

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

# **LA “GUERRE SAINTE” AU BRÉSIL: LE MOUVEMENT MESSIANIQUE DU “CONTESTADO”**

Mémoire présenté à l'Ecole Pratique des  
Hautes Etudes, 6e Section, Sciences Econo-  
miques et Sociales, Université de Paris, Fran-  
ce, le 26 Juin 1955.



SÃO PAULO (BRASIL)  
1957

Os Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, são editados pelos Departamentos das suas diversas secções.

Tôda correspondência deverá ser dirigida para o Departamento respectivo da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras — Caixa Postal 8.105 — São Paulo, Brasil.

The “Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo” are edited by the different Department of the Faculty.

All correspondence should be addressed to the Department concerned. Caixa Postal 8.105, São Paulo, Brasil.

---

## UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. Gabriel Sylvestre Teixeira de Carvalho

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

## FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

Vice-Diretor: — Prof. Dr. Paulo Sawaya

Secretário: — Lic. Odilon Nogueira de Mattos

## CADEIRA DE SOCIOLOGIA I

Professor: — Dr. Florestan Fernandes (contratado)

Assistentes: — Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni

Auxiliares de ensino: — Dra. Maria Isaura Pereira de Queiroz  
Marialice Mencarini Foracchi

Assistente extranumerário: — Maria Sylvia de Carvalho Franco  
Moreira.



MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

# **LA “GUERRE SAINTE” AU BRÉSIL: LE MOUVEMENT MESSIANIQUE DU “CONTESTADO”**

Mémoire présenté à l'Ecole Pratique des  
Hautes Etudes, 6e Section, Sciences Econo-  
miques et Sociales, Université de Paris, Fran-  
ce, le 26 Juin 1955.



SÃO PAULO (BRASIL)  
1957

COMPOSTO E IMPRESSO NA SECÇÃO GRÁFICA DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS  
DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
1 9 5 7

## **ERRATA**

***Pg. 35, 3e ligne:***

**Lire:**

.... graphie du premier Moine dans leur oratoire....

au lieu de:

..... graphie du premier dans leur oratoire.....

***Pg. 54, 2e ligne:***

**Lire:**

... qui avait une grande "fazenda" avec beaucoup d'hommes l'habitant...

au lieu de:

.... qui avait une grande "fazenda" avec beaucoup d'autres l'habitant...

***Pg. 154, dernier paragraphe:***

Dans la deuxième ligne, au lieu de:

pour fermer la marche...

**Lire:**

... pour leurs expéditions de pillage. Dix hommes marchaient en tête.....

Dans la 6e ligne, au lieu de:

..... pour leurs expéditions de pillage....

**Lire:**

... pour fermer la marche. Des agents de liaison parcouraient le chemin...

***Pg. 259, avant-dernier paragraphe, 4e phrase:***

Dans la 10 ligne, au lieu de:

.... réaliseront un équilibre culturel différent....

**Lire:**

.... réaction contre la décadence sociale; ou ils présenteront un aspect....



*A meus Pais*



## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	9
I — LA “GUERRE SAINTE” DU CONTESTADO — Déve- loppement historique .....	15
II — LA VIE RUSTIQUE DANS LA RÉGION DU CON- TESTADO	
1 — Localisation géographique .....	37
2 — Le peuplement .....	40
3 — La vie matérielle .....	45
4 — L'appropriation du sol .....	51
5 — Les rapports sociaux .....	55
6 — La politique .....	66
7 — La psychologie “cabocla” .....	77
8 — Les fêtes rustiques .....	84
9 — Le monde des “caboclos” .....	97
10 — Les pénitents .....	102
11 — La religion .....	111
12 — Conclusion .....	115
III — LA VIE DANS LE “CADRE SAINT”	
1 — L'adhésion au “cadre saint” .....	117
2 — Description des “cadres saints” .....	122
3 — Les habitants du “cadre saint” .....	126
4 — La vie matérielle dans le cadre saint” .....	137
5 — L'armée de Monsieur José Maria .....	145
6 — Organisation sociale des “cadres saints” .....	159
7 — La nouvelle hiérarchie sociale .....	179
8 — La Sainte Confrérie .....	186
9 — Croyances, légendes et miracles .....	194
10 — La “Guerre Sainte” .....	198
11 — Conclusion .....	206
IV — LES MOUVEMENTS MESSIANIQUES ET LA “GUER- RE SAINTE” DU CONTESTADO	
1 — Le messianisme	
i — Définition .....	209
ii — Le lider du mouvement .....	214
iii — L'interprétation des mouvements messia- niques .....	216
iv — Les différentes interprétations des mou- vements messianiques brésiliens .....	217
v — Conclusion .....	220

2 — Le mouvement du Contestado dans son contexte socio-culturel.	
I — Les interprétations brésiliennes .....	221
II — Les conditions sociales .....	228
III — Le “cadre saint” et la fête rustique ...	236
IV — La croyance messianique .....	243
V — Le lider messianique du Contestado ...	248
VI — Le mouvement du Contestado et les différentes théories sur le messianisme en général .....	255
“GUERRA SANTA” NO BRASIL — O MOVIMENTO MESSIANICO DO CONTESTADO	
Resumo .....	261
<b>Glossaire</b> .....	283
<b>Bibliographie</b> .....	287
<b>Abréviations employées pour noms d’auteurs et témoins</b> .....	298

Faculdade de Filosofia  
Ciências e Letras  
Biblioteca Central

INTRODUCTION.

Les mouvements messianiques s'échelonnent au Brésil depuis la découverte du pays jusqu'à nos jours et un champ d'études vraiment excellent nous y est offert. Il en existe de toutes sortes: des mouvements indiens; des mouvements qui présentent une fusion d'éléments indiens et de christianisme; et, bien plus nombreux et importants, des mouvements à l'intérieur de la religion catholique.

Quelques auteurs attribuent aux indiens "guaraní" un messianisme qui leur est propre. Pourrait-on vraiment parler de messianisme? La question ne paraît pas encore tranchée, malgré les excellentes études de K. Nimuendajú, de M. A. Métraux et de M. E. Schaden. On a suffisamment démontré, en tout cas, que ces mouvements religieux sont essentiellement natifs, qu'ils n'ont pas absorbé d'éléments chrétiens et que très probablement ils existaient déjà avant la découverte du Brésil par les Portugais<sup>1</sup>.

On retrouve les traces des mouvements synchrétiques surtout dans les condamnations de l'Inquisition à Bahia et à Pernambuco; de mouvements semblables ont néanmoins existé dans des époques différentes en Amazonie<sup>2</sup>. Le messie est généralement un ancien élève des missions catholiques, il prêche l'arrivée des temps nouveaux, dans lesquels les blancs deviendront les esclaves des Indiens; pour obtenir ce résultat, les fidèles doivent revenir à la vie tribale; mais il exige aussi des adeptes la pratique de rites — processions, prières, adoration d'images — pris au catholicisme.

Les Portugais introduisirent avec eux leur messianisme particulier, le "sébastianisme". Le jeune roi D. Sébastien trouva la mort entre les mains des Maures en 1578; pendant de longues années, le Portugal dut subir la domination espagnole, car le roi d'Espagne

---

1 — Nimuendajú, *Leyenda de la Creación*...; A. Métraux, *La religion des Tupinambá*; E. Schaden, *Ensaio etno-sociológico*...

2 — Heitor Furtado de Mendonça, *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil* (Denúncias da Bahia; Denúncias de Pernambuco); Alcantara Machado, *Vida e morte do bandeirante*; A. Métraux, *op. cit.*; E. Schaden, *op. cit.*; Wilson D. Wallis, *Messiahs, christian and pagan*.

était l'héritier du trône. La perte de la liberté, avec toutes les souffrances qui en découlèrent, développa dans le peuple la croyance que le jeune roi n'était pas mort; il avait disparu mystérieusement pendant la bataille, il habitait l'Île des Brumes d'où il reviendrait pour délivrer son pays du joug espagnol. Le messianisme persista même après la libération; le Portugal n'était plus la nation orgueilleuse de l'époque des découvertes maritimes, son peuple le ressentait vivement; l'on continua à attendre D. Sebastião, non en libérateur, mais en chef qui devait remettre les Portugais à la tête des nations civilisées, place qui leur revenait de droit <sup>3</sup>. Le "sébastianisme" prit une coloration différente quand il fut introduit au Brésil; D. Sébastien viendrait distribuer ses richesses parmi ses fidèles. On rencontrait de tels fidèles un peu partout, du nord au sud du pays, toujours rêvant des jouissances matérielles que leur apporterait le Roi Enchanté <sup>4</sup>.

Cette croyance donna lieu à deux petits mouvements fanatiques dans la province de Pernambuco, en 1819 et 1838: "Santa de Pedra" (La Sainte en pierre) <sup>5</sup> et "Pedra Bonita" (Pierre Jolie) <sup>6</sup>. Celui-ci devint tristement célèbre; le meneur convainquit le menu peuple que deux énormes blocs de pierre, qui s'élevaient au beau milieu de la forêt, étaient les portes du royaume de D. Sébastien, et que des sacrifices sanglants étaient nécessaires pour qu'elles en s'ouvrant révèlent leurs secrets. Le sang coula; pères égorgèrent leurs enfants, les maris leurs femmes; des fanatiques s'offrirent volontairement la mort, des chiens furent tués, les deux rochers en étaient tout rouges, mais rien n'arriva. . .

Vers 1872, l'extrémité sud du Brésil connut un autre mouvement fort sanglant aussi, mais totalement différent; il eut lieu uniquement parmi des colons allemands anabaptistes et c'était une femme qui se prétendait le Christ réincarné; on l'appelle la rébellion des Muckers et c'est le seul mouvement messianique à base protestante qu'on trouve dans le pays <sup>7</sup>.

---

3 — João Lucio de Azevedo, *A evolução do Sebastianismo*.

4 — João Lucio de Azevedo, *op. cit.*, pg. 117; Ferdinand Denis, *Brésil*; F. Dabadie, *Récits et types américains*; Charles Expilly, *Mulheres e costumes do Brasil*.

5 — F.P. do Amaral, *Escavações*.

6 — Antonio A. de Souza Leite, *Memoria sobre a Pedra Bonita*.

7 — P. Ambrosio Schupp, S.J., *Os Muckers*.

En 1897, le nord-est brésilien fût le théâtre du mouvement messianique le mieux étudié, celui de Canudos. Un illuminé, Antonio Conselheiro, prêchait depuis longtemps dans ces régions désolées, tourmentées par la sécheresse, la nécessité de la pénitence; la foule le suivit, abandonnant travail et biens, pour mener une vie de prières et de sacrifice. Il prophétisait la fin du monde pour l'an 1900 et affirmait que tous ceux qui ne rachetèrent pas leurs fautes en vivant selon ses préceptes, seraient sûrement damnés. Persécuté par les autorités, il résolut de fonder une "ville sainte", dans laquelle tous les hommes seraient frères et heureux; il s'établit dans un endroit presque inaccessible et de là il tonna contre la République qui venait d'être proclamée; tous les malheurs provenaient de la chute de l'Empire et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat; il fallait rétablir la Monarchie<sup>8</sup> pour que le bonheur vint à régner de nouveau. La croyance en la venue de D. Sébastien, le roi rédempteur, s'associait à ses idées monarchiques; la Monarchie qu'on allait rétablir serait gourvenée par lui, qui viendrait avec son armée châtier les républicains. Quatre expéditions punitives furent successivement envoyées contre les rebelles; ceux-ci défendirent leur village, maison par maison, jusqu'à la morte des derniers fidèles, qui survécurent de peu leur chef<sup>9</sup>.

Tandis que ces événements sanglants se déroulaient à l'intérieur de l'Etat de Bahia, le Père Cicero, curé du village de Joazeiro, dans le sud de l'Etat de Ceará, à la limite de la zone ravagée par la sécheresse, acquérait la renommée de guérisseur et de saint, méritant le titre de Parrain de tous les "caboclos" de la région; un mouvement s'amorça qui dura jusqu'à sa mort, en 1934. La croyance messianique se cristallisa autour de lui après sa mort: pendant sa vie, Dieu l'avait envoyé pour qu'il soit le défenseur des "caboclos" contre les puissants, leur Parrain dévoué; mais sa qualité d'envoyé divin le rendait différent du vulgaire, il n'était pas réellement mort et il reviendrait un jour reprendre sa place de conseiller, de défenseur du menu peuple. Des paysans continuent encore aujourd'hui

---

8 — Empire et Monarchie sont synonymes au Brésil.

9 — Euclides da Cunha, *Os Sertões*. "Les Terres de Canudos", en traduction française.

à venir s'établir à Joazeiro; là est enterré le "Parrain Cicero", là il doit ressusciter <sup>10</sup>.

D'autres mouvements encore eurent lieu dont les revendications politiques et sociales avaient toujours pour véhicule la religion; ceux du "Beato do Caldeirão" et du "Beato Chico", en 1938, dans l'intérieur de l'Etat de Bahia; celui de Panelas, dans l'Etat de Pernambuco, en 1940 <sup>11</sup>; celui du nouveau Christ de Rio de Janeiro, en 1949 <sup>13</sup>; celui de Jorcelino, dans l'Etat de Espírito Santo, à la fin de 1949 <sup>14</sup>; et une petite tentative de reprise de celui du Contestado, en janvier-1954, dans l'Etat de Santa Catarina (où l'on avait déjà observé celui du Moine Jésus Nazareth vers 1918 <sup>45</sup>). Nous n'avons donné qu'un bref aperçu du développement des plus connus d'entre eux.

Leur fréquence a attiré l'attention de quelques savants brésiliens et quelques uns ont été étudiés et expliqués selon des théories différentes. Mais les études ne sont pas nombreuses, étant donné la quantité des cas, qui continuent de se vérifier encore de nos jours; le manque de concordance entre les auteurs au niveau de l'interprétation, ajouté au petit nombre d'études, montrent qu'un sérieux effort d'analyse doit être réalisé pour essayer de dégager les facteurs qui les déterminent.

De 1912 à 1916, un mouvement religieux de revendications sociales se déroula dans l'intérieur de l'Etat de Santa Catarina, dans l'extrémité sud du Brésil. Bien que ce soit un mouvement important, qui intéressa la population de trois états, qui dura quatre ans et qui ne s'éteignit qu'après de nombreuses expéditions militaires, il est peu connu parmi nous. Des officiers de ces expéditions, séduits par l'étrangeté du sujet, ont écrit leurs mémoires des combats <sup>16</sup>. Le Dr. Oswaldo R. Cabral, dans son livre sur "Santa Catarina", a donné une interprétation du mouvement en tenant compte des con-

---

10 — Lourenço Filho, *Joazeiro do P. Cicero*; Edmar Morel, *P. Cicero*.

11 — "O Imparcial", 27-1-1938; Djacir Menezes, *O outro Nordeste*.

12 — Dr. José Lucena, *Uma pequena epidemia mental em Pernambuco*.

13 — David Nasser, *O profeta Voador*, "in" *O Cruzeiro*, 5-11-1949.

14 — Luciano Carneiro, *Acontece em Pratinha da Fumaça*, "in" *O Cruzeiro*, 31-12-1949.

15 — Euclides José Felipe, lettres.

16 — Demerval Peixoto, *A campanha do Contestado*; Herculano Teixeira d'Assumpção, *A campanha do Contestado*; J.O. Pinto Soares, *A questão de limites entre Paraná e Santa Catarina — As lutas do Contestado perante a História*; Gal. Fernando Setembrino de Carvalho, *Relatório apresentado ao Ministro da Guerra*; F. W. Richter, *Die Blutzpropheten des Contestado*.

ditions sociales de l'intérieur à l'époque. Le Dr. Aujor Avila da Luz recueillit les souvenirs de quelques uns des survivants, rédigea une monographie, "Os fanáticos", et formula une interprétation d'ordre biologique et psychiatrique.

Néanmoins, chacun de ces auteurs ayant travaillé sur des témoignages différents, ils apportaient de nouvelles contributions à l'étude du mouvement. Un voyage à Curitiba, capitale de l'Etat de Paraná, et à Florianópolis, capitale de l'Etat de Santa Catarina, nous révéla que les journaux de l'époque contenaient un matériel de grande richesse que personne n'avait encore utilisé. Ce voyage nous mit aussi en relations avec le distingué folkloriste M. Euclydes José Felipe, de Curitiba, qui se chargea de faire causer quelques "jagunços" qu'il connaissait. L'écrivain M. Mauricio Vinhas de Queiroz, qui prépare un roman sur le mouvement et qui voyagea dans la région pendant trois mois, établissant des contacts avec les anciens "jagunços", mit fort aimablement à notre disposition tous les documents qu'il avait apportés.

C'est ainsi que tout d'un coup nous avons eu entre nos mains, non seulement les quelques livres écrits sur le Contestado, mais aussi toutes les données fournies par les journaux de l'époque et pas encore utilisées, ainsi que les entrevues effectuées dernièrement. En réunissant tous ces matériaux, nous avons essayé de reproduire la structure sociale du groupe messianique, son structure religieuse, les moeurs des "jagunços" et leur mentalité.

Mais l'analyse du mouvement, sans une référence à la vie rustique préalable des gens qui le vécurent ne nous semblait pas suffisante; l'interprétation d'un fait social n'est valable que s'il a été étudié dans le contexte social plus vaste dont il fait partie.

Nous avons donc tenté aussi de décrire le milieu rustique de la région du Contestado; pour cela, les journaux de l'époque nous offraient encore quelques données, qui ont été complétées par quelques ouvrages d'histoire, quelques livres de littérature régionale, quelques études folkloriques, ainsi que la collection du "Boletim Trimestral de Folclore" de l'Etat de Santa Catarina. Et si la description de la vie "cabocla" du Contestado n'est pas aussi complète que nous aimerions le faire, c'est que nous nous sommes préoccupés sur-

tout de ce qui touchait de près ou de loin le mouvement, en laissant de côté les aspects qui ne s'y réfèrent pas. Notre tâche aurait été facilitée s'il existait des études sur l'organisation sociale de l'intérieur de Santa Catarina; elles sont encore à faire et nous ne présentons qu'une tentative pour y remédier.

Nous avons cru bon, aussi, de faire le point sur tout ce qui avait déjà été dit, à notre connaissance, au sujet du messianisme en général. M. Wilson D. Wallis avait déjà essayé de réunir tous les mouvements messianiques connus et d'en tirer ce qu'ils pouvaient présenter de commun et de général<sup>17</sup>; mais son livre date d'une quinzaine d'années; d'autres études ont été faites depuis. Cependant, le manque de concordance entre les auteurs à propos des interprétations offertes en demande de nouvelles. En comparant le mouvement du Contestado avec tout ce qu'on avait établi pour le messianisme, notre but n'était pas seulement de vérifier si on pouvait l'appliquer à notre cas particulier, mais aussi formuler des hypothèses nouvelles là où l'accord n'existait pas.

Nous remercions le Professeur Roger Bastide de l'orientation qu'il nous a donnée tout le long de notre travail, ainsi que des encouragements et de l'aide qu'il nous a prodigués tant à S. Paulo qu'à Paris, pendant nos années d'étude, rendant un hommage ému au travailleur infatigable qui a compris le Brésil d'une façon si profonde et si complète.

Nous remercions aussi le Prof. Dr. José Loureiro Fernandes, de l'Université de l'Etat de Paraná, qui nous a facilité l'accès à des archives de famille, à Curitiba; M. Mauricio Vinhas de Queiroz, qui a mis à notre disposition les notes et les entrevues qu'il a rapportées de son voyage dans le Contestado; M. Euclides J. Felipe, qui, avec une bonne volonté inlassable, nous a permis d'utiliser ses remarquables qualités de chercheur, en faisant sur le terrain des recherches qui l'éloignement et le caractère spécial de la région ne permettaient pas d'y aller les réaliser nous-même; et à Mlle Carmen Charles qui a bien voulu corriger nos fautes de français.

S. Paulo, octobre, 1954.

---

17 — Wilson D. Wallis, *Messiahs, christian and pagan*.

## I — LA “GUERRE SAINTE” DU CONTESTADO — DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

De 1912 à 1916, des échauffourées sanglantes mirent aux prises les paysans de la région brésilienne connue sous le nom de Contestado et les autorités, d'abord locales, puis fédérales, qui furent contraintes d'envoyer des troupes pour maintenir l'ordre dans le territoire en conflit.

Des “saints” ont paru plusieurs fois dans cette région abandonnée des prêtres et des médecins; ils réunissaient des adeptes autour d'eux et la police devait intervenir pour dissoudre les rassemblements<sup>1</sup>.

Um seul d'entre eux réussit à s'imposer, João Maria de Agostinho; après sa disparition, vers 1910, son souvenir demeura très vivant. Profitant de la légende développée autour de lui, un autre prétendu “saint” n'eut pas de peine à rassembler de nouveau les anciens croyants de João Maria<sup>2</sup>. Il se disait frère du premier et s'appeler José Maria de Agostinho; le premier Moine l'aurait envoyé secourir ses ouailles et il adopta ses façons d'agir; comme le premier, il fût appelé Moine, bien qu'étant aussi un laïque.

José Maria de Agostinho était un soldat déserteur du 14<sup>e</sup> régiment de Cavalerie de Curitiba, capitale de l'Etat de Paraná<sup>3</sup>. Il s'appelait Miguel Lucena de Boaventura.

Selon A. O. Lemos, il aurait commencé son métier de guérisseur à Iraní, dans le municípe de Palmas, d'où la police l'expulsa<sup>4</sup>. Tous les autres témoignages recontent ses débuts près de Curitiba. C'est vrai, cependant, qu'il était connu à Palmas, où on le mît en prison soit pour homicide<sup>5</sup>, soit pour des crimes libidineux<sup>6</sup>; il réus-

---

1 — A Trib., 20-2-1914; D. da Tarde, 11-12-1913; Adolfo, docs.; Sinzig, 217; O Estado, 25-3-1897.

2 — P. Soares, 13; A. O. Lemos, 1; voir aussi Nenê Chéfre, tém.

3 — L..., tém.; L.C. Cascudo, Dicionário, pg. 339.

4 — A. O. Lemos, 1.

5 — Inq. policial docs.; L..., tém.; Adolfo, docs.; Luz, 91

6 — D. da Tarde, 18-10-1912.

sit à s'échapper sous la protection du chef politique de Palmas <sup>7</sup>, et c'est alors qu'on le voit apparaître à Curitiba nos.

José Maria se présenta tout d'abord comme un guérisseur; puis, son succès acquis par la guérison des épouses de deux riches "fazendeiros" <sup>8</sup>, il adopta toutes les façons d'agir de son prédécesseur: prières; guérisons au moyen de l'eau et d'herbes miraculeuses; organisation de neuvaines, processions, prêches; réalisation de baptêmes, mariages. Il prit les drapeaux blancs, les initiales et les croix gravées aux portes et aux fenêtres des maisons pour signes distinctifs; il conseillait aux adeptes d'avoir autour du cou la "mesure du saint", ruban de la longueur de sa taille qui protégeait contre le mal; il faisait construire des chapelles, des calvaires <sup>9</sup>.

Cependant, alors que João Maria faisait disperser ses adeptes, une fois les pratiques religieuses finies, ou finie la construction d'une chapelle <sup>10</sup>, José Maria conservait autour de lui ceux qui voulaient rester. Il recevait en moyenne une trentaine de "caboclos" par jour, qui demandaient des remèdes ou qui venaient le connaître, amenés par la curiosité <sup>11</sup>. Il acceptait d'être payé pour ses soins, soit en argent, soit en espèces, justifiant qu'il voulait acheter une pharmacie pour "son peuple"; or, João Maria ne voulait recevoir que les quelques herbes dont il se nourrissait <sup>12</sup>.

Le rassemblement autour du Moine prit une telle importance que quelques "fazendeiros" <sup>13</sup> commencèrent à prendre peur. Cette bande de fainéants pouvait se transformer en bandits du jour au lendemain; pour le moment, ils ne faisaient que prier et chanter des neuvaines, ils étaient nourris par les aumônes des croyants plus riches, mais on ne savait pas dans quel sens cela pouvait se développer...

Le gouvernement municipal de Curitiba nos demanda alors au vicaire Frei Rogeiro Neuhaus, très considéré dans milieu "caboclo" et qui jouissait d'un renom de sainteté, d'aller causer avec le supposé

---

7 — D. da Tarde, 18-10-1912; Adolfo, docs.; A Noite, 19-12-1912; Sinzig, 218; Luz, 91.

8 — Luz, 91.

9 — P. Soares, 7; A. O. Lemos, 1; Dem., 451-2; Sinzig, 281; D. da Tarde, 18-10-1912; L. C. Cascudo, Dicionário, 339.

10 — Mira, 53-4; Ferrante, tém.; Dem., 163; F. do Comercio, 26-9-1912; P. Soares, 13; Cabral, 380.

11 — A. O. Lemos, 1.

12 — V. da Rosa, 10-8-1918; P. Soares, 9; Demerval, 64, Luz, 92.

13 — Pour les mots brésiliens intraduisibles, voir glossaire à la fin de l'ouvrage.

Moine et de l'induire à disperser ses gens. Frei Rogerio fut mal reçu. José Maria, couché, ne daigna pas se lever pour recevoir le curé, lui répondit de mauvaise grâce et ne comparut pas à la messe dite par le prêtre le jour suivant<sup>14</sup>.

Le Moine s'installa alors dans l'endroit appelé Taquarussú, où habitait un fidèle des plus convaincus, le commerçant Praxedes Gomes Damasceno, à 7 lieues de distance du village de Curitibanos.<sup>15</sup>

Un petit village se développa autour de lui, sa renommée lui attirait chaque jour de nouvelles adhésions. Vers septembre-1912, il avait autour de lui près de 700 croyants, le nombre des petites cabanes augmentait à vue d'oeil et le rassemblement avait l'aspect "d'une caserne et d'un hôpital"<sup>16</sup>.

Selon quelques témoignages — A. O. Lemos, par exemple, — les apprêts militaires se mélangeaient déjà aux cérémonies religieuses et aux pratiques thérapeutiques; les adeptes valides du Moine s'exerçaient en des combats simulés<sup>17</sup>. José Maria et ses fidèles le nièrent cependant, affirmant qu'à Taquarussú ils ne se rassemblaient que pour prier, sans aucune intention de lutte, et que les persécutions dont ils furent victimes les amenèrent après à prendre les armes<sup>18</sup>.

Les curés de Curitibanos et de Lajes dans leurs sermons, l'évêque de Curitiba dans la visite pastorale qu'il fit dans la région, condamnèrent José Maria et ses fidèles<sup>19</sup>. Celui-ci jeta des malédictions contre ces villes, leur prophétisa des malheurs, et conseilla aux croyants de ne pas faire attention aux paroles des prêtres, car la vraie religion était la sienne<sup>20</sup>.

Puis ses sermons et ses conseils prirent un tour politique; il se mit à attaquer la République et à prêcher le retour à la Monarchie. Il lança un Manifeste Monarchiste qui recueillit près de 2.000

---

14 — Sinzig, 218.

15 — Sinzig, 218; Luz, 91; A. O. Lemos, 4; D. da Tarde, 26-9-1912 et 30-9-1912.

16 — Luz, 91-93.

17 — A. O. Lemos, 4; Luz, 92-93.

18 — Luz, 94.

19 — Sinzig, 169.

20 — Dem., 451-3.

adhésions <sup>21</sup>. Il fit proclamer la Monarchie dans son hameau et acclama Empereur un riche "fazendeiro" vieux et analphabète <sup>22</sup>.

Selon Pinto Soares, le complot monarchiste de José Maria était une invention du chef politique de Curitiba, colonel Chiquinho de Albuquerque, qui voyait avec déplaisir le prestige croissant du Moine sur ses terres et qui cherchait un prétexte pour le persécuter. A l'occasion d'une fête dans le rassemblement de Taquarussú, deux "caboclos" chantaient un "desafio" à la guitare et l'un d'eux finit son improvisation en criant: "— Vive la Monarchie!" Le peuple reprit en chœur l'acclamation, comme on le fait d'habitude pour le dernier vers d'une chanson. Le colonel Chiquinho aurait profité de cela pour affirmer qu'au village du Moine des cris séditeux menaçaient l'intégrité républicaine <sup>23</sup>.

Néanmoins, l'idéal de restauration de la Monarchie existait déjà à Taquarussú et l'organisation interne que le "cadre saint" possédait alors était de sorte à donner l'éveil à ceux qui ne suivaient point le Moine. José Maria avait institué des chefs de prière, de campement et de lutte; pour lui-même une escorte de 24 hommes à cheval qu'il appelait les "12 Pairs de France", influencé par la lecture de l'Histoire de Charlemagne et de ses Pairs, très aimée dans le "sertão" <sup>24</sup>.

Mais l'opposition entre le colonel Chiquinho et le Moine n'avait pas pour fondement la peur du premier devant le pouvoir du second; elle était basée sur une querelle politique locale. La politique du municpe de Curitiba était dominée par le colonel Chiquinho de Albuquerque, préfet local, député à l'Assemblée de l'Etat, de laquelle il était aussi le vice-président; des liens étroits le rattachaient au colonel Vidal Ramos, chef politique de toute la région intérieure de l'Etat de Santa Catarina, de qui il était trois fois compère <sup>25</sup>.

Il avait pour rival dans son municpe un autre chef politique, le "fazendeiro" Henrique de Almeida Filho; celui-ci, fils de l'ancien

---

21 — D. da Tarde, 25-9-1912, 26-9-1912, 27-9-1912, 28-9-1912; P. Soares, 13; Richter, 18.

22 — D. da Tarde, 14-10-1912; A. O. Lemos, 4; Zaca Pedra, tem.;

23 — P. Soares, 13.

24 — Mira, 53-4; D. da Tarde, 14-10-1912; Id., 1-11-1912; Inqu. policial, docs.; Ferrante, tém.;

25 — Herc., 90, I v.; Dem., 123; Cabral, 388; Sinzig, 243; A. O. Lemos, 20.

chef politique de Curitiba devenu trop vieux, ne se résignait pas à savoir sa place usurpée par un nouveau venu plus capable et plus heureux, qui avait réussi à conquérir les bonnes grâces de la famille la plus importante du "sertão", la famille Vidal Ramos<sup>26</sup>. Bien que maintenant extérieurement des relations amicales avec le colonel Chiquinho, Henriquinho de Almeida ne cherchait que des occasions de lui nuire; le colonel Chiquinho le comprit vite et lui payât de retour<sup>27</sup>.

Une autre grande famille de Curitiba, les Sampaio, prit aussi position contre le colonel Chiquinho; une intrigue amoureuse fût découverte entre celui-ci et l'épouse d'un des frères Sampaio, et le bruit courut que João Sampaio, l'offensé, achetait des armes pour ameuter le municpe contre le colonel<sup>28</sup>.

Henriquinho de Almeida se mit donc à protéger le Moine et son rassemblement, l'invita à venir sur ses terres<sup>29</sup>; on dit même qu'il aurait fait cadeau de son épée de colonel de la Garde Nationale à José Maria... Celui-ci et ses gens augmentaient les forces de Henriquinho et des Sampaio, ce que ne souriait pas du tout au colonel Chiquinho.

Le colonel Chiquinho télégraphia alors au président de l'Etat de Santa Catarina et dénonça le rassemblement comme une menace monarchiste contre l'intégrité de la République. Il avait préalablement envoyé des émissaires au "cadre saint" pour essayer de le dissoudre à l'amiable, mais sans succès<sup>30</sup>.

Le gouvernement de Santa Catarina répondit affirmativement à l'appel du colonel Chiquinho et lui envoya un détachement militaire; mais en arrivant à Taquarussú, ils n'y trouvèrent plus rien. Prévenu d'avance, José Maria avait rassemblé ceux qui voulaient le suivre et avait pris le chemin de l'Etat de Paraná, de ce municpe de Palmas dont le préfet l'avait déjà protégé une fois; les fidèles qui ne voulurent pas partir se dispersèrent<sup>31</sup>.

---

26 — L..., 1; A. O. Lemos, 20; P. Soares, 117;

27 — P. Soares, 117; L..., tém.;

28 — A. O. Lemos, 20; L..., tém.; O Trabalho, 3-3-1913.

29 — A. O. Lemos, 20; L..., tém.; V. da Rosa, 10-8-1918; Dr. H..., tém.; Sinzig, 219; Luz, 91;

30 — D. Tarde, 26-9-1912.

31 — Herc., 220-221, I v.; Luz, 93-5; Set., 5; V. da Rosa, 10-8-1918; P. Soares, 14; D. da Tarde, 30-9-1912, 14-10-1912; Dem., 123; Ferrante, tém.

Le Moine affirma donc, en arrivant à Palmas, qu'il s'était enfui de l'Etat de Santa Catarina persécuté par le colonel Chiquinho de Albuquerque et que les gens qui l'avaient suivi étaient menacés de mort par ledit colonel<sup>32</sup>.

José Maria reprit à Palmas le genre de vie qu'il avait déjà mené à Curitiba: il prêchait, il disait la messe, il baptisait et il guérissait les malades. Il s'installa dans l'endroit appelé Irany; les "caboclos" qui y habitaient abandonnèrent le travail pour ne s'occuper que des cérémonies religieuses qu'il organisait, dans lesquelles il lisait et commentait l'histoire de Charlemagne et des 12 Pairs de France<sup>33</sup>. Quelques petits chefs politiques fanatisés, dont deux troncs de famille nombreuse, Miguel Fragoso et Miguel Fabricio das Neves, soutiens politiques du préfet de Palmas (ancien protecteur de José Maria), lui donnèrent aide et protection; il se croyait parfaitement en sûreté<sup>34</sup>.

Cependant, le gouvernement de l'Etat de Paraná, devant ce groupe d'hommes armés venu de l'Etat voisin de Santa Catarina, contre lequel il menait une question de limites, disputant un territoire dont Palmas faisait partie, l'interpreta comme une invasion de l'ennemi voulant assurer son pouvoir sur la zone litigieuse. La police de l'Etat fut envoyée contre le rassemblement en octobre-1912, sous le commandement du colonel João Gualberto<sup>35</sup>.

Les chefs politiques du municpe, le préfet municipal surtout, s'efforcèrent d'empêcher la lutte imminente qui menaçait de mettre aux prises des gens habituellement inoffensifs vivant sous leur juridiction et qui étaient leurs électeurs, et le gouvernement de l'Etat, dont ils étaient les mandataires en tant que préfets, conseillers municipaux, etc.<sup>36</sup>.

Les gens de José Maria ne voulaient pas combattre non plus. Le Moine envoya des intermédiaires auprès du Colonel João Gualberto, demandant un sursis pour se retirer du municpe; ils ne pou-

---

32 — Adolfo, docs.

33 — D. da Tarde, 14-10-1912; Id., 1-11-1912; Adolfo, docs.; Inq. policial, docs.; Dem., 124; Cabral, 386.

34 — Adolfo, docs.; A Noite, 19-12-1912; Inq. policial, docs.

35 — Adolfo, docs.; Cabral, 386; Luz, 96; Set., 5; D. da Tarde, 21-10-1912 et 18-10-1912.

36 — D. da Tarde, 24-10-1912; Adolfo, docs.; A Noite, 19-12-1912; Inq. policial, docs.;

vaient le faire immédiatement étant donnée la quantité de femmes, d'enfants et de bétail dont ils se faisaient suivre<sup>37</sup>.

Mais João Gualberto, ne voulant pas démeriter sa renommée d'audacieux, ne croyant pas que les forces fanatiques étaient aussi nombreuses qu'on le disait, ne voulut rien entendre et marcha contre eux; ayant divisé sa troupe en deux parties, il ne prit avec lui que 70 hommes, laissant le reste en garnison dans la ville de Palmas<sup>38</sup>.

Il se trouva aux prises avec 300 fanatiques, armés surtout de coutelas et de massues; la mitrailleuse s'étant détraquée en cours de route, la petite force, assaillie de tous les côtés, dut soutenir un combat à l'arme blanche, "l'entrevero"<sup>39</sup>. Les deux chefs, João Gualberto et le Moine, trouvèrent la mort dans la bagarre; soldats et fanatiques, terrorisés, s'enfuirent<sup>40</sup>.

Des "caboclos", ceux qui étaient venus de l'Etat de Santa Catarina prirent immédiatement le chemin de retour; les habitants de Irany restèrent à soigner les blessés et enterrer les morts. La force militaire arrêtée à Palmas, envoyée au secours de la première, ne trouva plus rien à faire<sup>41</sup>.

Un procès fut instauré contre les fanatiques. Mais Michel Frago, recherché par la police, affirma qu'il n'avait pas pris part à la lutte, ni lui ni ses amis. Miguel Fabrício invoqua une entorse qui l'empêchait de marcher, pour nier sa participation; c'était son fils, le violent Juca Fabrício, qui avait commandé les troupes du Moine, mais la police ne réussit pas à mettre la main sur lui<sup>42</sup>. Les fanatiques du Paraná furent donc reconnus innocents, les adeptes du Moine venus de l'Etat de Santa Catarina étaient les seuls coupables; mais ceux-ci avaient pris le large aussitôt le combat fini et la justice de l'Etat de Paraná jugea plus prudent de ne pas demander leur extradition<sup>43</sup>.

---

37 — Adolfo, docs.; Ferrante, tém.; D. Tarde, 24-10-1912; Luz, 95-6.

38 — Adolfo, docs.; Cabral, 386; D. da Tarde, 24-10-1912; Ferrante, tém.;

39 — D. da Tarde, 25-10-1912; Dem., 126-132; Herc., 224-5, I v.; Cabral, 387-8; Luz, 97; Nenê Chéfre, tém.; Set., 6; Sinzig, 219; V. da Rosa, 10-8-1918; Ferrante, tém.; A. O. Lemos, 5.

40 — Adolfo, tém.; Herc., 222-224, I v.; Dem., 65 et 131; Id., 134-138; Luz, 97-98; D. da Tarde, 23-10-1912 à 25-11-1912.

41 — D. da Tarde, 23-10-1912; Luz, 97; Ferrante, tém.; Sinzig, 218.

42 — Adolfo, docs.

43 — Adolfo, docs.; Herc., 222-224, I v.; Dem., 65 et 131; Cabral, 386; Luz, 97-98;

Tout paraissait calmé. Dans les journaux du début de 1913, on ne trouve plus de nouvelles du Contestado, ni des fanatiques.

Vers la fin de l'année 1913, cependant, ceux-ci réapparaissent au même endroit où le Moine s'était établi pour la première fois, à Taquarussú, sur les terres de Praxedes Gomes Damasceno <sup>44</sup>.

Ils n'avaient jamais cru que leur Moine était mort pour de bon; il leur avait déclaré que si quelque chose lui arrivait pendant la lutte, il ressusciterait un an après avec tous les autres combattants morts et reviendrait avec une armée céleste rétablir un Empire bienheureux pour tous ses croyants <sup>45</sup>.

Euzebio Ferreira dos Santos, "fazendeiro" riche et considéré, très croyant, donna le signal du rassemblement. Sa petite fille Theodora, enfant de 11 ou 12 ans, avait des visions, le Moine descendait du ciel et lui donnait des ordres, dont l'un était de fonder à Taquarussú une ville sainte, la Nouvelle Jérusalem, car le Moine n'attendait que cela pour revenir <sup>46</sup>. Un fils de Euzebio, Manoel, jeune homme de 18 ans, fut désigné commandant de la ville sainte, dont Theodora et une autre petite fille étaient les "vierges inspiratrices"; il eût des visions, lui aussi <sup>47</sup>.

Euzebio alla s'établir à Taquarussú; de tous les cotés les familles affluèrent dès que la nouvelle de la fondation de la ville sainte et du prochain retour du Moine furent connues; les municipes de Curitibanos et Canoinhas se dépeuplèrent presque complètement <sup>48</sup>.

Le nouveau "cadre saint" fut organisé de la même manière que le premier: des commandants de campement, de lutte, et de prière; les 12 Pairs de France; les "vierges inspiratrices". La "guerre sainte" fut prêchée contre la République, considérée gouvernement du diable <sup>49</sup>. Mais le comportement libidineux de Manoel envers les "vierges" ayant été découvert, il fut destitué et à sa place le com-

---

44 — Set., 8.

45 — V. da Rosa, 10-8-1918; Sinzig, 220; Ferrante, tém.; Herc., 227, I v.; Dem., 65 et 138; Cabral, 389; Lemos, 4.

46 — Richter, 27; Id., 32; Herc., 235, I v.; Dem., 65; Sinzig, 220; D. da Tarde, 18-12-1913; O Dia, 18-12-1913; A. O. Lemos 59; Luz, 101 Nenê Chéfre, tém.; P. Pereira, tém.; A trib., 30-12-1913.

47 — A Trib., 8-12-1913 à 17-12-1913; Sinzig, 220-221; O Dia, 28-12-1913; D. da Tarde, 15 -12-1913 et 18-12-1913.

48 — A Trib., 19-12-1913; O Trab., 13-12-1913; Herc., 82, I v.; Luz, 1010 et 103; O Estado, 16-5-1915; D. da Tarde, 10-12-1913 à 28-12-1913; A. O. Lemos, 6-7.

49 — A Trib., 20-12-1913.

mandement fut confié à un autre petit-fils de Euzebio, Joaquim, garçonnet de 11 ans<sup>50</sup>.

Le colonel Chiquinho de Albuquerque essaya de nouveau les moyens pacifiques. Frei Rogerio Neuhaus vint de nouveau à Taquarussú, et de nouveau fut très mal reçu par les chefs, qui se montrèrent arrogants et désagréables. Personne ne comparût à la messe et des bruits circulèrent qu'on voulait châtrer le prêtre ou le tuer. Les deux amis qui l'avaient accompagné le firent donc abandonner le plus vite possible l'endroit<sup>51</sup>.

Le fanatisme se montrait inoffensif à Taquarussú; les gens assemblées ne s'occupaient que de prières et de pratiques religieuses; la "guerre sainte", bien que prêchée, ne fut déclenchée qu'après la destruction de cette première grande "redoute"<sup>52</sup>.

Chiquinho de Albuquerque, justement inquiet car parmi les fanatiques on pouvait remarquer des éléments qui voyaient dans la lutte qui s'annonçait le seul moyen d'en finir avec ce petit tyran<sup>53</sup>, demanda du secours au gouvernement de l'Etat, qui lui envoya de nombreux soldats bien armés dans les derniers jours de décembre 1913<sup>54</sup>.

Avant l'arrivée de la troupe, un incident fâcheux mit aux prises le chef politique local et les "jagunços" de Taquarussú. Praxedes Gomes Damasceno, un commerçant très croyant du Moine mais qui, dans cette deuxième phase, n'avait pas encore rejoint ses anciens amis, devait recevoir une théorie de mulets chargés de marchandises pour son magasin. La police de Curitiba saisit le tout, déclarant que c'était un chargement suspect parce qu'on y trouvait des armes et des vivres<sup>55</sup>.

Praxedes tenta de ravoir son bien; il se présenta à l'entrée du village de Curitiba à la tête d'une bande, prêt à employer la force si on lui refusait satisfaction. Le colonel Chiquinho, suivi d'un

---

50 — O Dia, 14-1-1914.

51 — Sinzig, 227; Cabral, 381, en note; Herc., 62, II v., en note; D. da Tarde, 16-12-1913; O Trab., 13-12-1913; A. O. Lemos, 10.

52 — O Trab., 13-12-1913; Dem., 164.

53 — V. da Rosa, 10-8-1918; D. da Tarde, 22-12-1913; Herc., 265-6, I v.; Id., 288-290, I v.; Dem., 164; Cabral, 386; Procès de Curitiba, 1914.

54 — O Dia, 16-12-1913; A. O. Lemos, 7.

55 — A Trib., 23-12-1913; Set., 9; D. da Tarde, 11-12-1913; O Trab., 23-12-1913; O Dia, 28-12-1913.

groupe nombreux, vint à sa rencontre. Praxedes marcha vers lui, le colonel lui donna l'accolade l'appelant "mon compère"; mais tandis qu'ils causaient, des coups de revolver retentirent et le commerçant tomba grièvement blessé, tandis que ses amis, mal armés devant la bande aguerrie du colonel, prenaient le large<sup>56</sup>. Frei Rogério, curé à Curitiba, affirme dans ses "Reminiscências" que Praxedes n'était pas armé; A. O. Lemos, qui était présent à l'affaire, dit de même<sup>57</sup>. Recueilli par le curé, abrité dans l'école, le blessé mit trois jours à mourir et les haines contre le colonel Chiquinho devinrent plus âpres et plus violentes. Toute la famille très nombreuse du commerçant, ses aggrégats et ses amis, abandonnèrent Curitiba pour rejoindre les fanatiques<sup>58</sup>.

Ceux-ci dirigèrent une attaque contre le village le jour suivant, mais furent vaincus; pendant plusieurs jours Pedro Telles, à la tête d'une bande de fanatiques, menaça le village, sans réussir à le prendre<sup>59</sup>.

La première attaque des forces du gouvernement contre Taquarussú eut lieu le 29-décembre-1913<sup>60</sup>. L'insuccès le couronna. Les soldats ne connaissaient pas la région dans laquelle ils s'engageaient (on n'en avait pas même des cartes)<sup>61</sup> et ils étaient mal armés<sup>62</sup>. Les fanatiques, cachés au milieu des fourrés, tiraient sur la troupe sans manquer un seul coup; ils criaient des "vivas" à Monsieur José Maria, à Saint Sébastien, à l'Empire. La troupe, aux prises avec un ennemi invisible qui semblait l'attaquer de tous les côtés à la fois, s'enfuit abandonnant vivres, armes, munitions, que les fanatiques recueillirent<sup>63</sup>.

Des moyens pacifiques furent de nouveau employés. Un député, Correia Defreitas et un colonel très important dans la région, le colonel Rocha Tico, secondés par un guérisseur très connu, Damas

---

56 — A Trib., 2-2-1914; L..., tém.; Set., 11.

57 — Sinzig, 237-239; A. O. Lemos, 9-10;

58 — Sinzig, 237-239.

59 — Set., 11; O Dia, 14-1-1914.

60 — Set., 10; A Trib., 3-1-1914.

61 — Herc., 19-20.

62 — Set., 14; A Trib., 11- 2-1914.

63 — O Dia, 16-1-1914; V. da Rosa, 28-8-1918; A. O. Lemos, 8-9; F. do Comercio, 26-3-1914.

Padilha, prirent le chemin de la redoute, espérant amener les rebelles à la dispersion. Aucun résultat appréciable ne fut obtenu <sup>64</sup>.

La deuxième attaque militaire à Taquarussú fut déclenchée le 8-février-1914 <sup>65</sup>. Les fanatiques utilisèrent la même tactique. Plus de cent tranchées, invisibles au milieu des bois, défendaient la "ville sainte"; des troncs d'arbres abritaient des tireurs dans leurs flancs rongés par le feu; des guerriers embusqués sur des branches attendaient l'approche des soldats. Mais ceux-ci restèrent prudemment au loin, utilisèrent l'artillerie et les mitrailleuses, et le village en bois prit feu <sup>66</sup>.

Les "jagunços" furent obligés de fuir. Les soldats, installés sur une petite hauteur, virent des femmes, des enfants et des vieillards, qui sortaient en panique sous la fusillade, cherchant à gagner les bois. Pris de pitié, le commandant ordonna qu'on cessa le feu pour que les fugitifs puissent gagner un abri; l'exode fini, les canons tonnèrent de nouveau, les "jagunços" répondirent faiblement <sup>67</sup>.

Le lendemain, le commandant ordonna la prise du village. Il n'avait pas voulu s'aventurer la nuit, ne connaissant pas les alentours. Quand ils y entrèrent, le matin suivant, ils le virent vide et désert. Tous les "jagunços" s'étaient enfuis, les uns costumés en femmes pendant le jour, les autres à la faveur de la nuit; ils avaient réussi à emmener le bétail. Il ne restait dans le "cadre saint" que des cadavres mutilés et une vieille folle.

La troupe ne poursuivit pas les pauvres gens; la persécution représentait l'entrée plus en avant dans ces forêts pleines de danger et de mystère; de plus, les "jagunços" étaient probablement pleins de terreur devant la force du bombardement. Les militaires revinrent vers leur base d'opérations <sup>68</sup>.

Néanmoins, l'existence de Caragoatá, redoute plus enfoncée dans les forêts, était déjà connue; les vaincus de Taquarussú y cherchèrent refuge <sup>69</sup>. Des croyants continuèrent à s'y présenter tous les

---

64 — V. da Rosa, 23-8-1918; Set., 12; A. O. Lemos, 10-11; ;A Trib., 31-1-1914 et 10-2-1914; O Dia, 24-1-1914; P. Soares, 29-33; Nenê Chéfre, tém.

65 — Se., 12; A Trib.: 10-2-1914; P. Soares, 29-33;

66 — V. da Rosa, 31-8-1918.

67 — ATrib., 11-2-1914; F. do Comercio, 26-3-1914; V. da Rosa, 30-8-1918, et 4-9-1918.

68 — Luz, 111; Set., 12; V. da Rosa, 11-9-1918.

69 — Luz, 111; Set., 13; Dem., 164; Cabral, 396; Paulino Pereira, tém.;

jours. Les invectives contre la République reprenaient de plus belle, on prêchait de plus en plus ouvertement la “guerre sainte” de Monsieur José Maria et de S. Sebastião contre cette invention du diable qu’était le gouvernement républicain. L’ancien Empereur choisi par José Maria, le “fazendeiro” Manoel Alves de Assumpção Rocha, fût de nouveau acclamé Empereur <sup>70</sup>.

Les villages de Curitiba et de Canoinhas devenaient le point de mire des fanatiques. Les “vierges saintes” ordonnaient leur destruction, ainsi que celle de la ville de Lajes, pour qu’elles soient substituées par des “villes saintes”. La resurrection des victimes de Taquarussú devint aussi une des revendications des rebelles; aux messagers qui leur apportèrent de nouveau des propositions de paix, ils répondirent: “ — Oui, mais d’abord ramenez à la vie les femmes et les enfants tués à Taquarussú” <sup>71</sup>.

D’autres redoutes surgissaient en plus de Caragoatá. De petites expéditions militaires envoyées pour essayer de les détruire purent vérifier que la forêt était remplie de ses petits hameaux autour d’une cabane plus grande qui fonctionnait en tant qu’église — hameaux cachés parmi les pins, occupant tantôt le bord de ravins profonds, tantôt le haut de collines boisées, tantôt le fond de vallées presque inaccessibles, car les “jagunços” savaient choisir les endroits les plus propices à leur défense, ceux dont les chemins d’accès étaient difficiles à parcourir et faciles à défendre <sup>72</sup>.

Le gouvernement ordonna alors une concentration des forces militaires pour une grande attaque contre Caragoatá, qui fut réalisée le 9-mars-1914 <sup>73</sup>. Mais les soldats ne réussirent pas à s’approcher du campement rebelle; les “jagunços” avancèrent et les prirent par surprise lorsqu’ils avançaient, et la troupe, ayant de nouveau à se défendre contre des ennemis invisibles, s’enfuit terrorisée <sup>74</sup>.

Les fanatiques chantèrent victoire; la puissance divine les protégeait visiblement, empêchant les soldats, mieux armés, de leur nuire <sup>75</sup>.

---

70 — P. Soares, 87; Herc., 262, I v.; Dem., 54; Cabral, 400-401; Luz, 113.

71 — Dem., 158-159, et 229-230; Luz, 111.

72 — Set., 16, et 138-139.

73 — Dem., 191; Set., 15; P. Soares, 37.

74 — Luz, 115-116; V. da Rosa, 20-9-1918; F. do Comercio, 15-4-1914.

75 — Set., 14-15; A. O. Lemos, 17; F. do Comercio, 15-4-1914; Nenê Chéfre, tém.

Une véritable expédition fût alors organisée par le gouvernement fédéral, qui choisit pour chef le général Mesquita, vétéran des combats contre les fanatiques de Canudos, en 1897 <sup>76</sup>.

Avant l'ouverture des hostilités, le général Mesquita pria le prêtre José Lechner, vicaire de Pôrto União, d'aller dans les redoutes conseiller la dispersion pacifique. On lui répondit non; les soldats étaient faibles, ils avaient peur de la forêt, tandis qu'eux, les "jagunços", connaissaient les environs les yeux fermés; de plus, ils étaient guidés par un saint, aidés par des prières miraculeuses, leur victoire était sûre <sup>77</sup>.

L'armée du général Mesquita attaqua la grande redoute Santo Antonio et la lutte se déroula de la même façon que les précédentes, les soldats tirant sans réussir à apercevoir l'ennemi; avec leurs uniformes, à dorures pour les officiers, à bandes rouges pour les soldats, ils étaient une cible excellente dans le vert foncé des sous-bois, tandis que les haillons des fanatiques avaient la couleur de la terre et des feuilles <sup>78</sup>.

Mais Santo Antonio fut prise après une lutte violente qui dura deux jours, du 17 au 19-mai-1914. Comme d'habitude, les soldats trouvèrent la redoute vide, lorsqu'ils y pénétrèrent; les jagunços réussissaient toujours à s'enfuir pendant l'obscurité nocturne <sup>79</sup>.

Les fanatiques durent cependant abandonner Caragoatá parce qu'une épidémie de typhus y sévissait <sup>80</sup>. Cette nouvelle et la prise de Santo Antonio paraissaient donner pour détruites les forces fanatiques; le général Mesquita considéra close la campagne et ordonna la dispersion des troupes. Les "fazendeiros" de la région protestaient en disant que les "jagunços" continuaient à fonder des redoutes plus loin dans les forêts, dans la Serra de Santa Maria surtout, excellent local stratégique. Sans résultat; on ne laissa dans la zone que le capitaine Mattos Costa, avec une petite troupe chargée de la manutention de l'ordre <sup>81</sup>.

---

76 — Dem., 191; Set., 15; P. Soares, 37.

77 — Sinzig, 247; Dem., 196.

78 — Set., 17, 63 et 164; Dem., 90; Id., 155, 432-435; P. Soares, 56-57; Luz, 119 à 146; Dem., 89.

79 — Dem., 791; Set., 16 à 18.

80 — Luz, 117; Cabral, 397-398; Herc., 277, I v.; Dem., 198; O Dia, 1-5-1914; P. Pereira, tém.

81 — Set., 22; P. Soares, 70-71.

Mattos Costa était un ennemi de la violence; il croyait que la reddition des “caboclos” serait obtenue avec plus de facilité par la persuasion. Il essayât de mettre en pratique ce qu’il prêchait et parcourut tout le Contestado, parfois seul, parfois accompagné d’un prestidigitateur, réussissant à s’imposer à leur amitié et à leur respect.

Les autorités n’étaient pas convaincues de l’utilité des moyens qu’il préconisait; de plus les intérêts des gros propriétaires terriens, des compagnies étrangères qui exploitaient le bois de coupe dans la région, demandaient une solution plus rapide que la croisade pacifique de Mattos Costa <sup>82</sup>.

Les “jagunços”, d’ailleurs, se révélaient chaque jour plus audacieux et plus convaincus de leur force. Un Manifeste Monarchiste, mis en circulation, fixait le 1er-septembre-1914 pour premier jour de la “guerre sainte”; à partir de ce jour, tous les caboclos qui n’avaient pas donné leur adhésion aux redoutes seraient considérés ennemis et condamnés à l’extermination <sup>83</sup>.

On avait entrepris la reconstruction de Taquarussú et le nouveau village serait inauguré le jour de Noël, jour sacré car alors ressusciteraient José Maria et tous les autres fanatiques morts <sup>84</sup>.

Avant le 1er-septembre, des querelles politiques locales avaient donné lieu aux attaques de Aleixo Gonçalves contre le village de Papanduva, le 27-août-1914, tandis que Henrique Wolland s’emparait de Itayopolis le jour suivant <sup>85</sup>.

Finalement, le 1er-septembre-1914, le “Piquet Farouche” ou “Piquet de la Mçrt” reçut l’ordre de partir ravager la contrée, mettant le feu aux propriétés et tutant tous les impies, hommes, femmes et enfants, coupables de n’avoir pas obéi à “l’appel général” du Manifeste Monarchiste <sup>86</sup>. Le 5-septembre, ils entrèrent dans la gare de Calmon, qu’ils incendièrent, après avoir tué le chef de gare et toutes les personnes qui s’y trouvaient. Le même jour, les scieries de la Lumber of Brazil Co., situées non loin de là, furent totalement brûlées. Le 6-septembre, ils attaquèrent la gare de S. João, d’où

---

82 — Set., 22.

83 — P. Soares, 87; Herc., 262, I v.; Dem., 54; Cabral, 397; Luz, 113.

84 — Herc., 349-350, I v.

85 — Pinto Soares, 22 et 75.

86 — P. Soares, 75 et 77, 80, 87; Set., 23 et 24; Sinzig, 248; V. da Rosa, 31-8-1918 et 26-9-1918.

personne n'échappa vivant. La "guerre sainte" commençait vraiment <sup>87</sup>.

Prévenu en hâte, Mattos Costa, qui était en voyage, revint prendre la tête de son détachement et organisa un convoi de chemin de fer pour aller sur les lieux vérifier ce que s'y passait. Attaqué en cours de route, il fut tué avec ses compagnons <sup>88</sup>.

On dit que la mort de Mattos Costa fut déplorée dans la redoute de Santa Maria. La "vierge" Maria Rosa, qui était alors l'inspiratrice du campement, affirma qu'elle ne l'avait pas "condamné à mort"; l'auteur de l'assaut, Venuto Bahiano, fut exécuté pour racheter son crime <sup>89</sup>.

Une vague d'indignation contre les autorités qui ne prenaient pas au sérieux la rébellion des "caboclos" déferla sur le pays. Le gouvernement brésilien forma "la grande expédition" contre les rebelles, sous les ordres d'un chef militaire de renom, le général Setembrino de Carvalho; il arriva à Curitiba, capitale de l'Etat de Paraná, le 11-septembre-1914 et entreprit d'abord la réorganisation totale du corps de l'armée <sup>90</sup>.

Le centre des rebelles était alors Santa Maria, nouvelle "ville sainte" cachée entre les contreforts des Serras Caçador et Santa Maria, où habitait la "vierge" Maria Rosa et d'où partaient tous les ordres <sup>91</sup>.

Le général Setembrino essaya aussi la douceur. Des proclamations furent affichées dans toutes les maisons de commerce, dans tous les débits de la région, promettant le pardon à ceux des rebelles qui déposeraient les armes; elles étaient aussi collées sur les murs et à l'entrée des ponts. Elles promettaient de nouvelles terres à ceux qui se plaignaient de spoliation, elles affirmaient que tous ceux qui déposeraient les armes ne seraient point molestés <sup>92</sup>.

Le commandant en chef pria encore Frei Rogerio Neuhaus, ancien curé de Curitiba maintenant nommé à Porto União da Vitória, d'aller dans les redoutes conseiller la reddition aux rebelles.

---

87 — Luz, 130; Set., 22; P. Soares, 78; P. Pereira, tém.

88 — Set., 22, 25, 26; P. Soares, 78; Sinzig, 249; A. O. Lemos, 19; Nenê Chêfre, tém.; P. Pereira, tém.

90 — Set., 29 à 36.

91 — A Trib., 21-3-1914; Dem., 84-85; P. Soares, 121, en note.

92 — Set., 47-48; Dem., 317-318.

Frei Rogério parti avec un compagnon mais ne réussit même pas à s'en approcher; on tira sur lui, son cheval tomba mort et, pour ne pas être tués, ils durent s'enfuir tous les deux<sup>93</sup>.

La première mesure prise par l'expédition fut le dégagement de la ligne du chemin de fer pour rétablir le trafic, interrompu après les assauts aux deux gares. Le 20-septembre, les trains couraient de nouveau; les petites gares reçurent des troupes en garnison, pour éviter une nouvelle interruption et pour empêcher les "jagunços" de traverser la voie ferrée et de chercher refuge dans les champs de Palmas, qui appartenaient à la juridiction de l'Etat de Paraná. Les rebelles se trouvèrent donc pris entre le fleuve Iguazú au nord, le fleuve Uruguay au sud, le chemin de fer à l'ouest<sup>94</sup>.

Tandis que le général Setembrino prenait toutes ces mesures, les "jagunços", sûrs de leurs avantages sur les militaires, continuaient à piller la plus grande partie du territoire du Contestado. Le 26-septembre-1914, une grande attaque les rendit maîtres du village de Curitibanos, d'où le Colonel Chiquinho de Albuquerque s'était enfui. Les édifices publics et les maisons des ennemis furent brûlées, les "jagunços" vengeaient Taquarussú. Une autre troupe commandée par le bandit Castelhana menaçait la ville de Lajes, mais ne réussit pas à y pénétrer<sup>95</sup>.

Le général Setembrino s'était assuré le concours de l'allemand Walter Schmidt qui habitait la contrée depuis longtemps et qui avait dessiné quelques cartes de la région; c'étaient les seules cartes qu'on pouvait avoir, la région étant encore inexplorée. Il avait été obligé d'aider les "jagunços" pendant quelque temps car tout seul avec sa famille dans un endroit menacé par eux, il s'exposait en cas contraire à des vengeances<sup>96</sup>.

Les forces du gouvernement furent divisées en quelques colonnes mobiles à peu près autonomes, au lieu de constituer une seule masse d'hommes comme on avait fait précédemment. Ces colonnes se mirent à parcourir dans tous les sens la zone en lutte, détruisant

---

93 — Sinzig, 250-1, 264 à 266.

94 — Set., 41-42.

95 — O Estado, 16-5-1915; Sinzig, 240; P. Soares, 71; A. O. Lemos, 28-29; Set., 74-75; V. da Rosa, 25-9-1918; Procès de Curitibanos, 1914; L..., tém.; Nenê Chéfre, tém.; P. Pereira, tém.; Amorim, tém.; Procès de Lajes.

96 — O Estado, 20-6-1915; P. Soares, 125.

les redoutes qu'elles trouvaient sur leur chemin. Chacune était accompagnée d'un petit groupe de civils, habitants de la région, pour la guider <sup>97</sup>.

L'espionnage était très actif. Des espions "jagunços", sous toute sorte de déguisements, obtenaient des informations auprès des soldats et les attiraient dans des guet-apens. Des mesures furent prises pour empêcher le contact entre soldats et "jagunços", les ordres de marche et d'attaque furent données dans le plus grand secret <sup>98</sup>.

Le municipe et le village de Curitibanos, toujours aux prises avec des bandes de fanatiques, furent délivrés le 1er-septembre-1914. Le gouvernement demanda toutefois au colonel Chiquinho de Albuquerque de ne pas y revenir de sitôt, sachant que le mécontentement qui régnait contre lui dans le municipe avait jetté plusieurs familles entre les bras des rebelles <sup>99</sup>.

Malgré leurs premiers succès, les militaires ne se montraient pas pressés de déclencher une action décisive contre la redoute de Santa Maria. Etant donné la difficulté d'explorer les forêts, l'emploi de l'aviation fut requise pour leur reconnaissance. Deux avions furent transportés par chemin de fer jusqu'à Pôrto União da Vitória. Pour la première fois en Amérique du Sud des avions étaient utilisés en service de guerre.

Ils survolèrent la région de Timbó en janvier-1915, mais l'épaisseur des forêts ne laissait percer aucun signe dénonciateur de maisons ou hameaux; les deux aviateurs, Eduardo Darioli et Ricardo Kirk, aperçurent seulement une grande bannière blanche flottant sur des hauteurs et ils présumèrent que c'était là Sant Maria. Malheureusement Darioli, son avion en panne, dut abandonner la partie et Kirk trouva la mort en s'effondrant dans les forêts du fleuve Jangada <sup>100</sup>.

Les "jagunços" continuaient de se montrer d'autant plus insolents que les soldats donnaient des signes de faiblesse. Pleins de rancœur, ceux-ci exerçaient leur vengeance sur les prisonniers; pris

97 — Dem., 541 à 555, 576-577.

98 — Dem., 536, 597; Set., 10, 46-47; Herc., 23, II v.; Luz, 114, 142, 146; V. da Rosa 13-9-1918; F. de Comercio 1-4-1914.

99 — O Estado, 3-7-1915; V. da Rosa, 25-9-1918; Procès de Curit., 1914; Set., 74 à 75; L..., tém.; Nenê Chéfre, Paulino Pereira, A. Amorim, tém.

100 — Set., 93, 115-116; A. O. Lemos, 41.

et interrogés aussitôt, ils étaient égorgés sans plus tarder, pas un n'échappait en vie. Cette action barbare souleva des protestations passionnées dans les capitales; mais les chefs militaires alléguaient que c'étaient les civils utilisés par la troupe en tant que guides, qui agissaient ainsi pour venger leurs parents assassinés par les fanatiques <sup>101</sup>.

Les soldats, de même que les "jagunços", pratiquaient des "razzias" par où ils passaient, emportant le bétail, volant les maisons, violant les filles, tuant les gens <sup>102</sup>. Les civils qui voulaient rester neutres étaient pris entre deux groupes aux passions déchaînées.

Cependant, le territoire occupé par les "jagunços" allait en diminuant, grâce à l'action des différentes colonnes militaires dont se composait l'expédition <sup>103</sup>. L'on vit alors des gens qui se rendaient aux militaires: des femmes, des enfants, des infirmes, des vieillards. Ceci paraissait un symptôme favorable; les fanatiques se décidaient peut-être à déposer les armes. Puis la vérité parut: cernés dans les forêts, la nourriture commençant à manquer, ils renvoyaient de leurs rangs les bouches inutiles <sup>104</sup>.

Les premiers combats pour la prise de Santa Maria n'eurent pas de succès. Les soldats n'avançaient qu'à grand'peine dans les contreforts des "serras", épiés, suivis et attaqués par les "jagunços" et sans jamais les voir. Ils croyaient aussi que la protection divine favorisait les adversaires et les rendait invisibles, et les chefs militaires eurent à lutter contre la panique qui tout le temps menaçait de se déclencher <sup>105</sup>.

Le canon qui avait rendu de si bons services à Taquarussú se montra impuissant à Santa Maria; par une erreur quelconque, les balles décrivaient une courbe allongée et tombaient de l'autre côté du campement. Les jagunços, d'abord effrayés par le bruit, s'habituaient vite en voyant que rien de mal ne leur arrivait, et

---

101 — V. da Rosa, 20-11-1918; P. Soares, 51-52; Set., 90.

102 — Set., 239-241; Sinzig, 240; Dem., 500 à 502; Id., 516-517; A. O. Lemos, 34; Id., 39-40; O Estado, 18-5-1915; Maria Alves Moreira, tém.

103 — Dem., 523; Set., 95 à 113, 132.

104 — Set., 82; Dem., 91-92, 476 à 483, 457, 482-483; P. Soares, 108.

105 — Luz, 146.

vaquaient aux occupations quotidiennes sans plus s'occuper des projectiles<sup>106</sup>. Ceci dura à peu près un mois.

L'hésitation des militaires à pénétrer dans le hameau permit aux "jagunços" d'effectuer une retraite dans le noir et l'orage d'une nuit ténébreuse; le commandant avait ordonné aux soldats la cessation du feu pour ne pas gaspiller les munitions, car on n'y voyait rien. Le lendemain matin, lorsque la fusillade reprit, la troupe militaire n'eut pas de réponse et décida de pénétrer dans la redoute; elle était tout à fait vide.

Les soldats s'y installèrent mais, le soir venu, ils furent violemment attaqués par les fanatiques qui montraient ainsi qu'ils n'étaient pas vaincus. Harcelés par leurs ennemis toujours invisibles, les soldats demandèrent secours urgent à une autre colonne. Ils ne purent se maintenir au milieu des forêts, malgré l'aide reçue. Ils mirent le feu au hameau et prirent le chemin de la base d'opérations: persécuter les "jagunços" dans une région totalement inconnue eût été folie<sup>107</sup>.

Devant la destruction de Santa Maria, le général Setembrino considéra sa tâche finie. Il ordonna la retraite des différents régiments concentrés dans le Contestado. L'ordre et la pacification finale de la contrée seraient assurées par quelques détachements qui resteraient sur place et par les polices des Etats de Paraná et de Santa Catarina<sup>108</sup>.

Mais des chefs rebelles, réfugiés dans les forêts, fondèrent de nouveaux "cadres saints", semblables à ceux qu'on avait détruits. La lutte menaçait de s'éterniser<sup>109</sup>.

La troupe d'occupation développa alors une politique double: elle attaquait les petites redoutes qui surgissaient, en même temps qu'elle cherchait à attirer les "jagunços" par des promesses de pardon et de concession de terres. Elle expulsait les fanatiques des zones riches en produits naturels et eux, confinés dans les régions peu hospitalières, commencèrent à souffrir du manque d'aliments<sup>110</sup>.

106 — Dem., 621-623; Set., 118.

107 — Set., 133-135; Dem., 732-733; V. da Rosa, 1-10-1918.

108 — A. O. Lemos, 48-50; Set., 131-132; Nenê Chéfre.

109 — Dem., 757; O Estado, 4-11-1915 et 5-8-1916; Maria Alves Moreira, tém.; Clementino Dias, tém.

110 — V. da Rosa, 4-11-1918; Nenê Chéfre, tém.; Maria Alves Moreira, tém.

La grande redoute s'appelait maintenant Tamanduá. Une attaque fut menée contre elle; son chef, Adeodato, voyant que les probabilités de succès étaient minimales pour ses hommes, fit circuler la nouvelle que José Maria ordonnait la dispersion et lui-même prît la fuite <sup>111</sup>.

L'esprit de résistance était finalement brisé; les "jagunços" se rendaient seuls ou en groupes. Leur chef suprême, Adeodato, s'était caché dans les forêts. Mais ils n'envisageaient pas leur reddition comme définitive; la "guerre sainte" n'était pas finie, elle reprendrait dans quatre ou six ans, il fallait cacher les armes et se présenter les mains vides aux troupes militaires <sup>112</sup>.

On emmena à Florianópolis les quelques chefs capturés; ils furent condamnés à deux ou trois ans d'emprisonnement. Les simples "jagunços" furent envoyés vers des terres lointaines des Etats de Paraná et Santa Catarina <sup>113</sup>.

Adeodato ne fût retrouvé qu'en août-1916, huit mois après la destruction de Tamanduá, qui eut lieu le 17-décembre-1915<sup>114</sup>. Il déclara dans son procès qu'il avait perdu la foi en José Maria après la défaite de Tamanduá et que, fatigué de vivre traqué dans la forêt, il était venu sur les routes pour être pris <sup>115</sup>. On le condamna à 30 années de prison. Il tenta deux fois de s'évader, à 7 ans d'intervalle, et fut tué à la deuxième tentative <sup>116</sup>.

Selon tous les témoins, ce ne furent ni les soldats, ni les ordres de Adeodato qui mirent fin à la "guerre sainte"; les "jagunços" n'auraient pas été vaincus si les maladies, la misère, la faim, ne les avaient pas décimés; telles furent les vraies forces qui amenèrent la déposition d'armes en masse qu'on observa à la fin du mouvement <sup>117</sup>.

Tandis que la croyance en José Maria s'affaiblissait et tendait à disparaître, après la "guerre sainte", celle de João Maria, son an-

---

111 — V. da Rosa, 20-11-1918; Dem., 770; Luz, 168; O Imparcial, 6-8-1916; O Estado, 13-8-1916.

112 — V. da Rosa, 20-11-1919; O Estado, 4-11-1915; Nenê Chéfre, tém.

114 — V. da Rosa, 3-10-1918; O Estado, 4-8-1916; O Imparcial, 6-8-1916; Maria Moreira, tém.

115 — Luz, 169; Herc., 445, II v.; O Estado, 4-8-1916 et 12-8-1916.

116 — O Estado, 20-12-1916.

117 — O Imparcial, 10-1-1916; L..., tém.

técesseur, le “saint du sertão”, revivait et reprenait le premier plan. Les “caboclos” du Contestado gardent encore aujourd’hui la photographie du premier dans leur oratoire et continuent à l’attendre; il reviendra un jour, leur apporter le bonheur terrestre dont sa première venue a été le signe avant-coureur<sup>118</sup>.

---

118 — V. da Rosa, 20-11-1918.

113 — A. O. Lemos, 34; Rosa et Fohy Tavares, tém.; Herc., 72, II v.



## II — LA VIE RUSTIQUE DANS LA RÉGION DU CONTESTADO.

La plupart des Auteurs qui écrivent sur le mouvement du Contestado enregistrent étonnés la vie qu'y menaient les "jagunços", les cérémonies religieuses, la façon de combattre; ils ne sont pas loin de penser que les Moines et les "caboclos" étaient très doués par rapport à l'imagination et que toute cette façon de vivre en était le produit. La même impression se dégage des études sur d'autres mouvements messianiques brésiliens et l'on ne se gêne pas pour attirer l'attention sur "les aberrations" et "les comportements extraordinaires" des fanatiques.

Avant de nous prononcer à ce sujet, il faut d'abord placer le mouvement dans la région où il eut lieu et décrire brièvement le genre de vie qu'on y menait; ceci nous donnera peut-être la clé de quelques uns de ces faits si singuliers, en nous dévoilant moeurs et mentalité particulières à la région.

### 1 — *Localisation géographique.*

La région du Contestado est une vaste étendue de terres de 30 à 40.000 km<sup>2</sup> de surface, entre les limites formées par le Rio Iguaçú<sup>1</sup> au nord et le Rio Uruguay au sud, dans l'Etat<sup>2</sup> de Santa Catarina<sup>3</sup>; elle a été le sujet de deux questions de limites — de là son nom de Contestado, c'est à dire, territoire en contestation<sup>4</sup>.

Cette région qu'on appelle aussi "serrana", c'est à dire, montagneuse, appartient à la zone tempérée et les cultures européennes s'y acclimatent facilement<sup>5</sup> Il y fait froid pendant l'hiver, c'est

---

1 — "Rio" — fleuve, rivière.

2 — "Etat" — Le Brésil est divisé en 21 états fédérés, chacun desquels a sa capitale, son gouvernement propre, sa constitution, sa Chambre de députés, etc.

3 — Voir pour la localisation géographique du Contestado: Set., pg. 3; Mira, pg. 48-49; Cabral, pg. 23 et 276.

4 — La première question, avec l'Argentine et pour la frontière ouest, fut réglée par arbitrage en 1895; la deuxième, entre les États de Paraná et Santa Catarina, n'eut de solution qu'en 1916, donnant gain de cause à Santa Catarina.

5 — Mira, 36 et 48; Set., 163; P. Soares, 4; Luz, 18; Sinzig, 71, 142-3.

même la région brésilienne où l'on enregistre les températures les plus basses <sup>6</sup>.

Tandis que dans les autres Etats brésiliens la Serra <sup>7</sup> do Mar, qui s'élève comme une grande barrière isolant le littoral brésilien de l'intérieur, court tout près de la mer, ne laissant qu'une bande de terrain plat très étroit entre la mer et la paroi montagneuse <sup>8</sup>, à Santa Catarina elle récule vers l'ouest, et se situe de 50 à 100 kms. de la côte. L'intérieur de l'état présente donc l'aspect sauvage et farouche qu'on trouve à S. Paulo, au Paraná, à Rio de Janeiro, tout près de la mer: pentes raides, ravins profonds, cols étroits, le tout recouvert de forêts d'une splendeur toute tropicale, la "forêt atlantique", qui apparaît mélangée à la forêt des pins, "embuias" et maté <sup>9</sup> — type de forêt caractéristique de l'intérieur sud du Brésil <sup>10</sup>. Mais, comme dans les autres états, cette aspérité disparaît du côté de l'intérieur du continent et les hauteurs s'étagent en pentes suaves qui descendent doucement vers le bassin du fleuve Paraná.

Le recul de la Serra Geral en relation à l'océan, à Santa Catarina, rendit la prise de possession du sol différente de celle du reste du Brésil; les communications entre le littoral et l'intérieur

---

6 — Les températures maxima et minima sont parfois très différentes dans une même journée; le thermomètre peut monter à près de 30° vers midi et, le soir venu, tomber à 16 ou 17° centigrades. Mira, 36; Set., 163; Sinzig, 71, 97, 142; P. Soares, 5; Luz, 19-20; Dem., 89; Cabral, 13.

7 — "Serra" — chaîne de hauteurs; on ne peut pas les appeler montagnes, car elles n'ont que 600 à 800 ms. de hauteur moyenne; ce n'est que près du littoral que ces monts montent souvent à 1.000 ms. La "serra" plus importante à Santa Catarina, appelée Campos dos Frades, près de Lajes, atteint 2.000 ms. (Mira, 16).

8 — La "Serra do Mar" ou "Serra Geral" oppose à la pente abrupte tournée vers l'est, une espèce de plateau du côté ouest qui descend sans heurts vers l'intérieur du continent. Ce plateau est recouvert d'une végétation plus modeste que celle de la côte, de champs de graminées avec des bosquets; relief en douces ondulations, que les cours des rivières soulignent d'un trait vigoureux, ouvrant des canyons" profonds bordés par la forêt tropicale, nommée ici "forêt galerie". Cet aspect du relief brésilien surprit les premiers explorateurs qui s'attendaient à trouver, une fois atteints les pics qu'ils voyaient en bordure de la côte océanique, une descente tout aussi rude vers l'ouest que la montée avait été difficile du côté de l'est. Toutefois, dès qu'on la franchissait, le pays offrait des terres faciles à cultiver, des champs excellents pour l'élevage et les chemins de pénétration des grands fleuves s'en allant tous vers l'ouest. Cet aspect du pays explique de rôle de quelques centres irradiateurs de peuplement établis sur le bord atlantique du plateau, reliés au littoral par de piètres chemins de descente et ayant ouvert devant eux, du côté de l'intérieur un véritable éventail de possibilités de pénétration; le meilleur exemple est celui de la ville de S. Paulo.

9 — Pin brésilien, *Araucaria brasiliensis*; Embuia, *Nectandra* sp. ou *Phoebe porosa*; Maté, *Illex Paraguayensis*. Mira, 107; P. Soares, 5; Richter, 14-5; Henrique Boiteux, 49-50.

10 — Set., 17 et 138; V. da Rosa, 2-8-1918; Mira, 16, 48-9; Luz, 16-8; P. Soares, 5.

furent ici très longues à s'établir<sup>11</sup>. Plus au sud, la Serra revenant de nouveau vers le littoral, l'on trouvait un paysage en contraste frappant avec le paysage sombre et violent de la "região serrana": là se déployaient les superbes champs d'élevage qui, continuant vers l'Etat de Rio Grande do Sul, en constituent la richesse. Zone riante, elle fixa ceux qui montèrent les premiers du littoral, ainsi que ceux qui venaient des Etats de Paraná, Rio Grande do Sul et S. Paulo, par l'intérieur; de grandes propriétés divisèrent le sol, le bétail fit la fortune des habitants<sup>12</sup>. Le centre de cette zone était la ville de Lajes, la plus ancienne de l'intérieur, fondée en 1766, un siècle après le développement des premières villes du littoral<sup>13</sup>; mais en 1906 seulement fut construite une route pour la relier à celles-ci, que resta longtemps la seule route entre l'intérieur et le littoral, malgré les plaintes des habitants<sup>14</sup>.

La région "serrana", par contre, était presque dépeuplée en 1906. Les contreforts de la Serra Geral, dont les monts, bien que pas très élevés, étaient tout à fait abrupts, tombant à pic vers le lit des moindres cours d'eau et recouverts de forêts; dont les fleuves et rivières étaient impropres à la navigation car, parcourant une région d'origine éruptive, ils formaient des rapides dangereux, l'eau bouillonnant au milieu des rochers, offraient toute sorte de difficultés et de dangers à ceux que s'y aventuraient<sup>15</sup>.

Tout l'Etat de Santa Catarina, avec ses 97.000 kms.<sup>2</sup> à peu près<sup>16</sup>, comptait 500.000 habitants en 1908; la région intérieure n'en avait que 80.000 et la plupart fixés dans la région des champs d'élevage de Lajes, S. Joaquim, Coxilha Rica; c'est à dire, la bande du littoral, qui représente 33,6% du territoire de l'Etat, était seule vraiment peuplée<sup>17</sup>. Et le peuplement de l'intérieur se processait de façon tout à fait indépendante de celle du littoral, avec

---

11 — Le littoral se peupla petit à petit avec des exilés portugais, avec des immigrants des Iles Açores et, puis vers le milieu du XIX siècle, avec des italiens, des polonais, des allemands; mais ils restaient tous dans la vallée fertile du fleuve Itajaí ou dans l'île de Santa Catarina, ne montant que rarement vers l'intérieur; ils se reliaient par la mer avec les Etats de Paraná et Rio Grande do Sul. Les villes du littoral datent du XVII siècle (Cabral, 14-5).

12 — Mira, 35-6 et 48-9; Luz, 13.

13 — Sinzig, 75; Luz, 62; Cabral, 22.

14 — Herc., 183, 187, 1<sup>o</sup> v.; P. Soares, 4; Luz, 34.

15 — Luz, 17; V. da Rosa, 2-8-1918, 3-8-1918, 9-8-1918; Mira, 16 Cabral, 21; P. Soares, 5.

16 — Mira, 9. La surface réelle était très discutée à cause des terres inexplorées et de la question des limites.

17 — Luz, 36; Richter, 8; Cabral, 21.

ds familles qui venaient soit des Etats de S. Paulo, Rio Grande do Sul et Paraná, soit de l'Argentine et du Paraguay.

Pour ce qui est de la région du Contestado, trois fois plus vaste que les champs d'élevage, sa population était d'à peu près 56.000 habitants, ainsi distribués: 15.000 habitants dans le municipe<sup>18</sup> de Campos Novos, dont le village avait été fondé en 1882 et comptait 500 habitants en 150 maisons; 11.000 habitants dans le municipe de Curitiba, dont on vantait le progrès rapide, village depuis 1869 avec 150 familles; 10.000 habitants dans le municipe de Canoinhas, dont le village était de fondation plus récente, datant du début du XXe siècle et avait 60 maisons; 10.000 habitants encore dans chacun des municipes de Pôr.o União et Itayópolis<sup>19</sup>. C'étaient les centres les plus peuplés. Chaque municipe couvrait de centaines de kilomètres carrés et n'avait, pour villages, que ceux que nous avons nommés plus haut, ainsi que quelques hameaux sans importance<sup>20</sup>.

Un éparpillement de cabanes dans de très vastes étendues de terrain, voilà donc le Contestado. Les cartes géographiques de l'époque mentionnaient sur l'espace blanc: région inconnue et inexplo-  
rée.

## 2 — *Le peuplement.*

L'intérieur de l'Etat était, depuis les temps coloniaux, le lieu de passage pour les théories de mulets que remontaient de Rio Grande do Sul vers la foire d'animaux très renommée de Sorocaba, dans l'Etat de S. Paulo<sup>21</sup>. Le gouvernement impérial fonda de loin en loin, suivant ce "chemin de mulets", des postes collecteurs de l'impôt prelevé sur les bœufs — quelques pauvres maisons où habitaient les fonctionnaires et les gardiens qui les garantissaient des coups de main des bandits et des Indiens (car des tribus natives

18 — "Municipe" — chaque Etat brésilien est divisé en municipes, chacun desquels gouverné par un préfet ou surintendant élu et une chambre de conseillers municipaux, les "vereadores".

19 — Herc., 163-171, 1.º v.; Luz, 33; Richter, 80-1; Mira, 111-2 et 120-127; P. Soares, 117; Sinzig, 75; F. do Comercio, 25-10-1912, et 10 à 24-10-1912, 31-7-1913; O Estado, 4-11-1915, 16-5-1915.

20 — Set., 138; Sinzig, 128; 22; Dem., 38.

21 — Le développement du centre du Brésil, d'abord avec les mines d'or, puis avec le café, attira du sud le bétail nécessaire à l'alimentation et les mulets indispensables au transport des marchandises; le "chemin des mulets" qui remontait de l'extrémité sud du pays vers les Etats de S. Paulo et Minas Geraes datait de 1727 et était célèbre.

continuaient à parcourir librement l'intérieur des plateaux des Etats de Paraná et Santa Catarina). Les postes, ainsi que les endroits choisis comme lieu de repos par ces caravanes, furent l'origine de quelques uns des villages que s'y trouvent aujourd'hui<sup>22</sup>.

Une fois peuplés les champs d'élevage de Lajes, au sud de l'Etat de Santa Catarina, et ceux de l'Etat de Paraná, au nord, des courants de peuplement s'établirent venant de là: des nouveaux venus qui ne trouvaient plus dans les régions peuplées les mêmes facilités d'appropriation de terres, des réfugiés politiques, des criminels de toute sorte. 'A deux reprises cet apport de fugitifs s'intensifia: pendant la Révolution de 1835-1845, appelés "Guerra dos Farrapos", et celle de 1893; beaucoup de familles prirent la route du "sertão" pour échapper aux bandes légalistes et rebelles, dont la cruauté, les embuscades et les vengeances sanglantes étaient identiques. Après la défaite, plusieurs révolutionnaires pénétrèrent encore plus avant dans la "região serrana", fuyant la punition<sup>23</sup>.

Les premiers immigrants européens, Allemands, Italiens et Polonais, arrivèrent vers le milieu du XIXe siècle dans l'Etat de Santa Catarina. La plupart se fixait sur le littoral, formant des "colonies"<sup>24</sup>, gardant le plus possible leurs moeurs et habitudes d'origine. Quelques uns cependant s'aventuraient à l'intérieur et s'établissaient dans le voisinage des "caboclos"; ils adoptaient peu à peu leur façon de vivre, de penser et d'agir, assimilation que les Allemands appelaient "verkaboclieren". L'on vit paraître donc sur le plateau des Göetten, des Gröber, des Schmid., des Grein, des Ruthes, des Miechnikowk, des Galeski, des Stefano<sup>25</sup>.

En 1910, des préoccupations de caractère stratégique déterminèrent la construction d'un chemin de fer qui, partant de la capitale de l'Etat de S. Paulo, relierait par l'intérieur cette ville à l'extrémité sud du Brésil; il traversait le Contestado en toute sa largeur. Les ouvriers avaient été embauchés (on dirait plus justement capturés) parmi les vagabonds et les malfaiteurs des ports

---

22 — Le village de Curitiba fut à son origine un de ces endroits aménagés par les muletiers pour y passer la nuit.

23 — Luz, 32-5; A Trib., 18-12-1913; Adolf., 4, 15, 18, 38, 45; A Noite, 18-12-1912; P. Soares 87; Cabral, 184; Herc., 90-1; 1.º v.

24 — "Colonie" — hameau d'immigrants d'une même nationalité.

25 — O Est., 29-6-1915, 20-6-1915; P. Soares, 86; Herc., 31, 2.º v.; Luz, 38; Cabral, 186; A Trib., 8-12-1913.

du littoral: Rio de Janeiro, Santos, Salvador, Recife. C'étaient des bandes de forçats qu'on avait dirigées vers les tâches ingrates de défricher les terres, de poser les rails dans une région tout à fait inconnue et couverte de forêts. Les crimes, qui abondaient déjà dans la zone en question, se multiplièrent; pour aider à la répression du désordre, la compagnie du chemin de fer fut obligée d'armer ses hommes, car la police n'atteignait pas ces régions reculées<sup>26</sup>.

Une fois la construction du chemin de fer terminée, les ouvriers furent tous abandonnés là où ils avaient travaillé; personne ne pensa à les rapatrier. Quelques uns se rallièrent à des "fazendeiros"<sup>27</sup> qui avaient besoin d'hommes d'armes pour se garantir contre les voisins<sup>28</sup>; D'autres formèrent des bandes pour leur propre compte et se louaient aux "colonels" locaux pour des vengeances<sup>29</sup>.

Le chemin de fer ne valorisa, tout d'abord, que les deux extrémités du parcours; à l'époque dont nous nous occupons — 1912 à 1916, — la zone intermédiaire restait dans le même état d'abandon. Les centres commerciaux qui achetaient les produits "caboclos", Rio Negro, Blumenau, Joinville, Lajes, n'étaient point desservis par ce chemin de fer qui répondait à des problèmes stratégiques et non économiques. Même ceux qui auraient pu l'utiliser, ne le faisaient d'ailleurs pas. La compagnie avait reçu en concession 15 kms. de terres de chaque côté de la voie ferrée pour l'établissement de colonies agricoles, et les "caboclos" qui y étaient établis depuis longtemps, les considérant comme siennes, avaient été renvoyés<sup>30</sup>. Revoltés, ils refusaient tout contact avec la compagnie et disaient que les initiales de celle-ci signifiaient: "chemin construit seulement pour voler pour le gouvernement"<sup>31</sup>.

Finalement, cette population que nous venons de décrire s'augmentait de tous ceux qui fuyaient les autorités, soit à cause de crimes commis, soit à cause de persécutions politiques, et cela tant

---

26 — Set., 3-4; Luz, 37 et 64; Cabral, 184 et 381-3; Vieira da Rosa, 10-8-1918.

27 — "Fazendeiro" — grand propriétaire terrien; la grande propriété terrienne s'appelle "fazenda".

28 — Set., 3; Dem., 296-7.

29 — F. do Comercio, 6-4-1914; Dem., 12-3.

30 — Luz, 37; V. A. Peluso Jr., 32; Richter, 12; Dem., 296-7; Cabral, 384-5;

31 — "E.F.S.P.R.G." (Estrada de Ferro S. Paulo-RioGrande) — "estrada feita somente p'ra roubar p'r'o governo" — Def., 562.

au Brésil que dans les pays limitrophes, Argentine, Uruguay, Paraguay. La forêt, le “sertão”, étaient des abris sûrs, la justice s’arrêtaient à quelques mètres autour des villes et des gros villages; ni le gouvernement de l’Etat de Santa Catarina, ni celui de l’Etat de Paraná n’avait pas de prise sur le Contestado, qui abondait en criminels de toute espèce, venant de partout <sup>32</sup> et prenant possession des terres inexplorées <sup>33</sup>.

Les quelques villages à l’orée du “sertão”, “bouches de sertão” comme on les appelait — Curitiba, Campos Novos, Canoinhas, — avaient la réputation d’être peuplés de bandits <sup>34</sup>; et on devait se garantir soi-même contre eux, les autorités n’ayant pas de force pour s’imposer. Dans cette région, l’homme qui ne portait pas un énorme couteau et le revolver au côté n’était pas digne de considération.

Il n’est pas étonnant que les grands propriétaires terriens aient formé des bandes d’hommes armés pour maintenir leur emprise sur les terres et les augmenter au besoin <sup>35</sup>. Les compagnies étrangères qui s’établirent dans la région “serrana” pour exploiter le maté ou le bois de coupe furent elles aussi obligées de recourir à des bandes similaires <sup>36</sup>.

Tels étaient les gens — descendants d’anciens muletiers; rebelles de deux révolutions; quelques immigrants; anciens ouvriers du chemin de fer; réfugiés politiques; criminels venus de tous les côtés — qui formaient la population de ce désert perdu, loin de tout centre civilisé, dont les chemins étaient les pistes étroites et enchevêtrées tracées par les nombreux troupeaux de boeufs paisant en liberté et par les longues théories de mulets transportant les paniers de maté.

---

32 — Dem., 13-4, 111-119; Cabral, 362-3, 383-4; José Boiteux, 34-38; P. Soares, 73; A Trib., 18-12-1913; D. da Tarde, 24-10-1912; F. do Comercio, 1-10-1912.

33 — Ferrante, tém.; F. do Comercio, 10-10-1912; D. da Tarde, 24-10-1912, 29-10-1912; A Trib., 18-12-1913; Sinzig, 184; Cabral, tém.

34 — F. do Comercio, 11-10-1912; P. Soares, 73; Set., 4 et 8; A Trib., 18-12-1913; O Estado, 22-11-1916; V.A. Peluso Jr., 29; Cabral, 379, 383-4; Dem., 11-12 et 109; P. Soares, 6; Adolfo, docs. Osmar da Silva, 37. De la seule ville de Lapa, dans l’Etat de Paraná, 50 criminels s’étaient réfugiés dans le Contestado peu avant le mouvement fanatique (Cabral, en note, 384). Des criminels qui 20 ans auparavant avaient fui l’Etat de Paraná habitaient la région du Rio Peraciência (A Trib. 18-12-1913).

35 — Fabricio Vieira, près de União de Vitoria; le Colonel Bley Netto; Eugenio La Maison à Herval; etc., etc., avaient tous leurs bandes d’hommes armés sur leurs terres (Dem., 25-27, 108-110, 779).

36 — Dem., 25-6; P. Soares, 24-5.

Les "caboclos" de la régions presentaien. deux types physiques: le "caboclo" clair et le "caboclo" foncé, tous les deux plus ou moins mélangés de sang indien <sup>37</sup>. Le "caboclo" clair pouvait avoir la peau brunie par le soleil; il présentait néanmoins des cheveux châtain clari ou blonds, des yeux gris ou bleus. Le "caboclo" foncé avait les cheveux noirs, durs et raides, les yeux bruns. Ils étaient soit le produit de la miscégénéation locale (car la région en question était encore habitée par des tribus d'indiens) <sup>38</sup>, soit le produit de la miscégénéation dans d'autres Etats du Brésil, car le mélange de sang blanc et natif s'était produit partout dans l'intérieur du pays <sup>39</sup>.

Les mulâtres et les noirs ont toujours été rares dans l'Etat de Santa Catarina et surtout sur le plateau: le développement médiocre de l'agriculture sur le littoral ne demandait pas de bras en quantité; l'élevage pratiqué sur le plateau n'offrait pas non plus beaucoup d'emploi pour le noir et d'ailleurs, indiens et métis d'indiens, rebelles aux travaux agricoles, s'adaptèrent bien à ce métier-là et on les trouvait sur place, ce qui était plus facile que de faire venir les esclaves africains <sup>40</sup>.

Pour les colons étrangers — Allemands, Polonais et Italiens — nous avons déjà vu de quelle manière ils s'établissaient et qu'ils n'étaient pas très nombreux dans l'intérieur de Santa Catarina <sup>41</sup>. Lorsque les colons étrangers se réunissaient en "colonies", ils ré-

---

37 — Luz, 44-5; Richter, 9; Herc., 199, 1.<sup>o</sup> v.

38 — Quelques unes des tribus natives avaient fait amitié avec les blancs; lorsque les champs de Palmas furent découverts, par exemple, les nouveaux venus firent amitié avec deux tribus natives (Baldus, 30; P. Chagas Lima; Pinto Bandeira). D'autres attaquaient les blancs dès qu'elles les voyaient paraître. Au temps du mouvement fanatique, des tribus indigènes existaient encore au Contestado, enfouies au plus profond des bois et avec des dispositions féroces envers les blancs. En 1912, par exemple, des voyageurs allant de Porto União à Palmas furent attaqués par une horde et un jeune homme fut tué (D. da Tarde, 2-12-1912).

39 — Les auteurs "catarinenses" aiment à dire que les gens de l'intérieur descendent des "bandeirantes paulistas", les défricheurs qui à partir du XVII<sup>e</sup> siècle explorent tout l'intérieur du pays (V. da Rosa, 10-8-1918; Luz, 41; Vidal Ramos, 43). En vérité, cet apport, important pour la généalogie des quelques familles de chefs politiques, est insignifiant pour la totalité de la population; nous avons analysé plus haut les courants de peuplement plus récents qui s'étaient dirigés vers le Contestado et qui noyaient dans leurs flots les descendants des "bandeirantes".

40 — Ils étaient plus nombreux sur le littoral de l'Etat de Santa Catarina qu'à l'intérieur, mais là encore leur nombre était insignifiant (V. Varzea, 30). L'année de l'Abolition de l'Esclavage, 1888, il y avait 8.000 noirs pour une population totale de 200.000 habitants. (Luz, 41).

41 — En 1920, quatre ans après la défaite des "jagunços" du Contestado, l'Etat de Santa Catarina comptait 750.000 habitants; 550.000 étaient d'origine brésilienne; 150.00 d'origine allemande et 50.000 d'origine italienne; la plupart était localisée dans la vallée du Rio Itajai, il y en avait très peu sur le plateau (Mira, 9).

sistaient à l'emprise de la culture "cabocla"; s'ils étaient seuls, ils se sentaient menacés d'être engloutis par elle, de là l'horreur de l'Allemand pour le "verkaboclieren"; l'Allemand des "colonies" manifestait des sentiments de supériorité et de mépris envers les populations brésiliennes.

Théoriquement, aucune ligne de démarcation, ligne de couleur, ligne de race, ligne de nationalité ne séparait les immigrants des nationaux, les blancs des métis ou des noirs, dans la vie quotidienne <sup>42</sup>. Qu'on fût noir ou blanc ou mulâtre, cela n'importait pas: on était tous des "caboclos". Il y a toutefois une remarque à faire: dans l'élite des "fazendeiros" et des chefs politiques, le blanc et le métis d'indien prédominaient incontestablement; on pouvait y voir quelques mulâtres, mais pas de noirs. Par contre, entre les chefs des bandes armées soumises à un "fazendeiro" ou indépendantes, menant le sac et la vengeance pour leur propre compte, l'apport de chaque ethnie se maintenait d'accord avec la composition basique de la population: il y avait des chefs de bande métis d'indiens, des mulâtres, des noirs, des blancs d'ascendance ibérique et même des allemands.

C'est que les noirs, ayant toujours occupé un rang social très bas à cause de l'esclavage, trouvaient plus de difficulté à monter dans l'échelle sociale; le mulâtre avait une facilité plus grande car un de ses parents n'était pas de couleur, c'est à dire, appartenait à un niveau social plus élevé, et plus son épiderme était clair, plus ses chances augmentaient; peau noire voulant dire esclave, le préjugé existant s'attachait à la couleur et non à la race. C'était aussi un préjugé subtil; ne divisant pas les gens à l'intérieur d'une même couche sociale, il rendait difficile l'ascension des individus foncés mais sans l'empêcher complètement <sup>43</sup>.

### 3 — *La vie matérielle.*

La manière de s'installer sur le sol variait pas pour le nouveau-venu, fût-il national ou non, accompagné ou non par sa fa-

---

42 — On peut le voir assez clairement dans le livre de contes régionaux de l'écrivain Tito Carvalho: le noir participe de la vie rustique au même titre qu'un métis ou qu'un blanc; parmi le peuple, mariages et unions se font sans regarder à la couleur.

43 — Voir toujours les contes régionaux de Tito Carvalho.

mille et ses “agrégats”<sup>44</sup>. Il choisissait l’endroit qui lui plaisait le mieux dans les terres non encore occupées — ou près d’un ruisseau, ou en haut d’une colline — pour construire sa cabane en bois. Dans les forêts sages de pins bien rangés, le sol recouvert d’herbe fine, il pouvait élever sa maison sans un nettoyage préalable du sol et sans l’ouverture d’une clairière, contrariant ce qui était de règle dans les forêts brésiliennes du type atlantique<sup>45</sup>. Sous les frais ombrages, le bétail restait abandonné à lui-même et les porcs, sans recevoir des soins de main humaine, devenaient sauvages<sup>46</sup>.

La vie ne demandait pas au “caboclo” de très gros efforts, car, s’il ne voulait pas travailler, forêts et rivières lui fournissaient le nécessaire pour sa subsistance. Dans les premiers temps après son installation, il se nourrissait des produits de la chasse, de la pêche de la récolte des fruits sauvages, de miel; la période d’installation terminée, il cherchait une activité qui lui apportât quelque menu profit.

Quelques uns choisissaient l’élevage en petite échelle. Le bétail ne donnait pas d’inquiétude. Deux ou trois fois par an on le réunissait pour lui donner du sel, pour marquer les veaux et panser les bêtes malades au moyen de prières thérapeutiques et de “sympathies”. Si c’étaient des porcs, ils étaient complètement abandonnés à eux-mêmes. La nature travaillant pour lui, le “caboclo” pouvait se permettre, quelque temps après son installation, la vente de veaux ou de poulains pour acheter un fusil, un harnais plus luxueux, des sonnettes pour la mule ou la vache préférée<sup>47</sup>.

Ceux qui pratiquaient la cueillette du maté choisissaient l’emplacement d’un bosquet; ces arbrisseaux forment des îlots charmants d’un ou deux kilomètres d’étendue au milieu des pins. La cueillette des branches a lieu de mai à octobre; chaque arbrisseau donne toujours trois coupes en des années successives, sans demander ni soin ni nettoyage le reste du temps. Les feuilles, une fois sèches et détachées des branches par un système rudimentaire de battage, sont empilées dans des sacs ou dans des paniers de bambou tressé,

---

44 — “Agrégat” — petit cultivateur à qui le grand propriétaire loue un lopin de terre en échange d’une partie des récoltes.

45 — V. da Rosa, 3-8-1918.

46 — Luz, 57-9; Ferrante, tém.; V. da Rosa, 3-8-1918.

47 — P. Soares, 6; Luz, 48, 52-3; Herc., 210, 1.<sup>o</sup> v.

et les mulets les transportent vers le centre commercial le plus proche, ce qui exige de six à huit jours de voyage<sup>48</sup>.

Coupeurs de bois. d'autres "caboclos" s'enfoncent dans les forêts de pins pour les abattre et les apporter aux scieries, utilisant pour le transport soit le courant d'une rivière sur laquelle, attachés par des lianes, ils forment des radeaux, soit des attelages de boeufs dans les petits chemins des monts<sup>49</sup>.

Quant à l'agriculture, les "caboclos" la pratiquent à petite échelle, à peine ce qui suffit pour vivre; l'élevage, le maté, la coupe du bois sont considérés les métiers de rapport, qui leur permettent d'acheter les choses indispensables qu'ils n'arrivent pas à produire: les armes à feu, les munitions, les harnais, les étoffes, le tabac et surtout le sel. Les salaires de ces travaux sont beaucoup plus élevés que le rapport de l'agriculture, l'abandon de celle-ci est alors justifié<sup>50</sup>.

Grande est l'importance du voyage pour ces trois métiers différents. Eleveurs de bétail, coupeurs de bois, ramasseurs de maté, tous devaient prendre les mauvais chemins de la "serra", raides, étroits et pleins de trous pour transporter leur marchandise vers les centres acheteurs<sup>51</sup>. Ils sont ainsi quelque peu nomades, ces "caboclos", et parcourent constamment le "sertão"<sup>52</sup>. Ils demandent l'hospitalité aux maisons qu'ils trouvent sur leur chemin et deviennent peu à peu connus de tous à des lieues à la ronde. "Le "caboclo" est le voisin de tout le monde", écrit l'un des officiers qui ont combattu dans le Contestado<sup>53</sup>. Les nouvelles voyagent avec lui

48 — Mira, 36, 106-8; P. Soares, 6; D. da Tarde, 12-11-1912; Luz, 48, 52; Osmar R. da Silva, 37; Aspectos Rurais do Brasil, 684-754; A exploração do mate, monogr.

49 — P. Soares, 6; Luz, 50.

50 — Le travailleur agricole gagnait 1\$500 par jour en 1911; ceux qu'on payait au mois recevaient 20\$ ou 30\$ avec la maison et la nourriture en plus. Or, le maté ou la coupe du bois donnaient 4\$ par jour. (Aspectos da Economia Rural Brasileira, 753-755).

51 — Cabral, 21 et 26.

52 — Ces voyages ne pouvaient que plaire aux "caboclos" par les aventures et les nouveautés qu'elles leur offraient. Si c'était pendant la saison des pluies, par exemple, les chemins se transforment en pistes savonneuses, les moindres cours d'eau prennent l'allure d'impétueux torrents et il faut attendre que le niveau de l'eau baisse pour qu'on puisse les traverser. Toute la troupe s'installe sur la berge et, pendant des journées entières, les hommes chassent pour avoir de la viande fraîche aux repas, réparent harnais et ustensiles et, le soir tombé, se réunissent autour du feu pour chanter, accompagnés de la guitare, ou pour entendre des histoires s'il y a un conteur parmi eux. P. Soares, 4; Mira, 25-6; D. da Tarde, 29-10-1912.

53 — V. da Rosa, 31-8-1918. Ceci est frappant lorsqu'on lit de récit d'Alfredo de Oliveira Lemos, qui était commerçant; il était sans cesse sur la route et il connaissait tout le monde dans la région du Contestado. Voir encore Richter, 10.

d'un point à l'autre, elles sont racontées chez les petits négociants des carrefours, elles sont apportées par les hôtes qui demandent un gîte pour la nuit. Et ce va-et-vient entretient la solidarité entre des gens demeurant loin les uns des autres.

Cependant, malgré les voyages répétés de ses habitants, la région "serrana" continuait à n'avoir de routes et les journaux de l'époque attribuaient à cela le manque de développement de l'intérieur de l'Etat <sup>54</sup>.

Les maisons de ces "caboclos" sont presque toutes en bois <sup>55</sup>; les forêts de pins offrent en quantité la matière première. Les plus soignées sont recouvertes d'écorce ou de bois taillé en tuiles; les plus pauvres, de tiges et de feuilles de palmier. Elles montrent au passant des murs noirs, des toits bruns, assombrissant encore de paysage triste des sous-bois; l'une ou l'autre plus coquette a les fenêtres et les portes peintes en bleu ou en rouge <sup>56</sup>. "Ce sont des cabanes misérables", écrit un auteur <sup>57</sup>.

Elles ont toutes, même les plus pauvres, la salle et au moins deux chambres, pour permettre de recevoir les voyageurs qui demandent l'hospitalité, ce qu'on ne refuse jamais. Toutes ont aussi une espèce de hutte adossée à la maison, où l'on fait dormir les individus suspects et peu sympathiques, pour ne pas l'introduire à l'intérieur <sup>58</sup>.

Le sol est en terre battue et toujours très propre; le mobilier comprend une table, deux ou trois chaises, quelques bancs, des grabats et les utensiles indispensables à la cuisine. Tout ceci devient facilement crasseux, les soins se limitant souvent au balayage de la maison <sup>59</sup>.

54 — P. Soares, 4; Sinzig, 71, 128; Mira, 22-5; Luz, 61; F. do Comercio, 25-3-1914.

55 — Tant les maisons isolés au milieu des bois, que les maisons de village, toutes sont en bois. En 1913, 'a Curitibaanos, il n'y avait que trois maisons en briques et en tuiles, des 150 qui coposaient le village: la Chambre Municipale, la maison du colonel Chiquinho de Albuquerque et celle du promoteur public Marcirio Maia. Richter, 80.

56 — D. da Tarde, 12-11-1912; V.A. Peluso Jr., Bol. Folcl., septembre et décembre-19151, an III, n. 9 et 10, p. 144; Mira, 36-7; Ferrante, tém.; Luz, 47.

57 — Herc., 131, 1.<sup>o</sup> v.

58 — Sinzig, 72, 165; D. da Tarde, 12-11-1912; 28, 36-7; Herc., 201-203, 1.<sup>o</sup> v; V. Varzea, 48. "Dans ma maison, je ne vois en vous ni l'ennemi, ni l'autre chose...", dit à son ennemi personnel et en plus voleur de bétail (le pire criminel dans la hiérarchie "serrana" des crimes, voleur étant un mot qu'on évite de prononcer tant il est méprisé) un des personnages de Tito Carvalho. Il reçoit chez lui le voleur, lui donne à manger, le fait dormir dans la hutte et le laisse partir en liberté le jour suivant, l'ayant prévenu d'abord qu'une fois sorti de sa propriété, n'étant plus son hôte, il serait poursuivi par ses agrégats. Tito Carvalho, 171-2.

59 — Luz, 47-59; D. da Tarde, 12-11-1912.

Les saints patrons de la famille, en images coloriées, ornent la salle, soit accrochés aux murs, soit arrangés sur une espèce de petit autel bien entretenu, enjolivé de fleurs en papier, d'ornements en graines brillantes et en mica<sup>60</sup>. Harnais et apprêts de cheval sont dans un coin; le fusil Winchester<sup>61</sup> est accroché au dessus de la porte d'entrée avec la sacoche de munition; leur place dans la salle montre l'importance qu'ils ont aux yeux de caboclos. Ceux-ci peuvent se passer de tout confort, ils n'économisent jamais ni sur l'armement ni sur le cheval: ils veulent toujours avoir ce qu'il y en a de mieux<sup>62</sup>.

La cuisine est une sorte d'appendice à la maison. Le feu y est entretenu sur le sol, le chaudron suspendu à un trépied; les fruits des pins grésillent sur les braises et sur une pierre plate chauffée à blanc est posée la bouilloire où chante l'eau pour le maté. Les jours de fête, de gros morceaux de viande grillent sur la flamme, suspendus à des pieux — c'est le "churrasco". La faux, la hache, le grand couteau pour couper le maté (qu'on appelle aussi "épée")<sup>63</sup> sont gardés dans la cuisine<sup>64</sup>.

Le feu sur le sol est un élément très important dans ces cabanes; il est conservé même lorsque le propriétaire fabrique un poêle spécial pour la cuisson des aliments; c'est autour de lui que les gens se réunissent pour se réchauffer dans les soirées d'hiver, et pour entendre chanteurs et conteurs<sup>65</sup>; c'est la seule façon qu'ils connaissent de se chauffer.

Autour de la maison l'on trouve l'étable, la porcherie, la palissade où l'on met les cuirs à sécher et l'odeur qu'y règne n'est donc pas des meilleures. Un peu plus loin il y a le champ où sont cultivés le maïs, le manioc, les haricots, les citrouilles pour la consommation de la maisonnée; derrière l'étable se dressent parfois bananiers et orangers.

60 — Luz, 47.

61 — Le fusil Winchester, arme américaine de répétition, calibre 10mm, 70, pesant 2 kls 480, ayant, 0,95 de longueur, était l'arme de chasse la plus répandue dans le "sertão" (Herc., 379, 1<sup>o</sup> v.).

62 — V. da Rosa, 10-8-1918; Cabral, 21.

63 — Voir les contes de Tito Carvalho et Serafim França.

64 — D. da Tarde, 12-11-1912.

65 — La disposition de la cuisine permet de distinguer plus riches des plus pauvres. Les premiers ont un poêle spécial pour les aliments; ceux qui sont plus riches encore, ont le feu sur le sol dans une petite huitte spéciale à quelques mètres de la maison (Vitor A. Peluso Jr., Bol. de Folcl., 1951, an III, n. 9, p. 118, 141-153, septembre et decembre).

L'alimentation est la même pour les "caboclos" aisés que pour les plus pauvres. La viande fraîche grillée, le "churrasco" tant apprécié, n'est mangé que les jours de fête; pour le commun, il y a le "charque", viande salée séchée au feu ou au soleil et mangée avec la bouillie de farine de maïs, des haricots noirs, du riz ou des galettes de manioc. Presque pas de légumes ni de fruits, bien que la région eût pu facilement en produire; mais les habitants ne sont pas habitués à les manger; seuls les fruits des pins (pinhões), de l'arbre "ngá" et du palmier "butiá" trouvent grâce à leurs yeux<sup>66</sup>.

La consommation du café est petite. Le maté est largement bu, soit en "chimarrão"<sup>67</sup>, soit en tisane. Le tabac est cultivé et on l'exporte sous la forme de rouleaux; le "caboclo" roule lui-même sa cigarette avec la paille de maïs et un peu de tabac piqué; au canif<sup>68</sup>.

L'habillement distingue le pauvre du riche; le riche a de beaux atours, des bottes en cuir souple, de beaux chapeaux, des vêtements en tissu de meilleure qualité; le pauvre est d'habitude en haillons — mais lui aussi monte un cheval bien harnaché. Se présenter sur une bête mal soignée et mal fichue est considéré comme honteux.

L'hygiène corporelle est presque ignorée, bien que les bains — bains de rivière, bains dans les fontaines et dans les mares — soient quotidiens.

La manière de vivre du "caboclo" pauvre est, on le voit, assez semblable à celle du "caboclo" riche; ils ont tous les deux le même manque de confort, dont ils ne souffrent pas, ne connaissant rien de mieux<sup>69</sup>. Très ignorants, ils continuent à mener, riches, la mê-

---

66 — Sinzig, 72; Mira, 26; P. Soares, 6.

67 — "Chimarrão" — breuvage de feuilles séchées de maté, sur lesquelles l'eau bouillante est versée; on le boit "amer" ou avec très peu de sucre. Le maté sucré est appelé "thé" ou "tisane". Le "chimarrão" est préparé dans unealebasse — "cuia" — et on le suce à l'aide d'un chalumeau spécial, la "bombilha". Lorsqu'un groupe se réunit quelque part, la "cuia" circule immédiatement de main en main et chacun prend sa gorgée par la même "bombilha" à tour de rôle; le "thé" est bu individuellement.

68 — Mira, 25; Sinzig, 75; D. da Tarde, 12-11-1912; F. do Comercio, 12-10-1912; P. Soares, 6-7; Ferrante, tém.; Luz, 47, 50, 59.

69 — Herculano d'Assumpção déjeuna un jour chez un fazendeiro riche du plateau; reçu avec l'hospitalité cordiale caractéristique des "caboclos", on l'invita à s'asseoir sur une chaise très sale (il n'y en avait que deux dans la salle, toutes les deux pareilles). Au fond de la salle, un vieillard sénile, couché sur un grabat misérable, se gratait les doigts du pied en crachant de temps en temps sur le sol en terre battue. Par la fenêtre entraient l'odeur des porcs et des cuirs mis à sécher. Le visiteur commença à perdre l'appétit; il le perdit tout à fait lorsqu'il vit la soupe servie dans une cuvette à laver le visage, et la viande dans une autre à laver la vaisselle... Une maison de gens aisés! (Herc., 125-6, 1<sup>o</sup> v.). L'écrivain M.

me existence qu'ils menaient lorsqu'ils possédaient moins de ressources. Ce n'est qu'à Lajes, la capitale du plateau, qu'on trouve un peu plus de confort et une vie plus diversifiée. Dans le reste de la "região serrana", le train de vie est à peu près le même pour tout le monde <sup>70</sup>.

Il y a, toutefois, cette grande différence que nous ne pouvons pas laisser de côté: le "fazendeiro" riche peut se permettre une ostentation que les autres envient; de là les harnais recouverts d'argent, les belles bêtes, les épérons en argent massif, les armes de première qualité aux crosses incrustées de métaux précieux, les bijoux pour les femmes, les ornements divers pour la maison (contrastant avec la pauvreté des meubles). L'on raconte même que les plus riches, pour montrer le mépris de l'argent, mettent des billets de 500 crs. dans le canon des pistolets avant de tirer... <sup>71</sup>.

Riches ou pauvres, ces "caboclos" sont presque tous des analphabètes, d'une ignorance que l'isolement aggrave. On a pu dire d'eux que par la pauvreté, le genre d'alimentation et l'économie de subsistance, ils mènent une existence qui ressemble encore à celle des indiens autochtones <sup>72</sup>.

#### 4 — *L'appropriation du sol.*

On allait s'installer dans le "sertão" soit avec sa famille, soit avec sa bande, le chef suivi par les parents, les amis et les agrégats <sup>73</sup>; cette deuxième manière d'occupation du sol, très courante au début du peuplement, devint de plus en plus rare à mesure qu'avancait le XX<sup>e</sup> siècle.

L'exemple de la fondation de Canoinhas, en pleine forêt du Contestado, est typique de l'émigration en groupe. Francisco de Paula Pereira, grand propriétaire de terres à S. Bento, dans l'État de Paraná, poursuivi par les autorités "paranaenses" <sup>74</sup>, prit la résolution d'abandonner les lieux. Il partit dans la direction des

---

Mauricio V. de Queiroz remarqua que dans de Contestado les maisons des "fazendeiros" ne possèdent pas, encore aujourd'hui, d'installations sanitaires.

70 — Luz, 60.

71 — Berger, tém.;

72 — Herc., 210, 1<sup>o</sup> v. — Le "fazendeiro" Chico Pires, allié du gouvernement pendant la lutte du Contestado, confessa qu'il ne connaissait ni le drapeau brésilien, ni l'Hymne National. Voir aussi Luz, 48; Richter, 8; Dem., 28-30; Herc., 90, 1<sup>o</sup> v.

73 — Cabral, 109-110.

74 — L'auteur de l'article ne parle que de "persécutions fort injustes", sans expliquer la cause. F. do Comercio, 10-10-1912.

champs très vantés du Rio Putinga, mais n'alla pas plus loin que le Rio Canoinhas; l'endroit lui plut, il revint à S. Bento chercher les siens et, suivi de quelques familles d'agrégats ainsi que de sa parenté, il s'installa dans les nouveaux domaines en 1888 et fût reconnu "seigneur absolu des terres et chef politique local" (sic). méritant donc le titre de "colonel" <sup>75</sup>.

Il distribua des terres à ceux qui l'avaient suivi; puis, la région étant très riche en maté, de nouveaux venus apparurent qu'il fixa près de lui, en qualité d'agrégats, de manière à les avoir sous la main <sup>76</sup>. Le rassemblement prit bientôt la forme d'un hameau.

Les yeux cupides de l'Etat de Paraná ne tardèrent pas à se tourner vers une région qui se révélait très riche en maté; le gouvernement tenta d'y nommer une autorité policière et le vicaire de Rio Negro voulut aussi étendre ses attributions jusque là. Ils échouèrent tous les deux; le vicaire demandait des sommes exorbitantes pour célébrer les rites religieux; quant à l'autorité policière, "le peuple ne voulait pas et Pereira en aucune manière n'aurait consenti qu'une autorité étrangère vienne s'établir sur le territoire de l'Etat de Santa Catarina" <sup>77</sup>.

Rio Negro était le village le plus près de Canoinhas; le commerce de maté se faisait avec lui <sup>78</sup>; mais c'était un village de l'Etat de Paraná, et Francisco de Paula Pereira et ses gens ne voulaient point entendre parler d'un gouvernement qui les avait pour ainsi dire expulsés, mais des lieues et des lieues de forêts vierges les séparaient de Curitiba, le village le plus proche appartenant à l'Etat de Santa Catarina.

Néanmoins, lorsque les prétentions de l'Etat de Paraná devinrent plus pressantes, quelques "fazendeiros" plus courageux frayè-

---

75 — "Colonel" — c'est le titre qu'on donne aux grands propriétaires terriens de l'intérieur. Lors de l'Indépendance du Brésil, l'on avait créée la Garde Nationale pour assurer l'ordre dans l'immense territoire, la police étant largement insuffisante. La Garde Nationale dura longtemps, jusque dans les débuts du XX<sup>e</sup> siècle. Les "caboclos" formaient les rangs, les postes plus élevés étaient occupés par les propriétaires ruraux, presque toujours en fonction de leur fortune: les plus riches étaient des "colonels", ceux de moindre fortune "capitaines", etc. Le terme passa à désigner simplement un "fazendeiro" riche, sans plus avoir de connotation militaire; il désignait un seigneur puissant qui avait beaucoup d'hommes sous ses ordres.

76 — "Les fondateurs (ceux qui découvraient de nouvelles terres) apportaient l'autorisation et pouvoient pour faire la distribution des terres et des propriétés à ceux qui les accompagnaient" (Cabral, 109-110).

77 — F. do Comercio, 12-10-1912. Voir aussi Osmar R. da Silva; D. da Tarde, 22-8-1913; F. do Comercio, 31-7-1913.

78 — F. do Comercio, 12-10-1912, 31-7-1913; V.A. Peluso Jr., 29.

rent un chemin jusqu'à Curitiba et demandèrent au grand chef politique local, "colonel" Francisco Ferreira de Albuquerque l'installation de fonctionnaires administratifs "catarinenses" à Canoinhas, en échange de la promesse d'appui et solidarité dans les élections; malgré les protestations de l'Etat de Paraná, Canoinhas devint district "catarinense" en 1902 <sup>79</sup>.

En 1911, le hameau devint le siège du municípe du même nom, détaché de celui de Curitiba. Le "colonel" Francisco Ferreira de Albuquerque vint lui-même choisir les candidats à la surintendance et aux sièges de conseillers municipaux. Il apprit aux habitants comment faire une élection, et la première eut lieu le 12-octobre-1911 <sup>80</sup>.

On voit donc comment, fuyant des persécutions soit de la justice <sup>81</sup>, soit de la politique, de véritables clans se déplaçaient vers l'intérieur et formaient de nouveaux noyaux de peuplement; en recherchant l'appui des chefs politiques plus rapprochés, ils s'intégraient dans la vie publique de l'état et obtenaient soutien et garanties.

Le "caboclo" que pénétrait tout seul ou rien qu'avec sa famille dans le "sertão", s'il n'allait pas tout de suite rejoindre un chef connu déjà installé, cherchait à s'établir près d'autres "caboclos". On les trouvait, ces cabanes, de loin en loin, séparées par une demi-heure de marche, c'est à dire, par un ou deux kilomètres; elles étaient construites suffisamment éloignées les unes des autres pour que le "caboclo" pût préserver sa tranquillité, mais assez près tout de même pour ne pas être complètement isolé <sup>82</sup>.

Être le premier arrivé sur des terres pour s'assurer leur propriété et les distribuer entre d'autres hommes, voilà ce que faisait le pouvoir d'un grand chef; plus le "colonel" avait de terres, plus il pouvait avoir de vassaux, et plus il avait de vassaux sur ses

---

79 — F. do Comercio, 17-10-1912.

80 — Le premier collecteur d'impôts s'installa en novembre de la même année. En 1913, le municípe comptait 10.000 habitants et des communications nouvelles s'établissaient avec d'autres points de l'Etat "catarinense", avec Joinville, notamment, ville très prospère du littoral. O Estado, 16-5-1915; Luz, 37; F. do Comercio, 24-10-1912.

81 — Le "fazendeiro" Joaquim Branco avait été obligé de changer de domicile et était venu s'installer à Canoinhas parce qu'il avait été complice dans l'assassinat du chef de la famille Pacheco (F. do Comercio, 1-10-1912). Les journaux de l'époque racontent avec simplicité quantité de ces petits faits, ce qui prouve que cela était considéré normal.

82 — V. da Rosa, 9-8-1918; Cel. Ferrante, tém.; Mira, 126. Sinzig, 180.

terres, plus il avait de prestige<sup>83</sup>. L'homme riche était donc celui qui avait une grande "fazenda" avec beaucoup d'autres l'habitant en tant qu'agrégats. Pour avoir un lopin de terre, le "caboclo" dépendait entièrement de la bonne volonté du chef, à moins qu'il ne cherchât un endroit absolument désert pour s'établir.

Voilà pourquoi les questions de terres entre différents propriétaires formaient le fond des disputes les plus fréquentes, les plus violentes et dont le ressentiment était le plus amer dans le "sertão"; elles donnaient lieu à des batailles de clans qui furent de règle pendant tout le début du peuplement "catarinense"<sup>84</sup>.

Ces terres, qui pendant l'Empire appartenaient au gouvernement central, avec la Constitution Républicaine de 1891 passèrent aux mains de l'Etat de Santa Catarina. Mais soit du temps de l'Empire, soit pendant la République, celui qui s'était établi sur elles pouvait demander, après un certain nombre d'années, le titre de propriétaire légal.

Le grand propriétaire ou le "caboclo" pouvaient donc demander la légalisation de leur propriété terrienne après quelque temps de "possession pacifique", c'est à dire, sans titres, mais aussi sans avoir été l'objet d'un litige<sup>85</sup>. Pour que le titre de propriété fût accordé au grand propriétaire, il fallait qu'il fût en bons termes avec le gouvernement de l'état; sinon, sa demande s'éterniserait dans les tiroirs bureaucratiques ou serait refusée. Pour les "agrégats" et les "caboclos", tout dépendait de leurs bonnes relations avec le chef politique local; s'ils étaient amis, le titre était donné sans difficulté, pourvu que le chef local jouisse des bonnes grâces du gouvernement, et cela sans même les formalités exigées par la loi (occupation effective de la terre par des troupeaux ou des plantations, la seule construction de cabanes et leur habitation pendant quelques années ne donnant pas le droit de fait sur la

---

83 — Miguel Fragoso, qui avait localisé sur ses terres 500 personnes à peu près, criminels pour la plupart et venus de l'Uruguay, de l'Argentine, du Paraguay, était chef puissant à Irany, dans le côté "paranaense" du Contestado (A Noite, 24-10-1912). Francisco de Paula Pereira avait distribué des terres aux gens qui l'accompagnaient et était considéré le "seigneur absolu" de Canoinhas (F. do Comercio, 10 à 22-10-1912). Cette manière de prendre possession des terres datait des temps coloniaux.

84 — L'une des disputes plus connues eut lieu pour l'occupation des champs de Palmas. Aleixo Gonçalves et la famille Pacheco étaient ennemis à cause d'une question de terres. L'assaut à Lajes, en 1913, découlait d'une autre. (Dr. H..., tém.; Dr. Victor Mendes, tém.)

85 — Luz, 60.

propriété)<sup>86</sup>; mais si leurs relations étaient mauvaises, aucune preuve de l'occupation effective des terres ne s'avérait suffisante et il finissait par être expulsé du lieu malgré ses droits<sup>87</sup>.

La politique des concessions de terres se développa à cause de la question des limites entre les Etats de Santa Catarina et de Paraná; c'était une manière d'affirmer les droits sur le territoire en contestation. Ces concessions furent faites à des compagnies étrangères et nationales, ainsi qu'à des particuliers que le gouvernement de ces Etats voulait favoriser<sup>88</sup>. Les concessionnaires délogèrent les anciens habitants des terres, malgré leurs protestations. 'A ce mécontentement un autre s'ajoutait, dans les cas des compagnies: elles se mettaient à exploiter les ressources naturelles, maté, bois, et ruinaient les petits propriétaires locaux qui pratiquaient les mêmes activités mais en échelle réduite.

La vague de mécontentement fût telle que les gouvernements des deux Etats promirent de localiser les délogés sur d'autres terres; mais ou bien ils furent très longs à remplir la promesse, ou bien les terres offertes étaient isolées et dans des endroits encore infestés par les tribus indigènes, ce qui les rendait d'occupation difficile, ou bien l'étendue des terres offertes était beaucoup plus petite que celle qui avait été spoliée. Le mécontentement augmentait donc de plus en plus parmi ceux qui avaient perdu leur bien.

## 5 — *Les rapports sociaux.*

Les assises de la société du plateau étaient alors les grandes propriétés terriennes; le "caboclo" qui voulait s'installer quelque

---

86 — Un arpenteur de la confiance du gouvernement (ce que revenait à dire de la confiance du chef politique local, puisque celui-ci indiquait les fonctionnaires au gouvernement) mesurait les terres et l'acte, passé devant notaire, était publié dans les journaux. Le *Diario da Tarde* de 29-10-1912 publie une liste de légalisations que l'Etat de Paraná venait d'effectuer à Irany, dans de Contestado.

87 — *Set.*, 3.

88 — La "Lumber of Brazil" était dénoncée par ces expulsions; une autre compagnie, la Hanseatica, démentait l'avoir jamais fait... Il y avait d'autres encore qui avaient été bénéficiées avec ces concessions: Piccoli, Haeker, etc. La compagnie des chemins de fer S. Paulo-Rio Grande avait reçu la concession de 15 kms des deux côtés de la voie ferrée (F. do Comercio, 24-5-1915; Adolfo, docs.; D. da Tarde, 4-11-1912; P. Soares, 24-5; F. do Comercio, 25-10-1912; Dr. Antonio Pereira Braga, 3-4, 19). Parmi les particuliers bénéficiés par cette politique étaient citées les familles Albuquerque — dont le chef était le déjà nommé "colonel" Francisco Ferreira de Albuquerque — et Wendhausen, toutes deux intimes de la famille Vidal Ramos qui domjnait politiquement l'Etat de Santa Catarina, à l'époque (Berger, tém., Germano Eichele, tém.). La compagnie américaine "Lumber of Brazil S.A." exploitait le bois de coupe dans la région de Tres Barras; son énorme scierie ruina les petits propriétaires locaux qui s'occupaient de la même exploitation .

part devait demander la permission du “fazendeiro”, après que la plupart des terres connues furent prises par quelques familles.

La distribution des terres établissait un lien du “caboclo” au “colonel” et vice-versa: solidarité et prestation de services, contre protection et appui, autant dans le domaine politique que dans l'économique. La location des terres était payée en nature, avec une partie des veaux qui naissaient dans le troupeau de l'agrégat ou avec une partie des récoltes agricoles<sup>89</sup>. Si l'agrégat s'occupait du bétail et des plantations du maître, il était aussi payé avec des veaux et un pourcentage des récoltes. L'argent était rare sur le plateau. Les transactions s'effectuaient surtout par le troc, denrées contre denrées, services contre services, denrées contre services<sup>90</sup>.

L'agrégat dont les bêtes se reproduisaient bien, dont les récoltes étaient abondantes et qui — surtout — jouissait des bonnes grâces du patron, prospérait rapidement<sup>91</sup>. Avec le consentement du patron, il pouvait, au bout d'un certain temps, rechercher un peu plus loin une terre pour s'y établir et la faire sienne; si tout était déjà pris, il pouvait se porter acquéreur d'un lopin dans la propriété du patron mais, comme il n'avait pas d'argent pour payer, il lui continuait attaché et rendant des services jusqu'à parfaire le prix<sup>92</sup>. Même installé sur sa terre à lui, l'agrégat continuait à devoir au patron certains services, et demeurait sous sa protection.

Le “caboclo” devait au patron l'appui de son vote dans les luttes électorales, l'appui de son bras dans toutes les disputes. D'autre part, c'était le patron qui assurait aux agrégats l'occupation paisible des terres, payait leurs dettes si l'année était mauvaise, donnait aide et protection dans n'importe quelle occasion. Maladies et accidents des employés étaient de la responsabilité des patrons, qui devaient fournir les moyens pour la guérison et donner petites pensions aux vieillards et aux invalides. L'agrégat qui vieillissait dans une “fazenda” avait donc son existence assurée par

---

89 — Dans l'enquête menée à Irany, un “caboclo” racontait avoir troqué un cheval contre la promesse de l'acheteur de venir nettoyer ses champs de maïs (Enquête, fls. 104 v.) Les curés recevaient aussi en nature le paiement des rites religieux (F. do Comercio, 12-10-1912).

90 — Serv. de Insp. e Fomento Agricola, pg. 712; João O.C. Avila, tém.

91 — Voir les contes régionaux de Tito Carvalho et Serafin França, ainsi que la collection des “Boletim de Folclore”.

92 — J. O. Avila, tém.;

le patron et ses héritiers, il devenait “de la famille”. Le “caboclo” n’avait pas de raison pour penser à l’avenir, c’était au “fazendeiro” d’y pourvoir pour ses gens<sup>93</sup>.

Nous avons ainsi une structure économique qui réunit sujétion et indépendance. Le “caboclo” mène ses activités économiques indépendamment du “colonel”, d’une façon individuelle; le patron ne vient pas voir ce qu’il est en train de faire, ni comment il exerce ses activités; pourvu qu’il paie ponctuellement ses rédevances, il est libre de faire ce qu’il veut<sup>94</sup>. Cependant, il est dépendant parce qu’il ne possède pas la terre; pour l’avoir, c’est-à-dire, pour pouvoir gagner sa vie, il a besoin qu’un grand propriétaire consente à le laisser occuper une partie de ses terres. Nous avons vu aussi que le propriétaire voit son prestige augmenter proportionnellement à la quantité d’individus qui travaillent sur ses terres — prestige politique autant qu’économique; il favorise donc l’établissement des agrégats et il se plie à l’indépendance de ceux-ci. L’agrégat est dans l’entière dépendance du “colonel”, mais le “colonel” doit le ménager pour le conserver.

Néanmoins, appuyé sur sa bande d’hommes-liges, le “colonel” devient tout puissant contre les individus et les rapports deviennent tels qu’un auteur peut dire qu’ils “ressemblent étonnamment à ceux qui existaient entre les seigneurs et les esclaves autrefois”<sup>95</sup>. Il est seigneur absolu sur ses terres, il punit ses hommes et les expulse sans que ceux-ci aient à qui réclamer justice, la police n’atteignant pas l’intérieur du pays et ne pénétrant pas dans les propriétés privées<sup>96</sup>.

La domination se reflète dans le langage. Si on demande aux “caboclos” qui ils sont, ils répondent en omettant leur nom: “— Nous sommes les gens du “colonel” Un ‘Tel”. Le “colonel” savait bien que ces gens étaient à lui et s’exprimait de même. Le “colonel” Soares, par exemple, chef politique à Irany, parlant des gens qui y habitaient, disait que “ce peuple-là était à lui, bon peuple d’ailleurs”<sup>97</sup>.

---

93 — Dr. H. . . . , tém. ;

94 — Le “colonel” pouvait habiter les villes du littoral et ne jamais venir sur ses terres; il était ponctuellement payé quand même, sans avoir besoin de nommer un régieur.

95 — Set., 3.

96 — Luz, 59; Set., 3.

97 — A. Noite, 18-12-1912; Silveira, tém.

Mais le “colonel” est encore un chef de famille et il règne sur les frères plus jeunes, les fils, les neveux, les cousins. La coutume voulait que ce soit le fils aîné qui hérite des attributs et de l'autorité du père (l'héritage économique étant divisé entre tous de façon égalitaire); mais en général c'était le fils qui se révélait plus capable qui prenait la tête de la famille, la capacité se mesurant à ses succès, soit économiques, soit politiques. La famille était donc de type patriarcal et les membres étaient sous la domination du chef <sup>98</sup>.

La parenté est un lien de solidarité extraordinairement fort dans le “sertão”; les autres relations sociales impliquant domination et subordination entre les hommes tendent donc à se modérer sur ce patron, de là l'importance énorme que prend le parrainage. À la parenté par le sang s'ajoutait donc la parenté spirituelle; celle-ci devenait même plus forte que l'autre, puisqu'elle était d'origine divine; elle renforçait la première et créait de nouveaux liens là où ils n'existaient pas.

L'importance du parrainage était telle qu'il surpassait les liens de sang: le grand frère qui devenait le parrain du cadet appelait désormais “compère” et “commère” ses parents, et était appelé “compère” par eux <sup>99</sup>. Le filleul était un agrégat qui avait des droits, car des sanctions religieuses menaçaient le mauvais parrain ou le parrain négligent, en plus du mépris social; l'agrégat tout simple n'avait que des devoirs et aucune garantie, sauf la loyauté du patron. Le parrainage était donc, pour le “caboclo”, une garantie; les liens économiques pouvaient être rompus avec facilité, les liens de loyauté et de gratitude étaient à la merci du caractère des personnes, seul le parrainage, qui était d'essence divine, était réellement fort entre deux individus que les liens de sang n'unissaient pas.

---

98 — Au XVIII<sup>e</sup> siècle un “fazendeiro”, sachant sa fille enceinte d'un bouvier, tua l'homme et emprisonna la fille dans une cabane en plein bois pour qu'elle y meure avec son enfant; un voyageur qui vint à passer par là demanda son pardon au père, qui l'accorda à condition qu'elle ne réapparaisse jamais plus devant lui (Cabral, 72-3; Mira, Terra Catarinense). Vidal Ramos ne croit pas à l'authenticité de ce fait, mais de bons Auteurs ne le désavouent pas (Vidal Ramos, 43-4). De telles histoires ne sont pas rares dans le passé du “sertão” brésilien. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les moeurs s'étaient adoucies mais les patriarches conservaient toute leur autorité.

99 — Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., mars-1952, an III, n. 11, pg. 53.

L'agrégat cherchait pour parrain de ses enfants celui dont il occupait les terres; mais, ayant toujours beaucoup d'enfants, il pouvait aussi se lier avec plusieurs chefs petits et grands. Le double baptême qui existait dans l'intérieur de l'Etat concourait aussi pour donner à l'enfant deux protecteurs et pour élargir le cercle de puissances auxquelles l'agrégat essayait de s'accrocher<sup>100</sup>.

Aucun "colonel" ne voulait, en refusant, s'aliéner un bras qui pouvait lui être utile un jour. Être recherché pour parrain était une affirmation de prestige, le parrain étant toujours quelqu'un sur qui l'on pouvait compter et qui pouvait offrir aide et protection: Avoir beaucoup de filleuls était une preuve de la magnitude de son pouvoir, et refuser la demande de parrainage était une offense des plus graves<sup>101</sup>.

Filleuls et compères apportaient au parrain leur aide pour combattre les adversaires, grossissant le rang de ses électeurs et de ses défenseurs. Le parrain, de son côté, devait protéger le filleul, lui trouver occupation ou emploi, lui donner l'aide économique, lui permettre de cultiver ses terres, le faire sortir de prison si cela lui arrivait pour quelque faute<sup>102</sup>.

Père, parrain, colonel, les trois formes de chefs étaient vénérées en tant que chefs de grande famille, chefs économiques, chefs politiques, chefs religieux (le "sertão" n'ayant presque pas de prêtres, la direction des prières, neuvaines, baptêmes, mariages, enterrements, etc., incombait au chef de famille)<sup>103</sup>.

Les ordres émanés de ces patriarches, de ces troncs de nombreuse famille, étaient respectés et obéis, les actions qui pouvaient être interprétées comme des atteintes à leur honneur e. à leur

---

100 — Le "baptême domestique" et le "baptême religieux"; il était un effet du manque de prêtres. Le baptême domestique était réalisé par le parrain lui-même et on choisissait habituellement un membre de la famille — le grand frère, par exemple. Le baptême religieux était réalisé à l'église lorsqu'un prêtre venait sur les lieux; une personnalité de marque était invitée pour parrain; mais, choisi dès la naissance de l'enfant, il avait des devoirs dès le moment du choix. En plus des parrains il y avait la "présentatrice", qui présentait l'enfant à l'officiant et qui devenait "commère" des parents. Les liens de parenté spirituelle tendaient donc à se multiplier entre les familles (Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., mars-1952, an III, n. 11, pg. 53).

101 — Des chefs politiques du "sertão" avaient parfois plus de 200 filleuls. Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., mars-1952, an III, n. 11, pg. 53.

102 — O Estado, 14-11-1916; Dr. F. . . . , tém. Luz, 59.

103 — Voulant assurer la réalisation des cérémonies religieuses à Canoinhas, Francisco de Paula Pereira se chargea lui-même de diriger prières et neuvaines dans la chapelle qu'il avait fait construire (F. do Comercio, 11-10-1912; voir encore Richter, 11; Sinzig, 153; Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl. cit.).

pouvoir étaient soigneusement évitées même par les autorités administratives qui se montraient soumises envers eux; quand un de ces patriarches se considérait insulté, il prenait vengeance sanglante envers et contre tous <sup>104</sup>.

Le sens de la hiérarchie sociale était très fort. Cette hiérarchie s'étagait de la façon suivante: le "fazendeiro", celui qui possède plus de 300 animaux dans une grande propriété terrienne et beaucoup d'agrégats sur ses terres, en occupe le sommet. L'"éleveur" a une propriété plus petite et moins de bétail; il peut employer deux ou trois "peões" pour l'aider, ou bien il travaille seul avec sa famille. L'"agriculteur" s'occupe de plantations; il possède un lopin qui lui fournit de quoi vivre et n'élève presque pas de bétail; il travaille avec sa famille seulement, mais ses gains n'étant pas suffisants, il a besoin de se louer au "fazendeiro" ou à l'éleveur pour arriver à joindre les deux bouts; il travaille alors comme "empreiteiro", c'est à dire, il prend une tâche à un prix convenu: nettoyer un bout de pâturage, raccommoder les clôtures, ensemençer les champs ou aider à la cueillette. L'"agrégat" vit sur les terres du "fazendeiro"; il peut ou travailler pour celui-ci, ou planter pour lui même et élever son propre bétail; qu'il reçoive un salaire du "fazendeiro" ou qu'il lui paie une redevance, c'est toujours en nature — le pourcentage sur les veaux nés dans l'année ou une partie de la récolte. Le "peão", finalement, peut être soit un employé que l'on paye au mois, en lui donnant aussi maison et nourriture, soit un filleul, le fils d'un agrégat, qui est élevé dans la maison du "fazendeiro", qui le nourrit, l'habille, lui apprend l'élevage jusqu'à son mariage; le patron lui donne alors un peu de bétail pour qu'il commence sa vie et lui permet de s'installer quelque part sur sa propriété, le transformant ainsi en agrégat; et plus tard il prendra le "fazendeiro" ou les fils du "fazendeiro" pour parrain de ses enfants.

Nous avons donc deux catégories d'individus dans le Contestado: les riches, qui emploient la main d'oeuvre payée, c'est à dire,

---

104 — Un petit détachement séjournait dans la ville de Lapa (Etat de Paraná) avec l'ordre de capturer un bandit célèbre qu'on avait signalé dans ses environs. Or, le bandit réussit à déjouer ses persécuteurs et à pénétrer dans la ville; il alla rendre visite à son parrain; une fois arrivé là, il était garanti; l'arrêter pendant ou après la visite à un des "colonels" importants de la ville serait un affront inconcevable que la police ne pouvait pas se permettre (Dr. F..., tém.).

“fazendeiros” et éleveurs; et les pauvres, ceux qui se louent pour vivre<sup>105</sup>.

Le “fazendeiro” plus riche et d’un prestige plus grand groupe autour de lui les “fazendeiros” moins importants; le premier devient toujours le chef politique local, autorité suprême du lieu, orientateur politique et conseiller en toute occasion de ses subordonnés<sup>106</sup>. Entre ces grands “fazendeiros”, les relations s’établissent de puissance à puissance, avec des alliances, des unions, des inimitiés, des rivalités et des ruptures, comme seigneurs qu’ils étaient d’une zone et des gens qui l’habitaient<sup>107</sup>. La solidarité s’établit à l’intérieur du groupe, une solidarité de famille patriarcale, du genre solidarité de clan. Deux “caboclos”, deux agrégats, deux “sitiantes”, si l’un appartenait à la suite du colonel Chiquinho et l’autre à celle de Henriquinho de Almeida, étaient des ennemis déclarés malgré que leur situation sociale, économique, politique fût absolument pareille; mais ils appartenaient chacun à son colonel et c’était avec celui-ci qu’ils se sentaient solidaires.

Cette solidarité existait en fait, ce n’était pas du sentiment tout pur. L’agrégat du colonel Chiquinho partageait la bonne ou mauvaise fortune de son patron; celui-ci étant chef politique dominant, son agrégat avait nombre d’avantages et privilèges (dont celui de tuer ses ennemis sans être molesté); l’agrégat de Henriquinho de Almeida, chef de l’opposition, était, comme son patron, dans l’ostracisme. Le rêve de l’agrégat était donc que son patron montât pour qu’il puisse à son tour jouir des privilèges et persécuter le contraire sans crainte de punition.

La puissance de ces attaches et de cette cohésion était telle qu’elle tenait dans ses mailles tous les habitants du “sertão”; les individus se définissaient comme étant fils, filleul, parent, agrégat de quelqu’un et avaient par là leur place définie dans la société<sup>108</sup>. Seuls réussissaient dans la vie ceux qui se reliaient à un groupe suffisamment fort. L’individu isolé était mal vu; n’étant ni parain, ni filleul, ni agrégat, ni lié à personne par le sang, il était un élément indéfini qu’on ne comprenait pas. Il risquait d’être chas-

---

105 — Mauricio V. de Queiroz, hiérarchie obtenue sur les lieux.

106 — Luz, 63; F. do Comercio, 10-10-1912.

107 — D. da Tarde, 11-7-1912; Set., 3; Dem., 779-781.

108 — Luz, 63.

sé par tous les groupes à la fois puisqu'il n'appartenait à aucun; il était en butte aux persécutions de tout le monde et on ne le laissait tranquille que si l'on avait peur de lui.

Or, il n'y avait que la force qui put déclencher la peur parmi les "caboclos": la force terrestre des armes, la force des pouvoirs surnaturels. Deux types humains d'isolés avaient pu exister au Contestado: le bandit qui agissait tout seul et qui trouvait refuge dans les forêts; et le Moine, le prophète, le guérisseur, le sorcier, le pénitent, qui dominait les forces de l'au-delà et du mystère.

Le type patriarcal de la famille brésilienne voulait les femmes enfermées dans la maison, n'exerçant que les tâches domestique. La femme du "caboclo" travaillait beaucoup dans cette société: en plus des soins du ménage, elle devait s'occuper du bétail domestique, fabriquer le fromage, tisser, participer aux travaux agricoles, et ceux-ci retombaient parfois entièrement sur elle. Elle travaillait dès son plus jeune âge; pubère très tôt, elle se mariait très tôt aussi et très jeune devenait mère <sup>109</sup>.

Tandis que les hommes restaient chez eux à fourbir les armes, à panser le cheval préféré, ou s'en allaient chez le commerçant le plus rapproché faire un bout de causette — les femmes étaient occupées à laver le linge, à bêcher le jardin, à préparer les repas; le gros travail qu'elles fournissaient reflétait leur rang inférieur par rapport à l'homme, car le "caboclo" méprisait le travail <sup>110</sup>. L'infériorité se traduisait aussi dans le respect que la femme devait à l'homme, dans l'obéissance complète et dans le langage: les épouses appelaient leur mari "M'sieu", tout en le tutoyant, ce serait manquer de respect que de l'appeler simplement par son prénom <sup>111</sup>.

La femme devait être modeste, active, travailleuse; jeunes filles pudiques, bonnes menagères, mères excellentes, elles ne devaient pas savoir causer avec les hommes, ne venaient pas dans la salle lorsque des étrangers s'y trouvaient, servaient les hommes de

109 — Dem., 29-30.

110 — En montrant qu'il ne faisait aucun cas de sa femme, l'homme affirmait sa domination sur elle. Un "caboclo" arriva quelque part avec son épouse et on lui demanda: "—Comment s'appelle votre femme?" Il réfléchit un peu, puis s'écria: "—Femme, comment t'appelles-tu déjà?" Objet d'utilité domestique qu'elle était, il ne se donnait même pas la peine de se rappeler son nom de baptême... (Herc., 360, 1<sup>o</sup> v.).

111 — A.O. Lemos, 12; Mira, 28.

la famille à table et ne mangeaient que lorsque ceux-ci étaient repus<sup>112</sup>.

Mais à côté de cet idéal de femme toute pureté et modestie, dont les parents, les frères, les maris devaient défendre l'honneur au prix de leur sang, il y avait un autre idéal, célébré dans les vers, les chansons et les contes: l'ensorceleuse, l'enchanteresse, la provocatrice, la créature née pour le plaisir, dont les yeux scintillaient, la bouche était tendre et charnue, la peau douce au toucher et le corps sinueux, tiède et parfumé. 'A travers les histoires de princesses charmantes, de sorcières à la beauté diabolique, de guerrières intrépides; dans les vers et les chansons langoureuses qui parlaient du charme de la créole et de la beauté de la blanche, — l'amour charnel faisait miroiter aux yeux des "caboclos" tout un monde de jouissances différentes, un paradis peuplé de houris de Mahomet qui laissait loin dans la pénombre l'affection familiale et le respect aux femmes honnêtes.

Les "fazendeiros" entretenaient donc des maîtresses qu'ils regardaient un peu comme des objets de prix; c'était une nouvelle occasion d'exhiber leur pouvoir d'achat, ils leur donnaient tout le confort et le luxe qu'ils pouvaient connaître, les couvrant de bijoux; plus belles étaient leurs maisons et tout ce qui les entouraient, plus cela prouvait la richesse du "colonel"<sup>113</sup>.

Aux deux types idéaux de femmes correspondaient aussi dans la réalité la femme honnête et la prostituée. Suivre l'idéal de pureté était l'idéal de toute femme, et dans les classes plus élevées de la société "cabocla" on réussissait à le faire; dans les basses classes, cependant, les "mauvais pas" étaient fréquents et jetaient les femmes dans le ruisseau, si elles ne réussissaient pas à épouser le séducteur; car leur parenté ne se contentait pas d'essayer de les venger en tuant l'offenseur, elle les répudiait aussi.

L'innocence et la virginité étaient très respectées par les "caboclos". Dieu parlait par la bouche des innocents; la virginité donnait

---

112 — Encore de nos jours, le Prof. Roger Bastide, en voyage dans l'Etat de Santa Catarina, fut servi à table par les femmes de la maison. M. Mauricio V. de Queiroz fit la même constatation en 1953.

113 — Dr. H. . . . , tém.

des pouvoirs surnaturels aux filletes et aux très jeunes filles; vierges, enfants, imbéciles étaient les véhicules de la volonté de Dieu <sup>114</sup>

Les "colonels" se permettaient, en général, toute sorte de fantaisies et d'abus envers les femmes et les filles de leurs agrégats; à qui pouvaient-ils demander justice, lorsque le chef absolu délibérément souillait l'honneur de leurs femmes qui était l'honneur de la famille, cet honneur que la société considérait comme un bien si précieux? De là une quantité de disputes, de duels, d'embuscades vengeresses, de crimes commis par ceux qui n'avaient d'autre moyen que le versement du sang du séducteur, pour se rehausser à leurs propres yeux de la position avilie où le déshonneur les avait jetés <sup>115</sup>.

Des histoires de femmes! Elles abondaient dans le "sertão" — depuis le rapt de jeunes-filles par des brutes concupiscent; depuis le dévergondage de quelques unes qui, pour la honte de leur honnête famille, s'enfuyaient avec le premier venu pour être des "femmes de joyeuse vie"; depuis la trahison d'épouses qu'on avait cru dignes et respectables, jusqu'aux re-éditions de Roméo et Juliette entre des jeunes gens dont les familles ennemies ne permettaient point le mariage; jusqu'au martyre des filles vierges ou des épouses honnêtes que pères ou maris "vendaient" au "colonel" contre de l'argent ou contre un lopin de terre...

Ces histoires ne circulaient que parmi les hommes; les raconter devant les femmes ou les étrangers était indécent. On ne faisait que des allusions d'une manière voilée: "— C'est une histoire dont je ne dois pas vous entretenir..." et l'on savait déjà qu'il s'agissait d'une histoire de femme <sup>116</sup>.

Toutefois, la timidité et la soumission que la tradition exigeait des femmes dans la famille patriarcale, étaient parfois contrecarrées par le courage et la hardiesse que le nomadisme des hommes de la famille tendait à développer. Lorsque les hommes étaient retenus loin de la maison, la femme devait savoir se défendre contre tout et

---

114 — C'étaient des enfants qui tiraient au sort, s'il le fallait (Walter Piazza, 62; Cabral, A Irmandade..., 14). La virginité était liée au culte de la Vierge Marie.

115 — La famille Sampaio devint ennemie acharnée du "colonel" Chiquinho de Albuquerque parce que celui-ci avait séduit une femme Sampaio (F. do Comercio, 15-1-1914; Herc., 289-290, 10 v; Dr. H..., tém.; Silveira, id.).

116 — A. O. Lemos passe d'une manière discrète sur la liaison entre la dame Sampaio et le "colonel" Albuquerque: "Une dispute de famille eut lieu entre lui et João Sampaio que je ne dois pas expliquer ici" (A.O. Lemos, 20).

contre tous; elle devenait le propre gardien de son honneur <sup>117</sup>. Les contes qui reflètent la vie de la région "serrana" le montrent bien: les femmes qui y figurent sont capables de se défendre des hommes pleins de désir et de venger les insultes qui pouvaient leur être dirigées <sup>118</sup>.

Malgré la jalousie de l'homme et l'esprit patriarcal de la famille, un autre type de femme prenait corps à côté de celui de la femme entièrement soumise — la femme volontaire, que l'homme devait dompter et conquérir <sup>119</sup>. La situation de frontière du sud du pays, les révolutions et les luttes constantes dont il avait toujours été le théâtre, avaient concouru aussi pour développer le caractère courageux et hardi des femmes; elles devaient savoir se faire respecter et défendre leur maison et leurs enfants contre l'adversaire, en l'absence du mari parti à la guerre. Les filles du "sertão" avaient ainsi en elles ce ferment d'initiative et de bravoure qui s'épanouit chez Anita Garibaldi, la femme du héros italien, née dans la province de Santa Catarina. Nombreuses sont les histoires de femmes qui participèrent des révolutions et des luttes entre chefs politiques locaux, protégeant les rebelles et leur fournissant armes, munitions, vivres, aidant à leur fuite, quand elles ne combattaient pas elles-mêmes <sup>120</sup>.

---

117 — Dans le roman d'Erico Verissimo, le père, obligé d'aller travailler aux champs avec ses fils, laisse à la maison la fille chargée de soigner l'étranger blessé, mais lui met le fusil entre les mains, lui ordonnant de tirer au moindre signe suspect de la part de celui-ci. Bien que décrite pour le XIX<sup>e</sup> siècle et pour l'Etat de Rio Grande do Sul, cette situation se retrouvait encore dans l'Etat de Sta. Catarina au XX<sup>e</sup> siècle (Erico Verissimo, pg. 78-80, v. I).

118 — Voir surtout les contes de Tito Carvalho. Ses jeunes-filles et jeunes-femmes sont bien hardies et savent répondre avec la langue et avec des coups aux plaisanteries et malhonnêtetés des mâles.

119 — La différence entre la femme du sud et celle du nord, au Brésil, était déjà remarquée par les voyageurs de l'époque coloniale. Les officiers de Bougainville enregistrent avec étonnement qu'elles ne se cachent pas comme les femmes du nord (Taunay, 53-4). Paula Brito écrivait que "l'on ne voit pas la timidité et la sauvagerie remarquée chez les femmes des autres capitánies du Brésil" (V, Varzea, 29). Cabral dit que les femmes du XVIII<sup>e</sup> siècle ne vivaient point prisonnières et enfermées dans leurs maisons (Cabral, Juizes... pg 18). Saint Hilaire raconte qu'elles ne s'enfuyaient pas à l'arrivée d'un inconnu, mais le regardaient, le saluaient aimablement en souriant, au contraire de ce que l'on voyait dans le reste du Brésil (St. Hilaire 305, vol. II). Le voyageur Lesson raconte que malgré l'excessive jalousie des maris et des pères, les femmes allaient au bal, participaient à des jeux de société, causaient avec entrain et ne se montraient ni gauches, ni empruntées (Taunay, 106-7).

120 — Les femmes des villes, qui souffraient plus de restrictions que celles de l'intérieur, ne manquaient point de participer aux mouvements révolutionnaires dans la mesure de leur pouvoir. Pendant la Révolution de 1893, les femmes de Florianópolis, capitale de l'Etat de Sta. Catarina, se dirigèrent deux fois au gouvernement: tout d'abord pour le féliciter pour l'attitude énergique qu'il avait prise contre les rebelles, puis pour demander la grâce des prisonniers condamnés

Les hommes étaient très jaloux, si jaloux qu'on disait même qu'ils en étaient malades: jaloux de leurs femmes, de leurs filles, de leurs maîtresses surtout, de qui ils se sentaient moins sûrs; ils essayaient donc de les retenir le plus possible à la maison. Les femmes aimaient bien les intrigues amoureuses, disaient quelques témoins, dès que celles-ci pouvaient rester secrètes; car elles préféreraient sacrifier leurs amants que savoir leur réputation en danger <sup>121</sup>.

L'honneur de la femme mariée étant le point d'honneur le plus élevé de la morale "cabocla", plus valorisé encore que la virginité des filles <sup>122</sup>, elles le cultivaient tout comme leurs maris et leurs fils, avec le même respect farouche; l'honneur des femmes était l'honneur de la famille, et l'honneur de la famille devaient être maintenu à tout prix. "L'on ne revient pas à la maison tant qu'on n'a pas vengé l'affront", disaient-elles aux hommes, employant le dicton populaire; et les faisaient revenir sur leurs pas, leur interdisaient l'entrée de la maison tant que le sang vengeur n'avait point coulé, préférant sacrifier leurs plus chères affections pour maintenir intacte la dignité familiale.

## 6 — *La politique.*

Le chef local avait intérêt à protéger ce qui pouvait attirer des gens vers sa propriété: petits négociants, chapelles, etc., et il favorisait le développement de hameaux, qui devenaient des centres d'intérêt pour ces populations dispersées <sup>123</sup>.

Lorsque le hameau avait acquis quelque importance, le "fazendeiro" y construisait une maison pour passer les mois de l'hiver, fuyant la solitude des champs. Le froid limitait beaucoup le travail, soit d'agriculture, soit d'élevage, soit de récolte de maté; il était

---

à mort (Lucas Boiteux, 407, 421; Cabral, 341). Quand les fanatiques du Contestado tuèrent le colonel João Gualberto, les femmes de Curitiba organisèrent un "meeting" sur la place principale de la ville pour demander vengeance contre le sang versé; les journaux de l'époque les louent fort pour leur courage civique, et les comparent à Jeanne d'Arc, Marie Stuart et à l'héroïne brésilienne D. Rosa da Fonseca... (Adolfito, docs.; D. da Tarde, 24-10-1912).

121 — A. Taunay, 117; Cabral, 208.

122 — Voir dans les contes de Tito Carvalho combien est fort le mépris contre la femme adultère. Voir encore Cabral, 21; L.C. Cascudo, 31; Taunay, 117.

123 — La boutique était un lieu important de réunion; les hommes de plusieurs lieues à la ronde y venaient se mettre au courant des dernières nouvelles; elle était donc installée dans un carrefur. S'il y avait déjà un hameau ou un petit rassemblement de maisons sur les terres du grand propriétaire, cet endroit était préféré pour l'établissement d'un commerce.

plus agréable de rester du hameau où il y avait au moins la possibilité des causeries à la porte des commerces ou, le soir, dans la cuisine des maisons amies. Les hameaux avaient, pendant l'hiver et pendant la saison des fêtes religieuses, une animation et une vie qu'ils perdaient en été.

Le hameau se développant et devenant un village, la nomination de fonctionnaires administratifs se faisait nécessaire. Or, le gouvernement de l'Etat n'avait pas de force suffisante pour imposer des fonctionnaires ni prélever les impôts sans s'assurer préalablement l'appui du chef local, c'est à dire, sans composer avec le pouvoir "de fait" qui existait déjà dans la région. Ceci revenait à dire que, pour s'installer dans le village, le gouvernement devait faire alliance avec le "colonel" et demander son avis sur tout ce qu'il voulait entreprendre.

La conséquence était inévitable: seuls étaient nommés les fonctionnaires indiqués par le "colonel", ou acceptés par lui; et ils devaient se courber devant les quatre volontés du chef local pour conserver leur place. Si le fonctionnaire mécontentait le "colonel", il était impitoyablement renvoyé ou était envoyé purger ses fautes aux limites de l'Etat <sup>124</sup>. Les prêtres eux-mêmes n'échappaient pas à la domination du chef local, malgré la séparation entre l'Eglise et l'Etat; si le village avait un curé, celui-ci devait garder le silence devant les pires injustices, sous peine aussi d'être expulsé <sup>125</sup>.

L'administration publique se transformait ainsi en nouvelle arme du "colonel" contre ses ennemis; la police était sa garde de corps personnelle; il réussissait à faire payer ses agrégats par l'administration <sup>126</sup>.

L'installation des autorités policières et judiciaires dans un village n'avait pas pour résultat ni la répression des crimes ni la dé-

---

124 — Henrique Rupp Filho, promoteur public à Curitiba, prit position contre le "colonel" Albuquerque, chef local; il fut destitué et envoyé ailleurs (O Dia, 21-2-1914; Silveira, tém.), bien qu'étant le fils du "colonel" du municípe voisin de Campos Novos; une grande inimitié sépara dès lors les deux familles.

125 — Le curé Gaspar Flech n'hésita pas à dénoncer le "colonel" Albuquerque du meurtre de Praxedes Gomes Damasceno et de persécutions contre des gens sans défense; le "colonel" Albuquerque réussit à le renvoyer de Curitiba, ainsi que le franciscain Frei Rogerio Neuhaus, malgré l'estime générale dont jouissait celui-ci (O Trabalho, 1-1-1913, 3-2-1913; Sinzig, 240-2).

126 — Les plus fortes dépenses, dans les comptes des préfectures municipales, étaient l'achat d'armes, de munitions, d'eau de vie, de grands foulards rouges que les "capangas" (gardes de corps d'un chef local) aimaient mettre autour du cou. Silveira, tém.;

fense des individus. On ne punissait les fautifs que s'ils étaient des ennemis du chef local; ses amis pouvaient commettre toute sorte de délits, ils étaient à l'abri de la justice. Le pouvoir administratif devenait un instrument de persécution contre tous ceux qui étaient antipathiques au "colonel" ou lui faisaient concurrence et la tyrannie de celui-ci continuait de s'exercer comme avant, pire qu'avant <sup>127</sup>.

Le pouvoir public n'avait aucun moyen de pénétrer dans les terres des "fazendeiros", qui devenaient le refuge des criminels; ils venaient s'y mettre à l'abri de la justice et devenaient des agrégats des "colonels", augmentant le nombre de ses fidèles <sup>128</sup>.

Le chef local prenait immédiatement des mesures pour faire relâcher ceux de ses parents ou de ses hommes qui allaient en prison, soit par son intervention auprès du malavisé délégué qui l'avait ordonné, soit par une attaque à la prison avec ses hommes et un enlèvement du prisonnier, s'il était difficile de lui faciliter la fuite; le laisser en prison était une preuve de manque de prestige; le fait d'avoir quelqu'un des siens en prison constituait pour le "colonel" la pire des offenses qui pouvait lui arriver de la part de l'administration publique <sup>129</sup>. Néanmoins, s'il ne réussissait pas à libérer son agrégat, il était sûr de son acquittement par le jury; de là l'indignation de ceux qui dans la capitale de l'Etat réclamaient la moralisation de la politique et s'insurgeaient contre "l'abus-du pardon": le pardon devenait "un cadeau que l'on fait à ses amis et avait comme base l'institution du parrainage" <sup>130</sup>.

---

127 — Le jeune Marcos Sampaio, dont la famille était ennemie du "colonel" Albuquerque, tua en légitime défense un policier de la garde dudit colonel; malgré son jeune âge, on le mit en prison après une capture mouvementée, et on le roua de coups. Personne, à Curitiba, n'osant prendre la défense du malheureux, la famille Sampaio appela un avocat de la capitale; celui-ci, en arrivant, reçut de telles menaces de tous les côtés, et de la police surtout, qu'il ne fit rien et repartit. La famille Sampaio réussit finalement à transférer le procès de Curitiba à Campos Novos — où régnait Henrique Rupp, ennemi de Francisco Albuquerque — et là ils purent obtenir le relâchement et l'absolution du jeune garçon (F. do Comercio, 15-1-1914; 20-8-1913; Gerger, tém.; A. O. Lemos, 20). De faits pareils étaient courants non seulement à Curitiba, mais dans tout l'intérieur de l'Etat.

128 — Adolfo, docs.

129 — Avant de poursuivre quelqu'un, les délégués de police prenaient bien garde de vérifier à quel "parti" il appartenait pour ne pas commettre de telles gaffes. D. da Tarde, 7-6-1911; Ferrante, tém.

130 — O Estado, 14-11-1916. Voir aussi Ferrante, tém.; Silveira, tém.; D. da Tarde, 13-6-1912, 6-3-1913; A Noite, 19-12-1912. Pendant 3 ans un bandit célèbre réussit à échapper à la police: "étant donnée sa parenté avec quelqu'un qui pouvait le protéger, il continuait à vivre dans les alentours de la ville sans que la police puisse lui mettre la main dessus, car il était averti d'avance toutes les fois qu'un détachement se mettait à sa recherche". Ceci se passait dans les environs de Florianópolis, capitale de l'Etat de Sta. Catarina (O Estado, 14-11-1916).

Les chefs locaux considéraient donc le village, siège de l'administration et noyau de peuplement, comme sa propriété personnelle. Avoir sur ses terres un village, sur l'administration duquel il exerçait son pouvoir, c'était avoir le pouvoir de fait légalisé; le "colonel" local était toujours élu préfet ou surintendant, ou bien il obtenait un siège à la Chambre des Députés, et même s'il délégua ces marques extérieures de pouvoir à quelqu'un d'autre, il était toujours l'autorité suprême du lieu.

Les bienfaits, les améliorations qu'il apportait à son village étaient autant de preuves de sa richesse, de son prestige, de son pouvoir. Il lâchait les cordons de sa bourse pour financer l'alignement des rues, l'ouverture des chemins, la construction des chapelles, il faisait bâtir un bel immeuble pour la Chambre Municipale, et tout cela montrait qu'il était "un bon colonel"<sup>131</sup>. S'il avait un rival dans son village ou dans le village voisin, il se dévouait encore plus pour dépasser l'autre et le mettre hors concours.

Puisqu'il y avait des élections et qu'on était en régime démocratique, il fallait s'arranger pour toujours les gagner dès qu'on était à la tête du gouvernement local. La politique devenait donc une des plus grosses préoccupations des "fazendeiros", qu'ils voulussent s'éterniser dans les postes administratifs, ou détrôner le chef local existant pour lui prendre sa place.

Les élections étaient "faites" par le chef local, et cela était considéré normal<sup>132</sup>. Le chef exerçait la coercition sur les électeurs de toutes les manières possibles: appel à leur loyauté et affection, promesse de cadeaux et de places bien retribuées, menaces d'ôter les moyens d'existence, voire même de mort<sup>133</sup>. La fraude régnait;

---

131 — Nous avons déjà vu l'intérêt que Francisco de Paula Pereira manifestait pour son village de Canoinhas. 'A Porto União da Vitória, le colonel Amazonas Marcondes fut l'introducteur des premiers colons allemands (1881); il inaugura la navigation fluviale sur le Rio Negro et l'Iguaçu (1883) et réussit à faire donner le rang de ville au village. -A Curitiba, le chef local avait fait construire un théâtre de 200 places pour un village de 150 maisons... Voir Cabral, 190 et Richter, 80.

132 — Les habitants de Canoinhas apportèrent leur solidarité au "colonel" de Curitiba, qui se chargea de "faire" la première élection dans le municpe. L'élection qui donna la première victoire au "colonel" Albuquerque, dans le village de Curitiba, fut "faite" à Lajes. De S. Joaquim, où il s'était réfugié pendant le mouvement, le "colonel" Albuquerque tenta de "faire" une élection à Curitiba, mais ne la réussit pas. F. do Comercio, 9-6-1914.

133 — Les "fazendeiros" attiraient vers leurs terres des bandits qu'ils maintenaient à leur solde, des armes et des munitions, autant pour se défendre au moment des élections, que pour intimider leurs adversaires. Voir, par exemple, les déclarations du "colonel" Eugenio. La Maison, dans Dem., dg. 779. Voir aussi D. Tarde, 6-3-1913.

des morts figuraient sur les listes et votaient; les voix de l'opposition n'étaient pas comptées; les adversaires étaient empêchés d'enrôler leurs agrégats dans les listes d'électeurs <sup>134</sup>.

L'époque des élections était chérie des "caboclos"; ils recevaient des cadeaux du patron, — bottines neuves, habillement, petite somme d'argent, il y avait des festins et des bals organisés pour ce jour-là, qui très souvent finissaient par des duels à coups de couteau <sup>135</sup>.

Voter avec le chef de la famille, avec le parrain ou avec le patron était un devoir d'essence aussi sacrée que sa défense dans une lutte armée <sup>136</sup>. Chaque chef local réunissait ses parents, amis, filleuls, agrégats, tous ceux qui dépendaient de lui, et les faisait voter pour son candidat. Les gens d'un "colonel" prenaient son parti avec passion et intransigeance, défendant exaltés son candidat, un candidat qu'ils ne connaissaient pas et dont ils n'avaient jamais entendu parler avant que l'intérêt du "colonel" se portât sur lui; les "caboclos" étaient entiers dans leurs affections comme dans leurs haines <sup>137</sup>.

Les terres habitées du Contestado étaient donc entièrement divisées entre plusieurs chefs locaux, chacun régnant avec sa famille sur une zone ou municipe: Amazonas Marcondes à União de Vi.ória; Artur de Paula près de l'Iguaçu; Juca Pimpão à Palmas; Tomás Vieira à Canoinhas; Chiquinho de Albuquerque à Curitiba; Henrique Rupp à Campos Novos <sup>138</sup>. Une famille plus puissante régnait sur toutes les autres, et était reconnue la dirigeante de toute la "região serrana", la famille Vidal Ramos; son alliance de-

---

134 — Le chef politique de Palmas, "colonel" Soares, donnant des instructions électorales au chef d'un municipe voisin qui réalisait des élections pour la première fois, écrivait: "Pour l'apuration, ce n'est pas nécessaire d'ouvrir chaque billet de vote et de regarder le nom du candidat; il suffit de les compter tous, de multiplier le résultat par 30, et de diviser par 20; ce sera le résultat officiel; les restes de la division, on les attribuera à un candidat quelconque parmi les vaincus, jusqu'à parfaire le nombre total des voix" (O Estado, 19-5-1915). Le village de Curitiba était considéré "la redoute de la fraude électorale" (F. do Comercio, 15-1-1914).

135 — "Rien ne vaut aujourd'hui le "fandango" des élections d'autrefois; on dansait deux nuits de suite sans s'arrêter et le "colonel" X y participait avec autant de plaisir que nous-mêmes!" disait un vieux noir que nous avons vu danser au Fandango da Lapa.

136 — Pendant le mouvement, deux fanatiques demandèrent une trêve pour pouvoir participer aux élections et voter avec leurs hommes pour leur chef politique, à Canoinhas (O Estado, 29-6-1915; O Imparcial, 20-11-1915).

137 — Cabral, 21.

138 — Dem., 11; Adolfo, docs.

vait être recherchée par quiconque voulait se maintenir au pouvoir, le “colonel” Albuquerque, de Curitiba, devint donc trois fois compère du chef de la famille Vidal Ramos <sup>139</sup>.

Contre ces potentats se dressaient les clans de l’opposition, de constitution semblable à la leur, c’est à dire, un “fazendeiro” plus puissant entouré de sa parenté et de ses amis: Aleixo Gonçalves formait, avec Bonifacio Papudo et Antonio Bonifacio l’opposition à Canoinhas; Henriquinho de Almeida, appuyé par les Sampaio et d’autres, était contraire au “colonel” Albuquerque, à Curitiba <sup>140</sup>. L’opposition n’avait d’autre souci que d’arriver au pouvoir en renversant ceux que s’y maintenaient; s’éterniser à la tête du gouvernement était le but de ceux qui le détenaient. Ces manigances politiques, avec l’élargissement de leurs terres et la reproduction de leur bétail, étaient les seules préoccupations des grands propriétaires <sup>141</sup>.

Les chefs de municipes se soutenaient aussi les un les autres et tout l’état était alors entre les mains d’une petite clique qui décidait des problèmes de succession politique. L’opposition était toujours en mauvaise posture, son candidat obtenant très peu de voix si on le laissait poser sa candidature; le chef au pouvoir était d’habitude le seul créateur des candidats. Les élections successives n’étaient alors que des re-élections et ces chefs se transformaient en petits tyrans innamovibles, devant lesquels l’opposition n’avait qu’à se croiser les bras, ou à prendre les armes <sup>142</sup>.

Pendant la Monarchie, l’opposition avait eu ses droits à peu près assurés et ses occasions de s’élever. Deux partis existaient alors et lorsque l’un d’eux était au pouvoir, l’autre pouvait aspirer à le déloger, par le jeu des influences sur la Chambre Fédérale des Députés. La République remplaça les deux partis par un seul, le Parti Républicain, qui prit le contrôle des élections; il monta une puissante “machine” électorale et seuls les partisans fidèles réussissaient à monter. Les élections devinrent toujours favorables aux candidats du gouvernement et le parti d’opposition n’eût plus les moy-

139 — Sinzig, 243.

149 — P. Soares, 70-73, 117; Herc., 289, en note, v. I.

141 — Dem., 11; P. Soares, 74.

142 — Mira écrivant en 1918, se plaint que les préfets de tous les municipes “catarienses”, sauf Joinville, s’éternisaient au pouvoir, en détriment des “saines pratiques démocratiques” (Mira, 80-83). Le “colonel” Amazonas Marcondes était “un préfet éternel” à União da Vitoria (Dem., 34).

ens de se défendre; il entretenait donc une nostalgie de la Monarchie, qui trouvait écho dans presque toute la population “cabocla” de l’intérieur. Outre ce durcissement politique, la République avait amené d’autres motifs de mécontentement (la spoliation des terres, par exemple) qui ne demandaient qu’un prétexte pour déverser.

En 1893, la Révolution qui éclatta dans l’Etat de Rio Grande do Sul, trouva dans l’intérieur de l’Etat de Santa Catarina un retentissement favorable chez tous ceux qui rêvaient au rétablissement de la Monarchie <sup>143</sup>. Mais, étant données les inimitiés locales, les habitants des municipes de l’intérieur se prononcèrent pour ou contre le gouvernement selon la ligne de d’adhésion ou d’opposition qui divisait déjà les gens en temps normal: si le “colonel” Un Tel prenait le parti des rebelles, il était suivi par toute sa famille, agrégas, dépendants, et vice-versa. Gouvernement et rebelles faisaient appel aux grandes familles pour les aider <sup>144</sup>.

Pareilles dans leur constitution, les deux forces adversaires agissaient de la même façon dans la lutte: elles capturaient tous les hommes qui voulaient rester neutres pour augmenter leurs rangs; elles “réquisitionnaient” chevaux et bestiaux sans payer un sou, surtout si ceux-ci appartenaient à l’adversaire; elles empalaient ou égorgeaient les prisonniers, violaient femmes et filles des ennemis, détruisaient les plantations et mettaient le feu aux maisons; elles luttaient en criant des “vivas” sonores pour montrer leur courage; quand on ne luttait pas, fêtes et bals étaient organisés au moindre prétexte, fusils et pétards détonaient joyeusement célébrer les chefs ou les victoires <sup>145</sup>.

---

143 — Ce fut une drôle de Révolution: elle avait une quantité de chefs, chacun luttant pour des motifs différents; envieux les uns des autres, ils essayaient de briller au premier rang et, s’ils luttaient ensemble, ils étaient néanmoins divisés par une rivalité féroce. Les objectifs étaient les plus divers suivant les différents chefs: Custodio José de Mello voulait de nouvelles élections; Jôca Tavares avait pris les armes à cause d’une dispute locale dans son municipe; Gumercindo Saraiva voulait la Monarchie et la séparation du sud brésilien du reste du pays; d’autres chefs voulaient substituer à la forme présidentielle qu’avait prise la République Brésilienne la forme parlementaire; Gaspar Silveira Martins et Saldanha da Gama étaient accusés de vouloir restaurer la Monarchie. Mais toutes ces gens s’étaient réunis pour lutter ensemble contre le gouvernement fédéral existant. Les municipes de Santa Catarina plus atteints par la révolution furent ceux de Lajes, Curitiba, S. Joaquim, Campos Novos. Les “caboclos” ne comprenaient pas les objectifs des différents chefs; pour eux l’important c’était la promesse le rétablissement monarchique. Borman, 18-20; D. Carneiro, 67; Cabral, 326-7, 411; A Republica, 21-7-1891.

144 — Mira, 177; David Carneiro, 58.

145 — Sinzig, 118-120; Luz, 35; Mira, 178-181; Cabral, 333-339; D. Carneiro, 54-5.

Mais les divisions qui existaient entre les rebelles ne pouvait pas leur permettre la réussite; ils furent donc battus et le gouvernement fédéral usa de moyens violents de répression pour les châtier et leur ôter le désir de récidiver; malgré l'intercession des chefs politiques légalistes, des autorités ecclésiastiques, des dames et demoiselles des familles plus connues, les prisonniers furent exécutés de façon sommaire<sup>146</sup>.

L'échec rendit plus difficile la situation de l'opposition, on même temps que la cruauté du châtement augmentait les haines et les rancoeurs contre le gouvernement républicain, la sympathie envers la Monarchie ne faisait que croître; on révérait la mémoire des anciens chefs rebelles, surtout de Gumercindo Saraiva, sorte de preux chevalier du "sertão", paladin du gouvernement monarchique, dont la figure et les exploits se conservaient vivaces dans le souvenir populaire. La possibilité d'une autre révolution paraissait définitivement éloignée et avec elle l'espoir, pour l'opposition, d'occuper les postes du gouvernement. Celle-ci tenta un rapprochement, seul moyen de vivre sans souffrir des persécutions; mais la composition avec le pouvoir ne faisait qu'accroître le ressentiment caché.

Un fait politique extérieur aux querelles entre petits chefs locaux contribuait néanmoins à compliquer leurs relations et alliances. Les Etats de Santa Catarina et de Paraná se disputaient la possession du territoire Contestado avec ses terres riches en matière et excellentes pour l'agriculture<sup>147</sup>. Trois fois le Tribunal Su-

---

146 — L. C. Boiteux, 407-421; Mira, 177-184; Cabral, 311, 341; Borman, 120.

147 — Pendant l'époque coloniale, un Décret Royal sépara la province de Sta. Catarina de la Ouvidoria (division judiciaire qu'existait alors) de Paranaaguá, à laquelle elle appartenait; la Ouvidoria de Sta. Catarina ainsi fondée eut comme limites: au nord l'embouchure du Rio S. Francisco, le cours du Rio Negro et le Rio Iguacú; au sud, les élévations qui arrivaient du côté de la Lagôa Imery. En 1822, le Brésil se rendit indépendant du Portugal mais conserva les divisions coloniales; chacune des divisions fut appelée "province". Vers 1840, une dispute de limites surgit entre la province de S. Paulo et celle de Sta. Catarina à propos d'une partie des champs du Contestado, nouvellement découverts. En 1853, la province de Paraná fut fondée entre les provinces de S. Paulo et de Sta. Catarina, avec des terres prises à la province de S. Paulo; la province de Paraná hérita de la questions des limites et se mit en opposition à Sta. Catarina. Santa Catarina affirmait que ses limites devaient être ceux du Décret de 1749, qui encerclaient la région disputée; le Paraná alléguait "luti possidetis" car la plupart des habitants, surtout du côté de Palmas, União da Vitoria, Timbó, étaient des "paranaenses". La République, proclamée en 1889, transforma les provinces en Etats, mais ne résolut pas la question. (Mira, 3; Romario Martins, 3555-7; Cabral, 200-4; Id., 352-3; José Boiteu; A Trib., 18-12-1913; F. do Comercio, 12-10-1912 et 31-7-1913; V. da Rosa, 2-8-1918; Dem., 14-23).

périeur donna gain de cause à l'Etat de Santa Catarina; l'Etat de Paraná se refusait toujours à admettre la validité des sentences. Les moyens les plus différents furent employés par les deux Etats pour s'assurer la possession du territoire: ils fondèrent des villages nouveaux, transformèrent des hameaux en bourgs afin de se rendre agréables auprès des habitants, légalisèrent bon nombre de "possessions pacifiques" dont les propriétaires n'avaient pas de titres en règle, etc.<sup>148</sup>.

Les municipes étant presque toujours divisés en deux groupes par des rivalités entre les chefs politiques locaux, dès qu'un des chefs prenait le parti de l'Etat de Santa Catarina, l'autre prenait celui de l'Etat de Paraná et le conflit finissait très souvent par une lutte entre les partisans des deux chefs<sup>149</sup>. Les deux Etats ne prenaient guère de mesures pour la répression des crimes politiques ou non; bien au contraire, ils envoyaient dans la région des hommes réputés dangereux ou armaient ceux qui s'y trouvaient déjà, essayant de vaincre la partie par les armes<sup>150</sup>. Ils firent de grandes concessions de terrains à des compagnies colonisatrices ou à des particuliers, pour qu'ils établissent des fonctionnaires de l'une ou de l'autre dans leurs hameaux<sup>151</sup>.

---

148 — Ainsi furent fondés Vila Nova do Timbó, Santa Leocadia, Valões, par l'Etat de Paraná; Papanduva, par Santa Catarina; des rassemblements de trois ou quatre maisons qu'on décorait du nom de "villages" pour donner plus de poids aux revendications (Ferrante, tém.: O Estado, 17-6-1915; F. do Comercio, 19-10-1912; Id., 22-10-1912; D. da Tarde, 4-11-1912; Adolfo, docs.; Luz, 57; Dem., 117-119).

149 — Des disputes de ce type eurent lieu à Clevelandia, Passo Borman, Xanxerê, en 1915. Le plus entreprenant des chefs partait pour la capitale de l'Etat de son choix et demandait pour son village la nomination des premières autorités. Mais dès qu'il s'absentait, l'Etat opposé en profitait pour fortifier son rival resté sur place. Si le chef était très puissant ou très audacieux, il rentrait, bien décidé à faire valoir sa volonté, même au prix d'une lutte; s'il était plus faible, il se perdait en réclamations stériles sans avoir le courage de rentrer chez lui (O Estado, 19-5-1915).

150 — Les cas le plus connu est celui de Demetrio Ramos, partisan de l'Etat de Santa Catarina, ancien révolutionnaire de 1893, qui réunit un jour ses hommes et entreprit de faire respecter par l'Etat de Paraná les arrêts qui donnaient gain de cause à l'Etat de Santa Catarina. Il sema la terreur entre les "paranaenses" établis au Contestado, pillant et saccageant "fazendas" et villages, tant et si bien qu'il fut finalement désavoué par l'Etat même qu'il affirmait défendre! Et il n'était pas un bandit, il était un grand propriétaire qui croyait que le seul moyen d'en finir avec les questions de limites était de recourir à la violence. Sa bande fut détruite en 1905; il réussit à s'enfuir et s'établit avec sa famille et agrégats dans une zone peu connue d'un Etat voisin. Voir Herc., 213-5, v. I; D. da Tarde, 16-12-1913; Dem., 13-4, 111-119; Cabral, 362-3, 383-4; José Boiteux, 34-38.

151 — L'Etat de Paraná, par exemple, donna au "colonel" Fabricio Vieira tout le territoire compris entre les rivières Timbó et Paciência; or, l'endroit était déjà habité par des "caboclos" qui se disaient "catarinenses". Fabricio Vieira envoya une bande d'hommes armés les expulser; la lutte s'engagea, et tant celui qui comman-

Mais à mesure que le temps passait, l'Etat de Paraná, qui se débattait en pleine crise économique, se désintéressa quelque peu de la question, ayant à faire face à des problèmes plus pressants<sup>152</sup>; les revendications de l'Etat de Paraná baissèrent de ton vers 1914; on ne protestait plus contre les invasions de l'Etat de Santa Catarina, on demandait simplement que la question des limites fût réglée une fois pour toutes afin que les habitants des municipes litigieux puissent savoir sous quelle autorité ils devaient se placer, surtout à cause du paiement des impôts, car souvent ils se voyaient contraints de le faire dans les deux Etats à la fois...<sup>153</sup>.

L'incertitude et les disputes augmentaient le mécontentement "caboclo" dû aux conditions politiques locales, donnaient lieu à une multiplication de crimes et de vengeances et fournissaient de nouvelles raisons aux grands propriétaires pour tâcher de maintenir sur leurs terres des bandes d'hommes armés<sup>154</sup>. Si telle était la situation des "fazendeiros" pour se défendre, que dire des petites gens? Les deux moyens d'obtenir justice ou de faire respecter leurs droits — une fois que les voies légales étaient inopérantes — étaient ou bien recourir à un parrain qui s'érigeait en défenseur de leur cause, ou bien utiliser purement et simplement la vengeance.

Le bandit isolé, produit de l'accommodation de l'individu seul à une telle société, trouvait là son emploi et sa raison d'exister: il se louait, moyennant quelque argent, à ceux qui voulaient liquider adversaires et concurrents. Mais il ne s'asservissait pas à un patron comme l'agrégat commun (lequel bien souvent était aussi chargé de ces vengeances); le service fini, le salaire reçu, il prenait le large, s'en allait dépenser sa paye dans la première fête venue, dans la certitude qu'il lui serait facile de la regagner.

---

daît les spoliés que celui qui commandait les envahisseurs, furent tués; Fabricio Vieira réussit néanmoins à s'installer sur les lieux. O Estado, 12-6-1915. Voir aussi Adolfo, docs; D. da Tarde, 4-11-1912; F. do Comercio, 24-5-1915; Silveira, tém.; Luz, 37.

152 — Vers 1912, les journaux de Curitiba, capitale de l'état de Paraná, publiaient des articles violents et enflammés contre l'Etat de Sta Catarina; mais vers 1914, de tels articles disparaissent de la presse quotidienne. Adolfo, docs; D. da Tarde, 1-10-1912, 4-11-1912, 27-9-1912, 24-12-1913, F. do Comercio, 30-12-192; Dem., 26; A Trib., 6-2-1914, 11-3-1914, 27-2-1914.

153 — A Trib., 16-2-1914, 11-3-1914, 27-2-1914; Rosa et Foy Tavares, tém.

154 — Les compagnies étrangères devaient aussi entretenir de telles bandes pour pouvoir maintenir leurs droits sur les territoires dont elles avaient obtenu la concession. Voir Dem., 25-6; Luz, 63; O Estado, 30-12-1915, 19-5-1915; F. do Comercio, 22-10-1912; Cabral, 362-7; A Trib., 18-12-1913.

Le "colonel" le meilleur avait toujours des ennemis. 'A vivre dans un milieu hostile, dans lequel toutes les susceptibilités étaient vives, où les querelles surgissaient de toutes parts qui donnaient lieu à de véritables luttes de clan, où l'on ne se gênait nullement pour "descendre un homme", il se voyait forcé à prendre des mesures et des garanties pour sa protection personnelle, mesures qui étaient toujours interprétées comme tyrannie par ceux contre lesquelles elles s'exerçaient.

Un bon colonel était celui qui ne refusait jamais ce qu'on lui demandait; qui s'efforçait d'obtenir auprès des autorités des avantages et des privilèges pour ses subordonnés; qui ne mesurait pas les sacrifices lorsqu'il s'agissait de ses gens; qui méritait la renommée de "défenseur des faibles"<sup>155</sup>. Celui-là voyait sans cesse augmenter sa suite avec tous ceux qui avaient besoin de protection et d'appui.

Mais, habitués traditionnellement à n'obéir qu'à leur souveraine volonté et à commander à des escouades d'hommes qui dépendaient entièrement de leur bon plaisir, les "colonels" prenaient le plus souvent un ton arrogant et humiliaient les petits, en disant que "ces fainéants, on ne les menait qu'au fouet"<sup>156</sup>. La seule vengeance trouvée contre eux fût l'assassinat.

Le moyen le plus employé était l'embuscade. Le meurtrier se cachait dans le chemin que la victime parcourait d'habitude; il attendait patiemment des journées entières que celle-ci vint à passer par là pour là tuer prestement d'une balle. Ceci s'appelait "l'attente" (a espera)<sup>157</sup>. Des croix signalaient aux passants les

---

155 — A. O. Lemos.

156 — Le "colonel" Francisco de Albuquerque, par exemple, ayant fait construire sa maison sur la route principale du village, à Curitiba, restait des journées entières dans la véranda et tout passant devait enlever son chapeau en le voyant; ceux qui désobéissaient ou qui étaient distraits étaient mis en prison, et gare à la récidive (Herc., 289, I v.; Silveira, tém.). Cemêno "colonel" faisait fouetter les gens pour un oui, pour un non (Francisco Machado, tém.) et n'admettait dans ses domaines d'autre volonté que la sienne (Cábral, 388-9). Le comportement du "colonel" Francisco Almeida, rapporté par un témoin (Berger, tém.) est typique du comportement des "colonels": il criait et tempêtait en entendant la requête formulé par le quémandeur, puis finissait par dire oui et par offrir du maté au visiteur. Il tempêtait pour montrer son autorité et accédait à la demande pour conserver la sympathie de son homme. Voir encore Dr. H. . . . , tém.

157 — La rivalité politique la plus féroce opposait à Curitiba le "colonel" Francisco de Albuquerque au "colonel" Henriquinho de Almeida. Tous les deux savaient que chacun payait des "attentes" pour liquider l'autre et ils s'efforçaient pour les déjouer. Francisco de Albuquerque, très astucieux, utilisait les stratagèmes les plus divers; Henriquinho de Almeida s'entourait d'une puissante escorte d'hommes armés et de chiens féroces. Tous les deux finirent assassinés malgré leurs

endroits où de tels crimes avaient été commis, soit que l'assassiné y fût enterré, soit que tout simplement on voulut rappeler le fait. Bien nombreuses ces croix du "sertão", en bordure des petits chemins et des routes; parfois hantées, l'âme de l'assassiné revenant se plaindre d'être mort sans le secours des sacrements, d'autres fois miraculeuses, elles opéraient des guérisons et devenaient lieu de pèlerinage.

Ainsi, aux luttes homériques des premiers temps de l'occupation du territoire qui avaient opposé surtout grandes familles contre grandes familles<sup>158</sup>, se substituaient maintenant les vengeances personnelles.

### 7 — La psychologie "cabocla".

Vivant isolé, ayant à se défendre de la nature et de l'homme, la plus haute vertu du "caboclo" était le courage<sup>159</sup>, son trait de caractère le plus développé la méfiance<sup>160</sup>, la renommée la plus appréciée celle d'un bon escrimeur au couteau.

Ne pouvant dominer que par les armes et par la peur, les "caboclos" mettaient une espèce de coquetterie macabre à provoquer les occasions d'exhiber leur habileté de lutteurs<sup>161</sup>. Pas de

---

précautions. Henriquinho de Almeida aurait été le mandataire de l'attente qui supprima le "colonel" Chiquinho; et lui-même fut tué quelque 20 ans plus tard par deux jeunes garçons. (Silveira, tém.; P. Soares, 117).

158 — Ces disputes de familles devenaient légendaires. Deux "fazendeiros", chacun à la tête d'une bande d'hommes, luttèrent pour la possession des champs de Palmas; la lutte prit des proportions telles que le gouvernement de l'Etat de Paraná ordonna un arbitrage et divisa les terres découvertes entre les deux familles ennemies (Lucas Boiteux, 354-5; Cabral, 352-3). Deux familles nombreuses comme des tribus se détruisaient l'une l'autre à Curitiba; c'étaient les Carvalhos, surnommés les Ruivos (Roux) à cause de leur teint, et les Pires. Dès qu'un Ruivo était tué, immédiatement un Pires le suivait dans la tombe, et vice-versa. Le gouvernement de l'Etat de Sta. Catarina envoya un arbitre qui somma les deux familles de partir du village, chacune dans une direction différente, l'une vers le sud et l'autre vers le nord (Silveira, tém.). A Lajes, ville pourtant bien plus développée que le village de Curitiba, une dispute d'êtres oppose ainsi deux familles et l'un des "fazendeiros" paya le célèbre bandit Castelhana pour attaquer la ville et brûler la maison de son adversaire; mais le bandit ne réussit pas à pénétrer dans la ville et se contenta de brûler consciencieusement la propriété agricole de l'adversaire (Silveira, tém.).

159 — Set., 4; Herc., 143, I v.; voir dans le livre récent de Wilmar Sassi que cette valorisation continue d'exister encore aujourd'hui.

160 — Richter, 9; Cabral, 21-2.

161 — Un père de famille était escrimeur fameux; il se mit à jalouser ses deux garçons, trouvant qu'ils réussissaient trop bien, et les défia tous les deux un jour. La lutte s'engagea, sous les yeux de la mère accoudée à la fenêtre et qui encourageait son mari, disant aux garçons que ce serait un manque de respect que de vaincre leur père. Le combat finit lorsque tous les trois furent assez sérieusement blessés; la mère les pensa et les mit au lit, tandis que le père, fier d'avoir résisté si longtemps contre deux adversaires, s'écriait: "Il n'est pas encore né, celui qui me vaudra au couteau!" (Mira, 28).

fête, ni de bal, ni même de simple procession ou bavardage dans le débit d'un village qui ne donnât lieu à un duel ou à une dispute<sup>162</sup>. Ceux qui s'en tiraient vivants acquéraient, en plus d'effroyables cicatrices, des renoms d'escrimeur fameux et de héros. L'escrimeur fameux était presque toujours un vantard et un provocateur qui cherchait querelle à tout bout de champ et transformait en bagarres les bals et les fêtes; c'était le "valentão".

Le duel, la lutte au couteau n'étaient donc pas seulement envisagées comme le moyen le plus commode de résoudre les mécontentes, mais aussi comme un sport, un amusement, une joute dans laquelle l'escrimeur le plus habile gagnait ses galons<sup>163</sup>. Le duel au couteau était la forme "noble" de la lutte; celui au pistolet n'existait pas; tuer au pistolet ou au fusil n'exigeait pas les qualités physiques du duel au couteau, c'était "tuer à la machine" et ne méritait d'estime que dans la mesure où l'on était très bon tireur pour ne pas manquer l'adversaire dans une "attente" ou les bêtes à la chasse.

L'amour de la lutte se reflétait dans la religion: les saints populaires — St. Sebastien, St. Georges, St. Michel, — étaient des guerriers et leur arme était l'épée<sup>164</sup> (le grand couteau à couper le maté, du "caboclo", était couramment appelé aussi "l'épée").

Dans les contes et légendes, les gens vaillants, les guerriers obtenaient aussi leur préférence. Un chef rebelle de la Revolution de 1893 avait dernièrement incarné ce type aimé — Gumercindo Saraiva; chevaleresque et brave, il était le défenseur des humbles<sup>165</sup> et devint alors une espèce d'idole; le peuple du "sertão"

---

162 — Des gens réunis dans un petit débit bavardent en buvant le "chimarrão"; un inconnu arrive en faisant sonner ses éperons d'un air de bravade pour montrer qu'il est quelqu'un. L'air important et féroce du nouveau venu est une offense contre ceux qui sont là, tout de suite un des présents le provoque. La lutte au couteau de maté s'engage, au milieu d'un cercle de spectateurs; elle ne s'arrête que lorsqu'un des adversaires est blessé, voire même mort; quand ils ne tombent pas tous deux, chacun de son côté... (Luz, 45-6; voir aussi Mira). "Au fandango da Lapa," la "tête brûlée" de l'endroit entre d'un air provocateur, entouré de la peur admirative de ceux qui sont déjà là; il crie ses plaisanteries d'un air menaçant, deux ou trois amis le secondent en riant; il menace de finir le bal, il cherche querelle, il agit en vrai "valentão" jusqu'à ce que quelqu'un, excédé, lui tienne tête et que la lutte s'amorce.

163 — Mira, 51.

164 — Luz, 65.

165 — Gumercindo Saraiva "requisitionnait" chevaux et bétail des "fazendeiros" mais n'admettait pas qu'on fit de même avec le bétail et les biens des petites gens. Lorsqu'il prit Curitiba, il réprima le vol et le brigandage, paya des indemnités à ceux qui avaient été volés et châtia les coupables (David Carneiro, 275).

refusa de croire à sa mort dans la bataille de Carovy en 1894; selon eux, il avait réussi à s'enfuir, s'était caché et attendait les temps pour reparaître et implanter la Monarchie.

Personne, dans une telle société, ne réussissait à vivre sans porter constamment des armes sur soi<sup>166</sup>. Et si le "caboclo" était le meilleur, le plus fidèle et le plus loyal des amis, il était aussi le plus hargneux et le plus dangereux des ennemis<sup>167</sup>. Le sentiment extrêmement susceptible de l'honneur, l'habitude de la réparation sanglante pour la moindre vétille, rendaient très courants crimes et homicides. "Le mâle ne meurt pas dans son lit", était un proverbe courant<sup>168</sup>.

L'entraînement à la lutte commençait très tôt; les petits garçons s'intéressaient à la vie de leur parenté, dressés tant par la femme que par l'homme pour occuper le plus vite possible dans la société sa place de mâle courageux, soucieux de l'honneur. Bien jeune encore, il avait déjà des responsabilités et des devoirs qui faisaient de lui un petit homme<sup>169</sup>; l'assassinat du père, par exemple, imposait au fils la vengeance dans le plus bref délai et de jeunes garçons tuaient dans des "attentes" celui qui les avait rendus orphelins<sup>170</sup>.

D'ailleurs, l'honneur devant à tout prix être préservé et vengé, les "caboclos" qui tuaient en le défendant n'étaient pas considérés criminels. Si le "caboclo" avait été calomnié, si une femme de sa famille était séduite, si son champ était envahi, si son ami ou son parrain était attaqué, l'offenseur devait payer l'affront de sa vie.

Le tueur à gages était un criminel; il ne tuait pas pour venger l'honneur, il tuait pour de l'argent. Néanmoins, c'était un emploi commun que ne méritait pas les connotations dépréciatives adressées aux voleurs. Le voleur, surtout le voleur de chevaux et de

---

166 — Herc., 187, I v. L'écrivain M. Mauricio V de Queiroz parcourut le Contestado au début de 1954 et constata que les garçonnets, à 12 ans, portaient déjà des armes.

167 — Richter, 9.

168 — Un jour, dans la petite gare de Herval, au Contestado, un travailleur mourut de typhus; on vint de très loin regarder le mort dans sa bière, c'était la première fois qu'on voyait un défunt mâle qui n'avait peut-être été tué... (Dr. F.. tém.; voir aussi Cabral, 22).

169 — Voir les contes régionaux de Serafim França, surtout l'histoire du garçonnet à qui son père lègue, en mourant, ses devoirs et son autorité envers la mère et les autres enfants. Voir aussi Cabral, 21.

170 — Le "colonel" Henriquinho de Almeida fut tué par deux jeunes garçons qui vengeaient leur père; Miguel Fragoso, "fazendeiro" à Irany, trouva la mort assassiné par un garçonnet pour la même raison (Silveira, tém.; Ferrante, tém.).

bétail, était le pire criminel; appeler quelqu'un "voleur" était une injure terrible; des punitions sévères étaient réclamées contre le vol et le moindre soupçon pouvait condamner un homme<sup>171</sup>.

Dans une société où l'on prisait si fort la bravoure, le tueur à gages, qui devait avoir beaucoup de courage, qui méprisait le danger, devenait une sorte de héros, surtout s'il n'avait pas choisi son métier par perversité, si "le destin" le lui avait imposé; car celui qui avait tué une première fois pour défendre son honneur n'avait pas d'autre choix que de devenir bandit — s'il ne possédait pas de parrain très puissant pour lui assurer sa protection — recherché qu'il était par les parents de sa victime beaucoup plus que par la justice et obligé parfois de chercher refuge dans les forêts<sup>172</sup>. Un cercle de légendes heroïques se formait autour de lui; les vertus chevaleresques de loyauté, de générosité, d'honnêteté, de charité si prisées par les "caboclos" lui étaient attribuées; ses actions, ses luttes et ses amours inspiraient les poètes régionaux<sup>173</sup>. Tuer n'était donc pas un crime; c'était une profession, parfois un devoir, parfois aussi un malheur.

L'honneur vaut plus que la vie, telle était la devise du "caboclo". La vie humaine n'avait pas une très haute valeur, l'atitude la plus appréciée envers elle était le mépris, qu'il s'agisse de la sienne ou de celle des autres<sup>174</sup>. Mais à ce mépris manifeste s'al-

171 — Le "caboclo" était d'une honnêteté et d'une loyauté parfaites dans tous ses affaires, malgré qu'il fut "un fanatique et un assassin" (V. da Rosa, 24-8-1918). Voir aussi Ferrante, tém.; Luz, 45. Le patron d'une scierie près de Porto União appela un jour le portier, qui était là depuis de longues années et méritait toute sa confiance, et le mit en garde contre un nouvel employé: "C'est un type étrange, il a la tête d'un voleur et l'on ne sait pas d'où il vient". Quelques jours après, portier et employé disparurent ensemble, et le portier réapparut tout seul. Interpellé par le patron, il s'expliqua: "Vous m'aviez dit qu'il avait la tête d'un voleur... maintenant il n'ennuiera plus personne!" (Dr. F..., tém.). Voir aussi les contes de Tito Carvalho.

172 — La défense de sa famille, de sa vie ou de ses biens imposait très souvent le meurtre au "caboclo". Un bouvier très connu par son honnêteté et son bon coeur disait: "Il y a trois étapes dans la vie d'un homme. Tout jeune, il tue pour monter qu'il est déjà un adulte. Plus tard il a besoin d'argent, il en demande au colonel qui le lui fournit; mais qui lui dit aussi un jour: "Un Tel commence à m'embêter". Et l'on sait que le moment est venu de payer la dette, on tue l'individu indiqué. Plus tard encore, on possède quelque bien, il faut le garder contre les envieux qui veulent vous déposséder — et l'on tue encore. C'est le destin de l'homme dans le "sertão".

173 — Lorsque le bandit de Lapa vint rendre visite à son parrain, les enfants de la maison se cachèrent derrière les portes pour le regarder; au lieu de l'ogre féroce de leurs contes du soir, ils virent un bel homme blond, plein d'humilité devant son parrain; mais malgré son embarras et ses bégaiements, il avait quand même l'air farouche et portait sur lui tout un arsenal d'armes variées. Les enfants se sentirent tout pénétrés d'admiration devant leur grand-père, lorsqu'ils virent trembler devant lui le bandit qui était le héros d'une série de légendes fort connues dans la région (Dr. F..., tém.).

174 — Silveira, tém.; Herc., 187, I v.; Cabral, 21.

liait d'autre part "un désir passionné de vivre"<sup>175</sup>; rester en vie était le signe qu'on avait éliminé ses ennemis en habile lutteur, ou qu'on leur avait échappé moyennant la ruse ou la magie; c'était prouver qu'on était courageux et invincible dans le jeu des armes, ou qu'on avait à sa merci de puissantes forces occultes — le plus souvent les deux à la fois. De là l'importance de guérisseurs, sorciers, magiciens, qui connaissaient les moyens infailibles de "fermer le corps", c'est à dire, de le rendre invulnérable aux projectiles et aux coups de couteau. Dans cette société d'escrimeurs, divisée par toute sorte de rivalités, celui qui vivait longtemps était un vainqueur.

Les différents auteurs accusent toujours les "caboclos" de paresse et de fatalisme, disant qu'ils ne faisaient nul effort pour améliorer leur niveau de vie; ceux qui s'efforçaient de monter étaient peu nombreux; la région "serrana" avait "une population pauvre et résignée à la pauvreté"<sup>176</sup>.

La plupart des agrégats et petits fermiers travaillaient le strict nécessaire pour vivre au jour le jour. L'épargne était une vertu inconnue. La terre leur fournissant facilement de quoi vivre, ils ne connaissaient pas non plus les durs labeurs pour se procurer la nourriture<sup>177</sup>. Leurs maisons et leurs hameaux formaient le contraste le plus désolant avec les riantes habitations des colons allemands: huttes misérables, plantations en quantité minime, pas de routes, pas de ponts sur les rivières; "la population nationale presque entière vit dans l'inaction"<sup>178</sup>.

Ils distinguaient le "travail" de ce qu'ils considéraient une occupation "digne d'un homme". L'agriculture, l'artisanat, l'industrie étant travail, et comme tel dépréciés; le commerce était plus valorisé des qu'il ne s'agissait pas de rester derrière un comptoir mais d'entreprendre de longs voyages derrière les troupeaux de boeufs ou les théories de mulets chargés de marchandises en route pour le littoral ou vice-versa, et surtout parce que, le commerçant étant le fournisseur naturel de tout ce que le caboclo ne pouvait pas

---

175 — Luz, 67.

176 — Cabral, 379; D. da Tarde, 12-11-1912; Richter, 8 et 10.

177 — Dem., 296-7; Cabral, 96.

178 — Herc., 132, I v. et 197-8, I v. Sur la prospérité des colons allemands et italiens à l'époque, voir P. Jacomo Vicenzi.

produire, il s'établissait entre eux des liens qui renforçaient ceux qui existaient déjà, ou qui les créait: les liens de vassal à seigneur <sup>170</sup>.

Les tâches "dignes de l'homme" étaient: piquer les troupeaux de boeufs, panser les bêtes, courir les forêts à la recherche des animaux égarés, les rassembler pour marquer les nouveaux, dompter les chevaux. La cueillette du maté trouvait aussi grâce à leurs yeux; les arbrisseaux ne demandaient aucun soin et la coupe s'effectuait une fois par an, ce qui les faisait libres le reste de l'année <sup>180</sup>.

De telles occupations laissaient le "caboclo" libre de l'emprise de la terre et de la servitude aux saisons et aux éléments. Elles permettaient aussi l'exhibition de leurs dons de cavaliers, de lutteurs, de leur esprit de hardiesse ou de ruse, ce qui ni l'agriculture ni l'industrie ne permettaient pas.

S'ils avaient envie de monter dans l'échelle sociale, c'était parce que leur patron, le "colonel", était encore plus libre qu'eux; il avait sous ses ordres suffisamment de gens pour travailler pour lui, il ne travaillait pas de ses propres mains. La labeur acharnée sur la terre, l'asservissement aux éléments, il fallait s'y soustraire, ainsi que du terre à terre de tous les jours, de la grisaille du quotidien.

Beaucoup de "caboclos" divisaient leurs activités en deux parties: celle dédiée au travail, qu'on tentait d'écourter le plus possible, appelant aux moyens les plus divers pour obtenir de l'argent (d'où l'acceptation du métier d'homme-lige et de tueur), et celle où l'on ne faisait que dépenser ce qu'on avait gagné, où l'on passait le temps à causer dans les débits, à chevaucher dans les villages, à

---

179 — Les "caboclos" avaient besoin de quelqu'un qui puisse leur fournir les étoffes, le sel, la poudre et les munitions — tout ce qu'ils ne pouvaient pas produire; mais le troc était en nature, le commerçant fournissait la marchandise à n'importe quelle époque de l'année pour être payé au moment de la récolte. La bénignité du commerçant, surtout dans les mauvaises années, lui attiraient l'amitié et la gratitude du "caboclo" — de là la tendance du commerçant à se transformer en petit chef politique local, ou la tendance du chef politique à installer lui-même un commerce. Plusieurs "fazendeiros" réunissaient à leur titre celui de commerçant, soit pour avoir des maisons de commerce, soit parce qu'ils achetaient du bétail ou du maté aux petits producteurs et les revendaient dans les centres commerciaux du "sertão". Ces commerçants étaient de grands voyageurs; ils s'associaient à deux ou trois de la même famille et tandis que l'un d'eux gardait le magasin, les autres étaient constamment en route. Cabral, 379; A. O. Lemos, 5; Dr. H. . . , tém.

180 — Cabral, 96. Il fallut qu'une sévère crise économique fit tomber très bas les prix du maté pour que tout dernièrement les "caboclos" de Canoinhas abandonnassent la cueillette pour l'agriculture (Osmar R. da Silva, 37).

parcourir bals et fêtes pour gagner le coeur des femmes et courir le risque des duels.

Leur rêve était donc celui d'une vie mouvementée, dans laquelle luttes et combats, duels au couteau, batailles entre clans contraires, conquête des femmes, fêtes et bals occuperait toute la durée, donnant aux mâles hardis l'occasion de montrer ce qu'ils valaient en terrassant un adversaire, dans la joie sauvage de se dépenser physiquement au maximum<sup>181</sup>. Voilà pourquoi le type du "Valentão", qui incarnait cette description, était si aimé dans le "sertão".

Ce rêve démentait l'accusation de fatalisme. Ceux qui l'attirent contre le "caboclo" sont trop préoccupés de l'aspect économique, de l'épargne, de la prospérité, et ils transposent dans les autres secteurs du social ce qui ne se trouve que dans un seul. Si les "caboclos" sont fatalistes, optimistes et sans souci au sujet du problème économique, c'est parce qu'ils savent qu'ils ont quelqu'un qui pourvoira pour eux; c'est au "colonel", au patron de les nourrir et de les vêtir s'ils tombent dans la misère; c'est lui qui doit se préoccuper de l'avenir, non pas eux.

Cependant, en examinant les aspects de la vie qui relèvent du seul "caboclo" et pour lesquels il ne peut guère compter sur le "colonel" — l'honneur, la loyauté familiale, les plaisirs — nous le voyons immédiatement agir et non pas attendre uniquement que vengeance et jouissances lui tombent du ciel. Il n'attend pas l'appel pour accourir auprès de son "colonel" ou de son parrain, il accourt aussitôt qu'il le sait menacé ou offensé. En politique, il déploie une activité dévorante afin d'assurer la victoire à son candidat ou à son patron. Mais c'est surtout le chapitre de l'honneur qui est le ressort le plus puissant de l'activité "cabocla"; l'offenseur sait qu'il sera recherché sans répit jusqu'à ce que la vengeance se réalise; le "caboclo" n'est pas du tout fataliste à ce sujet, il n'attend pas que le destin ou la providence vienne frapper le coupable, il le frappera lui-même et le plus vite qu'il le pourra pour effacer la tâche qui le déshonore<sup>182</sup>.

---

181 — Mira, 27.

182 — Voir les contes régionaux de Tito Carvalho, Serafim França, Vergilio Varzea.

Sans cesse en mouvement, parcourant le Contestado d'un bout à l'autre, soit dans l'exercice de ses fonctions de bouviers, de commerçants, de coupeurs de bois; soit pour se rendre aux fêtes religieuses; soit pour poursuivre un ennemi qu'il veut liquider, comment pouvons-nous le juger paresseux ou inactif? <sup>183</sup> Il hait certains travaux parce qu'il les trouve méprisables; sa valorisation des différentes tâches et du temps est diverse de celle qu'on trouve habituellement dans le monde occidental actuel. D'ailleurs, cet idéal contraire au travail est un héritage catholique et portugais: le travail est le résultat du péché originel, disent les livres Saints; et l'idéal aristocratique du gentilhomme qui dominait au Portugal à l'époque de la découverte du Brésil et qui s'est très bien acclimaté dans la colonie, la compléta <sup>184</sup>.

Néanmoins, le rêve d'une vie sans travail était inaccessible pour la plupart; il fallait tout de même cultiver la terre, cueillir le maté, scier le bois pour arriver à avoir tout ce dont on avait besoin; et les hommes-liges, qui se rapprochaient un peu plus de l'idéal puisqu'ils ne faisaient que garder le "colonel", étaient beaucoup moins nombreux que les "caboclos" qui vivotaient en travaillant. Mais l'idéal restait le même pour tous: pour les agrégats qui se sentaient pris dans l'engrenage du travail, ne s'évendant qu'à l'occasion des fêtes ou des élections qui mettaient un peu de nouveauté et d'aventure dans la monotonie de leur existence; pour le tueur à gages, pour le "colonel", dans toutes les couches de la structure sociale.

### 8 — *Les fêtes rustiques.*

La vie, nous l'avons vu, n'offrait pas de grandes jouissances aux "caboclos". Habitant loin les uns des autres, n'importe quel événement devenait le prétexte à une réunion: baptêmes, mariages,

---

183 — Voir les mémoires de A.O. Lemos: il était toujours en voyage, d'un coin à l'autre du Contestado, soit pour acheter et vendre des cuirs de boeuf, soit attiré par les fêtes religieuses ou autres. Voir notamment pgs. 2, 5 et 6.

184 — Les colons portugais qui, chez eux, travaillaient pour des seigneurs, prirent le rôle de seigneurs dans la colonie, envers les tribus natives et plus tard envers les noirs importés d'Afrique. La définition du "colonel" dans la société "cabocla" pouvait être donc: celui qui ne travaille pas de ses propres mains. L'esclavage contribua beaucoup à conserver et développer encore plus le mépris du travail, envisagé comme appartenant aux classes inférieures. La mentalité économe et travailleuse ne se forma qu'à partir de la fin du XIXe siècle, grâce à l'arrivée de immigrants européens.

et même veillées funèbres<sup>185</sup>. Se voir, se rassembler était de première importance; et aussi manger, alors les tables chargées de victuailles, le grand "churrasco" rôtissant devant les yeux des invités, l'eau de vie de canne à sucre coulant à flots, étaient de règle; la fête se réalisait sans aucune économie et la nourriture devait être si abondante que "même les pauvres de la rue en sortaient gavés"<sup>186</sup>. De même les feux d'artifice, et surtout les pétards, constituaient un élément indispensable pour montrer l'allégresse des gens.

Le travail devenait encore un prétexte pour des rassemblements sous la forme du "pixurúm" ou "pixirum", pour l'agriculture, du "mateirão" pour la récolte du maté: <sup>187</sup> débordés par une tâche qui demandait beaucoup de bras, le défrichage d'une partie de la forêt, les semailles, une récolte abondante, le "caboclo" lançait des invitations aux voisins pour venir l'aider; il les nourrissait en échange, leur offrait des amusements le soir — un bal qui s'improvisait, un "desafio"<sup>188</sup> entre deux chanteurs, un conteur d'histoires qui animait la veillée<sup>189</sup>.

La politique fournissait aussi une occasion de fêtes et de réunions. Le moindre événement était célébré par des rassemblements, des feux d'artifice, des concerts de la fanfare municipale (former une fanfare était l'un des premiers soins des chefs locaux), des

---

185 — Le baptême de l'intérieur, divisé en deux, donnait lieu à deux fêtes. Les mariages étaient aussi très fêtés, et duraient plus d'une journée si la situation financière de la famille le permettait (Tito Carvalho, 165; Serafim França, 199-203). Pour les veillées de morts, tandis que dans la salle la famille pleurait autour de la bière, amis et voisins buvaient le "chimarrão" dans la cuisine, racontaient des histoires et jouaient aux devinettes (Walter Spalding, Bol. de Folcl., mars-1951, an II, n. 7; Luz, 67).

186 — Tito Carvalho, ob. cit., pg. 116.

187 — *Aspectos da Econ. Rural Bras.*, pg. 754. — Cette habitude existait déjà parmi des tribus indigènes; voir Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, pg. 120.

188 — "Desafio" — joute chantée, dans laquelle chaque adversaire invente les couplets à mesure qu'il chante accompagné de la guitare. Le sujet peut être libre ou choisi d'avance; l'un pose des questions à l'autre sur le sujet et celui qui ne réussit pas à répondre est vaincu.

189 — Très tôt le matin les invités arrivent; ils boivent le "chimarrão" dans la salle et s'acheminent vers les champs. Les femmes leur apportent le déjeuner et ils travaillent ferme pendant toute la journée. La nuit tombante, on revient dîner à la maison. Le dîner fini, alors que la conversation languit, quelqu'un prend la guitare, joue quelques notes, fredonne une chanson — et voilà le "fandango" qui se déclenche animé, comme si ces gens n'avaient pas travaillé la terre toute la journée! Ils dansent jusqu'au matin; la "fervida" (l'eau de vie bouillie avec du sucre et du citron) circule, la fumée des cigarettes se mélange à la poussière qui monte du sol percuté par les pieds agiles. Arrive le matin; on attelle charrettes et char à-boeufs, les jeunes gens enfourchent leur monture, on repart, le travail et la fête sont finis. Le "pixurum" peut durer plusieurs jours et les invités couchent chez l'hôte (Mariza Lira, 86 et 95; Serafim França, 119-187; Tito Carvalho, 101; V. Varzea, *Sta. Catarina*, 237-241; Id., *Mares et campos*, 47-52, 119).

discours sur la place publique et des agapes mirifiques offertes par les chefs politiques. L'arrivée ou le départ du chef local ou d'un des personnages de l'administration locale, étaient suffisants pour qu'au moins un banquet, un concert et des discours eussent lieu, assaisonnés des pétards sans lesquels aucune fête ne serait complète <sup>190</sup>.

Les courses de chevaux étaient aussi fréquentes; elles réunissaient au plaisir du jeu (très goûté dans le "sertão") la vanité d'exhiber les plus jolies montures et l'adresse des cavaliers <sup>191</sup>. De toutes les réunions, c'étaient celles-ci qui terminaient souvent en disputes (ces disputes qui ponctuaient presque toutes les réunions de "caboclos") résolues au couteau, le duel au coutelas étant la manière la plus simple et la plus commode de faire cesser les différends.

Les fêtes religieuses fournissaient aux "caboclos" les occasions les plus appréciées pour se rassembler <sup>192</sup>. Les hameaux prenaient ce jour-là une vie éphémère; endormis et déserts habituellement, ils recevaient tout d'un coup l'avalanche des pèlerins et se transformaient pour quelques jours en des centres animés et pleins de vie.

D'ailleurs, les neuvaines les plus simples prennent un air de fête dans le "sertão"; les pétards en annoncent le début, attirent tout le voisinage chez celui où les prières seront dites; le "chapelain" laïc récite les litanies à voix haute, secondé par le reste des fidèles et après la neuvaine, il y a d'habitude un bal <sup>193</sup>.

Des gens passaient l'année à aller d'une fête à l'autre, surtout les jeunes hommes en quête d'aventures et qui voulaient briller aux

---

190 — La victoire électorale du "colonel" Albuquerque, élu député, fut fêtée à Curitiba par un concert de la fanfare, un défilé, des discours et le joyeux éclatement des pétards. Un mois plus tard il était élu vice-président de la Chambre des Députés; la fête fut alors bien plus animée. Un arc de triomphe en bambous fut élevé à l'entrée du village, la fanfare donna un nouveau concert, des discours furent prononcés, et le "colonel" maintint table ouverte toute la journée, présentant généreusement tous les mets aimés du "sertão". Le soir, il y eut encore des feux d'artifice et une marche aux flambeaux (O Trab., 16-3-1913, 14-7-1913).

191 — Luz, 48, 59-60; Serafim França, 137-143; V. Varzea, *Sta. Catarina*, 158; Cabral, 21.

192 — Le livre de V. Varzea, *Sta. Catarina*, ne décrit, en fait de réjouissances populaires, que des fêtes religieuses (sauf le puxurum et la course de chevaux); voir pgs. 91, 105, 131, 141 à 158. Le hameau de S. Sebastião das Perdizes, fondé par le "fazendeiro" Rocha Alves autour d'une chapelle dédiée à S. Sebastião, était peu habité car l'endroit était malsain; mais au mois de janvier, pour la fête du saint, les "caboclos" accouraient de tous côtés; voir Herc., 120-1, I v., en note.

193 — Virgilio Varzea, *Mares e campos*, pg. 69, 129, 169-170.

yeux des femmes, exhibant leurs montures bien harnachées et leurs talents de cavaliers; ces fêtes duraient en général plusieurs jours; elles se suivaient les unes les autres et permettaient la participation des mêmes “caboclos” à plusieurs de suite.

Les fêtes religieuses étaient payées soit par un riche “fazendeiro”, soit par une confrérie. Les confréries s’organisent sous l’égide d’un saint patron; S. Sebastião et le Saint Esprit sont les patrons les plus fréquents dans le “sertão” du Contestado. Il y a des confréries uniquement pour hommes, et d’autres pour femmes; mais même si elles sont mixtes, hommes et femmes figurent séparément dans les cérémonies religieuses; les membres s’appellent entre eux “frère” et “soeur”. Quelqu’un de riche est choisi pour les charges de président et de trésorier; on est alors assuré que l’argent ne manquera pas. D’ailleurs, les “frères” et “soeurs” riches laissent généralement par testament quelques biens à la confrérie, s’efforçant ainsi de lui constituer un patrimoine.

L’argent est obtenu encore par des contributions mensuelles de tous les membres et par des aumônes. Des “frères” ou des “soeurs” sont parfois désignés (ou prennent cette décision par suite d’un vœu) pour récolter des aumônes dans le pays; ils s’en vont sur les chemins, habillés de la soutane aux couleurs de la confrérie, munis d’un étendard et d’un instrument de musique qui les annonce de loin; ils reçoivent de l’argent et aussi des vivres. Mais tout ceci est bien aléatoire dans un milieu où l’argent ne circule presque pas, et le seul garant réel de la confrérie est de posséder des gens riches parmi ses membres, qui assurent le paiement de toutes les dépenses.

Où va l’argent? La première obligation de la confrérie est l’organisation des fêtes en l’honneur de son saint, puis, si elle le peut, de construire une chapelle ou une église pour lui, avec un cimetière particulier pour les membres. La confrérie a aussi des dépenses avec les “frères” et les “soeurs”; elle joue un rôle d’assistance sociale et de société de bienfaisance envers les membres nécessiteux; bien que le but religieux justifie toujours sa création, cette tâche-ci est la plus importante.

Elle aide les “frères” à trouver des emplois au moyen de la solidarité qu’elle développe entre ses membres; elle prête de l’argent; elle trouve des places pour les malades et les vieux dans les hospi-

ces existants, prend à sa charge les dépenses de médicaments; elle verse des pensions aux "frères" et "soeurs" invalides et doit distribuer entre les membres les plus pauvres l'excédent de ses revenus — ce qui d'ailleurs n'arrive presque jamais, car ses coffres sont vides la plupart du temps et elle doit s'adresser aux "frères" riches pour unir les deux bouts.

Les membres de la confrérie doivent démontrer du respect les uns envers les autres; la concorde intérieure doit être maintenue à tout prix, et l'on met en oeuvre tous les ménagements que la dignité des membres exige, dans un pays où les susceptibilités sont habituellement exarcebées et où les rivalités constituent la base des relations humaines <sup>194</sup>.

La fête principale du "sertão" est celle du Saint Esprit Divin. Le rituel varie un peu selon le municipe où elle a lieu, mais partout règne le même schéma basique.

Elle est chaque année organisée par un ou plusieurs "festeiros" choisis au hasard, une année d'avance, parmi les membres les plus riches et les plus prestigieux de la communauté. Le "festeiro" est le maître de la fête, en même temps que son organisateur et maître des cérémonies; il engage des musiciens — tambour, violon, guitariste — ainsi qu'un porteur de bannière, lesquels, moyennant une rémunération, allaient dans tout le pays chanter de porte en porte, recueillant les aumônes pour payer la fête et annonçant la date exacte de celle-ci; c'était la "Folia do Divino" <sup>195</sup>.

La bannière jouait un rôle important. Elle était recouverte de rubans de toutes les longueurs et de toutes les couleurs, avec, au bout, des petites médailles, des photos, des lettres, qui attestaient que les vœux des fidèles avaient été exaucés; tout en haut trônait la colombe en bois peint ou en métal. La couronne de l'Empire du

---

194 — Voir Osvaldo R. Cabral, "*A irmandade de N. S. do Rosario*". Celle-ci, une confrérie d'esclaves noirs, fondée pendant l'Empire, avait aussi la tâche d'acheter la liberté de quelques uns de ses membres, avec l'argent des aumônes. Elle subventionnait aussi une école primaire pour les enfants des "frères". Ce chapitre des confréries religieuses n'a presque pas été étudié au Brésil.

195 — Personne n'a encore étudié la "Festa do Divino" dans le "sertão" du Contestado; les éléments étant à peu près les mêmes partout, nous nous reportons, pour la descriptions, aux études exécutés sur les fêtes du littoral. Voir Walter Piazza, 46-9; Id., 50-5; Placido Gomes, Bol. de Folcl., 37, juin-1950, An I, n. IV; Mira, 146-8.

Divin (on disait seulement "le Divin", en parlant du Saint Esprit) se déplaçait avec la bannière<sup>196</sup>.

La bannière permettait aussi l'exercice religieux à des gens qui vivaient loin de tout secours spirituel. Beaucoup d'entre eux — des vieillards, des infirmes, — ne pouvaient se rendre aux villages lointains où se déroulaient habituellement les cérémonies religieuses; la bannière remplaçait le temple et les saintes images. On faisait des promesses et des vœux qui seraient remplis à la prochaine arrivée de la bannière. Elle possédait des propriétés thérapeutiques; les malades qui l'embrassaient, s'enroulant pleins de ferveur dans ses plis, gagnaient l'espoir d'une guérison prochaine; et cette fonction était très importante pour une population qui vivait en dehors de tout secours médical<sup>197</sup>. Dès que la bannière était chez quelqu'un, tous les voisins accouraient, ce que donnait lieu à des petites réunions religieuses; l'on se rassemblait autour d'elle pour chanter les litanies et les neuvaines. C'était bien un petit temple qui se promenait dans les campagnes<sup>198</sup>.

La charge de "festeiro" était recherchée parce qu'à travers elle les "colonels" pouvaient exhiber leurs ressources, affirmer leur prestige et leur puissance, car seuls les riches pouvaient se permettre les dépenses d'une telle fête, les aumônes étant plutôt modestes

---

196 — Les instruments de musique étaient enrubannés aussi et les musiciens revêtaient parfois les robes rouges de la confrérie du Saint Esprit Divin.

197 — Mariza Lira, pg. 73-5.

198 — La bannière du "Divino" était reçue avec tout un rituel dans les maisons campagnardes. On entendait de loin la musique annonçant son approche; le maître de maison prépare alors un autel dans la salle, avec des ornements de toute sorte, pour la recevoir ainsi que la couronne. On part à la rencontre de la "Folia" et c'est la maîtresse de maison qui porte elle-même la bannière jusque sur l'autel, pendant que les chanteurs entonnent les couplets de l'arrivée:

Ouvrez votre maison  
Au Saint Esprit Divin;  
Il vous apporte la fortune  
Sous son manteau étoilé.

Le famille et les invités embrassent la colombe ou les rubans qui pendent. La bannière est ensuite promennée dans toute la maison pour la sanctifier. Lorsque la bannière "dort" chez quelqu'un, le voisinage accourt pour les prières du soir et les litanies, chantées devant l'autel. Au moment du départ, on apporte les offrandes; celles-ci, composées surtout de victuailles, sont chargées sur le mulet de la "Folia". La maîtresse de maison porte la bannière jusqu'à la limite de la propriété voisine, si celle-ci est assez rapprochée. La couronne de l'Empire, qui accompagne presque toujours la bannière, est celle que l'Empereur portera le jour de la fête. Tout ce rituel se déroule accompagné de chants, et les gens de la maison joignent leurs voix à celles des chanteurs de la Folia. Voir Mariza Lira, 73-5; Mira, 146-8; Walter Piazza, 46-54; Bol. de Folcl., décembre-1951, pg. 98. La jolie définition de la bannière, si juste, est du distingué anthropologue Dr. Loureiro Fernandes.

en comparaison de ce que le “festeiro” voulait faire de “sa” fête. Des rivaux prenaient à coeur de se surpasser en splendeur et en variété d’amusements. Le nom d’un “festeiro” fameux courait le “sertão”; c’était encore un moyen, pour un grand “fazendeiro”, de devenir connu dans les coins les plus reculés du pays.

Un garçonnet d’une dizaine d’années — le fils, le neveu, le filleul préféré du “festeiro” — était choisi pour régner pendant la semaine de rejouissances: c’était l’Empereur du Saint Esprit. La fête débutait par une neuvaine qui finissait le jour de la fête du Saint Esprit; pendant les neuf jours les ventes aux enchères, le bal, les jeux, en plus des cérémonies religieuses, se déroulaient au bruit des pétards que sans arrêt l’on tirait en signe de joie; présidés par l’Empereur de la tribune spéciale qu’on lui avait dressée sur la place de l’église, qu’on avait agrémenté de feuillages divers et d’arcs en bambou<sup>199</sup>, les jeux attiraient des gens qui arrivaient de plusieurs lieues à la ronde<sup>200</sup>.

Le jour consacré au Saint Esprit la fête battait son plein: messe chantée solennelle, couronnement de l’Empereur, procession, “cavalhada”, banquets, vêpres dirigées par le curé ou par le “chapelain” laïc du hameau et finalement grand feu d’artifice, clou de cette semaine d’allégresse. Le “festeiro”, qui, pendant toute la semaine, offrait à manger et à boire et maintenait sa maison portes grandes ouvertes, distribuait ce jour-là des victuailles parmi les pauvres<sup>201</sup>.

L’élection du “festeiro” de l’année suivante avait lieu en fin d’après-midi; il était nommé un an d’avance pour préparer tranquillement la fête. Des petits papiers portant les noms de ceux qui pouvaient prétendre à ce poste honorifique étaient mis dans une boîte et un enfant était appelé pour en tirer un et ainsi désigner

199 — Dans certains villages il y avait déjà une espèce de petite chapelle toute prête, l’Empire, à côté de l’église; on l’appelait aussi le “Théâtre du Saint Esprit Divin”. (Walter Piazza, 63-4).

200 — Les nouveaux-venus embrassaient la bannière, donnaient de nouvelles offrandes et recevaient en échange de petits souvenirs — petites médailles ou petites colombes en métal. À la tombée de la nuit, des feux étaient allumés partout sur la place; l’église étincelait de mille petites lampes et la mélopie monotone des litanies n’y finissait pas. Dehors, le crieur aux enchères, revêtu de la robe rouge de la confrérie du Saint Esprit, s’époumonnait et la vente devait contribuer à payer la fête. Le bal commençait un peu plus tard; tandis que les vieilles femmes s’attardaient à prier dans l’église, la musique jouait pleine d’entrain sur le plancher en bois armé dehors et les figures des danses rustiques se succédaient (Bol. de Folcl., septembre-décembre-1951, an III, n. 9-10, pg. 92-99).

201 — Voir “O Trabalho”, 23-6-1910.

l'élu, chez qui la couronne de l'Empire resterait jusqu'à la fête prochaine<sup>202</sup>. La musique allait tout de suite jouer sous ses fenêtres, le désignant ainsi au peuple comme le futur "festeiro"<sup>203</sup>.

Le "festeiro" choisissait parfois une "cour" pour l'Empereur et distribuait des diplômes de titres honorifiques à ses parents et amis (ducs, marquis, comtes, barons)<sup>204</sup>, qui devaient former le cortège derrière l'Empereur, le jour de la fête<sup>205</sup>.

Les autres fêtes très aimées aussi des "caboclos" sont la fête de S. Sebastião, la Saint Jean<sup>206</sup>, la fête des Rois<sup>207</sup> et la fête de S. Gonçalo<sup>208</sup>. La première est la plus importante: S. Sebastião est le saint patron du "sertão"; on trouve partout des chapelles qui lui sont dédiées et un "chapelain" pour célébrer son culte. Mais les

---

202 — W. Piazza, pg. 62.

203 — V. Varzea, *Sta. Catarina*, pg. 97.

204 — W. Piazza, 59-60.

205 — Avant la messe, la confrérie du Saint Esprit, accompagnée de la musique, va chercher chez eux le "festeiro" et l'Empereur et les mène à l'église, où la fête débute par une messe solennelle avec sermon. L'Empereur est couronné après la messe et le cortège sort de l'église: la Confrérie du Saint Esprit, bannière au vent, ouvre la marche, les "frères" revêtus de leur robe écarlate; puis, dans le "cadre saint" formé par quatre perches peintes en rouge dont les bouts sont tenus par les quatre personnes plus haut-placées du village, vient l'Empereur, habillé de velours, le front cent d'une énorme couronne dorée, le sceptre à la main, suivi de quelques nobles, s'il y en a; derrière lui, le "festeiro", le curé et les autres personnalités du bourg; la musique ferme le cortège. Vers midi, l'Empereur, qui a présidé à la fête du haut de l'Empire, prend part au banquet et le soir, vers cinq heures, revient à l'Empire pour les vêpres, l'élection du nouveau "festeiro", le feu d'artifice et le bal. (V. Varzea, *Santa Catarina*, 94-97, 99-105; W. Piazza, 60-61; Altino Flôres, 95-98; Nereu Correia, 121).

206 — La St. Jean est la fête des feux, des pétards, de la divination. On élève devant la maison le "mât" du saint, une longue perche avec une banderolle sur laquelle est peinte l'image dudit. De grands feux sont allumés. Des prières et des litanies sont chantées en l'honneur du saint. Ensuite commence le bal. Et tout le temps éclatent des pétards de toute sorte. Ce soir-là, jeunes-filles et jeunes-gens cherchent à dévoiler l'avenir suivant des pratiques très anciennes dans la tradition du peuple.

207 — La fête des Rois est une fête de village. Des bandes de jeunes gens parcourent les rues et s'arrêtent pour chanter devant les maisons. Le maître de maison, prévenu d'avance, n'ouvre pas sa porte tout de suite, il entend d'abord les chansons et ce n'est qu'après qu'il invite les chanteurs à entrer. Une collation et une offrande sont sur la table, un petit bal s'improvise parfois, ou des "desafios". Puis ayant remercié en chantant le maître de maison, la bande part, emportant l'offrande. Quand toutes les maisons du village ont été visitées en jours consécutifs, le groupe rassemble les offrandes et, le jour des Rois, organise un dîner qu'on offre aux familles et aux amis du groupe de chanteurs (Bol. de Folcl., 45-55, décembre-1940; Id., 20-25, juin-1952; Id., 20-22, mars-1953; Mariza Lira, 78; C. Mira, 64-66).

208 — La "Sarabanda de S. Gonçalo" a lieu au mois de janvier; elle se compose de danses devant l'image de S. Gonçalo, patron des mariages et qui passe pour marié des vieilles filles; mais les jeunes ne dédaignent non plus de recourir aux bons offices de S. Gonçalo. L'autel est au fond de la salle; les musiciens, deux joueurs de guitare et deux chanteurs, prennent place de chaque côté de l'autel où trône le saint: S. Gonçalo est musicien et on le représente pinçant les cordes d'une guitare. Les hommes et les femmes dansent rigoureusement séparés et se faisant vis-à-vis; ils avancent en dansant par couples, et chaque couple va jusqu'à l'autel en dansant et en chantant déposer son offrande. (Mariza Lira, 75-8; Serafim França, 97, 102).

amusements de cette fête sont à peu près les mêmes de la Fête du Divin: la neuvaine, les petites baraques montées devant l'église pour la musique, les ventes aux enchères, les jeux variés; la "cavalhada"; les feux d'artifice; la procession; le bal. La fête de S. Sebastião a lieu le 20-janvier, jour du saint.

Trois éléments se retrouvent toujours dans ces fêtes du "sertão": les feux d'artifice, la procession et le bal. La "cavalhada", que l'on trouve aussi parfois, tout en étant fort goûtée, ne se réalise pas aussi souvent parce qu'elle demande plus d'argent et un ensemble de personnes assez disposés à prendre des rôles d'acteurs.

Les pétards et les feux d'artifice sont obligatoires dans la mcindre réjouissance "cabocla"; on a toujours chez soi des pétards de réserve pour les tirer au moment voulu — pour annoncer un heureux événement, pour célébrer une date quelconque. Dans tout rassemblement du "sertão", les pétards marquent le commencement et la fin de la réunion.

Il n'y a pas, non plus, de fête religieuse sans procession et parfois celle-ci résume, à elle seule, toute la fête <sup>209</sup>. Les processions de la Semaine Sainte gagnent des autres en pompe et en richesse. Il y en a toujours une les jours d'obligation religieuse. Ces processions sont organisées soit par des confréries, soit par des "chapelains" laïcs et des "pénitents", soit par des riches "colonels". Dès qu'une est annoncée, elle attire des gens de tous les environs <sup>210</sup>.

L'ordre dans lequel elles se déroulent est toujours à peu près le même: la confrérie d'abord ouvre la marche, avec, au milieu, la bannière particulière du saint qu'on commémore; puis un dais abritant le Saint Sacrement, porté par le vicaire, les personnages du village tiennent les cordons du poêle; puis vient le saint, porté sur un brancard, au milieu des rangs de femmes, des cierges allumés à la main; derrière le saint, marchent des enfants costumés en anges, ou en saints, les fillettes en vierges; la musique ferme la marche et derrière elle, le reste du peuple <sup>211</sup>. S'il n'y a pas de prêtre

209 — Voir la procession décrite par V. Vêznea, p. 105.

210 — Lorsqu'il y a des prêtres, ceux-ci tentent de donner à ces processions un caractère plus religieux et moins populaire; ils s'opposent aussi à ce que des "chapelains" laïques ou des "pénitents" en prennent la direction. Voir l'importance des processions dans Sinzig, pgs. 179, 191, 184).

211 — Une procession très curieuse a lieu tous les vendredis du carême. Elle s'appelle "Recommandation des Ames" (Encomendação das Almas). Des fidèles se réunissent devant l'église un peu avant minuit, portant des chandelles. La proces-

pour la procession, le Saint Sacrement ne sort pas, et la place d'honneur du défilé est prise par l'image du saint.

Dans les processions ainsi que dans toutes les cérémonies religieuses, la séparation entre hommes et femmes est rigoureuse; si les confréries sont mixtes, les "frères" vont devant, suivis par les "soeurs" de la même confrérie, ou vice-versa. Dans les églises, les femmes sont rangées le plus près possible du maître-autel, avec fillettes et petits-garçons tandis que les hommes restent au fond, ou inversement; si l'église est trop petite, les hommes restent dehors.

La danse figure dans toutes les fêtes, tant laïques que religieuses; c'est un des amusements préférés et tout le monde danse, jeunes et vieux. On danse des danses folkloriques: la souricière, la canne verte, la "chimarrita" et surtout le fandango.

Le "fandango" est dansé en rond, un homme alternant avec une femme; les hommes frappent le sol de leur talon s'ils ont mis leurs grands éperons d'argent qui font leur orgueil et qui sont portés sur les pieds nus de ceux qui n'ont pas assez d'argent pour acheter des chaussures, leur son argentin rend la danse plus gaie); les femmes, prenant par les côtés leurs amples jupes, balancent le corps en cadence, le tournant à demi vers la droite et vers la gauche, à mesure qu'elles avancent. Les pas du "fandango" sont variés; mais ce sont les hommes qui exécutent la plupart des figures dont se compose la danse; ce sont eux qui crient d'enthousiasme, ce sont eux qui inventent des pas nouveaux. La femme ne fait que suivre et son pas est toujours le même; elle peut aller devant l'homme, ou avancer au milieu de la ronde, c'est toujours avec le même dandinement léger, le visage inexpressif; celles qui s'animent, qui remuent un peu plus ou qui lancent des regards aux hommes, celles-là sont tenues pour "des femmes pas sérieuses" <sup>212</sup>. N'y aurait-

---

sion se forme; un joueur de crécelle va devant, puis un homme portant une grande croix; puis les fidèles, que dans cette procession sont appelés pénitents", les femmes d'abord, les hommes ensuite; ils marmottent des prières en chuchotant. Ils visitent toutes les croix qui existent dans les abords du village, en embrassant le plus grand nombre possible, et qu'on appelle "cruzeiros". Devant chacune d'elles ils s'arrêtent et le chapelain récite: "Prions, mes frères, un Pater et une Ave-Maria pour les âmes du Purgatoire!" Les prières s'élèvent à un murmure audible. Puis la crécelle sonne de nouveau, les voix baissent de ton, la bande poursuit son chemin jusqu'à la croix suivante. Elle finit son chemin devant la Croix des Ames du cimetière villageois, où un chapelet est récité en intention de tous les morts en général (Serafin França, 191-196).

212 — Fandango da Lapa, observation réalisée par l'auteur le 1-8-1953; V. Varzea, 272-4; Bol. Folcl., Walter Piazza, 164-173, septembre-et-décembre-1951, an III, n. 9-10; Mariza Lira, 70-3.

il pas un rapport entre le rôle passif de la femme dans le “fandango” et l'idéal de soumission féminine qui existait dans la famille patriarcale?

Il y a, cependant, une autre danse très aimée et figurant invariablement dans tous les bals, qui donne l'initiative aux femmes: lorsqu'on suspend un mouchoir au milieu du salon, c'est aux dames d'inviter les messieurs à danser. Ceci est très apprécié! C'est parfois la seule occasion, pour les jeunes filles, de danser avec l'homme de leurs secrètes préférences; et les jeunes gens se demandent, seront-ils choisis par la dame de leurs pensées, dont le choix déviera alors une sympathie que la pudeur empêche de montrer même par un regard? Au contraire de la retenue du “fandango”, cette danse du mouchoir fait penser à la liberté relativement plus grande dont jouissait tout de même la femme sud-brésilienne.

Les “cavalhadas” faisaient partie du programme de la Fête du Saint-Esprit et de toutes les fêtes religieuses ou non, dès qu'il y avait suffisamment d'argent et d'exécutants. Les jeunes fils des familles importantes prenaient partie à cette espèce de joute qui représentait un combat entre chrétiens et païens, les premiers commandés par le roi des chrétiens, les maures par un prince barbare.

Chrétiens et maures s'habillent aussi somptueusement que possible; les uns ont pour symbole la croix et pour couleurs le blanc et le bleu, qu'ils arborent dans leurs costumes et sur leurs étendards; les maures ont le croissant sur fond rouge et or, leurs oriflammes et leurs turbans sont aussi rouge et or.

Des jeux d'adresse opposent d'abord chrétiens et infidèles: enfiler à cheval, avec la lance, un petit anneau qui pend d'un fil; jeter à terre, en galopant, une certaine quantité de têtes en carton qui se dressent sur des pieux, etc. La bataille se déclenche ensuite entre les deux groupes. Les chrétiens luttent en criant: “— Vive le Roi des chrétiens! Vive la Sainte Religion!” Les païens répondent: “— Vive le Croissant!” Et l'on s'injurie.

Les chrétiens devaient toujours vaincre; mais il leur arrivait parfois de perdre et les mauresques parcouraient l'arène en triomphe, un triomphe qui était regardé un peu comme une impiété, car

était-il admissible que des infidèles puissent triompher des chrétiens? <sup>213</sup>

Parfois aussi, surtout lorsqu'il y avait dans le municpe deux groupes rivaux en opposition sur le terrain politique (rivalité qui s'étendait alors à tous les autres domaines), le jeu pouvait prendre l'allure d'un vrai combat, chrétiens et infidèles étant les membres de deux partis ennemis. Alors le plaisir de frapper et de vaincre de vrais ennemis leur faisait perdre la tête; la bataille, qu'au début était fictive, devenait sanglante remplissant l'arène de blessés et de morts, aux cris angoissés du public féminin. Longtemps après l'on commentait encore avec enthousiasme cette lutte-là...

Vivant dans un monde de luttes et de compéition, rien d'étonnant à ce que le "caboclo" aimât histoires et légendes où tout cela abondait <sup>214</sup>; le conteur — homme ou femme — acquérait un grand prestige par ses dons et racontait surtout des histoires appartenant à la tradition locale. Ces "récitants" étaient les hôtes aimés des veillées d'hiver, ou mieux, de toute sorte de veillées.

Ces légendes circulaient surtout oralement. Il existait toutefois un livre dans lequel les conteurs qui part hasard savaient lire, trouvaient des aventures merveilleuses; l'Histoire de Charlemagne et des 12 Pairs de France, que tous les "fazendeiros" un peu dégrossis du "sertão" possédaient <sup>215</sup>.

Le livre racontait les combats des 12 Pairs contre les rois de Fez et de Tunis pour exterminer les infidèles et imposer la vraie

---

213 — L'histoire de la princesse Floripes se trouve parfois mêlée aux joutes de la "cavalhada". Elle a été enlevée par les maures et le combat a pour fin sa libération. Un jun homme figure Floripes (il était indécet pour les femmes de jouer la comédie), qui fait son entrée au milieu des chevaliers païens, montée sur un beau cheval blanc et tout voilée de blanc aussi. Pendant la lutte, elle attend, dans un coin qui est appelé le "château" des mœurs, la victoire des chrétiens qui la délivrera.

214 — Richter, 10.

215 — Les habitants de toute la Péninsule Ibérique étaient très friands des romans de chevalerie, passion que Cervantes a ridiculisée dans "D. Quichotte". Le livre de Charlemagne était un roman de chevalerie et il parut en Espagne au XVIIe siècle, traduit du français. La première édition portugaise date de 1615, encore en espagnol; le roman ne fut traduit en portugais qu'en 1728. Le texte énorme fut réduit à des proportions plus modestes au XIXe siècle. L'édition qui parut à Lisbonne en 1863 est celle qu'on trouve couramment au Brésil encore aujourd'hui. Elle forme tantôt un gros volume, tantôt des livraisons éparses racontant chacune une aventure des 12 Pairs, telle que: "La capture d'Olivier", "Les aventures de Renaud", "La mort des 12 Pairs", etc. Des conteurs analphabètes les apprennent par coeur pour les redire. Les chanteurs de "desafio" les chantent aussi et celui qui met en vers le plus grand nombre de prouesses sort vainqueur de la joute. — L.C. Cascudo, 441-446.

foi<sup>216</sup>. Il s'agissait surtout des aventures de Reinaldo, de Roldão et de Oliveiros (Renaud, Roland et Olivier), et les récits de batailles y avaient le premier rang. Entre autres se détachait la description de l'armée des 12 Pairs, avançant au son des trompettes; l'étendard royal, dont le centre était brodé d'une croix en or, allait devant, porté par le plus courageux des 12 Pairs; ceux-ci venaient toujours à la tête de l'armée, car c'était pour eux un devoir d'honneur d'être les premiers là où il y avait lutte.

Les guerriers luttèrent à l'arme blanche contre les infidèles et s'encourageaient en criant: "Vive Charlemagne! Vive la couronne de France! Vive la Sainte Religion"! Et le titre de Pair de France était donné à ceux qui se distinguaient par leur bravoure dans les combats.

La rivalité existait parmi ces chevaliers, chacun voulant briller plus que les autres; et ils formaient des factions rivales. Lorsque la bagarre éclatait, chacun appelait à son aide toute la parenté; de même, deux cousins ou deux parents refusaient toujours de combattre l'un contre l'autre à cause des liens de sang qui les unissaient<sup>217</sup>.

Les femmes aussi étaient des héroïnes: Arminda, fille du roi de Fez, s'enfuit de la tour où l'avait enfermée son père pour suivre l'armée mauresque et combattre aux côtés de son amant Selindc; Claricia, femme de Reinaldo, le sachant condamné à mort comme traître, se présente à cheval devant Charlemagne, revêtue de ses plus beaux atours et portant des armes comme un guerrier; elle demande la permission de combattre contre les ennemis de son mari, prouvant l'innocence de celui-ci par la victoire qu'elle ne manquera pas de conquérir puisque sa cause est juste.

Et dans ce livre la pire injure, le crime sans pardon est le vol; l'accusation la plus grave qu'on fait contre Reinaldo, qui l'atteint plus profondément -- et qui était aussi la plus injuste -- était celle de voleur.

Charlemagne n'a aucun rôle actif dans le livre; il est là pour donner l'ordre de combattre, pour distribuer les honneurs à la fin de la lutte, pour se mettre à la tête de la cour et des guerriers en grand apparat; son rôle est tout à fait décoratif.

216 — *Historia de Carlos Magno e dos 12 Pares de França*, Livr. Magalhães, S. Paulo, s.d., pg. 7 et suivantes.

217 — *Historia de Carlos Magno...*, pg. 10-11, 32-33, 43;

La présence de ce livre est signalée dans les maisons du Contestado; on l'y trouvait partout <sup>218</sup>. Il devait, en vérité, par son atmosphère, par le coloris de ses batailles, les exploits de ses héros, la société qu'il décrit, conquérir une faveur toute spéciale dans la société des "caboclos" où les luttes abondaient. Et beaucoup d'enfants étaient baptisés du nom des Pairs les plus aimés: Roldão (Roland), Reinaldo (Renaud), Oliveiros (Olivier), Urgel (Ogier) <sup>219</sup>.

Il est à remarquer aussi qu'on croyait tout à fait véridiques les prouesses dont parlait le livre; personne ne doutait le moins du monde de l'existence des héros, qui avaient vécu dans le "bon temps passé". Avait-il vraiment existé dans le passé, ce "bon temps", ou existait-il dans une dimension différente du temps, dans le temps mythique? Ce n'était pas clair, les deux idées restaient mélangées<sup>220</sup>.

#### 9 — *Le monde des "caboclos"*.

Le "caboclo" vivait dans un monde magique et mystérieux, peuplé de forces étranges; il vivait dans l'aventure. "Le vivant vit dans le hasard, entouré de dangers; de tous les côtés la trahison, le malheur ou la mort le guettent, et comme si ce n'était pas suffisant, il encourt encore la persécution des esprits (fantômes) qui viennent le punir des péchés", s'exclamait le personnage principal d'un conte régional <sup>221</sup>.

La forêt était enchantée et peuplée d'êtres étranges: le Sacy, petit bonhomme à un seul pied, tout noir, tout nu, un bonnet rouge sur les cheveux crépus; le Boi-atá, être horrible et informe qui jetait des étincelles rouges par les yeux et qui attaquait les voyageurs la nuit; le loup-garou qui suçait le sang des enfants et violait les jeunes filles; le bel arbre magique, protecteur de tous les arbres de la forêt, qu'on voyait mais dont personne ne réussissait à s'approcher <sup>222</sup>.

---

218 — La prédilection était ancienne et générale au Brésil. Un "fazendeiro" de la province de S. Paulo écrivait en 1882 à son cousin de la capitale pour demander quelques livres, dont l'Histoire de Charlemagne (Bol. de Folcl., juin-1952, 92). On le trouvait aussi dans l'Intérieur de la province de Minas Geraes, à la même époque (Francisco de P. F. de Rezende, 215).

219 — Osvaldo R. Cabral, *tém.*; L.C. Cascudo, 24 et 447.

220 — L. C. Cascudo, 24, 30.

221 — Tito Carvalho, 60.

222 — Serafim França, 36-38, 203; Bol. de Folcl., décembre-1951, 140; Id., septembre-1950, 24-26; Tito Carvalho, 57, 62; Walter Piazza, 83-102.

'A Irany, dans le Paraná, un trésor était caché; un silex étrange marquait l'emplacement de quarante paniers pleins d'or que quelqu'un y avait enterrés et qu'on n'arrivait pas à déterrer<sup>223</sup>. Le mont Tayó, endroit célébré dans plusieurs légendes, renfermait le trésor d'un chef indien; mais quand on fouillait la terre pour le prendre, d'étranges gémissements se faisaient entendre et les ambitieux s'enfuyaient tremblants de peur<sup>224</sup>.

Ces contes circulaient oralement surtout, et le "caboclo" ne les séparait pas de la réalité. Quelques unes de ces histoires s'étaient passées dans des temps reculés, d'autres avaient pour lieu un endroit privilégié et enchanté; leur répétition en ce monde était tout à fait possible.

Ces puissances mystérieuses qu'elles soient divines ou démoniaques, de même que tout ce qui était mystérieux ou troublant, devait être traité avec respect. "On ne joue pas avec ces choses-là", déclarait le "caboclo"<sup>225</sup>.

Les superstitions abondaient. Les "caboclos" croyaient aux signes, aux prémonitions, aux prophéties de toute espèce; ils craignaient certains chiffres, certains jours, certains animaux, etc.<sup>226</sup>. On tâchait de s'assurer la bonne volonté des puissances mystérieuses avant d'entreprendre quoi que ce soit: pour ensemercer un champ, pour construire une maison, pour partir en voyage, on devait d'abord interpréter les signes données par la nature et la lune était l'indicatrice principale des bons ou mauvais moments pour l'exercice des activités.

Heureusement qu'on pouvait compter sur la protection des saints, dans ce monde plein d'embûches. Chaque saint avait son domaine propre dans la lutte contre les forces maléfiques. Sainte Barbe protégeait contre le tonnerre; Sainte Hélène contre les insomnies; S. Louis et St. Mathieu guérissaient les blessures; Notre Dame de la Conception, les vers intestinaux; St. Pierre et St. Paul, l'érisipèle; Sainte Anne était invoquée dans les moments

223 — Adolfo, docs.;

224 — Bol. de Folcl., décembre-1951, 132-34.

225 — V da Rosa, 10-8-1918.

226 — Ferrante, tém.; Richter, 11. Vers la fin de l'année 1912, les prophéties les plus extravagantes couraient dans les villes et dans le "sertão, entre autres la restauration de la Monarchie Brésilienne pour l'année 1913, année réputée malheureuse et catastrophique (F. do Comercio, 7-8-1913 et 29-1-1913; D. da Tarde, 23-12-1912).

d'angoisse; St. Antoine retrouvait les objets perdus; St. Gonçalo réussissait les mariages les plus difficiles<sup>227</sup>.

Le saint patron du "sertão" était St. Sébastien, honoré sous la forme d'un guerrier, d'un chef militaire; presque toutes les chapelles de l'intérieur lui étaient dédiées. Il protégeait contre "la peste", c'est à dire, contre les maladies. Ce double aspect — guerrier, dans une société déchirée par des luttes, guérisseur pour des gens qui ne pouvaient compter sur aucune ressource médicale — le rendait très cher aux "caboclos"<sup>228</sup>.

Ils possédaient aussi la protection des prières. Celles-ci étaient nombreuses; il y en avait des thérapeutiques, destinées à obtenir d'un certain saint la guérison de gens et de bêtes<sup>229</sup>; il y avait d'autres qui prévénaienit contre coups et blessures, "fermant le corps" de manière à ce que les balles et les coups de couteau ne puissent pas les pénétrer<sup>230</sup>. Ces prières en général, n'étaient pas récitées, mais copiées sur un bout de papier que le "caboclo" portait sur lui dans un sachet d'étoffe ou de cuir, le "patuá"<sup>231</sup>; leur vertu résidait dans leur présence et dans la foi, et ceux des "caboclos" dont la foi était vive obtenaient pleinement leur protection.

Les croix aussi étaient réputées d'une grande puissance protectrice. On en élevait à l'entrée des maisons, on en dessinait sur les portes et les fenêtres, sur la crosse des armes à feu et la poignée des coutelas, on en portait sur soi, en tant que protection contre le péché et les mauvais coups. On plantait des croix là où quel-

227 — Bol. de Folcl., numeros de 1950 à 1952.

228 — Luz, 65, 69.

229 — L'une d'elles, des plus anciennes et des plus répandues, s'adressait à l'air: "Air vivant, air mort, air du jour, air de la nuit, air du fer, air de l'acier, air du Soleil, air de la Lune, air des étoiles, air des maladies, air du sang, air du verre, air de la paralysie, air de tous les airs, je te bénis au nom des trois personnes de la Sainte Trinité et du Divin Esprit Saint. Que l'air sorte de ce corps comme les larmes de Notre Mère Marie très Sainte ont coulé lorsqu'elle vit son Fils mort, couronné sur la croix. Que l'air sorte de ce corps. St. Marc amollira l'air de ce corps. Si c'est un air de sang, qu'il s'écoule par les veines; si c'est un air de tumeur, qu'il se disperse avec la parole de tous les saints. Amen Jésus Marie. (Bol. de Folcl., 44, mars-1951).

230 — Celle-ci est dirigée à St. Georges, saint guerrier très apprécié dans le "sertão": "Dieu est avec moi, la paix me guide, Dieu est en ma compagnie. Jésus Christ est mon père, la Vierge Marie est ma mère, les 12 Apôtres sont mes frères, les Anges sont mes défenseurs. Je marcherai aujourd'hui vêtu et armé avec les armes de Monsieur Saint Georges, afin que mon corps ne soit pas capturé, afin que je ne meure ni d'un coup de feu, ni de mort subite sans confession, et pour que mes ennemis aient tous l'esprit effrayé et ne trouvent pas le courage de m'attaquer. Je marcherai aujourd'hui dans la joie et dans la paix, comme Notre Dame a marché pendant neuf mois, portant son Saint Fils dans le ventre. Ave Maria." (Bol. de Folcl., 44, décembre-1950).

231 — Luz, 66, 70-1; Dem., 29-30. Les Bol. de Folcl., renferment aussi dans leurs numeros des quantités de prières.

qu'un était mort assassiné pour empêcher son âme de venir troubler les vivants<sup>232</sup>. Les monts rappelaient le Calvaire; on élevait donc des croix sur leur sommet.

Devant cette abondance de saints, de prières, de croyances, rien d'étonnant à ce qu'on regardât de "caboclo" comme très religieux. On avait remarqué que sa défiance naturelle disparaissait aussitôt que l'étranger lui montrait appartenir à la même religion que lui, croire aux mêmes saints que lui; l'étranger lui devenait tout de suite sympathique<sup>233</sup>. Mais s'il était religieux, il était religieux à sa manière.

La foi formait de noyau de la religion "cabocla". Ceux qui avaient la foi pouvaient acquérir, par la grâce de Dieu, des pouvoirs sacrés. Ceux des malades qui avaient la foi, guérissaient; les autres mouraient invariablement. Des pécheurs, ceux qui avaient la foi montaient aux cieux, les autres étaient perdus sans remission en dépit d'une vie irréprochable<sup>234</sup>.

Pour diriger les cérémonies religieuses il fallait seulement connaître le déroulement liturgique. N'importe quel laïque, pourvu qu'il sût diriger les prières et chanter les neuvaines, pouvait occuper le poste de "chapelain". La force divine avait d'autres fonctions plus importantes, elle était d'ordinaire réservée aux guérisons, à la préservation de la vie.

Le pouvoir surnaturel émanait directement de Dieu; des hommes étaient plus doués que les autres en force mystique; ils possédaient des dons de Dieu, la grâce divine. Mais ce pouvoir pouvait être conquis aussi par des exercices mystiques ou magiques, par une manière de vivre spéciale qui la sanctifiait. 'A côté des pouvoirs divins, il y avait encore les pouvoirs maléfiques et les possessions démoniaques, qui se révélaient dans des comportements étranges, dans des attaques épileptiformes ou hystériques, dans des crises de folie furieuse; à côté des bénis de Dieu, les possédés du diable abondaient<sup>235</sup>.

232 — Luz, 66-69; Herc., 132, I; Id., 210, I; Sinzig, 181-184; Bol. de Folcl., 134, décembre-1951.

233 — V. da Rosa, 10-8-1918

234 — Luz, 70-1; Serafim França, 69.

235 — Sinzig, 165; Luz, 69; Serafim França, 203.

236 — 'A l'époque coloniale, une autorisation avait été donnée aux laïques de porter des habits religieux et recueillir des aumônes. Ceux qui adoptaient une telle vie étaient appelés "beatos", c'est à dire, bienheureux. Ne voulant pas entrer en

L'élection divine se manifestait par des signes évidents, dont l'un des plus importants et fréquents était l'adoption de l'état de "pèlerin" ou de "pénitent". Ceux-ci rappelaient leurs homonymes moyennageux. Habillés de bure, une barbe respectable, un grand bâton à la main, la bésace au dos, la calebasse d'eau à la ceinture, des rosaires de toutes les longueurs autour du cou, les pieds nus dans des sandales, ils s'en allaient de maison en maison, vivant d'aumônes. Ils ne demandaient rien, sauf la nourriture et un toit pour passer la nuit. Ils prêchaient, ils organisaient des neuvaines et des processions, ils élevaient croix et chapelles avec le concours des fidèles que leur présence ne manquait pas d'attirer en foule<sup>236</sup>. Ils répondaient, par l'étrangeté de leur vie, de leur aspect vénérable, des miracles qu'ils accomplissaient, à l'idée de mystère que les "caboclos" alliaient à la puissance divine. Ils ne faisaient pas de la religion un métier, ils remplissaient une mission de foi et de charité, ils répondaient à un appel intérieur qui les poussait sur les chemins, répandre les croix et les prophéties, opérer des guérisons — étant désintéressés, ils personnifiaient aussi l'idéal "caboclo" de l'homme de Dieu.

Ils acquéraient un prestige énorme dû au succès de leurs guérisons et de leurs prophéties; leur renom courait le "sertão" et leur autorité pouvait faire ombre à celle du colonel, si celui-ci ne se rangeait pas de leur côté; car il pouvaient faire tomber les mystérieux châtiments du ciel sur ceux qui ne les obéissaient point, et la peur de l'inconnu était plus forte que la peur des hommes-liges du colonel. Mais l'opposition entre "colonel" et "pénitent" était rare; le "colonel" était aussi un croyant du "pénitent"; en cela, comme en tout le

---

religion par humilité, car ils ne se croyaient pas dignes d'un tel bonheur, ils vivaient dans la pauvreté et la pénitence (Cabral, *A Irmandade...*, p. 3; Id., *A veneravel Ordem...*, 37-8; V. Varzea, 70). Frei Joaquim fut un des plus connus dans l'état de Santa Catarina; il passa une partie de sa vie à parcourir le "sertão" de son état natal, une autre partie à parcourir d'autres régions brésiliennes, demandant des aumônes qu'il employait dans la construction d'églises et d'hospitiaux. Il mourut à Marseille, alors qu'il était en route pour obtenir une audience du Pape. Il vécut de 1761 à 1829. (Cabral, *A veneravel Ordem...*, 37-8; Id., *A Irmandade...*, 7-8; V. Varzea, 75-81; Cabral, *Sta. Catarina*, 211-1). Virgilio Varzea le décrit de la façon suivante: il était habillé d'une vieille bure de franciscain, qui présentait brodé sur le devant un calice couronné d'une hostie; il avait un gourdin à la main, un petit sac au dos, une calebasse à la ceinture, les pieds nus dans des sandales (V. Varzea, 78). Sur les pèlerins en général, à Santa Catarina, voir aussi Richter, 12; D. da Tarde, 26-9-1912; Adolfo, docs.

reste, il se montrait bien le frère des caboclos”, un frère plus riche et plus puissant seulement <sup>237</sup>.

Le prophétisme religieux était regardé de façon favorable d'un côté par les chefs politiques qui tournaient autour du pouvoir sans réussir à l'attendre — le groupe de l'opposition; et de l'autre côté par le groupe au gouvernement, qui réussissait à maintenir le calme dans la région en utilisant l'influence du “pénitent”. L'opposition lui demandait son appui pour monter au pouvoir; ceux qui étaient au pouvoir, pour s'y maintenir. Le “pénitent” qui réunissait à sa vocation religieuse un peu d'ambition et formait autour de lui un rassemblement d'adeptes, s'imposait ainsi aux “colonels”. C'était donc la position rêvée pour les isolés, les “mis à part”, qui ne pouvaient ou ne voulaient adhérer à la suite d'aucun chef local.

Le “pénitent” devait à sa qualité de guérisseur le plus clair de son prestige. Il n'y avait pas de médecin dans le “sertão”. guérisseurs et sorciers y faisaient fortune <sup>238</sup>. L'ignorance totale des “caboclos” en matière de soins et d'hygiène, leur régime alimentaire insuffisant <sup>239</sup>, les transformaient en proie facile de bon nombre de maladies <sup>240</sup>. De là le succès aussi des prières thérapeutiques, récitées ou portées sur soi.

La religion avait ainsi une utilité palpable et concrète, en plus des consolations spirituelles qu'elle offrait: elle apportait à des gens abandonnés de tout secours un appui dans les jours difficiles et dans la maladie, dans le hasard des combats et les surprises des chemins, contre toute sorte de danger physique; le danger physique, bien plus que le danger moral du péché, poussait aux prières et à la recherche des “pénitents”. Ceux-ci, remplissant le rôle de conseillers, avertissant les planteurs contre la sécheresse et les insectes, guérissant les malades, apprenant les prières utiles, plantant des croix protectrices devant les maisons, répondaient aux besoins d'une population abandonnée à elle-même.

#### 10 — *Les pénitents.*

Les pèlerins qui parcouraient le “sertão” en prêchant étaient de deux types: ceux qui ne voulaient point de rassemblement per-

237 — P. Soares, 12; F. do Comercio, 27-9-1912, 4-10-1912.

238 — Herc., 355-6, I; Crispim Mira, 150-159; A.O. Lemos, 29; Id., 33-34.

239 — Non par manque d'aliments, mais par l'habitude d'une nourriture peu saine.

240 — Herc., 210, I; Richter, 11.

manent de fidèles autour d'eux et qui faisaient disperser les "caboclos" une fois les cérémonies religieuses finies et ceux qui, au contraire, se mettaient à la tête de bandes d'hommes, de femmes et d'enfants. Les premiers ne voulaient qu'établir pour les gens du "sertão" une vie purgée de péchés et du mal. Les autres voulaient le pouvoir sur les hommes, c'étaient d'habitude des ambitieux qui avaient échoué dans d'autres entreprises et qui s'entouraient de ces hordes de fanatiques pour obtenir du prestige.

De la fin du XIXe siècle à l'époque des luttes du Contestado, beaucoup de pénitents parcoururent le "sertão".

En 1895 ou 1896, un surnommé Bispo (Evêque) réunissait ses fidèles au bord d'une rivière et commandait des cérémonies étranges; la police le poursuivit mais ne réussit pas à l'arrêter <sup>241</sup>.

Au début du XXe siècle, deux "moines" parurent au Chapecó, presque à la même époque. L'un exigeait que les femmes se baignent devant lui; il fut arrêté et mis en prison. L'autre, qui vivait dans une grotte au milieu des bois, ne mangeait que la nourriture apportée par les jeunes filles des environs qui se relayaient dans la "sainte" mission; il put s'enfuir, prévenu à temps que la police avait l'ordre de l'arrêter <sup>242</sup>.

Près de la rivière Tibagy, un imbécile, sous les ordres d'une espèce d'imprésario, guérissait des malades et organisait des cérémonies religieuses, mais ses fraudes furent démasquées <sup>243</sup>.

Vers 1908 ou 1910, un déserteur de l'armée se disait l'incarnation de St. Michel; il rassemble quelques familles et leur apprend un rituel extravagant. Poursuivi par la police, il s'enfuit emmenant une fillette de 12 ans, qui le dénonça dès qu'elle put <sup>244</sup>.

Au Cerrito, vers 1912, un autre "saint" parut qui mettait des rosaires sur les routes, au travers des chemins et châtiât les "impies" qui par hasard marchaient dessus <sup>245</sup>.

Le noir Benedicto de Almeida Moraes, ancien artiste de cirque, se présentait comme l'incarnation de St. Benoît, à Morretes, en 1914; il dirigeait des rites dans lesquels la gymnastique, la magie

---

241 — O Estado, 25-3-1897.

242 — Adolfo, docs. . . . .

243 — F. do Comercio, 26-9-1912.

244 — O Dia, 21-2-1914; F. do Comercio, 26-9-1912; Luz, 90; Sinzig, 21 -7.

245 — F. do Comercio, 27-9-1912.

et le spiritisme se mélangeaient, et il inspirait aux “caboclos” une profonde terreur religieuse. Des symptômes de folie se déclarèrent dans plusieurs adeptes et il fut emprisonné <sup>246</sup>.

Ceux-là avaient tous des rassemblements de fidèles autour d’eux. Mais d’autres ne voulaient pas entendre parler de telles réunions.

Un vieil ermite habitait une grotte dans l’île de Santa Catarina; il faisait réciter des prières, conseillait des médicaments et savait guérir en bénissant. L’afflux de gens fut tel qu’un beau jour, ne voulant pas de rassemblement autour de lui, il partit sans rien dire. La grotte est encore couramment appelés “la grotte du Moine” <sup>247</sup>.

’A Pouso Redondo, dans le Contestado, un vieil italien vivait dans la forêt; on le croyait voyant et prophète; il renvoyait quiconque tentait s’approcher et lui criait des injures <sup>248</sup>.

Finalement, sous le nom de João Maria, nous trouvons plus d’un personnage, ce qui rend confuse l’histoire du plus grand “saint” du “sertão”. Il semble bien que deux ou trois prophètes différents et successifs prirent le même nom pour profiter de la renommée dont il était déjà entouré.

’A la fin du siècle dernier, il existait à Sorocaba, dans le sud de l’état de S. Paulo, un vieux appelé João Maria, qu’on nommait aussi le “Moine d’Ipanema”, à cause de l’endroit où il habitait: il y vivait, mais il parcourait en pèlerinage tout le sud du Brésil <sup>249</sup>.

Dans un des livres d’inscription d’étrangers de la ville de Sorocaba, à la date de 24-12-1844, on trouve le nom d’un italien, João Maria de Agostinho, que déclara avoir pour profession celle d’“ermite solitaire” (sic), venu dans le pays exercer son ministère. Il habitait les forêts du municipe, surtout près de l’usine d’Ipanema <sup>250</sup>. Peu-on l’identifier avec le Moine d’Ipanema? Tout semble l’indiquer.

Un certain João Maria Agostini, parti de S. Paulo, parcourut le Paraná, Santa Catarina et le Rio Grande do Sul, élevant croix et chapelles, organisant des processions. Il était à Santa Maria, dans le Rio Grande do Sul, en 1849. Le gouverneur de la province,

246 — A Trib., 20-2-1914.

247 — V. Varzea, 203-4.

248 — Herc., 122-4, I.

249 — Antonio Francisco Gaspar, 67.

250 — Livre d’enregistrement de la Chambre de Sorocaba, 1844.

Maréchal Andréa, voyant que partout où il passait les “caboclos” abandonnaient le travail pour l’entendre prêcher, bien que la prophète fit disperser les fidèles le sermon fini, le fit arrêter et envoyer à Rio de Janeiro, d’où il ne revint pas<sup>251</sup>.

Dans la grotte de Lapa, un vieil ermite solitaire vécut pendant quelques années et on l’appelait “le Moine”. L’eau qui coulait près de la grotte devint miraculeuse et l’on venait de très loin en remplir les carafes et prier avec le Moine. S’appelait-il réellement João Maria, ou bien le peuple l’a-t-il identifié à l’autre, à celui qui parcourait le “sertão”? C’est difficile à dire. On vénère encore aujourd’hui sa mémoire dans la grotte de Lapa, qui s’emplit chaque jour d’un peu plus d’ex-votos<sup>252</sup>.

Est-ce que tous ces pénitents ne forment qu’un seul personnage qui aurait parcouru tout le sud du Brésil à partir de 1844 — date indiquée pour l’arrivée de l’ermite italien de Sorocaba? Et était-ce encore le même personnage qui prêchait dans le Contestado en 1904? Il est possible qu’un pénitent postérieur à celui de 1844 s’ait fait appeler João Maria pour jouir du renom encore attaché à la mémoire du vieux pénitent italien; cette hypothèse paraît d’autant plus probable que quelques auteurs affirment que le second ne s’appelait pas João Maria, que son vrai nom était Anastás Marcaf<sup>253</sup>.

Anastás Marcaf ou João Maria fut le grand saint du “sertão”, le Moine par excellence. Il prétendait être né dans l’état de Rio Grande do Sul; mais plusieurs auteurs assurent qu’il n’était pas brésilien, qu’il parlait avec un accent étranger prononcé<sup>254</sup>.

Après une première phase de vie en ermite, au milieu des bois, il s’était mis en chemin et s’en alla de “fazenda” en “fazenda”, de village en village, prêchant et conseillant, faisant construire chapelles et croix, baptisant les enfants<sup>255</sup>.

---

251 — P. Soares, 8-9.

252 — F. do Comercio, 26-9-1912; Dr. Loureiro, tém. — ‘A l’encontre de la plupart des auteurs, l’historien Dr. David Carneiro prétend que celui-là n’était pas João Maria et qu’il n’a jamais quitté sa grotte pour aucun pèlerinage.

253 — Dem., 60; Luz, 82; Richter, 7; Cabral, 380.

254 — Français, autrichien, italien, espagnol, syrien, on n’est pas d’accord sur sa nationalité (Dem., 60; Luz, 82; P. Soares, 7, 10; Richter, 7; Cabral, 380; Silveira, tém.).

255 — F. do Comercio, 26-9-1912; Id., 4-10-1912, 11-10-1912; P. Soares, 7, 10; Sinzig, 156; Cabral, 380.

C'était un homme mystérieux. Il pouvait aller partout, sans avoir peur de rien ni de personne. Dans les territoires habités par les tribus féroces, les Indiens l'entouraient pendant qu'il priait, et ne lui faisaient pas de mal <sup>256</sup>.

Il parlait un langage sybillin, symbolique et difficile: "... mon pèlerinage est l'accomplissement d'un vœu..." "... le temps de ma promesse est près de finir et Dieu m'a ordonné de partir pour Ytaió..." "... le peuple doit faire pénitence parce que les châtiements de Dieu approchent..." "... le jour viendra où le sang coulera à flots..." "... Jésus a dit à St. Pierre que le monde devait durer 1.000 ans, mais qu'en aucun cas il ne durerait pas d'autres 1.000..." Et il plaignait le sort des petits enfants qui verraient plus tard malheurs et catastrophes sans nombre <sup>257</sup>.

Il ne voulait pas être suivi, n'aimait pas les rassemblements et justifiait son goût en disant: " — L'homme est bon, les hommes sont méchants". Il ordonnait aux fidèles de revenir chez eux aussitôt le sermon fini, ou aussitôt que la construction, pour laquelle il avait demandé leur aide, était prête <sup>258</sup>.

Il prêchait, il prophétisait, il baptisait les enfants et il avait le pouvoir de guérir; des malades venaient de tous les côtés le rechercher et les mères lui apportaient leurs enfants <sup>259</sup>. Il ne voulait recevoir en échange qu'une assiettée de soupe ou de légumes; il ne mangeait pas de viande et ne dormait pas sous les toits car son vœu le lui interdisait <sup>260</sup>. Il avait poussé ses pérégrinations jusque dans les états de Rio Grande do Sul et Mato Grosso <sup>261</sup>.

La légende se formait autour de lui. Ses miracles se transmettaient de bouche en bouche. Il traversait les rivières et les fleuves à pied sec, sans employer les bateaux et sans chercher les gués<sup>262</sup>. Les croix qu'il conseillait de planter devant les maisons se couvraient de feuilles quarante jours après qu'on les eût planté en terre <sup>263</sup>. Il

256 — Luz, 82; F. do Comercio, 1-10-1912; Sinzig, 153-4; Berger, tém.

257 — A. O. Lemos, 1.

258 — D. da Tarde, 25-9-1912; Dem., 163; F. do Comercio, 29-9-1912; P. Soares, 13; Cabral, 380; Berger, tém.

259 — P. Soares, 7; D. da Tarde, 25-9-1912; Sinzig, 153, 156; Mira, 53.

260 — P. Soares, 10; Cabral, 380; Dem., 61-3; Herc., 217, I; Luz, 86; V. da Rosa, 10-8-1918; Silveira, tém.

261 — F. do Comercio, 1-10-1912; P. Soares, 10; Dem., 60; D. da Tarde, 25-9-1912; Silveira, tém.; Sinzig, 153; O. Imparcial, 15-12-1915.

262 — Berger, tém.

263 — F. do Comercio, 26-9-1912, 4-10-1912, 11-10-1912; P. Soares, 7,10; Sinzig, 156; Cabral, 380.

annonçait des futurs villages là où il y avait encore le désert<sup>264</sup>. La boîte dans laquelle il gardait les images des saints était si lourde qu'un adulte ne pouvait pas la porter; mais un enfant, un être plein d'innocence, la levait du sol sans aucun effort<sup>265</sup>. Il pouvait rester dehors par les pluies et les orages, là où il était la pluie ne tombait pas<sup>266</sup>. Des sources jaillissaient dans les endroits où il avait passé la nuit<sup>267</sup>.

Ce qu'il disait se réalisait. N'avait-il pas prédit qu'un jour viendrait où il y aurait "beaucoup de pâturages et peu d'empreintes de bétail sur le sol" — et la maladie n'était-elle pas venue décimer le bétail et vider les champs<sup>268</sup>? L'herbe des champs dont il conseillait de boire l'infusion devint "sainte", c'était "l'herbe sainte de João Maria<sup>269</sup>". Les cendres de son feu avaient aussi des propriétés thérapeutiques; la "mesure" de son bâton, c'est à dire, un ruban de la longueur de son bâton, défendait des crages et de la foudre<sup>270</sup>.

Il prévoyait la fin du monde, annoncée par de nombreuses catastrophes qui viendraient un jour: l'obscurcissement du soleil pendant trois jours, des nuages de sauterelles qui mangeraient des récoltes, la destruction de quelques villages qu'il n'aimait pas<sup>271</sup>; et il ordonnait aux "caboclos" de faire pénitence pour essayer d'éviter des désastres encore plus affreux qui devaient survenir<sup>272</sup>.

João Maria gagna l'intière confiance des "caboclos"; il en devint le conseiller, l'arbitre, le juge dans les questions qui surgissaient<sup>273</sup>. Il apportait les graines des meilleures graminées et les distribuait gratuitement parmi ceux qui voulaient former des pâturages; il encourageait le travail dans les champs et les soins de la terre; à ceux qui s'étaient installés sur des terres médiocres, il apportait la nouvelle d'autres plus fertiles, encore inhabitées, et conseillait le changement<sup>274</sup>.

---

264 — Cabral, 380, en note.

265 — P. Soares 1,1.

266 — Berger, tém.

267 — E. J. Felipe, lettre.

268 — Berger, tém.

269 — F. do Comercio, 27-9-1912, 4-10-1912; Berger, tém.

270 — A. O. Lemos, 1; Berger, tém.

271 — Dem., 162, 453.

272 — A. O. Lemos, 1.

273 — Luz, 83; Richter, 7; D. da Tarde, 25-9-1912; Berger, tém.

274 — A. O. Lemos, 62; Berger, tém.; Richter, 8; Mira, 53-4; Dem., 74, 86, 61; Cabral, 380; Luz, 88-9; P. Soares, 7, 10, 13; F. do Comercio, 1-10-1912; Sinzig, 158; V. da Rosa, 10-8-1918; D. da Tarde 28-9-1912.

Il était bien reçu partout. Lorsqu'il arrivait quelque part, les gens du voisinage accouraient et l'accompagnaient dans ses prières, qui prenaient la forme de chapelets longs et solennels <sup>275</sup>. Il était le parrain de tous les enfants <sup>276</sup>. Les arbres sous lesquels il s'était reposé, étaient vénérés, on y suspendait des rubans et des chapelets, on y allumait des cierges, les "caboclos" y revenaient prier le soir <sup>277</sup>.

Lorsque la République fut proclamée, il prit parti contre elle; la loi du Roi était la seule vraie, la loi républicaine une loi perverse. Il fut donc partisan de la Révolution de 1893, qui fut considérée monarchiste par le peuple et bien que, très pacifique, il ne conseillât jamais ouvertement la révolte contre les institutions, disant que c'était par une vie plus pure qu'on devait vaincre l'Impiété, il racontait néanmoins dans ses prêches qu'une armée d'anges formait l'avant garde des rebelles, et que ceux-ci seraient vainqueurs en dépit des apparences <sup>278</sup>.

Après la mort du grand chef rebelle Gumerindo Saraiva, qu'il admirait beaucoup, un témoin nous raconte son exaltation et la véhémence de ses dénégations: Gumerindo n'était pas mort, il s'était caché, il reviendrait un jour <sup>279</sup>. L'on croit même que "la mort de son idole aurait détruit son équilibre mental <sup>280</sup>", et que là était la cause des allures d'envoyé divin qu'il prît désormais.

En 1897, Frei Rogerio Neuhaus, le pieux franciscain qui était à la tête des paroisses de Lajes et de Curitiba, envoya un message à João Maria disant qu'il voulait le voir; celui-ci répondit que si Frei Rogerio voulait le voir, qu'il devait venir le chercher, ce qui montre bien le degré d'orgueil et de confiance en soi du Moine. Frei Rogerio ne discuta point, il y alla et essaya de le faire renoncer à ses baptêmes, prêches et prophéties.

João Maria affirma que tout ce qu'il prêchait figurait dans les Saintes Ecritures; que les prêtres dénaturaient la religion et l'apprenaient aux "caboclos" pleine de faussetés; son livre saint était le seul vrai, celui des prêtres était aussi hérétique que le livre

---

275 — F. do Comercio, 3-10-1912.

276 — Luz, 83; F. do Comercio, 3-10-1912; P. Soares, 11; E. J. Felipe, Bol. de Folcl.;

277 — F. do Comercio, 3-10-1912; P. Soares, 7.

278 — Luz, 81; Sinzig, 153.

279 — Luz, 87;

280 — P. Soares, 10;

des protestants. Il raconta au franciscain qu'une vision lui avait ordonné de pérégriner pendant 14 ans, sans manger de viande certains jours et sans se reposer sous un toit<sup>281</sup> Quant aux gens qui étaient autour de lui, il justifia leur présence en disant qu'ils venaient tous lui demander les médicaments qu'il connaissait et conseillait<sup>282</sup>. Le matin suivant, il alla entendre la messe suivi de ses adeptes et son comportement pendant la cérémonie fut tout à fait correct et respectueux<sup>283</sup>.

Cependant, la visite de Frei Rogerio ne porta pas des fruits; le Moine continua ses voyages et ses prêches<sup>284</sup>.

Le journaliste Crispim Mira l'ayant rencontré en 1904, nous décrit sa figure de pèlerin: "il était de taille moyenne, les yeux bruns, de gros sourcils, un grand nez, la barbe et les cheveux longs, les mains durcies et calleuses, les ongles longs et sales, des sandales de cuir aux pieds; il portait des vêtements foncés et la chemise ouverte laissait voir la poitrine avec le gros rosaire qui pendait au cou. Il portait dans l'une des mains un rameau vert et dans l'autre un bâton d'à peu près deux mètres de longueur". Il devait avoir de 70 à 75 ans<sup>285</sup>.

On ne sait pas au juste quand il mourut ni où, mais il a dû disparaître entre 1904 et 1912<sup>286</sup>.

Mais le "caboclo" ne crût pas à sa mort. Il avait maintes fois prévenu ses fidèles que, sa mission finie, il irait se réfugier sur le mont enchanté appelé Tayó, car Dieu le lui avait ordonné; il devait revenir un jour, ou il enverrait quelqu'un à sa place apporter de nouveau les bonnes paroles et les consolations "à son peuple"<sup>287</sup>.

Ses miracles se multiplièrent. Sa photographie (il s'était laissé photographier en 1898)<sup>288</sup> existait dans les oratoires de toutes les cabanes de la région, parmi les images des saints<sup>289</sup>. L'on

---

281 — Sinzig, 153, 155, 157.

282 — Sinzig, 155.

283 — Sinzig, 153, 155.

284 — Sinzig, 153-157.

285 — F. do Comercio, 1-10-1912, 3-10-1912.

286 — F. do Comercio, 1-10-1912.

287 — Luz, 87; Herc., 217, I; F. do Comercio, 1-10-1912; P. Soares, 7 et 12; Richter, 7; E. J. Felipe, lettre; A. O. Lemos, 1.

288 — Sa photographie avait atteint le prix de 5\$ chacune, exorbitant à l'époque! — F. do Comercio, 4-10-1912.

289 — P. Soares, 12; Cabral, articles; E. J. Felipe, lettre.

attendait sa resurrection: ainsi que Jesus, il devait revenir un jour juger les bons et les méchants <sup>290</sup>.

Peu après la disparitions de João Maria, une petite fille prétendit que “le saint du sertão” lui était apparu et promettait de venir la chercher quinze jours plus tard pour l’emmener au Paradis. Frei Rogerio, alerté, vint voir l’enfant et trouva tout un rassemblement autour d’elle; ses injonctions demeurèrent vaines, la fillette jurait toujours que le saint reviendrait sous peu, et Frei Rogerio partit. Un mois après, sa prophétie ne s’était pas réalisée et le rassemblement prenait fin <sup>291</sup>.

Longtemps après la lutte du Contestado, l’écrivain Pinto Soares traversa la région “serrana” et causa avec quelques survivants; il retrouva toujours vivante et tenace la foi en João Maria; ses adeptes l’attendaient toujours <sup>292</sup>.

E. J. Felipe le confirme encore aujourd’hui. La dévotion au saint s’exprime par des promesses, des vœux, des prières spéciales; les “saintes eaux” qui parurent là où il s’arrêtait pour dormir sont encore recherchées pour leurs vertus thérapeutiques; les lieux où le Moine a prêché, les objets qu’il a touché, les croix qu’il fit planter, tout devint sacré. Les “caboclos” ne vont pas à l’église, ils préfèrent se réunir pour prier autour des croix que le Moine a élevées <sup>293</sup>.

Il y a une vingtaine d’années, des adeptes partirent habiter près du Mont Tayó pour être les premiers à l’apercevoir aussitôt qu’il reviendrait <sup>294</sup>.

Son souvenir donna lieu à diverses tentatives de rassemblement. En 1917, un Moine qui se faisait appeler Jesus-Nazareth réunit des gens autour de lui, mais la police veillait et les fit disperser.

En 1950, l’Année Sainte, la nouvelle courut dans le “sertão” que João Maria avait “décrété” que tous les enfants nés avant 1940 devaient être baptisés de nouveau avec les saintes eaux; nombreux furent les enfants qui subirent ce deuxième baptême <sup>295</sup>.

---

290 — E. J. Felipe, lettre.

291 — Sinzig, 218-9.

292 — P. Soares, 12.

293 — E. J. Felipe, lettre et Bol. de Folcl.

294 — P. Soares, 12;

295 — Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., mars-1952, An III, n. 11, 53-54.

Au début de l'année 1954, la police étouffa l'embryon d'un nouveau mouvement fanatique: deux "caboclos" disaient revenir du Mont Tayó apportant l'ordre de João Maria de réunir ses fidèles car la fin du monde approchait et St. Sebastien descendrait du ciel à la tête d'une armée féroce qui tuerait cruellement tous les impies <sup>296</sup>.

"Santo João Maria, dans la légende "cabocla", est considéré protecteur des faibles, des désemparés, consolateur des affligés (. . .) Ses initiales gravées sur les portes sont encore aujourd'hui un symbole de protection" <sup>297</sup>.

### 11 — *La religion.*

La religion "cabocla" avec ses prières, ses saints et ses pénitents avait donc une fonction bien définie dans la vie du "sertão"; elle fournissait aux gens un prétexte pour des réunions et des exercices qui tranchaient dans la monotonie de leur vie; elle était un moyen de résoudre des situations et des problèmes pour lesquels ils n'avaient pas de solution profane, tels que maladies, blessures, dangers de toute sorte. Ainsi, en plus des consolations spirituelles qu'elle apportait, la religion avait une utilité palpable et concrète: elle offrait à ces gens un appui dans les jours difficiles, dans la maladie, dans le hasard des combats et les surprises des chemins, contre les dangers physiques et le danger moral du péché. Abandonnés au milieu des forêts, sans aucun secours médical ou spirituel, le "caboclo" créa "une religion dans laquelle les saints servent à délivrer des armes à feu, des maladies, des ennemis, etc." <sup>298</sup>. Le Moine le savait, lorsqu'il répondait à Frei Rogerio que le peuple rassemblé autour de lui ne venait que lui demander des médicaments <sup>299</sup>. Et Frei Rogerio comprit si bien la leçon que devant l'arçon de la selle il emportait une boîte de médicaments, toutes les fois qu'il partait en voyage; c'était l'aimant puissant qui attirait vers lui des individus indifférents à la messe. . . <sup>300</sup>.

Pleinemen. satisfaits de cette religion qui était moins un moyen d'élévation de l'âme qu'un instrument pour vaincre le milieu

---

296 — E. J. Felipe, lettre.

297 — Cabral, articles.

298 — Cabral, articles.

299 — Sinzig, 155-7.

300 — Sinzig, 71-5, 92-3.

hostile, les “caboclos” ne ressentait pas le manque des prêtres. N’importe quel laïque, pourvu qu’il sût diriger les prières et chanter les neuvaines, occupait le poste de “chapelain”. Cette tâche incombait souvent à un père de famille. Les enfants étaient baptisés à la maison par le parrain. Si quelqu’un mourait, on menait le cadavre à l’église en récitant des prières, puis on l’enterrait au cimetière, et le mort allait aussi sûrement en paradis que s’il avait eu le réconfort d’une messe solennelle. Le mariage religieux n’avait lieu que rarement; les villages ayant toujours un juge de paix, on se contentait du mariage civil; si plus tard un prêtre passait par là, la bénédiction de l’Église était alors demandée<sup>301</sup>.

Cet état de choses existait depuis l’époque coloniale; les prêtres avaient toujours manqué au Brésil; dans la province de Santa Catarina, les plaintes à ce sujet dataient de 1759<sup>302</sup>. De là l’au. orisation qu’on avait donné aux laïques de porter des habits religieux, de prêcher et de recueillir des aumônes pour l’Église<sup>303</sup>. L’habitude de se passer de prêtre devint telle que, même après l’installation des franciscains dans la région “serrana”, on ne demandait pas leur consentement pour les fêtes religieuses, qui étaient organisées par le “chapelain” laïque habituel<sup>304</sup>.

Ainsi à Lajes, dans la chapelle de la Sainte Croix, la fête se déroulait avec un rituel pompeux sous la direction du “chapelain” et de la confrérie, et “le clergé n’intervenait pas”<sup>305</sup>.

Des franciscains se sont installés à Lajes, capitale du plateau “catarinense”, à la fin du XIXe siècle. C’était la première fois que des religieux s’y établissaient à demeure, la “região serrana” ne connaissant que les missionnaires qui venaient de temps en temps prêcher dans sa solitude<sup>306</sup>. La venue des missionnaires était si rare que leur présence exceptionnelle attirait les gens à des lieues à la ronde. Cependant, comme ils n’avaient que le temps de visiter villages et hameaux plus importants, les habitants qui demeuraient trop loin ne prenaient jamais leur part dans ces exercices religieux. Les franciscains trouvèrent donc dans quelques endroits de leur énorme

301 — Sinzig, 153; Id., 86, en note; Richter, 11.

302 — Cabral, *A Veneravel Ordem...*, 24; Taunay, 12.

303 — Cabral, *A Irmandade...*, 3; Id., *A Veneravel Ordem...*, 37-8; V. Varzea, 70.

304 — *F. do Comercio*, 11-10-1912; Mariza Lira, 70; Richter, 12; Silveira, tém.

305 — *F. do Comercio*, 26-9-1912.

306 — Sinzig, 52, 125, 128.

paroisse de 30.000 km<sup>2</sup> <sup>307</sup> des vieillards qui de leur vie n'avaient jamais vu un prêtre <sup>308</sup>.

Ils furent obligés de tout apprendre aux "caboclos", même les prières les plus simples telles que le Pater et l'Ave-Maria qu'ils ne savaient pas réciter correctement <sup>309</sup>. Ils passèrent leur temps à parcourir leur domaine d'un bout à l'autre, à dos de mulet, demeurant deux ou trois jours à chaque endroit pour enseigner le catéchisme, baptiser, marier, prêcher <sup>310</sup>. Le nombre de chapelles étant aussi très petit par rapport au nombre d'habitants, ils étaient obligés de demander l'hospitalité des maisons pour y réaliser les cérémonies du culte <sup>311</sup>. Mais malgré leur bonne volonté et leurs voyages constants, les franciscains ne furent pas suffisants pour couvrir toute la paroisse; les exercices religieux devinrent plus fréquents à Lajes et ses environs, mais dans les endroits reculés, sauf un ou deux jours par an, la population resta abandonnée à elle-même <sup>312</sup>.

Frei Rogerio remarque donc dans ses réminiscences que "la vie religieuse était très froide" dans la région "serrana", "qu'un froid polaire avait étouffé la vie (religieuse), donnant lieu à une indifférence effroyable, véritablement glaciale", et que "la messe n'était entendue que par trois ou quatre personnes", le peuple n'accourait "que lorsqu'il y avait fête, non pour prier, mais pour s'amuser" <sup>313</sup>. Les franciscains concluaient, en écrivant à leur évêque: "— Ici c'est une terre à mission tout comme l'Afrique ou la Chine" <sup>314</sup>. Et ils essayèrent de mettre de l'ordre dans ce fâcheux état de choses.

Ils tâchèrent donc d'effacer la gaîté et l'aspect quelque peu païen de la commémoration des jours sanctifiées et des moindres neuvaines; la croyance aux pénitents; le recours aux guérisseurs; l'emploi des prières thérapeutiques; la religion en tant que moyen de vaincre le milieu hostile, pour ne conserver que la construction des calvaires et des chapelles et les processions, qu'ils rendaient moins colorées <sup>315</sup>.

---

307 — Sinzig, 92, 128.

308 — Sinzig, 198.

309 — Sinzig, 93-100, 179-188, 194-102, etc.

310 — Sinzig, 118, 129, 142-9, etc. — Silveira, tém.; Richter, 12.

311 — Sinzig, 75-6, 140, 179-188, 194-202, etc.

312 — Sinzig, 96, en note.

313 — Sinzig, 82-3.

314 — Sinzig, 169.

315 — Sinzig, 178-188.

Les prophètes et les pénitents furent particulièrement condamnés; l'évêque de Curitiba, capitale de l'état de Paraná, dans la visite pastorale qu'il fit à Lajes, prononça un sermon contre João Maria, l'accusant de fausseté<sup>316</sup>.

Or, pour la masse, les Moines et les pénitents symbolisaient traditionnellement religion et secours spirituel. La préférence des "caboclos" envers eux continua de se manifester; Frei Rogerio se lamentait donc de ce que les "caboclos" accordaient toute leur confiance au Moine João Maria et préféraient croire à un mensonge raconté par celui-ci qu'aux conseils prodigués par les prêtres<sup>317</sup>.

D'autre part, tandis qu'on devait payer les prêtres pour les cérémonies du culte, les Moines ne demandaient rien pour leurs services. Les "caboclos" étaient pauvres, mais même en dehors de toute question d'argent, le paiement d'une cérémonie religieuse leur paraissait immoral. N'était-ce pas établir une distinction — seuls ceux qui payent seront sauvés? Les prêtres ne faisaient-ils pas vœu de pauvreté? En tout cas les Moines faisaient ce vœu et vivaient en conséquence; la manière de vivre de João Maria l'attestait pleinement<sup>318</sup>.

Il existait donc un état de tension entre les "caboclos" et le petit nombre de prêtres existant sur le territoire du Contestado. Les prêtres les assimilaient aux païens; mais les "caboclos", convaincus d'être bons chrétiens et bons catholiques, ne se voyaient pas du tout semblable aux païens. La religion qu'ils connaissaient s'était formée dans l'isolement des forêts, de la rencontre de divers types de croyants; elle était bien plus efficace, effective, utile, agissante, — "vraie" — que celle à péchés des prêtres et des missionnaires<sup>319</sup>.

De là la mauvaise volonté contre les prêtres; de là le crédit plus grand accordé aux Moines qui protégeaient justement l'aspect rustique de la religion; de là l'éloignement que les "caboclos" manifestaient envers les prêtres<sup>320</sup>. Ceux-ci se montraient outrés d'une

316 — Sinzig, 169; Dem., 452-3.

317 — Sinzig, 86, 105, 184.

318 — Les curés répondaient que ce qu'ils gagnaient était tout à fait insuffisant, que bien des fois ils étaient obligés d'exercer un autre métier pour arriver à nouer les deux bouts, si pauvres étaient leurs paroisses. Les caboclos disaient aussi que les prêtres demandaient des prix exorbitants pour la moindre cérémonie religieuse. Cet état de choses remontait à l'époque coloniale — Voir Richter, 11-12; F. do Comercio, 4-10-1912.

319 — Richter, 11-12.

320 — Sinzig, 178-188.

telle ingratitude; bien que se devouant à parcourir des lieues jour après jour pour secourir les ouailles, ils ne recoltaient, la plupart du temps, que l'indifférence et la mauvaise volonté<sup>321</sup>; et si beaucoup de "caboclos" demandaient que leurs enfants soient baptisés, très rares étaient ceux qui voulaient se confesser et communier<sup>322</sup>. 'A côté de cette indifférence, l'enthousiasme envers João Maria, dont les prêches attiraient beaucoup de monde et dont les paroles étaient entendues et obéies de tous, n'était que plus frappant.

## 12 — *Conclusion.*

Nous voyons donc, au terme de cette analyse, quelles étaient les vertus idéales pour les "caboclos". Le rang le plus élevé était occupé par l'honneur, suivi de près par le courage; le mépris de la vie (de la sienne propre et de celle d'autrui) venait après, ainsi que le mépris de l'argent; l'honnêteté; la fidélité et la loyauté; la solidarité, dont le reflet le plus clair était l'hospitalité; la défense des faibles et des opprimés; la vénération de tout ce qui était mystérieux et surnaturel; le respect du rang social et de la hiérarchie.

Tel était le "caboclo", pris dans les mailles d'une organisation sociale patriarcale et paternaliste, dont les clans vivaient en disputes constantes et en luttes continuelles, que le gouvernement surveillait en spectateur, ne se mêlant que pour couronner les vainqueurs. 'A qui pouvait-il recourir, écrasé sous le pouvoir des "colonels"? 'A ses armes pour défendre son honneur; à son Dieu pour essayer de se tailler une vie plus acceptable. La religion, que nous avons vu exercer une fonction essentiellement utilitaire, joue, par son caractère pragmatique, un rôle déterminé dans l'organisation sociale: remède contre les dangers et les maux du corps, dans les temps routiniers, elle tendait à se transformer en panacée contre les maux sociaux, dès que les temps de crise arrivaient.

Or, c'était bien un temps de crise que nous voyons se former dans la région du Contestado vers les années 1910-1912. 'A la détresse constante des petites gens soumises à l'oppression des "colonels", d'autres motifs de rancoeur étaient venus s'ajouter: l'in-

---

321 — Richter, 12; Sinzig, 71, 28-3, 194, 198-9.

322 — Silveira, tém.; Richter, 12; Sinzig, 82-3, 184, 194, 198.

justice économique, avec leur expulsion des terres qu'ils considéraient leur appartenir; le pouvoir administratif enfermé entre les mains d'une petite clique interchangeable; les agissements des prêtres voulant transformer la religion rustique. De tout cela ils rendaient coupable la République, tandis que la Monarchie s'idéalisait, c'était "le bon vieux temps", dans lequel rien n'arrivait de ce qu'on souffrait aujourd'hui. La vie sociale actuelle présentait quelque chose de pourri; aux "caboclos" il fallait un rédempteur.

**Faculdade de Filosofia**  
**Ciências e Letras**  
**Biblioteca Central**

**III — LA VIE DANS LE “CADRE SAINT”**

Le développement du mouvement du Contestado présente trois phases distinctes: la première, sous l'influence directe du Moine José Maria; la deuxième, de la lutte après la mort de José Maria jusqu'à la défaite du campement de Santa Maria, sous la direction de divers chefs successifs; la troisième, de la prise de Santa Maria à l'arrestation du chef le plus important, Adeodato.

Néanmoins une telle division, qui est une division historique, n'a pas d'importance si nous voulons examiner la vie qu'on menait dans les redoutes; celle-ci fut semblable, à quelques variantes près, d'une redoute à l'autre, à travers tout le mouvement. C'est sa description que nous entreprenons maintenant.

João Maria, le premier Moine, n'admettait pas les rassemblements; nous ne pouvons le considérer que comme un précurseur, une sorte de Jean Baptiste du deuxième Moine. Celui-ci tenta d'établir la Monarchie et de donner une organisation aux “frères” rassemblés. João Maria appartient à la phase préparatoire, à la phase d'attente messianique. José Maria fut le Messie, il tenta d'implanter en ce monde un ordre nouveau, en modifiant l'ordre existant.

1 — *L'adhésion ou “cadre saint”.*

Tout d'abord, José Maria erra d'un côté et de l'autre suivi de quelques fidèles. Puis il s'établit dans le lieu dit Taquarussú, à sept lieues du village de Curitiba<sup>1</sup>. Cette première redoute des “jagunços”, José Maria l'appelait “cadre saint”.

Un an après la défaite d'Irany, Euzebio Ferreira dos Santos, inspiré par sa petite-fille Theodora<sup>2</sup>, réunit les fidèles de José Maria à Taquarussú; ils arrivèrent suivis de leurs familles et de leurs agrégats<sup>3</sup>.

---

1 — D. da Tarde, 26-9-1812 et 30-9-1912.

2 — Richter, 23 à 27; Herc., 233, I v.; A Trib., 19-12-1913; Cabral, 390.

3 — Luz, 101; Richter, 27 et 32; Herc., 235, I v.; Dem., 65, 139, 164; D. da Tarde, 26-12-1913; A Trib., 12-12-1913 et 19-12-1913.

Du temps du Moine, les “caboclos” étaient libres de venir, de rester dans le “cadre saint” et de repartir sans aucune formalité spéciale pour leur réception<sup>4</sup>. Pendant les premiers temps de la domination de Euzebio Ferreira dos Santos à Taquarussú, l’entrée et la sortie des redoutes étaient faciles; elles devinrent chaque jour plus malaisées, surtout pour les sorties, à mesure que la société plus large manifestait plus de méfiance envers le rassemblement. Personne ne sortait plus des redoutes sans un ordre écrit du commandant; les femmes et les enfants ne pouvaient absolument pas en sortir<sup>5</sup>.

Vers la fin du mouvement, Adeodato, le dernier chef, ne permettait à personne de s’éloigner du campement de peur des désertions, et ceux qu’il suspectait de veillétés de transgression étaient immédiatement exécutés<sup>6</sup>. Cependant, dès le début du mouvement, on avait soumis à une étroite vigilance ceux dont la fidélité était douteuse; ils ne pouvaient mettre les pieds dehors sous aucun prétexte<sup>7</sup>.

Des émissaires de paix ont réussi à circuler indemnes dans les redoutes: Frei Rogerio Neuhaus, le Père José Lechner, le guérisseur Damas Padilha, le député Correia Defreitas, le colonel Rocha Tico<sup>8</sup>. Les fanatiques donnèrent aussi l’autorisation d’entrer au colonel Henrique Rupp; il ne put pas en profiter, le “cadre saint” ayant été détruit avant sa visite<sup>9</sup>. Mais il s’agissait ici de chefs politiques, de personnages de quelque importance.

Pour le peuple, pour les “caboclos”, c’était un peu différent; leur rôle d’émissaires n’était pas respecté. L’infortuné Biva, chargé de convaincre et de ramener son ami Gralha, réussit à entrer mais fut tué<sup>10</sup>. Lucas Fagundes, chargé d’une mission semblable auprès de Euzebio Ferreira dos Santos, souffrit le même sort<sup>11</sup>.

L’adhésion des “caboclos” dans la première phase du mouvement avait des motifs divers. Le renom de guérisseur dont José

---

4 — E. J. Felipe, lettre n. 2.

5 — O Dia, 14-1-1914; D. da Tarde, 26-12-1913; E. J. Felipe, lettre n. 1; Maria Alves Moreira, tém.

6 — P. Soares, 107; O Estado, 19-8-1916.

7 — Dem., 398; A Trib., 20-2-1914.

8 — Herc., 62, II v. et 258, I v., en note; Luz, 102 à 104, 135; Herc., 265, I v. et 287, I v.; Luz, 109 et 118; D. da Tarde, 16-12-1913; O Dia, 24-1-1914; A. O. Lemos, 10-11.

9 — O Dic. 20-2-1914; A Trib., 16-2-1914.

10 — A Trib., 18-12-1914.

11 — Dem., 592-597; Herc., 227 à 232, II v.; Luz, 154-155.

Maria jouissait avant d'abord attiré la plupart des gens. Le sentiment religieux aussi: prêches et processions institués par le Moine étaient joyeusement accueillis par ce peuple qui manquait de prêtres<sup>13</sup>. Le sens de l'obligation et de loyauté envers José Maria, qui avait baptisé les enfants, qui s'était montré secourable, qui avait aidé et guéri les membres de la famille, qui était le compère ou le parrain de la plupart des gens, détermina aussi des adhésions, du moment que le Moine sembla menacé<sup>14</sup>.

Dans la deuxième phase du mouvement, on trouvait des redoutes de fanatiques purs, tels que Euzebio Ferreira dos Santos, Chico Ventura, l'Empereur Rocha Alves<sup>15</sup>. Elias de Moraes s'était rallié aux au.res par l'ambition de devenir un grand chef lorsque la Monarchie serait rétablie<sup>16</sup>. D'autres rebelles se plaignaient de persécutions politiques, tels Bonifacio Papudo, Paulino Pereira, etc.<sup>17</sup>. Antonio Tavares épousait la cause de l'Etat de Santa Catarina dans la question des limites et formait des redoutes pour lutter contre l'Etat de Paraná<sup>18</sup>. Aleixo Gonçalves et d'autres avaient été spoliés de leurs terres et cherchaient une revanche contre les spoliateurs<sup>19</sup>. Les Sampaio et Praxedes Gomes Damasceno voulaient exercer des vengeances personnelles contre le colonel Chiquinho de Albuquerque<sup>20</sup>. Henrique Wolland, Venuto Bahiano, étaient amenés par leur désir d'aventures. Il y avait encore ceux qui venaient par curiosité, pour connaître les "vierges saintes" et voir les miracles<sup>21</sup>.

Malgré leur diversité de motifs, les redoutes avaient un trait en commun: toutes affichaient la croyance au Moine saint et toutes appelaient leur lutte "la guerre sainte"; d'ailleurs les ordres n'étaient obéis que s'ils étaient donnés au nom du Moine<sup>22</sup>.

---

12 — Inq. policial, docs.; Dem., 124; Cabral, 386.

13 — Dem., 124; Id., 451 à 452.

14 — O Estado, 1-7-1915; Dem., 125; D. da Tarde, 26-9-1912; Luz, 102.

15 — A. O. Lemos, 12; Herc., 241, I v.; F. do Comercio, 26-3-1914.

16 — A. O. Lemos, 12.

17 — A Trib., 20-2-1914 et 29-12-1913; Set., 82; Dem., 220-221; Herc., 291, I v. et 13 II v.; Luz, 108, 124, 128; B..., tém.

18 — Set., 55, 228 et 232; Dem., 423; Herc., 13-15, II v.; Luz, 128.

19 — F. do Comercio, 24-5-1915; Set., 55; Herc., 13, I v.; Luz, 123; F. do Comercio, 24-5-1915; O Estado, 15-8-1915; A Trib., 31-1-1914.

20 — Dem., 427-428, en note; Set., 10; Herc., 289-290; L..., tém.

21 — Set., 90; Herc., 73 à 76, II v.

22 — Cabral, 408; Herc., 157, II v.; A Trib., 7-2-1914 .

L'adhésion de faisait de deux manières: il y avait l'adhésion spontanée des vrais croyants et fidèles de José Maria; et l'adhésion forcée de tous ceux que les "piquets farouches" amenaient de leurs expéditions, capturés en vue d'augmenter les rangs des fanatiques <sup>23</sup>.

On sait que déjà à Irany cette deuxième forme d'adhésion fut mise en action; les gens de José Maria reçurent l'ordre d'engager poliment à venir défendre le "saint" tous ceux qu'ils rencontraient sur leur route; ils devaient amener de force les récalcitrants. L'âge importait peu; on ramenait des vieillards, des hommes dans la force de l'âge, ainsi que de jeunes garçons <sup>24</sup>.

Lorsque Euzebio Ferreira dos Santos fonda Taquarussú pour la deuxième fois, l'adhésion forcée fut tout de suite employée; les gens capturés devaient travailler pour les fanatiques sous peine de mort. Le piquet de Aleixo Gonçalves, par exemple, saisit en un jour douze chefs de famille <sup>25</sup>. Des femmes fanatisées, parties toutes seules pour les redoutes, prenaient rendez-vous avec leurs maris ou leurs fils, véritables embuscades dans lesquelles ceux-ci étaient arrêtés, emmenés dans les campements; ceux qui résistaient étaient tués <sup>27</sup>.

L'adhésion spontanée la plus commune se faisait par familles entières, parents, amis, agrégats, employés. Lorsque le Moine arriva à Irany, deux chefs locaux, Miguel Fabricio das Neves et Miguel Fragoso, avaient accouru avec toute leur tribu <sup>28</sup>. Après la défaite d'Irany, dans le deuxième Taquarussú, le campement était encore formé de grandes réunions de familles <sup>29</sup>.

Elias de Moraes vint avec tous les siens retrouver à Taquarussú le fondateur Euzebio Ferreira dos Santos, qui avait avec lui femme, enfants, petits-enfants, plusieurs parents et amis <sup>30</sup>. Aselino Ferreira de Souza fonda une petite redoute fanatique rien qu'avec ses parents et ses amis, fervents croyants du Moine <sup>31</sup>. Benedito

---

23 — A Trib., 19-12-1913; F. do Comercio, 14-12-1914; D. da Tarde, 26-12-1913; O Dia, 22-2-1914 et 2-6-1914; Luz, 105 et 133; Herc., 96-7, I v.; Dem., 313-4; Set., 55 et 90; A. O. Lemos, 29 et 23.

24 — Inq. policial, docs.

25 — Procès de Lajes; Dem., 789-790, en note; O Imparcial, 6-9-1916.

26 — O Estado, 1-7-1915.

27 — Herc., 77, I v. et 96-7, I v., 327-329, I v.; Set., 14.

28 — Adolfito, docs.

29 — Zaca Pedra, tém.; Dem., 757; Luz, 11; P. Pereira, tém.; Bui, tém.

30 — A. O. Lemos, 12; Herc., 230, I v.; Cabral, 387; Dem., 138-139; Luz, 101.

31 — A. O. Lemos, 17.

Gralha était accompagné de sa famille et de plus de 100 personnes de sa connaissance, tous bien fournis d'armes et de munitions<sup>32</sup>.

Des chefs de bande rejoignaient les redoutes avec leurs guerriers, comme Venuto Bahiano et Pedro Telles; ils devenaient les chefs des "piquets" formés par leurs bandes et obéissaient à l'autorité suprême du mouvement<sup>33</sup>.

Les habitants des villages avaient presque tous des membres de leur famille dans les redoutes; même ne participant pas directement, ils étaient donc impliqués dans le mouvement. Henrique Weber y comptait son beau-père, un frère, deux oncles; le vieil Antonio Cordeiro Sampaio, riche "fazendeiro" et commerçant de Curitiba, cinq fils et deux filles mariées; et ainsi de suite<sup>34</sup>.

Les redoutes couvraient une surface de 25.000 km<sup>2</sup>. Le mouvement vidait de gens toute la partie nord-est du Contestado, surtout les vallées des rivières Timbó et Canoinhas. Le municipio de Canoinhas était entièrement dominé par les fanatiques<sup>35</sup>.

Il n'y avait nulle différence entre les "jagunços" des redoutes, que les militaires appelaient "sauvages" et les "jagunços apprivoisés" qui apparemment ne prenaient pas de part au mouvement. La seule différence paraissait être que ceux-ci ne croyaient pas suffisamment au Moine pour abandonner leur genre de vie.

Mais jusqu'à quel point pouvons-nous l'affirmer? Avant, pendant et après le mouvement, on remarquait un mouvement très vif de sympathie envers les fanatiques et la croyance générale en la sainteté du Moine. Ceux qui ne rejoignaient pas les redoutes, y avaient parents et amis. Les petits groupes civils qui aidèrent les troupes militaires furent peu nombreux à côté de la masse des rebelles.

Des adhésions et des désertions se produisirent pendant tout le mouvement. Il y eut des "jagunços" qui aidèrent les forces du gouvernement et qui du jour au lendemain s'enfuyaient dans les redoutes. Il y eut des "jagunços régénérés" qui abandonnèrent les "cadres saints" pour aider les soldats. 'A côté des vrais croyants, il y avait des profiteurs qui partaient dès qu'ils jugeaient acquérir plus

32 — A Tribuna, 11 2-1914.

33 — D. da Tarde, 15-12-1913; E. J. Felipe, lettre.

34 — Herc., 94-95, I v.

35 — Dem., 47; Richter, 62; Luz parle de 28.000 km<sup>2</sup>, pg. 129.

d'avantages du côté de l'adversaire. Aux fanatiques sincères se mêlaient des pêcheurs d'eau trouble, qui ne regardaient que leur intérêt particulier.

## 2 — *Description des "cadres saints"*.

José Maria fonda un seul "cadre saint", Taquarussú; obligé de s'enfuir, il s'installa à Irany, dans l'Etat de Paraná, mais n'eut pas le temps d'y organiser un nouveau village.

Lorsque le mouvement reprit avec Euzebio Ferreira dos Santos, deux redoutes furent fondées à Taquarussú; l'une, la principale, était située près de la maison de Praxedes Gomes Damasceno; l'autre, plus petite, près de la propriété de Chico Ventura, où il y avait une chapelle; on y comptait encore trois gardes avancées<sup>36</sup>.

Un deuxième "cadre saint", plus enfoncé dans les bois, fut fondé peu après, Caragoatá. Caragoatá se composait d'une quantité de petits hameaux, dont les maisons étaient en bois<sup>37</sup>. D'ailleurs l'expression "redoute", habituellement, employée par les "jagunços", ne voulait pas dire un endroit fortifié, mais un hameau habité par des "guerriers de José Maria"<sup>38</sup>.

Quelques auteurs disent que Taquarussú et Caragoatá étaient indépendantes, sans liaison entre elles. D'autres, affirment que les vrais croyants étaient restés à Taquarussú et que Caragoatá avait été fondée par des bandits tels que Venuto Bahiano et Pedro Telles. On disait aussi que Caragoatá abritait les chefs et les guerriers, tandis que le menu peuple restait à Taquarussú. Un témoin raconte que les gens de Taquarussú appelaient ceux de Caragoatá "l'armée". Cependant, la liaison des deux redoutes devint tout à fait visible lorsque les "jagunços" de Taquarussú cherchèrent refuge à Caragoatá, après la destruction de leur redoute<sup>39</sup>.

En plus de Taquarussú et de Caragoatá, qui étaient les campements les plus connus et les plus grands, une quantité d'autres surgissaient dans des endroits différents de la forêt, à Tamanduá,

---

36 — A Trib., 24-12-1913.

37 — Luz, 108; Cabral, 396.

38 — Herc., 258 à 260, I v.

38 — Herc., 258 à 260, I v.

39 — A Trib., 9-2-1914, 11-2-1914; O Dia, 22-2-1914; Id., 24-1-1914; Dem., 154; Luz, 108 à 111; P. Pereira, tém.

à Santo Antonio, à Pedras Brancas, à Corisco, au Timbózinho, à Perdizes Grandes<sup>40</sup>.

Ces redoutes surgissaient spontanément, suscitées par les nécessités du moment. Antonio Tavares établit la sienne près de la rivière Itajaí; Aleixo Gonçalves, avec 300 guerriers, près de Colonia Vieira; Bonifacio Papudo, près du fleuve Iguassú<sup>41</sup>. La quantité de ces redoutes de moindre importance était telle qu'une colonne militaire, en avançant vers Santa Maria, détruisit 11 chapelles, chaque chapelle étant le centre d'un hameau<sup>42</sup>.

Santa Maria fut la plus célèbre de toutes les redoutes<sup>43</sup>. Le général Setembrino la dépeint en ces termes: "Santa Maria n'est pas une redoute à proprement parler, selon le sens qu'on donne d'habitude à ce mot, mais une collection de hameaux qui se succèdent formant une large courbe de trois lieues dans les vallées des Serras de Santa Maria et Caçador"<sup>44</sup>. Demerval Peixoto donne une description plus détaillée: "La vallée de Santa Maria tout entière était une redoute; une lieue et demie d'habitations improvisées bordaient le chemin qui allait du ruisseau São Miguel jusqu'à la rivière Caçador. Dans des divers endroits, une agglomération plus forte de ces gens misérables était dominée par l'un ou l'autre chef important; l'extrémité sud s'appelait Santa Maria, l'extrémité nord s'appelait Caçador<sup>45</sup>. Dans le demi-cercle formé par la vallée, on trouvait, en plus de Santa Maria et Caçador, les redoutes plus petites des 12 Pairs de France, de Maria Rosa, du Timbó Grande, etc.<sup>46</sup>.

Tamanduá fut la redoute la plus importante, après la destruction de Santa Maria; Pedras Brancas, commandée par Sebastião de Campos, était importante aussi; d'autres plus petites poussèrent encore et rien que dans les alentours de Tamanduá, cinq dressaient leurs méchantes cabanes en bois<sup>47</sup>. Après la prise de Tamanduá,

---

40 — Cabral, 408 à 410; Dem., 68, 338-339; Set., 16; Luz, 117; F. do Comercio, 18-2-1914 et 1-6-1914; O Dia, 7-4-1914, 24-1-1914 et 28-6-1914; J.H. Moreira, tém.

41 — E. J. Felipe, lettre; Cabral, 409-410; Set., 45; Richter, 62; Dem., 164 et 430 à 431, en note; Luz, 118 et 142 à 145; Herc., 40-42, I v.; Id., 149, II v. et 156, II v.

42 — Set., 45, 99 et 132.

43 — Herc., 277 à 278, I v., 13 à 15, II v. et 349-350, I v.; Cabral, 397, 409 à 410; Luz, 137 à 139; P. Pereira, tém.

44 — Set., 121.

45 — Dem., 629.

46 — Herc., 373, II v.; Luz, 146.

47 — Luz, 165; Dem., 758; O Estado, 12-10-1916.

José Crespo et Elias de Moraes tentèrent de fonder de nouvelles redoutes, sans résultat <sup>48</sup>.

L'une des redoutes était toujours la principale et d'elle émanaient les ordres pour toutes les autres; le noyau central servait aussi de refuge aux occupants des petites lorsque les militaires les attaquaient <sup>49</sup>. La grande redoute était reliée aux autres par toute une bande de messagers spéciaux <sup>50</sup>. Par ordre de succession dans le temps, les noyaux du mouvement furent: Taquarussú, Caragoatá, Pedra Branca (appelé aussi Vaca Branca et Campo do Socêgo, le même endroit recevant parfois plusieurs noms différents), Santa Maria et Tamanduá.

Santa Maria était connue comme la Mècque des "jagunços". Nous avons quelques preuves que de là partaient les ordres. Castelhana, le chef qui menaça Lajes, écrivit à des amis leur conseillant de partir "parce qu'il avait reçu des ordres du campement général d'attaquer la ville" <sup>52</sup>. Aleixo Gonçalves, bien qu'ayant fondé sa redoute, obéissait aux ordres qui venaient de Santa Maria <sup>53</sup>.

Il n'y avait donc pas de redoutes indépendantes; le pouvoir central se situait là où habitait l'intermédiaire entre les fidèles et le Moine, et les autres campements lui obéissaient.

Des gardes avancées défendaient les redoutes; de 6 à 300 "jagunços" y étaient en garnison, suivant les conditions stratégiques de l'endroit. Les gardes avancées se composaient de quelques maisons où habitaient les familles de ceux qui montaient la garde, ce que supprimait le prétexte des visites aux siens <sup>54</sup>.

Redoutes et gardes avancées se ressemblaient: au milieu dominait l'église ou la chapelle, construction plus soignée que les autres. Tout autour, les maisons en bois formaient des ruelles et des places <sup>55</sup>.

---

48 — Luz, 168-169; V. dal Rosa, 20-11-1918.

49 — Luz, 165; O Dia, 16-4-1914 et 1-5-1914; F. do Comercio, 1-6-1914.

50 — L. . . , tém.

51 — Herc., 349, I v.; Id., en note, 163, II v.; Luz, 145; Dem., 85, 405-406 558; Set., 45.

52 — P. Soares, 121; Herc., 340, I v.;

53 — Set., 113; Luz, 153-4.

54 — Herc., 170, II v.

55 — Dem., 399-400; Richter, 112; Set., 12; Luz, 93; Maria Alves Moreira, tém.; O Dia, 24-1-1914; Id., 30-5-1914; A Trib., 31-12-1913; O Estado, 4-11-1915; O Imparcial, 1-11-1915

'A Santa Maria, les cabanes formaient des ruelles tortueuses autour de la place de l'église; les pins qu'on avait conservés debout embellissaient un peu leur amas desordonné et sombre. Deux bâtiments plus grands se détachaient au milieu de la place: l'église et une grande maison qui servait d'hôpital. Toutes les images apportées par les fidèles avaient été recueillies dans l'église, où trônait, sur l'autel principal, le grand St. Sebastien de la taille d'un adulte, solennellement apporté du hameau de Perdizes Grandes. 'A chacun des quatre coins de la place devant l'église s'élevaient des croix, devant lesquelles un guerrier montait la garde aux heures de "formation". A l'une des extrémités du campement, le bétail était emprisonné dans un grand "corral" et dans les alentours on avait fait de grandes plantations de maïs <sup>56</sup>.

Des cabanes étaient amoncellées autour de l'église, à Tamanduá; sept mois après la retraite de Santa Maria, Tamanduá comptait plus de mille habitations en bois. L'église, une des plus belles du "sertão", possédait une grande cloche; la grande image de St. Sebastien, apportée par les "jagunços" de Santa Maria dans leur fuite, fût mise sur le maître-autel. D'un côté et de l'autre de l'église, deux grandes maisons attiraient l'attention, elles étaient mieux construites que les autres; l'une appartenait au chef Adeodato, l'autre à un vieillard appelé Moine Manoel <sup>57</sup>.

Les maisons de toutes ces redoutes étaient en bois, du type de celles qu'on trouve couramment dans l'intérieur des Etats de Paraná et de Santa Catarina. Les plus confortables avaient des toits en tuiles de bois ou d'écorce; les autres étaient simplement recouvertes de larges feuilles de palmier, de cuir de boeuf, ou de chaume. Ces cabanes n'avaient que deux pièces, chambre et cuisine; dans leur intérieur, presque pas de meubles, deux ou trois grabats, quelques bancs, une petite table; le feu sur le sol. Elles étaient parfois entourées de petits jardins plantés de légumes <sup>58</sup>.

Elles étaient pour la plupart très sales, malgré les recommandations de certains chefs pour qu'elles soient bien tenues <sup>59</sup>. D'ailleurs, le campement aussi était étonnamment sale; des détrit

56 — Luz, 145; Cabral, 418; Herc., 171-172, II v.; Dem., 714; P. Pereira, tém.;

57 — Luz, 165; Dem., 767; O Estado, 17-12-1916; Maria Alves Moreira, tém.

58 — Dem., 58; Luz, 59; E. J. Felipe, lettre; Maria Alves Moreira, tém.; O Dia, 24-1-1914; A Trib., 10-2-1914 et 20-2-1914.

59 — Herc., 157, II v.; A Trib., 20-2-1914.

toute sorte jetés deci-delà, des carcasses d'animaux abandonnés là où on les avait tués, la puanteur et la crasse régnaient partout <sup>60</sup>.

Toutes les redoutes présentaient, à l'une des extrémités, un grand espace encerclé servant à garder le bétail. On avait parfois défriché un champ pour l'indispensable plantation de maïs qui fournissait l'aliment aux gens et aux bêtes <sup>61</sup>. 'A Pedra Branca, en plus des plantations de maïs, les "jagunços" cultivaient aussi le manioc, les haricots et même le blé; leurs écuries renfermaient 250 chevaux et mulets <sup>62</sup>. Mais bien souvent ces plantations manquaient, celles de maïs sans exception, le "jagunço" dédaignant toute espèce de travail <sup>63</sup>.

### 3 — *Les habitants du "cadre saint"*.

Il est difficile d'évaluer le nombre exact des croyants rassemblés à Taquarussú et dans les diverses redoutes. Chaque auteur, chaque témoin, présente des chiffres différents. Tout au début, vers septembre-1912, le Moine José Maria était entouré d'adeptes dont le nombre variait, selon les témoignages, entre 300 et 700 <sup>64</sup>. Lorsqu'il s'enfuit vers l'Etat de Paraná, il dispersa la plupart de ses fidèles et ne fut suivi que d'une partie du "cadre saint"; les 12 Pairs de France s'en allèrent avec lui et il entra dans l'Etat de Paraná avec 30 guerriers, selon les uns, avec 300 selon d'autres <sup>65</sup>.

Les gens rassemblés autour de lui à Irany ont été évalués à 200 hommes, les femmes et les enfants en plus. Le Moine a cependant déclaré au colonel Soares, préfet de Palmas, qu'il commandait 8.000 hommes. . . <sup>66</sup>.

Le deuxième campement, à Taquarussú, qui commença avec 20 ou 30 fanatiques, 15 jours après en comptait déjà 400 ou 600 <sup>67</sup>. Frei Rogerio y compta, tout au début, 90 hommes, sans parler des femmes et des enfants <sup>68</sup>. La première constatation officielle, à peu

---

60 — Herc., 80, I v.

61 — Luz, 145.

62 — OEstado, 4-11-1915.

63 — E. J. Felipe, lettre .

64 — Luz, 92; D. da Tarde, 30-9-1912.

65 — D. da Tarde, 14-10-1912; O Estado, 1-7-1915; F..., tém.

66 — Inq. policial, docs.; Adolfo, docs.; F..., tém.; O Estado, 1-7-1915; D. da Tarde, 23-10-1912.

67 — D. da Tarde, 11-12-1913; P. Pereira, tém .

68 — A Trib., 2-2-1914; D. da Tarde, 16-12-1913.

près de la même époque que la visite de Frei Rogerio, parle déjà de 200 personnes<sup>69</sup>.

Le nombre allait croissant; au moment de la prise de Taquarussú, les chiffres varient autour de 200 guerriers, de 600 femmes et enfants<sup>70</sup>. Elias de Moraes écrivait à son ami le colonel Salathiel de Paula que Taquarussú comptait 5.000 habitants; il exagérait, mais l'augmentation se faisait à grand allure. Les journaux calculaient que la redoute n'avait que 300 à 400 habitants au mois de décembre-1913; elle avait plus de 600 au mois de janvier-1914<sup>71</sup>.

Chaque "cadre saint" avait donc de 300 à 1.000 fidèles chacun, en comptant hommes, femmes et enfants. Ce calcul a pour base la quantité de maisons d'une redoute et le nombre d'"hommes de combat" dont se composait la bande de chacune. On avait capturé 113 prisonniers dans le Reduto Marcelo; 159 dans le Reduto Josefino; 176 dans la Guarda do Caçadorzinho. Serrito n'avait que 60 maisons; Taquarinzal, 142; mais la redoute de Aleixo Gonçalves ne comptait pas moins de 902<sup>72</sup>! La plupart des témoignages calculent entre 200 et 300 le nombre d'hommes par piquet<sup>73</sup>. Tavares a déclaré qu'il était à la tête de 1.000 guerriers, mais des espions racontèrent au général Setembrino qu'il ne réunissait "en formation" que 150 hommes...<sup>74</sup>.

Aleixo Gonçalves abandonna sa redoute à la tête de 2.000 personnes et chercha refuge à Santa Maria, dont le nombre d'habitants monta donc à 5.000; les seuls guerriers étaient au nombre de 1.000<sup>75</sup>. Néanmoins, dans toute la Serra de Santa Maria et non seulement dans le village, il y avait bien 4.000 guerriers en armes<sup>76</sup>.

Le calcul du nombre de "jagunços" encore en lutte après la prise de Santa Maria reste plus imprécis. Sebastião de Campos s'était rendu aux militaires accompagné de 800 personnes, publie un journal; mais ce même journal, quelques jours plus tard, disait

---

69 — Set., 8.

70 — Set., 9 et 12; Luz, 105; Dem., 226-227; A Trib., 9-2-1914; Id., 24-1-1914; Id., 11-2-1914. F. do Comercio, 30-12-1913, 10-2-1914; 23-2-1914; D. da Tarde, 26-12-1913. 18-12-1913, 15-12-1913, 16-12-1913; O Dia, 22-2-1914, 14-1-1914.

71 — Dem., 72-3.

72 — Set., 103-4, 113, 131; Herc., 156, II v.; Id., 162, II v.; Id., 331 II v.; Id., 398, II v.; Id.; 359, II v.

73 — Cabral, 409-410; Set., 45, 60, 185; Herc., 221-226, II v.; P. Pereira, tém.

74 — Set., 71, 228.

75 — Herc., 241-2, II v., 165-172, II v.; Luz, 156; Set., 45; Cabral, 418; Richter, 112.

76 — Luz, 140.

qu'il était accompagné de 1.600 fanatiques...<sup>77</sup>. Lors de la prise de Tamanduá, quelques auteurs estiment à 4.000 les guerriers capturés, avec seulement 1.000 femmes et enfants; mais on disait aussi que les militaires avaient fait plus de 6.000 prisonniers entre hommes, femmes et enfants <sup>78</sup>.

Le calcul de la quantité totale de "jagunços" impliquée dans le mouvement reste difficile à fixer, car nous ne savons même pas combien de redoutes il y a eu dans tout le territoire du Contestado. Il y avait aussi des guerriers qui ne se donnaient pas la peine d'aller habiter la redoute, leur cabane étant suffisamment rapprochée pour qu'ils puissent participer des cérémonies religieuses, travailler dans le campement et donner l'appui de leur bras à la lutte <sup>79</sup>.

Le "jagunço" Eduardo Honorato a calculé que 12.000 personnes à peu près prirent part au mouvement; il est presque certain que 10.000 y participèrent, femmes et enfants inclus <sup>80</sup>.

Nous ne parlons que des seuls combattants. Car comment savoir la quantité des "croyants", qui existaient aussi dans l'Etat de Paraná et qui, ne pouvant se rallier aux fanatiques, les aidaient par des envois de vivres et de munitions, ou qui priaient pour leur victoire? On remarquait dans tout le Contestado, même là où les "jagunços" n'avaient pas mis les pieds, même parmi des hommes de responsabilité et non seulement parmi muletiers et bouviers, "une franche sympathie pour les vrais fanatiques" <sup>81</sup>; "dans chaque cabane, dans chaque petite ferme de la région, ils trouvaient des adeptes, des amis, des sympathisants" <sup>82</sup>. A. O. Lemos pouvait écrire alors que "tout le peuple du "sertão" s'engageait du côté des fanatiques" <sup>83</sup>; c'était vrai.

On trouvait toute sorte de physionomies dans le "cadre saint"; des mines patibulaires; des visages imberbes et sympathiques de jeunes garçons; d'autres marqués par les horribles cicatrices des duels au couteau; quelques femmes jeunes et jolies à côté de vieilles mégères et de mères chargées d'enfants; des hommes robustes, beaux

---

77 — O Imparcial, 25-12-1915 et 10-1-1916.

78 — Dem., 764; Luz, 166; O Estado, 17 -12-1916.

79 — Set., 226; Herc., 157, II v.; Luz, 118.

80 — E. J. Felipe, lettre.

81 — F. do Comercio, 5-2-1914.

82 — A Trib., 24-1 1914.

83 — A. O. Lemos, 27-28.

types de “caboclos”, mais aussi toutes sortes d’infirmes, de vieillards d’invalides <sup>84</sup>.

Taquarussú était une caserne et un hôpital <sup>85</sup>; une caserne parce que José Maria réunissait autour de lui des “caboclos” jeunes et forts pour lui servir d’escorte; un hôpital parce que de loin venait la foule de malades et des infirmes chercher les remèdes du “sain.” <sup>86</sup>.

Elles sont peu nombreuses, les descriptions des types qu’y habitaient. Parmi les femmes étaient remarquées la veuve Maria Angelina, un peu instruite, intelligente, d’une grande austérité de moeurs, et sa fille Eulalia, jeune, jolie, relativement bien habillée, capturées en même temps que Mariana Boba, une imbécile en haillons <sup>87</sup>. Maria Roca, la “vierge” de Santa Maria, âgée de 15 ans, était blonde et jolie, gaie et intelligente <sup>88</sup>. Mariazinha ou Mariquinha, la veuve de Francisco Alonso que Adeodato prit pour femme, avait un petit visage à l’ovale gracieux, le teint très clair, le corps gracile et bien fait; pour pouvoir l’épouser, Adeodato, déjà marié, tua sa propre femme <sup>89</sup>. Cependant, Pinto Soares affirme que toutes les femmes capturées étaient fort laides, des mégères et que les fameuses “vierges” n’avaient aucune beauté, tout en étant dégoûtantes de crasse <sup>90</sup>.

José Maria était un métis d’indien brun, très hâlé; il avait de petits yeux bruns, des cheveux plats et longs; il portait toute la barbe, qu’il avait fort broussailleuse; presque pas de dents et celles qui restaient, noires et sales; de taille moyenne, plutôt replet, il avait le cou gros et court; il boîtaït un peu de la jambe gauche. Il parlait bien et avec désinvolture. Son âge devait osciller entre 45 et 50 ans <sup>91</sup>.

Francisco Alonso avait 25 ans; il était joli garçon, très grand, maigre, brun, très sympathique <sup>92</sup>. L’Empereur Rocha Alves était un robuste vieillard de belle prestance, à la longue barbe blanche

---

84 — Luz, 149.

85 — Luz, 93.

86 — Dem., 63, 163; D. da Tarde, 26-9-1912.

87 — Dem., 586; Luz, 144.

88 — Dem., 85; Luz, 108-111, 117; Maria Alves Moreira, tém.; Zaca Pedra, tém.; Nêne Chéfere, tém.

89 — Maria Alves Moreira, tém.

90 — P. Soares, 111.

91 — Adolfo, docs.: D. da Tarde, 14-10-1912; F. do Comercio, 3-10-1912.

92 — Maria Alves Moreira, tém.

qui inspirait le respect<sup>93</sup>. Adeodato, le dernier chef, était un “caboclo” grand, de couleur bronzée, la moustache aux gros fils rares, large d’épaules; il présentait un beau type de métis d’indien au regard doux, franc et calme; il avait 29 ans, était bouvier, ne savait ni lire ni écrire, était marié et père d’une fillette. Lorsqu’il arriva prisonnier à Florianópolis, capitale de l’Etat de Santa Catarina, les gens s’étonnèrent devant ce beau type d’homme, tout le contraire du criminel noir, à l’aspect répulsif et à l’air féroce qu’on avait imaginé d’après ses prouesses<sup>94</sup>.

Les prophètes, les devins, les voyants et les guérisseurs pullulaient dans les redoutes; l’un d’eux, le couteau à la main, prévoyait l’avenir des fidèles qui venaient le consulter, prétendant connaître le mystère des astres<sup>95</sup>.

Les “innocents” méritaient tout le respect de la foule et c’étaient parfois eux, en plus des “vierges”, les intermédiaires du Moine. Des témoins racontent que Manoel et Joaquim, fils et petit-fils de Euzebio Ferreira dos Santos, qui furent successivement des intermédiaires, étaient presque des imbéciles; un petit garçon infirme remplaça aussi Maria Rosa, la plus jolie des “vierges”<sup>96</sup>.

Des “jagunços” de deux types étaient trouvés dans les redoutes: le “jagunço” clair et le “jagunço” brun. Le “jagunço” brun avait le teint bronzé, les cheveux plats, la barbe rare, les yeux très vifs; le “jagunço” clair pouvait être hâlé par le soleil, mais le nez aquilin, les cheveux plus souples, la barbe fournie, le rapprochaient des ancêtres portugais<sup>97</sup>.

Ils n’étaient pas tous originaires de l’Etat de Santa Catarina; beaucoup d’entre eux étaient nés dans l’Etat de Rio Grande do Sul. José Maria, par exemple, et il avait acquis la pratique des choses de la guerre en participant à la Révolution de 1893<sup>98</sup>. Ses premiers Pairs de France étaient, presque tous des anciens rebelles, comme lui Miguel Fragoso, qui adhéra au Moine à Itany, s’est haussé aux rangs de colonel parmi les rebelles de 1893<sup>99</sup>.

---

93 — Mauricio V. de Queiroz, docs.

94 — Dem., 790-791; O Estado, 12-8-1916, 13-8-1916, et 5-8-1916.

95 — Herc., 243, I v.; Richter, 35.

96 — A. O. Lemos, 11; F. do Comercio, 30-12-1913; Dem., 86.

97 — Herc., 199, I v.

98 — A Trib., 10-12-1913; F..., tém.

99 — Adolfo, docs.: A Noite, 24-10-1912; D. da Tarde, 18-10-1912.

“Les braves de Taquarussú sont d’anciens “riograndenses” qui sont venus s’établir dans les “sertões” de Santa Catarina et de Paraná”, écrit un journal pendant la deuxième phase de la lutte. A. O. Lemos le dit aussi: Tavares, Olegario, Castelhana, Joaquim Germano, chefs de piquet de la deuxième phase, étaient nés dans l’Etat de Rio Grande do Sul<sup>100</sup>.

Les noirs étaient peu nombreux dans les redoutes. José Olegario, par exemple, qui commandait une petite redoute, était un noir très connu par sa férocité. Demerval Peixoto parle d’une redoute formée exclusivement par des noirs, sous les ordres de Salvador Vieira; Herculano de Assumpção fait mention d’une Redoute des Noirs, sans éclaircir si la redoute n’était formée que de noirs, ou si le nom était fortuit<sup>101</sup>. Mais ils étaient si rares que les auteurs ne manquent pas de les signaler tous: Olegario Ramos, Joaquim Germano, Fragoso, le mulâtre foncé “capitaine” Nabor, Manecão Teixeira, déserteur de l’armée qui instruisait les “caboclos” dans le maniement des armes<sup>102</sup>.

Sauf le mulâtre foncé “capitaine” Nabor, d’autres ne sont pas mentionnés par les auteurs qui s’occupent du mouvement, ni dans les journaux de l’époque. Néanmoins, ils devaient être nombreux car des métis de toute sorte abondent dans l’intérieur du pays. Le mulâtre brésilien est considéré “blanc” si sa couleur n’est pas très foncée; sous la désignation de “jagunço clair” et de “jagunço foncé”, les métis de blanc et de noir devaient être compris.

On voyait aussi dans les redoutes quelques Allemands et Germano-Brésiliens, mais leur nombre n’était pas très grand. Henrique Wolland ou Volland, connu sous le sobriquet de “Petit Allemand” (Alemãozinho) était un ancien marin évadé de la canonnière allemande “Panther”, qui exerçait le métier de photographe; capturé par les gens de Aleixo Gonçalves, il s’adapta très vite à la vie des campements et devint un chef de piquet important. Estanislau Schumann, Guilherme Helmich, Conrado Gröber et sa famille, Hen-

---

100 — A Trib., 18-12-1913; V. da Rosa, 19-11-1918; A. O. Lemos, 22, 24, 25; Rosa et Fohy Tavares, tém.

101 — Herc, 209, II v.; Luz, 129; Dem., 339; O Estado, 20-6-1915.

102 — A Trib., 11-2-1914; Luz, 112.

rique Weber et sa famille, la famille Jungler étaient des fils d'allemands <sup>103</sup>.

Vu la blondeur de leur teint, on confondait souvent les colons allemands avec les Polonais. Après le combat de Santa Maria, le capitaine Tertuliano Potiguara trouva dans la redoute 11 calavres de Polonais ou d'Allemands, leurs armes encore au poing <sup>104</sup>. Alexandre Galeski, bien connu dans la région, fut tué en combat; et les Polonais Stefano et Francisco Majeski se constituèrent prisonniers en décembre-1914 <sup>105</sup>.

Des descendants d'Italiens se mêlèrent encore aux fanatiques; l'un d'eux reçut le sobriquet de Garibaldi; un autre s'appelait Francisco Vecchi <sup>106</sup>. Les Argentins, Uruguayens, Paraguayens, etc., étaient uniformément appelés "castillans"; les deux plus célèbres furent Agostinho Saraiva Perez, chef de piquet très connu, et Luiz Saraiva <sup>107</sup>.

Les hommes qui composaient les "cadres saints" n'étaient donc pas seulement des métis d'indien ou des métis de noir. Des blancs d'origine européenne s'y trouvaient mêlés aussi. D'ailleurs le premier Moine, João Maria, était lui-même un étranger. On ne trouvait pas de préjugé de couleur ni nationalisme dans les "cadres saints"; tout le monde y était accepté du moment qu'il s'agissait d'un croyant du Moine.

La plupart des "jagunços" venaient de S. Sebastião, de Tamanduá et de Timbó, zones presque inconnues de l'intérieur. Quelques uns venaient de Campo Belo et de Capão Alto, à l'orée de la forêt; d'autres de plus loin encore, de l'Etat de Paraná. Très peu de bouviers de la région des prairies au sud de Lajes figurèrent dans le "cadre saint", presque tous les "jagunços" habitaient la région des forêts <sup>108</sup>.

Ce n'était pas non plus la seule classe pauvre qu'y était représentée; les croyants provenaient de tous les niveaux sociaux <sup>109</sup>.

103 — P. Soares, 75 et 125; Set., 90; Cabral, 421-422; Dem., 255, 429, 588-589, 541, etc.; Herc., 13-5, II v. 72-3, II v.; Luz, 129; O Estado, 20-6-1915; O Dia, 1-5-1914.

104 — P. Soares, 77; O Dia, 14-4-1914; O Estado, 26-6-1915.

105 — Herc., 31, II v.; Set., 58 et 82.

106 — Luz, 112; Dem., 224, Set., 58.

107 — Dem., 75 et 58; Herc., 302-304, I v.; L..., tém.

108 — Herc., 82, I v.; Luz, 101-5; Cabral, articles; F. do Comercio, 14-2-1914 et 23-2-1914; A Trib., 19-12-1913; D. da Tarde, 16-12-1913 et 26-12-1913; O Trab., 13-12-1913.

109 — Herc., 259, I v.; Dem., 125.

Le peuple, les petits cultivateurs qui vivotaient de leurs maigres plantations de maïs et de l'élevage d'un petit bétail, formaient la masse des fidèles, étaient les humbles soldats de la foi<sup>110</sup>. Ils étaient cependant attirés par l'adhésion de gens plus importants: "Le prestige des grands "fazendeiros" et riches propriétaires qui continuaient à la tête de la "croisade sainte" pour la rédemption du peuple "sertanejo" attirait vers la secte les petites gens sans instruction"<sup>111</sup>; lorsqu'un de ces "fazendeiros" allait s'installer dans la redoute, tous ses agrégats, toutes les familles qui dépendaient de lui, le suivaient<sup>112</sup>.

Dans leurs rangs se trouvaient Euzebio Ferreira dos Santos, ancien commerçant et "fazendeiro" aisé; Chico Ventura, "fazendeiro" aisé lui aussi; Manoel Alves de Assumpção Rocha, grand propriétaire terrien, qui avait fondé le hameau de Perdizes Grandes, ce qui concourait à augmenter son prestige, et ainsi de suite<sup>113</sup>.

Des hommes qui avaient occupé des fonctions dans l'administration publique rejoignaient aussi les "jagunços": Antonio Tavares était ancien promoteur; Elias de Moraes, juge de paix; Alexandre Ferreira de Souza (Chandóca), sous-délégué de police<sup>114</sup>; Aleixo Gonçalves, capitaine de la Garde Nationale, ancien inspecteur des chemins de fer, propriétaire terrien puissant qui pouvait faire lever, les armes à la main, toute une armée de "caboclos", ses agrégats, avait tant de prestige qu'il mérita un article nécrologique élogieux avec son portrait dans les journaux de la capitale, à l'occasion de sa mort<sup>115</sup>.

Ces notables conservaient dans les "cadres saints" la même position sociale dont ils jouissaient avant d'adhérer au mouvement. Chico Ventura, Euzebio Ferreira dos Santos furent des chefs de marque à Taquarussú. Assumpção Rocha fut proclamé Empereur grâce à l'énorme prestige dont il jouissait. Aleixo Gonçalves, Antonio Tavares eurent leurs redoutes personnelles, dont ils étaient les chefs mais qui étaient néanmoins soumises à l'autorité du "cadre

110 — Dem., 114; Herc., 288-290, I v. et 13-5, II v.

111 — Herc., 261, v.

112 — Dem., 54; Luz, 101, 108-9, 113.

113 — D. da Tarde, 18-12-1913 et 26-12-1913; F. do Comercio, 19-1-1914; Dem., 448; Herc., 262, I v.; Luz, 109; A. O. Lemos, 11; Cabral, 401; Theodora Alves, tém.; B..., tém.; P. Pereira, tém.

114 — P Soares, 71; Luz, 134; A. O. Lemos, 11; Rosa et Fohy Tavares, tém.

115 — Dem., 86; Herc., 13 à 15, II v.; O Estado, 15-8-1915.

saint” de Santa Maria. Et l’influence d’Elias de Moraes fut telle, tout le long du mouvement, bien que n’occupant pas le rang de chef suprême, qu’on se demande si son rôle n’était pas celui d’une Eminence Grise des divers chefs qui se succédèrent dans l’autorité suprême.

Les chefs étaient pour la plupart aussi ignorants que leurs hommes. Assumpção Rocha, l’Empereur, ne savait ni lire ni écrire; Euzebio Ferreira dos Santos lisait à peine; Chico Ventura “était ignorant et stupide”; Praxedes Gomes Damasceno n’avait aucune instruction<sup>116</sup>. Quelques uns des “jaguços” n’avaient jamais vu un village de quelque importance et l’un d’eux, emmené à Curitiba, qui pourtant n’avait qu’une centaine de maisons, confessait émerveillé que “jamais il n’avait imaginé voir un endroit aussi beau”<sup>117</sup>!

Pas un de ces chefs n’aurait été capable de rédiger le Manifeste Monarchiste qui circulait dans le “sertão” en août-1914, à la seule exception de Antonio Tavares, ancienne autorité judiciaire, un savant à côté des rudes et ignorants “caboclos”<sup>118</sup>. Les autres auteurs à qui on l’attribue n’ont jamais été dans les redoutes, et il n’est même pas sûr qu’ils fussent des sympa hisants; c’étaient trois commerçants, Edmundo Dantas, Eugenio La Maison et Guilherme Gaertner, qui à tour de rôle furent accusés de l’avoir rédigé, ce qu’ils nièrent vivement.

Le manque d’authenticité de ce Manifeste est d’ailleurs visible au premier coup d’oeil; une des propositions affirmait que le nouvel Empire Sud-Brésilien “devra créer une armée aéronautique comme celle qu’en ce moment donne de bons résultats dans la guerre européenne”. Or, le Manifeste est daté de 5-août-1914; la guerre européenne ayant éclaté au début du moins d’août-1914, les “jaguços” ne pouvaient pas encore en connaître les nouvelles à cause de la difficulté des communications avec l’intérieur du pays; et pendant ces premiers jours de lutte, il était impossible de juger des “bons résultats” de l’emploi de l’aviation<sup>119</sup>. Ceci semble indiquer que le document fût écrit après la date qu’il porte. En plus, son

116 — Dem., 54; D. da Tarde, 18-2-1913 et 24-12-1913.

117 — Herc., 263, I v

118 — A. O. Lemos, 38 et 59; Herc., 331, I v.; Dem., en note, 400-401 et 427-428. en note; P. Soares, 87; Dem., 779-781; Herc., 263-265, I v.; Cabral, 401-3.

119 — Cabral, 401-403; Dem., 401-403; Richter, 66-79; L. C. Cascudo, Dicionário... 405-406.

langage trop élevé ne pouvait pas venir de la plume d'un "jagunço" et il traite de problèmes dont les gens impliqués dans le mouvement n'avaient pas idée (liberté de cultes, liberté des échanges, impôts de protection à l'industrie, etc.). Il paraît donc hors de doute aussi que le document a été écrit par un "lettré" qui ne participait pas activement au mouvement.

Plusieurs rapports et témoignages parlent de "férocity" et de "banditisme" en décrivant les habitants des redoutes, alors que d'autres admettent que les "jagunços" étaient de bonnes gens que le fanatisme égarait.

Prenons l'exemple de deux chefs importants: Miguel Frago-so et Miguel Fabricio das Neves, tous les deux d'Irany.

Selon les uns, Miguel Frago-so était un bandit ignorant, anal-phabète, religieux et superstitieux à l'extrême, d'une grande violence; d'autres témoignages le donnent comme un homme de bon caractère. Les hommes qui l'accompagnèrent quand il adhéra au Moine sont regardés tantôt comme des bandits de la pire espèce, tantôt comme des gens honnêtes et travailleurs <sup>120</sup>.

La famille Fabricio das Neves s'était engagée au complet. Miguel Fabricio était un bandit recherché par la police de Palmas. Son fils José Fabricio était connu pour sa violence et ses instincts sanguinaires. Gabriel Fabricio das Neves, par contre, était un homme doux et bon, très estimé dans la région <sup>121</sup>.

La même dualité d'opinions à propos des autres chefs et partisans: Chico Ventura était très honnête en affaires, mais fanatique et assassin; Paulino Pereira était considéré bon et honnête par quelques uns, un bandit par d'autres, et ainsi de suite <sup>122</sup>.

C'est vrai qu'à côté de ces gens sur lesquels l'opinion était partagée, on trouvait d'autres qui étaient des bandits reconnus à l'unanimité. Au début, les "jagunços" ne voulaient pas recevoir dans leurs rangs bandits et criminels qui venaient y chercher refuge. Mais après la mort du Moine José Maria, lors de la fondation du deuxième Taquarussú, ces gens s'y glissèrent.

---

120 — Adolfo, docs.; D. da Tarde, 23-10-1912; A Noite, 24-10-1912.

121 — F..., tém.; Inq. policial, docs.

122 — D. da Tarde, 18-12-1913 et 24-12-1913; A Trib., 19-12-1913; F. do Comercio, 5-2-1914; O Dia, 18-12-1913 et 14-1-1914; Luz, 99; B..., tém.

Leur présence était tolérée et même recherchée parce qu'ils faisaient d'excellents chefs de piquet et avaient une longue pratique de luttes. Venuto Bahiano, par exemple, venu dans le Contestado pour les travaux du chemin de fer et que, celui-ci fini, était resté dans la contrée à la tête d'une bande de malfaiteurs, avait rejoint les "jagunços" dès le premier appel de Euzebio Ferreira dos Santos. On comptait encore dans les redoutes Pedro Telles, Castelhana et d'autres<sup>123</sup>. La seule chose qu'on pouvait reprocher aux fanatiques était leur alliance avec ces bandits, disait un témoin<sup>124</sup>.

Ces bandes qui s'engageaient conservaient leur chef. Chacun des chefs voulait s'assurer le plus de prestige possible et de là s'ensuivaient rivalités et disputes, qui finissaient souvent par des dépositions ou par la formation de nouvelles redoutes<sup>125</sup>.

Deux partis se formèrent dans le campement de Santa Maria; l'un commandé par Aleixo Gonçalves, autour de la "vierge" Maria Rosa; l'autre sous les ordres de Elias de Moraes. Celui-ci, vainqueur, détrôna Maria Rosa et mit Francisco Alonso au pouvoir. Aleixo Gonçalves se retira et fonda avec ses hommes sa redoute privée près de la rivière Canoinhas<sup>126</sup>.

Il y a plusieurs versions des luttes qui précédèrent la montée de Adeodato au pouvoir suprême.

Francisco Alonso gouvernait Santa Maria avec le concours de Elias de Moraes, raconte A. A. da Luz; des mécontents voulaient, cependant, remettre au premier rang Maria Rosa, ancienne voyante et chef. Francisco Alonso tué dans un combat, l'opposition provoqua une bagarre pour essayer de reprendre le dessus, donnant les honneurs de commandant suprême au petit "caboclo" Antoninho Vieira. Celui-ci décida de changer l'emplacement du "cadre saint" et partit chercher un endroit plus favorable. Il fût destitué en son absence et Adeodato fût nommé à sa place. Celui-ci envoya chercher son prédécesseur et le tua<sup>127</sup>.

L'histoire est racontée différemment par Demerval Peixoto; la "vierge" destitua Euzebio Ferreira dos Santos qui s'était montré un

123 — D. da Tarde 15-12-1913 et 24-12-1913; A Trib., 23-12-1913 et 18-12-1913; Herc., 80, I v; Procès de Lajes.

124 — F. do Comercio, 5-2-1914.

125 — Herc., 349-350 II v.; Set., 82.

126 — Dem., 96 et 430-1, en note; Herc., 13-5, II v.

127 — Luz, 137-8; Zaca Pedra, tém.

commandant incompetent, et le remplaça par Adeodato, qui aussitôt prit pour lui tout le pouvoir <sup>128</sup>.

Adeodato révéla dans son procès qu'après la mort de Francisco Alonso en combat, José Maria lui apparut et donna l'ordre de réunir les 24 Pairs de France pour en être le commandant; Adeodato raconta sa vision à ses camarades et prit les rênes du pouvoir avec l'assentiment de tous <sup>129</sup>.

Des disputes eurent lieu aussi dans le "cadre saint" de Tamanduá, après la destruction de Santa Maria. Adeodato cherchait des prétextes pour éliminer tous les chefs qui pouvaient devenir plus importants que lui; Aleixo Gonçalves était l'un d'eux. Adeodato fit circuler la rumeur que Aleixo était un malchanceux qui avait donné la guigne à Santa Maria; l'ampleur prise par la rumeur lui permit de tuer son adversaire sans que les hommes de celui-ci eussent pu prendre sa défense <sup>130</sup>. Il liquida encore Joaquim Germano, les frères Crespo, Euzebio Ferreira dos Santos, c'est à dire, tous ceux qui pouvaient devenir une menace <sup>131</sup>. Des grands chefs du début du mouvement, deux seuls ne furent pas tués par lui: Elias de Moraes qui était le mentor du mouvement et le conseiller de Adeodato; Chico Ventura, qui trouva la mort dans un petit combat à Butiá Verde <sup>132</sup>.

Sa violence se tournait aussi contre les gens de moindre importance. Il ordonna la mort des femmes et des enfants les plus faibles, qui entravaient la lutte et qui ne pouvaient pas fournir un travail compensateur, tout en consommant la nourriture qui devenait rare. Sa cruauté se fit célèbre. Lorsqu'il voyait les enfants misérables rassemblés devant un boeuf qu'on découpait pour la nourriture des hommes, il lançait son cheval sur eux et broyait leurs os sous les pattes de l'animal <sup>133</sup>.

#### 4 — *La vie matérielle dans le "cadre saint"*.

José Maria condamnait sévèrement le vol; on n'entendait pas parler de déprédations commises par lui et sa bande. Malgré l'afflux

128 — Dem., 450; Luz, 135.

129 — O Imparcial, 6-8-1916; O Estado, 12-8-1916 et 13-8-1916; Dem., 789-790, en note.

130 — Herc., 444-5, II v.; O Estado, 10-8-1915 et 17-8-1915; O Imparcial, 6-8-1916.

131 — Luz, 137-8; Herc., 444-5, II v.; V. da Rosa, 3-10-1918; O Estado, 10-8-1915 et 17-8-1915; O Imparcial, 6-8-1916.

132 — V. da Rosa, 3-10-1918; A. O. Lemos, 34; Luz, 154-5; Set., 13, 45 et 115; E. J. Felipe, lettre; Dem., 71; Herc., 13-15, II v.

133 — Luz, 166; V. da Rosa, 5-11-1918.

de monde autour de lui, les “fazendas” des alentours n’avaient pas souffert, les fanatiques ne touchant pas au bien d’autrui <sup>134</sup>. Les croyants apportaient au Moine tout ce qui était requis pour la nourriture des fidèles; les champs autour de la redoute regorgeaient de bétail <sup>135</sup>. Le manque de “razzias” dans la région est donc explicable.

Les choses se passèrent de la même manière au début de la deuxième phase de la lutte. Le vol était formellement interdit par Euzebio Ferreira dos Santos et les autres chefs. Euzebio, Chico Ventura et d’autres avaient vendu certains de leurs biens avant de partir pour Taquarussú; ils emportèrent, en s’en allant, des mulets bien chargés et ainsi firent face aux premières dépenses de la “guerre sainte”; ils fournissaient la nourriture à tous ceux qui venaient vers eux et ils pouvaient même leur donner parfois un peu d’argent <sup>136</sup>.

“Dans la mesure de leurs forces, chaque fidèle devait fournir bétail et vivres à l’alimentation générale”, expliquait un journal de l’époque pour justifier les moyens dont disposaient les “jagunços” <sup>137</sup>. L’on voyait défiler sur les chemins des troupes d’adeptes poussant devant eux leur bétail, apportant même cochons et poulets déjà rôtis, prêts pour la consommation <sup>138</sup>. Les “caboclos” qui ne pouvaient pas habiter les redoutes mettaient leur point d’honneur à contribuer à la manutention des gens du Moine, leur envoyant des vivres; les “jagunços” n’avaient donc pas de soucis au sujet de la nourriture <sup>139</sup>.

Par une heureuse coïncidence, Taquarussú et Caragoatá avaient été fondés à l’époque du maïs vert et des pastèques, de sorte qu’au début l’abondance régnait dans les campements <sup>140</sup>. Tant que durèrent les vivres, le bétail, l’argent que tous les croyants avaient apporté, il n’y eut ni vol, ni déprédations dans le voisinage <sup>141</sup>. Selon le témoignage de l’ancien “jagunço” Eduardo Honorato, la chasse

134 — O Estado, 1-7-1915; F. . . , tém.; Adolfo, docs.

135 — Luz, 93, 94.

136 — Euclides J. Felipe, lettre; Luz, 101; Sinzig, 233; O Dia, 14-1-1914; D. da Tarde, 26-12-1913; A Trib., 19-12-1913 et 2-2-1914.

137 — O Dia, 22-2-1914.

138 — A. O Lemos, 12; E. J. Felipe, lettre; A Trib., 8-1-1914; F. do Comercio, 19-1-1914.

139 — E. J. Felipe, lettre.

140 — Maria Alves Moreira, tém.; J. et A. Carlin, tém.;

141 — A Trib., 25-12-1913.

et les “razzias” ne furent permises que lorsque les réserves de vivres prirent fin <sup>142</sup>.

Mais il y avait parfois, même au début, des plaintes de “fazendeiros” au sujet de vols de bétail, des accusations contre Euzebio Ferreira dos Santos, ses fils et d’autres chefs portant sur la capture de chevaux, boeufs, porcs, sur le vol d’harnais et sur l’extorsion d’argent aux habitants.

Cependant, ceci ne pouvait pas être considéré un “vol”, du point de vue des “jagunços”. De tout temps, pendant les rebellions et les luttes, les troupes rebelles ou non prenaient le bétail qu’elles trouvaient sur leur chemin, sans demander à qui il appartenait; c’était une réquisition effectuée par les deux partis engagés dans la lutte. Paulino Pereira, ancien chef “jagunço”, affirme donc que le vol était interdit dans les redoutes, que personne ne volait, qu’on ne faisait qu’emporter le bétail qu’on trouvait dans les “fazendas” des ennemis <sup>144</sup>.

Ils ne pillaient donc pas n’importe qui. Elias de Moraes, dans une lettre, affirmait que “les propriétés des ennemis seraient confisquées et pillées au profit de la guerre sainte” <sup>145</sup>. Un billet trouvé sur un fanatique mort dans l’assaut à Corisco ordonnait le pillage de la propriété de l’Allemand Götten, contraire aux rebelles, avec recommandation de prendre “tout ce qu’on trouverait dans la maison, sauf l’argent” et d’apporter surtout “les vivres et le bétail” <sup>146</sup>. Tavares ordonnait aussi à ses sous-chefs de capturer le bétail pour la nourriture, mais de ne voler ni argent, ni mobilier des maisons <sup>147</sup>.

S’ils avaient besoin de quelque chose qu’on ne trouvait pas facilement dans la région, ils essayaient de l’acheter, en payant immédiatement les achats; et dès qu’ils ne purent plus payer, n’ayant plus d’argent, ils achetaient à crédit, faisant des billets dans lesquels

---

142 — E. J. Felipe, lettre.

143 — A. O. Lemos, 13-14; P. Soares, 121-122; Richter, 32; Set., 14, 55, 58; Dem., 68, 231-2, 255; V. da Rosa, 31-8-1918, 26-9-1918; A Trib., 21-2-1914, 24-1-1914, 19-1-1914, 31-1-1914, 31-3-1914; O Dia, 1-1-

1914; Id., 7-4-1914, 27-2-1914, 16-1-1914, 8-5-1914; Id., 2-6-1914; Herc., 77, I v., 239-240, I v.; Luz, 105-106, 132.

144 — Paulino Pereira, tém.

145 — Dem., 73.

146 — Herc. 96-97, I v.; Dem., 313-314.

147 — Herc., 157, II v.

ils promettaient payer à la fin de la “guerre sainte”, lorsque José Maria arriverait<sup>148</sup>. Mais les commerçants, pris de peur, n'exigeaient d'habitude aucune garantie et leur donnaient tout ce qu'ils demandaient au nom de José Maria<sup>149</sup>.

L'apport du bétail aux redoutes par les croyants ne contrariait-il pas l'ordre que José Maria avait donné à ses fidèles d'abandonner leurs biens pour venir habiter le “cadre saint”<sup>150</sup>? Cette injonction du Moine avait été reprise par Theodora; elle expliqua à son grand-père que le Moine lui était aparu en disant que toute la famille devait partir à Taquarussú sans espoir de retour et sans rien emporter, laissant grandes ouvertes portes et fenêtres de la maison, sans une pensée pour tout ce qui restait derrière. Le vieillard fit tant et si bien qu'il laissa 15 veaux enfermés dans l'étable; trois d'entre eux moururent de faim avant que les voisins aient pu voir ce qui se passait et libérer les animaux<sup>151</sup>.

L'ordre du Moine a été compris de plusieurs façons différentes; les uns le concevaient comme un ordre absolu et arrivaient les mains vides, tandis que d'autres apportaient une partie de leurs biens et retournaient plusieurs fois chez eux pour chercher le restant<sup>152</sup>.

Toutefois, à mesure que les conditions de la lutte devenaient plus pénibles, que vivres et bétail se faisaient plus rares, le respect pour la propriété d'autrui ne fut plus observé. Adeodato était obligé d'envoyer tous les jours les piquets aux champs, en quête de quelques boeufs; il affirmait que personne n'aidait les fidèles de l'extérieur, qu'il ne recevait ni vivres ni munitions. Les militaires de l'expédition Setembrino avaient coupé les communications des redoutes avec le reste de la région, rendant les “jagunços” de vrais prisonniers au milieu des forêts; la distance des zones d'élevage et la difficulté des chemins rendaient le ravitaillement très difficile.

Les “jagunços”, qui avaient au début respecté les propriétés des amis, qui n'avaient pillé que les maisons ennemies, à Curi-

---

148 — D. da Tarde, 26-12-1913; O Dia, 2-6-1914; A. O. Lemos, 28; O Dia, 14-1-1914.  
F. do Comercio, 21-1-1914.

149 — Dr. V. . . . , tém.

150 — D. da Tarde, 26-9-1912.

151 — Richter, 26-27.

152 — Dem., 54-55; A. O. Lemos, 12, 12; Maria Alves Moreira, tém.

tibanos, à Canoinhas, à Campo Bello, prirent donc maintenant tout ce qui leur tomba sous la main, sans regarder de quelle provenance venaient les vivres <sup>153</sup>.

La viande fraîche — le “churrasco” — était la base de l'alimentation dans les redoutes, au début du mouvement; José Maria faisait chaque jour abattre un boeuf dans son campement <sup>154</sup>. Au début de la deuxième phase de Taquarussú, un boeuf était aussi abattu quotidiennement et suffisait à l'alimentation des gens; mais peu après on en tuait quatre, tant avaient augmenté les fidèles <sup>155</sup>. 'A Caragoatá, on en tuait déjà 30. 'A Pedras Brancas et à Santa Maria, les adeptes étant encore plus nombreux, le chiffre s'éleva à quarante; néanmoins, le bétail devenait rare et lorsque Paulino Pereira se chargea de la boucherie, on ne tuait plus que 10 ou 12 animaux par jour <sup>156</sup>.

Les redoutes moins importantes suivaient le même régime; Tavares, par exemple, faisait abattre journellement cinq boeufs dans son campement <sup>157</sup>.

La viande était mangée et le cuir troqué contre des vivres, des armes et des munitions; ceux-ci arrivaient cachés dans des paniers de marchandises diverses <sup>158</sup>. Le commerce des cuirs prit donc beaucoup d'extension pendant le mouvement.

Le riz, les haricots étaient utilisés aussi pour l'alimentation. Tavares demandait, pour nourrir “son peuple”, de la farine, du manioc, et du sel, en plus de la viande <sup>159</sup>. Riz, farine de maïs, viande salée (xarque), viande fraîche, fromages, beurre, condiments, bière, furent trouvés dans l'une des redoutes abandonnées par les “jagunços” <sup>160</sup>.

Tout au début, les croyants ne plantaient pas parce qu'ils avaient apporté des vivres; ce n'est que plus tard qu'ils se virent obligés de travailler la terre; mais ils l'évitèrent autant que possi-

---

153 — Procès de Lajes, de Curitibanos, de Campo Belo; L..., tém.; Dem., 562; Luz, 114; Antonio Amorim, tém.; B..., tém.; José Ricardo, tém; O Estado, 19-8-1916.

154 — Luz, 91; A. O. Lemos, 2; José Ricardo, tém; Nenê Chêfre, tém.;

155 — A Trib., 8-1-1914.

156 — Cabral, 395; Herc., 267, I v.; Id., 277-279, I v.; Luz, 118; P. Pereira, tém.

157 — Set., 232.

158 — Herc., 22, II v.; Dem., 73, 226-228; Luz, 132-133; A. O. Lemos, 27;

159 — Set., 232.

160 — Dem., 380.

ble. Le “jagunço” Eduardo Honorato nie donc que des plantations aient été faites autour des redoutes.

Plusieurs témoignages sont contraires à son affirmation. Maria Alves Moreira a fait des plantations à Tamanduá parce qu'elle croyait y rester longtemps. Clementino Dias décrit les plantations que lui et son père firent dans la redoute. Elias de Moraes écrit à son ami Salathiel de Paula que les rebelles “continuent à élever le bétail, à cultiver les céréales, à couper le maté et rien ne leur manque pour une guerre de plusieurs années”<sup>161</sup>. Des auteurs parlent aussi des plantations effectuées à Santa Maria et de ces carrés de légumes cultivés autour des maisons<sup>162</sup>.

Après l'expédition du général Setembrino, les aliments manquèrent; on ne trouva plus de riz, de fromages, de la bière dans les campements; les “jagunços” mangèrent la viande des porcs sauvages qu'ils chassaient, les fruits sauvages des pins, des “embuias” et des “ingás”, du maïs vert cuit et du miel, avec un peu de farine et de sel<sup>163</sup>.

Cependant, ceci était encore l'abondance. À Tamanduá, vers la fin du mouvement, ils mangèrent les chevaux des Pairs de France, des bourgeons de palmier, le cœur des bambous, toute sorte de fruits sauvages, le cuir des animaux tués et même des courroies et des harnachements<sup>164</sup>.

Le “jagunço” apprivoisé et le “jagunço” sauvage se ressemblaient quant à l'aspect extérieur, l'habillement et les armes; c'était difficile de les distinguer les uns des autres<sup>165</sup>. Les “jagunços” sauvages adoptaient quelques marques extérieures pour établir une différence“ ils rasaient barbe et cheveux et appelaient les contraires des “chevelus”; ils ornaient leurs chapeaux ou les manches de la veste avec de grands noeuds blancs — leurs adversaires avaient adopté des noeuds rouges<sup>166</sup>.

Les guerriers “jagunços” avaient toujours une arme à feu, un cheval et un grand coutelas, le coutelas à couper le maté qu'ils appe-

---

161 — Dem 73.

162 — Luz, 145 et 147; Herc., 165-172, II v.; Zaca Pedra, tém.

163 — Set., 82; Dem., 405-406; Luz, 147; Herc., 298, II v.; A Trib., 20-2-1914.

164 — E. J. Felipe, lettre; Maria Alves Moreira, tém.; Nenê Chéfre, L..., José Ricardo, tém.;

166 — A Trib., 13-1-1914; O Dia, 2-6-1914; A Trib., 20-2-1914; F. do Comercio, 25-3-1914; Herc., 77, en note, I v.; Id., 236, I v.; Dem., 91; Luz, 102; Set., 139; A. O. Lemos, 27; P. Soares, 51.

laient “épée”; ils gardaient leur munition dans une sacoche de cuir, le “bocó”, attachée à la ceinture et ils portaient aussi une trompette en corne pour sonner l’alarme. Ils possédaient une bannière blanche, grande ou petite selon leur rang dans “l’armée de José Maria”. En plus de la trompette, ils utilisaient des tambours et des clochettes pour transmettre des messages à distance<sup>167</sup>.

Les femmes se montraient mieux habillées dans les redoutes que dans la vie courante. Filles et jeunes filles, que d’habitude étaient recouvertes de haillons, se promenaient dans les rues des campements avec de jolies robes. On avait trouvé à Pedras Brancas des malles pleines de vêtements et de pièces d’étoffe. La “vierge” Maria Rosa portait des robes somptueuses, blanches, recouvertes de rubans et de plumes d’oiseaux<sup>168</sup>.

Mais l’abondance des premiers temps ne se maintint pas. La vie dure au milieu des broussailles, surtout vers la fin de la lutte, eut tôt fait de mettre leurs robes en lambeaux, surtout que le manque de communications empêchait de les renouveler. Lors de la prise de Santa Maria, Pinto Soares remarquait que les “vierges” capturées avaient leurs vêtements en lambeaux, et montraient sans la moindre pudeur leurs corps nus mal recouverts par les étoffes déchirées<sup>169</sup>.

La division sexuelle du travail existait dans le campement; certaines tâches étaient réservées aux femmes: le soin du ménage, des enfants, cultiver les jardins, le soin des animaux domestiques; elles devaient aussi prier sans arrêt pendant que les hommes combattaient<sup>170</sup>.

Aux guerriers revenaient la construction des cabanes, les rations pour la capture du bétail, le soin et le maniement des armes, l’entraînement pour la lutte et les “services commandés”, c’est à dire, le pillage et les attaques contre les militaires. Ils pratiquaient peu les travaux agricoles qu’ils n’aimaient pas, se contentant de planter l’indispensable pour se nourrir et nourrir leurs bêtes. Ceux dont la foi était peu sûre et qui n’inspiraient pas con-

---

167 — Herc., 140, I v.; Dem., 405-6; Luz, 146 et 149; A. O. Lemos, 23; E. J. Felipe, lettre; B. ., tém.; D. Tarde, 16-12-1913; A Trib., 11-2-1914.

168 — Dem., 586; Luz, 114; Herc., en note, 240, I v.; Dem., en note, 715; O Dia., 2-6-1914.

169 — Herc., 332, II v.; P. Soares, 111 .

170 — Luz, 96-97.

fiance étaient chargés du travail des champs, on ne pouvait pas les laisser s'aventurer loin du campement<sup>171</sup>.

Une petite industrie de guerre s'était développée dans les campements. On fondait du plomb et on fabriquait des munitions; il y avait un appareil très bon marché pour les mouler, qu'on achetait dans n'importe quel magasin de village, et la production assurait l'approvisionnement journalier d'une douzaine d'hommes. Des spécialistes étaient chargés de la fabrication d'épées et de massues dans un bois très dût, qu'ils sculptaient patiemment à la main<sup>172</sup>.

Il n'existait pas de limite d'âge ni pour la lutte, ni pour les travaux; les vieillards robustes étaient regardés du même oeil que les jeunes garçons et luttaient allègrement dans les combats<sup>173</sup>. Les garçonnets, s'ils étaient bien développés physiquement, apprenaient très tôt le maniement des armes — fusils, fouets longs et lourds, coutelas. S'ils étaient suffisamment forts, il leur était permis de combattre à côté des hommes dès l'âge de sept ans. Ces garçonnets étaient rassemblés en bataillons et recevaient une sorte d'entraînement militaire<sup>174</sup>.

Paulino Pereira nie formellement la participation des femmes dans les combats et A. O. Lemos rapporte avoir entendu les "jagunços" s'écrier plusieurs fois que "la guerre n'était pas une chose pour les femmes"<sup>175</sup>. Cependant, déjà à Irany il y eut des femmes tuées en combat<sup>176</sup>. 'A Taquarussú, à Santa Maria, à Pedra Branca, ainsi que dans d'autres redoutes, des femmes mortes les armes à la main furent trouvées; si elles ne se mêlaient aux guerriers que pour leur donner à boire, ainsi que le prétend un témoin, pourquoi donc étaient-elles armées<sup>177</sup>?

D'ailleurs, les femmes étaient des partisans plus enthousiasmées que les hommes. Maria Borja était une instigatrice fougueuse qui exhortait les "jagunços" à la lutte. La mère de José Pinheiro dos Santos, en dépit de la mort de son fils aîné dans un combat,

171 — Cabral, 418; Richter, 32; Herc., 240, I v.; Luz, 105; E. J. Felipe, lettre; F. do Comercio, 19-1-1914; O Dia, 14-1-1914; O Estado, 1-7-1915.

172 — E. J. Felipe, lettre; Luz, 147; P. Soares, 125; Zaca Pedra, tém.; O Estado, 20-8-1915; F. do Comercio, 18-4-1914.

173 — Herc., 198, I v.; Dem., 406-7.

174 — Dem., 85 et 406-407; A Tribuna, 11-2-1914.

175 — A. O. Lemos, 37; P. Pereira, tém.

176 — Inq. policial, docs.; D. da Tarde, 28-10-1912.

177 — A Trib., 25-12-1913, 11-2-1914, 1-1-1914, 2-2-1914; Herc., 184-89, II v.; 354, en note, II v. et 395, II v.; Richter, 114; O Estado, 4-11-1915.

insista pour que le deuxième, âgé de 14 ans à peine, allât rejoindre les guerriers <sup>178</sup>.

Lutter était un devoir pour les “vierges”, qui devaient marcher devant “l’armée” lorsqu’on attaquait. Theodora fut blessée en avançant contre le village de Campos Novos à la tête des “jagunços”. Maria Rosa alla devant entourée des Pairs de France, toutes les fois qu’on essayait des charges de cavalerie; elle montait un cheval blanc et ses armes étaient enrubannées <sup>179</sup>.

Néanmoins, bien que la participation de quelques femmes à la lutte soit indéniable, rien n’indique qu’il s’agissait d’un comportement général, ni d’un ordre qu’on leur aurait imposé. Bien au contraire, les “jagunços” pensaient que ce n’était pas là un travail pour les femmes et réservaient à celles-ci des tâches effacées et moins pénibles.

#### 5 — *L’armée de Monsieur José Maria.*

Est-ce que les “jagunços” étaient entraînés militairement pour les combats?? Les réponses varient.

Selon les uns, José Maria aurait dès le début entraîné ses hommes pour de futurs combats avec l’intention d’attaquer le village de Curitibanos. D’autres témoignages affirment cependant que les “caboclos” ne faisaient que prier autour du Moine <sup>180</sup>.

L’on dit aussi que pendant la deuxième phase de Taquarussú les “jagunços” s’exerçaient quotidiennement et que parfois les Pairs de France réalisaient des combats simulés, utilisant des épées en bois. Mais d’autres auteurs prétendent que les guerriers ne recevaient aucun entraînement systématique, qu’ils étaient mauvais tireurs et ne luttaient bien qu’au couteau <sup>181</sup>. Il est sûr, cependant, que si les “jagunços” ne s’entraînaient pas du tout avec des armes à feu, par contre ils s’exerçaient dans le duel au couteau, qu’ils appelaient “entrevero”; mais ce n’était pas un entraînement systématique. Selon quelques auteurs, ils avaient un instructeur de guerre,

---

178 — Inq. policial, docs.

179 — Luz, 129; A Trib., 3-1-1914, 6-1-1914 et 13-1-1914.

180 — Herc., en note, 221, I v.; A. O. Lemos, 5; Luz, 94; Adolfito, docs.

181 — Dem., 402-403; Richter, 27; Herc., 157, II v.; Set., 139; Dem., 281; Herc., 272, I v.; A Trib., 20-12-1913 et 25-12-1913; D. da Tarde, 18-12-1913.

mais les opinions sont partagées: était-ce Euzebio Ferreira dos Santos? Venuto Bahiano? Le nègre Joaquim Germano?<sup>182</sup>

Pendant la première phase du mouvement, les armes à feu furent rares dans le "cadre saint". On n'a vu à Irary que deux Winchester, une Mannlicher et une Comblain; cette pénurie d'armement est rappelé par le vieux "jagunço" Cyrino Pedro dos Santos et par un poème populaire qui raconte la "guerre sainte":

...la première lutte qui eut lieu  
S'est passée dans les champs d'Irary;  
le "jagunço" avec son épée en bois  
et les soldats avec leurs fusils<sup>183</sup>.

L'enquête policière établit de manière irréfutable que les soldats morts et blessés à Irary l'avaient été par des armes blanches ou par des coups de massue, donnant un démenti formel à quelques articles parus dans les journaux de l'Etat de Paraná, qui parlaient d'armes modernes et de munitions copieuses<sup>184</sup>.

Pour la deuxième phase du mouvement, la plupart d'auteurs et témoins parlent de la quantité relativement petite d'armes à feu et de munitions dans les redoutes, insuffisantes pour tous les guerriers. Dans un groupe de 200 rebelles, 50 seulement étaient armés de Winchester, les autres portaient pistolets et coutelas. 'A Santa Maria, on ne trouvait que 170 "jagunços" armés de fusils<sup>185</sup>. Les munitions manquaient parfois. Les "jagunços", d'ailleurs, ne les économisaient point; ils tiraient des salves de mousqueterie pour commémorer le moindre événement, ce qui ne contribuait pas à augmenter le nombre des balles. 'A Tamanduá, Adeodato affirme que leurs munitions étaient peu nombreuses<sup>186</sup>. Le colonel Fabricio Vieira est le seul à dire que les rebelles étaient bien armés, qu'ils avaient reçu 400 fusils et 500.000 cartouches en échange de leurs cuirs<sup>187</sup>.

---

182 — A Trib., 13-1-1914, 3-1-1914, 11-2-1914; D. da Tarde, 18-12-1913; O Dia, 14-1-1914.

183 — Adolfo, docs.; R..., tém.; L..., tém.; O Estado, 1-7-1915; Nene Chêfre, tém.

184 — D. da Tarde, 18-12-1912.

185 — B..., tém.; P. Pereira, tém.; O Dia, 14-1-1914, 22-2-1914, 11-2-1914; F. do Comercio, 30-2-1913, 21-1-1914; D. da Tarde, 26-12-1913.

186 — O Estado, 5-8-1916.

187 — Dem., 226-7; O Dia, 2-6-1914; E. J. Felipe, lettre.

Les “jagunços” s’armaient avec toutes les armes qu’ils trouvaient sur leur chemin. L’armement abandonné par les militaires en fuite était précieusement recueilli et utilisé<sup>188</sup>. Paulino Pereira raconte qu’un de ses camarades lui dit un jour: “— Paulino, il me faut un fusil, je vais le chercher”. Il sortit de la redoute et peu après il revenait avec l’arme qu’il avait prise à un soldat qu’il avait tué<sup>189</sup>.

On parle souvent des armes qu’ils recevaient de l’extérieur; des échanges commerciales qu’ils continuaient d’effectuer. Paulino Pereira insinue qu’ils recevaient des armes de quelques chefs politiques qui avaient intérêt à alimenter la rébellion. Mais ces apports de l’extérieur ne furent pas très importants<sup>190</sup>.

Voilà pourquoi tout ce qui coupait, tout ce qui était lourd était employé en tant qu’arme: des faux, des haches, des faucilles, des bâtons, des massues, des épées en métal ou en bois. Les garçons étaient armés de bâtons; on ramassait des tas de pierres près des tranchées, qu’ils devaient lancer si les ennemis s’approchaient suffisamment<sup>191</sup>.

Leur défaut d’armes et de munitions a été compensé par les forêts dans lesquelles ils luttaient qui rendaient difficile la visibilité et qui demandaient des armes à feu à petite portée comme le fusil Winchester; leur manière de combattre — l’embuscade — garantissait l’utilité de chaque coup de fusil, car ils pouvaient viser l’ennemi de très près sans être vus.

Les “jagunços” comprirent tout de suite que leurs chances venaient du terrain sur lequel ils luttaient; l’armée brésilienne ignorait tout de la région, ne possédant même pas des cartes. Ils cachèrent leurs redoutes dans les endroits presque inaccessibles et gardèrent toutes les issues; les militaires, la plupart des fois, ne réussissaient pas à voir de loin les campements et étaient obligés de retirer<sup>192</sup>.

---

188 — Luz, 153; Dem., 68, 147, 160; Luz, 107, 115-116; Cabral, 408; A Trib., 31-12-1913 et 11-2-1914; Procès de Lajes, docs.; B..., tém.

189 — P. Pereira, tém.

190 — P. Pereira, tém.; Dem., 69-70; Cabral, 404; Luz, 123; Set., 45; A Trib., 20-12-1913 et 11-2-1914; F. do Comercio, 23-2-1914.

191 — Inq. policial, docs.; F..., tém.; E.J. Felipe, lettre; Dem., 129-130; Cabral, 387-388; Adofito, docs.; D. d a Tarde, 18-10-1912 et 23-10-1912; F. do Comercio, 16-1-1914; Set., 12 et 305; O Dia, 6-1-1914.

192 — Herc., 19-20, I v.; Luz, 114; Cabral, 395-397; Set., 139; F. do Comercio, 16-1-1914 et 23-2-1914; O Dia, 22-2-1914.

De là la quantité de tranchées, de gardes avancées, de petites redoutes localisées dans les endroits stratégiques et garantissant les grands campements. Leur emplacement était choisi avec soin. Celui de Timbózinho, par exemple, situé dans un passage étroit entre deux hautes montagnes recouvertes de forêts, n'était accessible que par de petits chemins sinueux au milieu des arbres<sup>193</sup>.

La vallée de Santa Maria offrait une situation stratégique vraiment hors pair. Deux chemins seulement conduisaient vers elle. Le premier, à peu près praticable, suivait le cours de la rivière Caçador; on l'avait semé de gardes avancées où des jagunços montaient la garde jour et nuit. Le deuxième chemin était extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible; et tous les autres côtés du campement étaient défendus par des monts escarpés, des pentes à pic, des chutes d'eau et des forêts impénétrables<sup>194</sup>.

Tamanduá s'établit dans un endroit semblable, entouré de petits chemins très faciles à défendre. La facilité de la défense rendit d'ailleurs paradoxalement plus facile la prise du campement par les militaires; les jagunços n'avaient établi leurs défenses que du côté qu'ils jugeaient vulnérable, négligeant les autres comme impraticables. Ce fut par un de ces côtés impraticables qu'arrivèrent les soldats et l'inattendu de l'attaque ôta aux défenseurs les moyens de résistance<sup>195</sup>.

La forêt était l'endroit rêvé pour les embuscades. Les "jagunços" faisaient tomber de gros troncs en travers des chemins pour empêcher le passage des convois militaires. Cachés dans un tronc préalablement troué par le feu (on parle d'une "embuia" de telle grosseur que seize tireurs s'y abritaient en même temps) dont ils utilisaient les fentes pour tirer, ou juchés sur de hautes branches, ils attendaient le passage des soldats et les décimaient facilement<sup>196</sup>.

Les combats prenaient fin sans que les soldats eussent vu un seul adversaire. Ils entendaient l'ennemi rôder dans les buissons, leur criant des injures, ou célébrant Monsieur José Maria et l'Empire dans des "vivas" enthousiasmés. Toujours reculant devant les troupes, toujours cachés, toujours invisibles, tirant sans perdre un

193 — O Dia, 30-5-1914.

194 — Herc., 13, II v.; Id., 265, I v.; Set., 139; Herc., 165-167, II v.; Luz, 140-141, 146; Cabral, 418; O Dia, 6-1-1914.

195 — Luz, 167; O Estado, 17-12-1916.

196 — Set., 17-18; Herc., 286, I v.; 48, 90, 155, 291; Set., 63.

coup, les “jagunços” attiraient de plus en plus les soldats vers l’intérieur de la forêt inconnue, les amenant dans des positions insoutenables<sup>197</sup>.

Ils transmettaient des messages aux tireurs dissimulés parmi les branches en faisant sonner ces petites clochettes que les vaches portent au cou; le bétail vivant en liberté dans les bois, les soldats ne se méfiaient pas lorsqu’ils entendaient le petit son argentin<sup>198</sup>.

Ils employaient aussi une grande variété de stratagèmes pour attirer de petits groupes de soldats dans des guet-apens. Les soldats avaient reçu l’ordre formel de ne pas tirer sur les femmes et les enfants en fuite, et les “jagunços” en profitaient pour se travestir en femme lorsque les campements étaient sur le point de tomber entre les mains des militaires...<sup>199</sup>.

Des “jagunços” costumés en femme lavaient des hardes au bord d’un ruisseau, de manière à être vus par des soldats campés non loin de là ceux-ci venaient sans bruit les capturer; les “femmes” partaient dans la brousse dès qu’ils étaient assez proches, ils couraient après, s’enfonçaient dans les buissons et étaient exterminés par les fanatiques cachés derrière les arbres<sup>200</sup>.

Des groupes de femmes, d’enfants, de vieillards, quelques hommes valides en tête, arrivaient dans les campements militaires pour rendre les armes; le jour suivant, les hommes étaient disparus, tandis que vieillards, femmes et enfants continuaient là. Les “jagunços” se débarrassaient ainsi des bouches inutiles; les guerriers qui servaient d’escorte s’enfuyaient à la faveur de la nuit, apportant aux redoutes des renseignements sur les troupes qu’ils avaient vues de près<sup>201</sup>.

Même plus tard, lorsque de vraies reditions eurent lieu, les bandes qui se rendaient étaient composées de vieillards, de femmes et d’enfants affamés, de gens se traînant avec peine, sous la protection de quelques hommes; par exemple, la reddition de Sebastião de Campos à la tête de plus de 800 personnes dans la plus noire misère

197 — Dem., 432-435; P. Soares, 56-67; Set., 17-19, 68-69; Id., 139-140; Luz, 119, 146.

198 — A Trib., 11-2-1914 et 13-1-1914.

199 — V. da Rosa, 30-8-1918 et 18-9-1918; Set., 12; A. O. Lemos, 15; D. da Tarde, 27-12-1913; F. do Comercio, 26-3-1914 et 7-4-1914; A Trib., 17-3-1914.

200 — P. Pereira, tém.

201 — Herc., 285, II v. et 298, II v.; Luz, 158; Dem., 92, 406-7, 483.

physique<sup>202</sup>. De là la disproportion des prisonniers capturés à Taquarussú, 4.000 hommes pour 1.000 femmes et enfants; les femmes s'étaient rendues avant la prise de la redoute.

L'espionnage prenait d'autres formes encore. Les "jagunços" venaient s'offrir aux militaires en tant que guides, affirmant qu'ils étaient des "jagunços apprivoisés". Le bandit Carneirinho se présenta avec sa bande; il servirait de guide et ses hommes augmenteraient l'effectif de la troupe. La proposition fût acceptée; il dirigea sournoisement la troupe vers une des grandes redoutes où les "jagunços", prévénus, l'attendaient. On démasqua à temps sa trahison, que lui et ses compagnons payèrent de leur vie. La même histoire se répéta souvent<sup>203</sup>.

D'autres rebelles se déguisaient en vendeurs ambulants, venaient trafiquer avec les soldats et revenaient aux redoutes après avoir passé quelque temps aux alentours des campements militaires. Des femmes s'introduisaient aussi dans les campements, puis retournaient chez elles avec les informations qu'elles avaient soustraites<sup>204</sup>.

En matière de lutte, les embuscades et la défensive n'étaient pas la seule ressource des "caboclos". Si la situation le permettait, ils se servaient de charges de cavalerie.

La première fut employée à Irany; la cavalerie et les premiers rangs de la troupe prirent seuls part à l'action; le reste n'eut rien à faire car, à leur arrivée sur l'emplacement de la lutte, les soldats s'étaient déjà enfuis devant la supériorité numérique des assaillants qui venaient vers eux en criant comme des fous<sup>205</sup>.

On l'employa aussi dans l'attaque à Campos Novos, dans le premier combat de Taquarussú et pour la défense de Pedra Branca. Les Pairs de France avançaient les premiers, leurs épées scintillant au soleil, les bannières blanches dressées, criant et encourageant les guerriers qui les suivaient pour tenter d'établir "l'entrevero"; mais la mitraille décimait les hardis "chevaliers de St. Se-

---

202 — O Imparcial, 25-12-1915 et 10-1-1916; Luz, 157-158; V. da Rosa, 5-11-1918; Dem., 764.

203 — Dem., 536; Set., 98; Herc., en not., e146-7, II v.; Id., 237-243, II v.; Id., 270, I v.; Luz, 142.

204 — Dem., 400-401; Id., 89, 91, 166, 312-313, 594-596, 405-406; Herc., 23, II v.; Luz, 114, 146; Set., 10, 46-47; V. da Rosa, 13-9-1918; F. do Comercio, 1-4-1914; B..., tém.

205 — F..., tém.; Luz, 96-97; D. da Tarde, 24-10-1912.

bastien” et le reste des hommes, effrayés d’assister à la mort d’héros qu’ils croyaient invulnérables, restaient prudemment en arrière ou décampaient <sup>206</sup>.

Mais la région toute boisée rendait difficiles de telles charges et les combats se déroulaient le plus souvent à pied.

Les “piquets farouches” employaient le cheval pour effectuer des “razzias” dans le voisinage; mais quand ils attaquaient à l’improviste les troupes militaires que marchaient dans la forêt et qui étaient décimées avant qu’elles eussent pu se rendre compte de ce qui leur arrivait, ils combattait à pied <sup>208</sup>.

Dans les grands combats, on employait toute l’armée de Monsieur José Maria: la cavalerie, les 12 Pairs de France, les “piquets farouches”, l’infanterie, les bandes d’enfants qui poussaient des cris injurieux envers la République et des “vivas” à l’Empire.

Du temps du Moine, l’armée se composait de la sorte: 15 ou 20 gardes qui allaient à l’avant; la cavalerie, qui était formée de 100 cavaliers sous les ordres de José Maria lui-même, et dont faisaient partie les 12 Pairs de France; l’infanterie, 150 hommes commandés par Miguel Fabricio das Neves; les 370 hommes qui restaient, peu armés, étaient dirigés par Miguel Fragoço et formaient la réserve <sup>209</sup>.

’A Santa Maria, l’armée se composait de 3.000 hommes d’infanterie armés de coutelas et d’armes diverses; de 200 cavaliers armés de fusil; des 12 Pairs de France et des tambours. Lorsque l’armée défilait pour fêtes et commémorations religieuses, les enfants suivaient derrière elle et les femmes fermaient la marche <sup>210</sup>.

Les piquets n’étaient pas fixes; lorsqu’on avait besoin d’un piquet, on demandait des volontaires à l’heure de la “formation”; les chefs rebelles affirmaient donc que personne n’était obligé de prendre part à la lutte, que la participation était entièrement volontaire. Adeodato établit un piquet spécial fixe, mais il n’ait chargé que des exécutions <sup>211</sup>.

206 — Dem., 291; F. J. Felipe, lettre; A Trib., 6-1-1914; O Estado, 4-11-1915.

207 — Richter, 32; Dem., 403-404; P. Soares, 56-57; A Trib., 19-1-1914.

208 — Richter, 32; Dem., 403-404; P. Soares, 56-57; A Trib., 19-1-1914.

209 — Luz, 130; Set., 22; Dem., 162 et 256; Herc., 307, I v.; Adolfo, docs.; F..., tém.; Herc., 224, I v.

210 — Luz, 117; P. Pereira, tém.

211 — V. de Rosa, 31-10-1918; Paulino Pereira, tém.; Zaca Pedra, tém.; E. J. Felipe, lettre.

En plus des devoirs de lutte et de ravitaillement, les piquets devaient exercer vigilance sur les “frères” pour découvrir ceux qui n’étaient pas sincères, garder les postes avancées, veiller à ce que femmes et enfants ne quittent pas le campement, empêcher la fuite des éléments peu sûrs<sup>212</sup>.

Les 12 Pairs de France formaient un corps d’élite et on leur confiait la forme “noble” de la lutte, “l’entrevero”. Corps à composition fixe, les membres ne variaient que lorsqu’il était nécessaire de substituer ceux qui tombaient au combat. Les nouveaux pairs étaient choisis d’après leur courage démontré dans la lutte, d’après leur habileté plus ou moins grande comme duellistes au couteau, d’après leur prestige auprès des autres “frères” et d’après leur parenté avec le chef suprême. Ils étaient 24, car les “jagunços” comprenaient le mot “Pair” dans le sens de “deux choses de même espèce qui vont ensemble”; on leur avait décerné le rang de “nobles chevaliers de St. Sebastien”, et leur prière spéciale débute par une invocation de l’épée de ce saint. Ils montaient de beaux chevaux blancs somptueusement harnachés, portaient d’une main une longue épée en acier ou en bois, et de l’autre un grand drapeau blanc avec une croix en ruban de couleur au milieu. À leur tête marchait le commandant et un tambour<sup>213</sup>. Ils devaient lutter en tenant d’une main l’épée et de l’autre la bannière; dans le but d’aveugler l’adversaire, on leur apprenait à lui lancer la bannière contre le visage, tandis que l’autre main lui portait un coup mortel<sup>214</sup>.

Les “jagunços” avaient leur méthode de combat. Le Moine José Maria leur avait donné des instructions précises sur la manière de lutter, leur apprenant ce qu’il appelait la “formation carrée”, qu’il leur fit prendre pour l’attaque à Iruya: les Pairs de France en tête avec le Moine (étant les plus “nobles”, ils devaient être les premiers à rencontrer les ennemis); puis venait la cavalerie, ensuite le gros de la troupe. Ils devaient avancer en criant des “vivas” avec enthousiasme<sup>215</sup>.

---

212 — E. J. Felipe, lettre.

213 — Dem., en note, 403-404 et 64; Luz, 93; A. O. Lemos, 48; E. J. Felipe, lettre; F..., tém.; A Trib., 12-3-1914; O Dia, 18-1-1914; F. do Comercio, 25-3-1914.

214 — B..., tém.; Set., 130-131.

215 — Adolfo, docs.; Herc., 224, I v. et 227, I v.; R..., docs.; D. da Tarde, 18-11-1912 et 28-10-1912; Luz, 96-97; A. O. Lemos, 5; Inq. policial.

José Maria avait ordonné, pour les femmes, la prière pendant la lutte. Il donna, avant le combat, deux cierges à Maria Borja, qui devait les allumer au début de la bataille; si la mèche prenait feu facilement, c'était le signe certain de la victoire, dans le cas contraire, les "jagunços" seraient vaincus; quel que fut le cas, elle ne devait pas cesser de prier. Maria Borja exécuta fidèlement les instructions données et les femmes restées en arrière prièrent autour d'elle<sup>216</sup>.

Les offensives "jagunços" prirent toujours la même disposition dans la deuxième phase du mouvement: le commandant de la redoute prenait les devants, la bannière blanche au poing et la "vierge" à ses côtés; les 12 Pairs de France suivaient avec leurs drapeaux; puis les simples soldats de José Maria et à l'arrière des gamins criant: "Vive St. Sebastien! Vive Monsieur José Maria! Mort aux "chevelus"! 'A bas la République! Vive l'Empire!" (217).

La chanson populaire qui célébrait le combat entre le capitaine Mattos Costa et les "jagunços" confirme cette description:

"Les "jagunços" criaient  
Dans un vacarme épouvantable  
Leur "vierge" allait devant  
Ordonnant à tous d'avancer;  
Un vieillard battait le tambour;  
La "vierge" était coiffée de fleurs;  
Les soldats républicains ont dit:  
Tirons sur elle!"<sup>218</sup>.

Les premiers rangs luttèrent; l'arrière-garde conduisait à l'abri blessés et morts qu'on ne devait pas laisser tomber entre les mains des impies. Femmes et enfants aidaient les hommes et leur apportaient à boire. Tant que durait la lutte, ceux qui ne luttèrent pas, à genoux place de l'église, priaient pour la victoire<sup>219</sup>.

La manière de lutter qu'ils préféraient c'était "l'entrevero", sorte de duel à l'arme blanche: c'était la manière aristocratique et virile de lutter, de beaucoup supérieure, à leurs yeux, aux combats

---

216 — Inq. policial; Luz, 96-97.

217 — Set., 140; Dem., 281; Herc., 182, II v.; Maria Alves Moreira, tém.; A Trib., 3-1-1914 et 13-1-1914; O Dia, 16-1-1914.

218 — Set., 27-28.

219 — Luz, 121; A Trib., 11-2-1914.

à distance; c'était la forme de combat utilisée par les guerriers du livre de Charlemagne. L'épée était leur arme la plus importante et ils leur donnaient des noms spéciaux. Celle de Paulino Pereira avait le surnom de "Vénéneux" et son maître disait qu'elle tuait d'un seul coup <sup>220</sup>.

Les cris et le vacarme étaient encore une arme qu'ils employaient contre les militaires. Toutes les descriptions de combat, jusqu'à la fin du mouvement, retentissent de ces cris et de ces "vivas", qui avaient aussi l'objectif de faire croire que leur effectif était plus nombreux qu'il ne l'était en réalité. Détail pittoresque: les femmes apprenaient aux perroquets ces cris et ces injures contre la République, et les oiseaux concouraient à augmenter encore le tumulte. <sup>221</sup>.

D'autres formations s'ajoutèrent plus tard à la "formation carrée" ou "formation de combat", ou de "sortie de piquet" initiale: la "formation simple" et la "formation de procession"; bien qu'elles soient parfois citées, nous n'avons pas leurs descriptions <sup>222</sup>.

Quelques chefs, qui se vantaient de "connaître les lois de la guerre", pratiquaient le respect envers les messagers de paix; d'autres les faisaient tout simplement tuer <sup>223</sup>.

Les piquets avaient un ordre de marche à peu près constant pour fermer la marche. Des agents liaison parcouraient le chemin un intervalle de quelques pas entre eux; puis, à 20 ms., un groupe de 30 hommes suivait; le gros de la bande marchait derrière, à une distance de 300 ms.; de nouveau 30 hommes et d'autres 10 hommes pour leurs expéditions de pillage. Dix hommes marchaient en tête, entre les différents groupes, pour transmettre des ordres et prévenir des dangers. Tous les guerriers devaient dire, avant de partir, une prière spéciale qui ne pouvait être prononcée que par les membres des piquets <sup>224</sup>.

---

220 — F. do Comercio, 13-2-1914; A Trib., 24-1-1914, 11-2-1914, 20-2-1914 et 25-12-1913; P. Pereira, tém.;

221 — F..., tém.; Luz, 96-97; Set., 140; Dem., 156 et 281; Herc., 182, II v.; A. O. Lemos, 8 et 48; D. da Tarde, 24-10-1912; A Trib., 10-2-1914, 3-1-1914, 13-1-1914, 31-12-1913, 16-2-1914, 20-2-1914; O Dia, 16-6-914; F. do Comercio, 26-3-1914; Dem., 406-407.

222 — A. O. Lemos, 15; O Estado, 4-11-1915.

223 — Set., 236; Dem., 592-597; Herc., 227-232, II v.; Luz, 154-155;

224 — P. Soares, 77; O Estado, 4-11-1915.

Leur manière d'avancer était différente s'ils devaient attaquer la troupe militaire. Ils étaient alors divisés en petits groupes de 12 hommes qui marchaient courbés sous les branches, se traînant comme des couleuvres, profitant des troncs d'arbres, des amas de lianes pour se cacher et surprendre la troupe dans sa marche. Ils gardaient le silence le plus parfait, aucune rumeur ne les dénonçait, tandis que les officiers avaient au contraire fort à faire pour empêcher les soldats de trahir leur présence par des causeries et du bruit <sup>225</sup>.

Les chefs faisaient retirer femmes et enfants, les envoyant à l'abri dans un autre campement plus enfoncé dans les bois, quand ils voyaient que le combat prenait un aspect menaçant pour la redoute. Cette tactique a été toujours adoptée; les guerriers continuaient le combat, alors que femmes, enfants et vieillards, escortés de quelques hommes valides, étaient déjà loin; puis les guerriers eux-mêmes partaient peu à peu, laissant sur place tout ce qui ne leur était pas indispensable. Il y avait donc des "cadres saints" au fond des bois qui servaient de cachette aux "jagunços" lorsque la situation devenait menaçante ailleurs; Tamanduá fût la dernière à remplir ce rôle <sup>226</sup>.

Les "jagunços" n'avaient aucune peur des soldats; ceux-ci, au contraire, étaient terrorisés par leurs adversaires invisibles et se laissaient parfois tuer comme des mouches. Mais les "jagunços" avaient peur des bandes de civils qui aidaient les troupes militaires; ceux-là employaient la même méthode de lutte qu'eux, ils connaissaient leurs secrets <sup>227</sup>.

À partir du 1er-septembre-1914, les "jagunços" tentèrent de prendre l'offensive dans la lutte qui se déroulait, au lieu de rester tranquillement à attendre, dans leurs redoutes, l'attaque des forces militaires. Cette vague d'assauts était le résultat de la prise de Taquarussú par les militaires; voulant venger leurs morts, le "jagun-

---

225 — P. Soares, 56-57.

226 — A. Trib., 11-2-1914; O Dia, 11-2-1914; O Estado, 12-8-1916, 26-7-1915 et 3-10-1915; O Imparcial, 6-8-1916; Luz, 119, 164, 165; Set., 133; Dem., 738-739, 757-758; A. O. Lemos, 48; Herc., 420, II v.; Id., 444, II v.

227 — E. J. Felipe, lettre.

ços” semèrent la ruine et la terreur dans la région, tuant tous ceux qu'ils recontraient sur leur chemin <sup>228</sup>.

Les “jagunços” blessés étaient soignés par les guérisseurs qui lavaient les plaies avec de la saumure, de l'eau de vie de canne à sucre (cachaça), avec décoctions de feuilles diverses et, si par hasard ils en trouvaient, des désinfectants. Les hémorragies étaient arrêtées grâce à la poudre de café, aux toiles d'araignée et aux “p'cuman” (suie). Pour les fièvres, on avait des tisanes. Dans les cas plus graves on avait recours à la “sympathie” et aux “bénédictions” des sorciers et guérisseurs <sup>229</sup>.

On a conservé deux formules de médicaments conseillées par José Maria, mais nous ne savons pas pour quelles maladies elles étaient employées. La première ordonnait de mélanger dans une bouteille d'eau de vie 700 grs. de “sassafras”, et quelques racines de palmier “xaxim”; le patient devait boire une demi-bouteille de ce mélange d'un seul trait... L'autre formule emploie les mêmes ingrédients délayés dans un litre et demi d'eau qu'on laisse bouillir jusqu'à la diminution d'un tiers; ce breuvage devait être pris à petites doses <sup>230</sup>. La préparation de ces formules et d'autres encore occupait le Moine pendant toute la journée, telle était la quantité des quémandeurs <sup>231</sup>.

L'élément “guérison” n'apparaît pas dans la deuxième phase du mouvement, sauf une manifestation du Moine par l'intermédiaire de Theodora. Lorsque celle-ci eut ses premières visions, l'une de ses tantes tomba malade et Theodora demanda un remède au Moine. L'apparition avec l'ongle noir et énorme de son pouce, fit dans sa propre cuisse une incision d'où le sang coula aussitôt; la “vierge” recueillit le sang dans une tasse et le donna à boire à la malade, qui guérit immédiatement.

Un des fils de Euzebio, qui souffrait d'un mal chronique, profita alors du reste pour barbouiller sa chemise avec, tout en buvant les

---

228 — Luz, 130, 111, 113, 130; Set., 22; Dem., 162, 256, 158-159, 54; Herc., 307, I v.; Id., 262, I v.; Id., 307, I v.; Dem., 229-230; P. Soares, 87; Procès de Curitiba, docs.

229 — E. J. Felipe, lettre.

230 — D. de Tarde, 14-10-1912; A. O. Lemos, 63.

231 — P. Soares, 9; Dem., 64; Luz, 92; V. da Rosa, 10-8-1918.

dernières gouttes, et il obtint de la sorte une guérison miraculeuse <sup>232</sup>.

‘A mesure que le mouvement se développe après la mort du Moine, on ne parle plus de celui-ci comme d’un guérisseur fameux, mais comme d’un chef guerrier invincible, qui commande les armées célestes. Les “vierges” et les chefs suprêmes, en tant qu’intermédiaires du “saint”, ne sont inspirés que pour organiser la victoire de “leur peuple”.

On a gardé le souvenir de quelques guérisseurs qui vivaient dans les redoutes. L’un d’eux, appelé Ben.o, réunissait ses clients le soir devant un oratoire où trônait l’image du Moine et procédait aux bénédictions. Un autre, Claudiano Alves, frère ou fils de l’Empereur Rocha Alves, reçu le surnom de “médecin des fanatiques”, jouissant d’une renommée très méritée par sa connaissance des herbes. Les “jagunços” capturèrent une guérisseuse célèbre, D. Sinésia, avec toute sa famille, pour qu’elle exerçât son métier parmi eux; elle ne put rentrer chez elle qu’après la fin de la lutte <sup>233</sup>.

Les conditions sanitaires des “cadres saints” étaient si précaires qu’ils furent ravagés par des épidémies: typhus, gale, syphilis, dysenterie et même invasion de poux; plus tard, par suite de la faim, des maladies de carence firent aussi leur apparition. Les cimetières, à côté des redoutes, grandissaient aussi vite que le hamiau lui-même. Ces épidémies obligèrent les fanatiques à des changements successifs de campement <sup>234</sup>. Quatre mois après l’installation des “jagunços” à Bom Socêgo, 600 personnes y étaient mortes de typhus <sup>235</sup>. ‘A Santa Maria, 4 à 5 personnes mouraient journellement au début; puis le nombre monta à 20, à 30 et ce fut difficile de les enterrer; on les empilait dans une grande fosse naturelle du terrain. L’Empereur Rocha Alves fut une des victimes <sup>236</sup>.

Les “jagunços” possédaient aussi des moyens surnaturels de guérison grâce à leurs bannières et à leurs prières. Ils possédaient

232 — Richter, 26; A. O. Lemos, 7; A Notícia, 10-1-1914.

233 — A Trib., 8-1-1914; A. O. Lemos, 29, 33; P. Pereira, tém.

234 — Herc., 80, I v.; Id., 211-2, I v.; Id., 240, I v.; Set., 317; Luz, 117, 149; A. O. Lemos, 17; Dem., 58; Richter, 32-34; P. Pereira, tém.; O Dia, 22-2-1914.

235 — Luz, 120.

236 — Dem., en note, 430; Luz, 154; P. Pereira, Maria Alves oMreira et Nenê Chêfre, téms.

des bannières de toutes les couleurs et de toutes les tailles, mais c'étaient les bannières des Pairs de France qui avaient des propriétés thérapeutiques: quiconque touchait sa blessure avec leur étoffe était sûr de guérir. Ces bannières étaient donc recouvertes de souillures sanguinolentes <sup>237</sup>.

Les prières thérapeutiques et préventives existaient partout et constituaient les remèdes les plus employés, efficaces pour toute sorte de maux tant physiques que moraux. Ce n'était pas le fait de les dire qui opérât la guérison ou allégeât la souffrance, mais et surtout le fait de les porter sur soi, copiées sur un bout de papier <sup>238</sup>.

L'une d'elles finissait par la phrase suivante: "... le Roi des 12 Pairs de France a ordonné de l'écrire (la prière) avec les paroles du Saint Evangile et de la faire distribuer parmi le peuple pour qu'elle serve de remède et de défense (...) et Monsieur José Maria l'a approuvée" <sup>239</sup>. 'A la fin d'une autre se trouvait cet avis: "Cette prière a été approuvée par Monsieur José Maria, cette prière éloigne les souffrances. Le mari ou la sage-femme doivent la mettre du côté droit de toute femme dont l'accouchement se présente difficile pour qu'elle soit vite délivrée" <sup>240</sup>.

Les soldats blessés avaient mérité des "jagunços", au début du mouvement, le même traitement que les leurs. Les blessés abandonnés par leurs camarades à Irany furent recueillis par des fanatiques qui habitaient l'endroit, qui se montrèrent très hospitaliers; l'un d'eux, un sous-lieutenant grièvement blessé par un coup de couteau qui lui avait balaféré la figure, eut sa guérison en grande partie assurée grâce aux soins que ces gens, malgré la pauvreté des moyens dont ils disposaient, lui avaient prodigués <sup>241</sup>. Mais après la prise de Taquarussú, les "jagunços" tuèrent inexorablement tous ceux qui tombèrent entre leurs mains, blessés ou non.

Ils enterraient soigneusement les cadavres de leurs "frères" tombés en combat; ceux des adversaires étaient toutefois abandonnés aux porcs et aux vautours et quiconque les enterrait était pu-

237 — David Carneiro, tém.

238 — Herc., 306-7, II v.

239 — Herc., 305-7, II v.

240 — Herc., 306-7, II v.

241 — F. do Comercio, 23-2-1914, 21-2-1914, 5-2-1914; A. O. Lemos, 8; F..., tém.; Inqu. policial, docs.; Adolfo, docs.

ni de mort <sup>242</sup>. Ils prirent l'habitude de déterrer ceux qui étaient déjà ensevelis pour les hacher en morceaux et les abandonner sur le sol <sup>243</sup>. Adeodato renforça cet ordre; il interdit aussi d'enterrer les fanatiques condamnés à mort par désobéissance, les considérant donc comme des "impies" <sup>244</sup>.

Par contre, c'était un strict devoir pour les "jagunços" de ne pas abandonner leurs blessés ou leurs morts entre les mains des soldats; les ordres les plus sévères leur étaient donnés à ce sujet; et les militaires n'en trouvèrent sinon quand il fut absolument impossible aux "jagunços" de les transporter. Par conséquence, les militaires n'arrivaient pas à savoir à combien montaient les pertes des "jagunços" après chaque combat <sup>245</sup>.

Sans doute, en déterrants morts, les "jagunços" profitaient pour les piller et prendre ce que pouvait leur être utile. Déjà à Irany ils avaient agi de même; la bonté qu'ils montrèrent envers les blessés n'empêchait pas le vol. Les "jagunços" dépouillèrent morts et blessés de leur argent, de leurs montres, ils prirent des chevaux, des armes, des bottes <sup>246</sup>.

Par contre, les soldats non plus ne se privèrent pas de considérer comme prise de guerre les biens des "jagunços". Le cheval blanc du Moine, un très bel animal, fit partie du butin à Irany. Plus tard, lors de la prise de Pedra Branca, dans la phase finale du mouvement, les soldats remportèrent des malles pleines de vêtements et d'étoffes, des images de saints, des étendards avec de grandes croix au milieu, des trompes en corne de bœuf avec les armes de l'Empire brésilien sculptées dessus, des armes diverses, des pièces de monnaie très ancienne <sup>247</sup>.

## 6 — Organisation sociale des "cadres saints".

D'après les témoins, la vie journalière se déroulait en paix et harmonie dans les campements.

---

242 — Dem., 448-449; Herc., 77-8, I v.; Id., 277, I v.; B..., tém.; A. O. Lemos, 21, 31, 41

243 — Iriz, 130, 150; P. Soares, 33, 76; Set., 254; Herc., 405, II v.; A Trib., 21-3-1914, 25-3-1914, 31-3-1914; A. O. Lemos, 16, 19.

244 — Dem., 448-9 et 446; A. O. Lemos, 31.

245 — E. J. Felipe, Jettre; Herc., 337, I v.; V. M..., tém.

246 — Dem., 180; F..., tém.; D. da Tarde, 4-11-1912.

247 — F..., tém.; A. O. Lemos, 39; O Estado, 4-11-1915; Maria Alves Moreira, tém.

Le premier “cadre saint” avait acquis peu à peu une “organisation de village” entièrement scumise au chef religieux, et en même temps devenait rebelle” à toute intervention étrangère de la police brésilienne dans son intérieur” <sup>248</sup>. Affranchis des lois brésiliennes, les fanatiques suivaient leurs propres lois et la discipline la plus sévère y régnait toujours, ce que surprit les quelques émissaires de paix <sup>249</sup>.

La moindre désobéissance aux ordres du Moine, durement châtiée, était considérée comme une faute contre la religion; le pire des péchés était de ne pas croire au Moine ou à ses intermédiaires; tout châtiment était un “châtiment de Dieu” <sup>250</sup>.

Damas Padilha vit deux “jagunços” être frappés de verges; le premier avait pris un bain sans la permission du chef, l'autre avait dit des gros mots à sa mère. Le “saint” lui-même, par la main du chef, appliquait la correction <sup>251</sup>.

On disait même que la discipline des “cadres saints” était imposée à coups de verges, tant ce châtiment y était commun <sup>252</sup>. Les garçonnetts le souffraient aussi, tout comme les adultes <sup>253</sup>. Il servait d'exorcisme contre les “possédés du diable”, qui étaient fouettés jusqu'à ce qu'ils se calment <sup>254</sup>. Mais, en plus, il était un des moyens d'accès à la sanctification — témoin la femme de Euzebio Ferreira dos Santos qui devint “sainte” ou “princesse” grâce à la raclée rituelle <sup>255</sup>. Les condamnés étaient fouettés avec la fouet, ou avec les épées, et cette dernière forme était appelée “le bain de l'épée”. Dans le cas de la volée rituelle, on employait des branches feuillues.

Les fautifs recevaient d'abord une réprimande; la deuxième fois, ils étaient fouettés; s'ils péchaient encore une fois, on leur donnait la mort. Les trois formes de punition avaient lieu pendant la “formation” <sup>256</sup>. Les péchés dont on les accusaient pa-

---

248 — Dem., 125.

249 — Dem., 85; 403-4; Herc., 279, I v.; Cabral, 412; Set., 139; F. do Comercio, 10-2-1914; O Dia, 14-1-1914.

250 — B. . . . tém.

251 — A Trib., 2-2-1914; D. da Tarde, 15-12-1913.

252 — O Dia, 14-1-1914.

253 — F. do Comercio, 5-2-1914; O Dia, 24-1-1914.

254 — A Trib., 19-12-1913 et 2-2-1914.

255 — O Dia, 14-1-1914; A Trib., 13-1-1914.

256 — Cabral, 411-2; Herc., 308, I v.; A. O. Lemos, 31; Set., 139; P. Soares, 122-3; Dem., 281.

raissaient des vétilles aux yeux des étrangers; ne pas comparaître aux formations et aux processions, par exemple, était un péché très grave, presque aussi grave que ne pas croire au Moine <sup>257</sup>. Les habitants d'un hameau de 9 maisons furent tous châtiés de mort parce qu'ils ne voulurent point "passer du côté de Monsieur José Maria" <sup>258</sup>.

Adeodato renforça encore la discipline, d'abord à Santa Maria, puis à Tamanduá, et sous son autorité la peine de mort y fut courante. Toute désobéissance était considérée "crime contre la religion" et les punitions suivaient toujours la même progression. Mais certains crimes étaient immédiatement punis de mort. Ceux qui "doutaient", c'est à dire, ceux dont la foi en José Maria était chancelante; ceux qui manquaient à leurs obligations; ceux qui volaient et pillaient, car "José Maria n'avait pas donné l'ordre de voler", étaient fusillés pendant la "formation" sans réprimande préalable. Et plusieurs fois Adeodato prit le condamné par le bras pour l'arracher des rangs, et le tua tout de suite d'un coup de couteau ou d'une balle, sans faire appel au "piquet d'exécution". Il ordonnait aussi parfois aux condamnés de courir pour échapper aux balles de son pistolet, et ceux qui réussissaient à se mettre à l'abri avaient la vie sauve; comme il était excellent tireur, les chances restaient minimales pour les victimes <sup>259</sup>.

Vers la fin du mouvement, pour enrayer les désertions qui devenaient nombreuses, Adeodato considéra comme otages la famille de ceux qui partaient en mission de ravitaillement ou d'attaque aux soldats; s'ils ne revenaient pas, on les tuait. Des familles entières furent ainsi sacrifiées <sup>260</sup>.

Les exigences étaient encore plus sévères pour les "soldats de José Maria". S'ils étaient de service ou en mission, ils ne pouvaient ni parler à haute voix, ni rire, ni boire de l'alcool, ni parler aux femmes, ni entrer dans les maisons sans l'ordre du chef; ils ne pouvaient pas demander où ils allaient ni se montrer pressés de rentrer

---

257 — O Dia, 14-1-1914; D. da Tarde, 15-12-1913; A Trib., 19-12-1913 et 2-2-1914.

258 — Herc., 327-8, I v.; O Dia, 30-4-1914.

259 — Dem., 789-190, en note; Luz, 137-9; B..., tém.; A. O. Lemos, 31; O Estado, 4-11-1915; E. J. Felipe, lettre.

260 — V. da Rosa, 1-11-1918; O Estado, 19-8-1916.

au campement; et les “frères” d’un même piquet se devaient mutuellement le plus grand respect <sup>261</sup>.

La journée était organisée sur la base des “formations” et des heures de prière. Il y avait formation matin et soir, à 6 heures du matin, à midi, à dix-huit heures, à 22 heures, pour que le chapelet soit récité en commun, et cela durait plus d’une heure <sup>262</sup>.

La prière en commun, récitée en “formation”, datait du temps de José Maria, qui l’avait instituée. Le Moine prêchait aussi tous les soirs, puis prenait l’“Histoire de Charlemagne et des 12 Pairs de France” et “Il lisait d’une voix sonore, et commentait solennellement, devant une foule en extase, en humble génuflexion, les pages sur Roland et Olivier” <sup>263</sup>.

Les détails sur les prières et les formations abondent, surtout pour la deuxième phase des “cadres saints”. Les trompettes en corne de boeuf sonnaient le matin appelant les fidèles pour la prière. Le “commandant de prières” séparait les personnes selon des catégories: les Pairs de France d’un côté; les “soldats de José Maria” de l’autre; puis les hommes sans armes; puis les femmes et les enfants <sup>264</sup>. A Santa Maria, les garçonnets formaient une cinquième catégorie et eurent un “commandant de prières” spécial <sup>265</sup>, tout comme les femmes, qui avaient une “commandante” pour elles seules <sup>266</sup>. Chaque groupe avait ses prières exclusives; celle des Pairs de France et des membres des piquets ont été conservées.

Pour dire les prières, les gens étaient toujours alignés soit en “formation carrée”, soit dans une autre formation quelconque, et il fallait toujours qu’il y eût un calvaire dans le lieu de réunion. Les personnes rassemblées devaient se porter avec toute l’austérité qu’exige une cérémonie religieuse. Le chapelet était récité comme partie d’un long rituel, dans lequel figuraient des prières diverses, des Ave-Maria, de nombreux signes de croix, ainsi que des imprecations contre la République et les “Chevelus” <sup>267</sup>.

261 — P. Soares, 122-123.

262 — Herc., 78, I v.; Luz, 105; O Dia, 14-1-1914; Maria Alves Moreira, Paulino Pereira, Zaca Pedra, téms.

263 — Dem., 404, en note.

264 — Dem., 402-403; E. J. Felipe, lettre; P. Pereira, tém.; B..., id.

265 — Luz, 167; F. do Comercio, 5-2-1914; P. Pereira, B..., et Zaca Pedra, téms.

266 — Luz, 167; F. do Comercio, 5-2-1914.

267 — Dem., 402-403; Herc., 238, I v.; Luz, 105, 121, 167; A Trib., 19-12-1913; B..., tém.

Après les prières, deux fois par jour, une sorte de revue était passée. Le commandant en chef donnait aussi une espèce de petit ordre du jour, distribuait les tâches quotidiennes, vérifiait les désertions, réprimandait, ordonnait châtimens et exécutions <sup>268</sup>. Il finissait par un petit discours, dont on n'a conservé qu'un, prononcé par le petit Joaquim, dans lequel il déclarait que seuls ceux qui appartenaient à la "confrérie" devaient rester dans la redoute; personne n'était contrainte à le suivre, mais ceux qui ne voulaient pas le faire ne possédaient pas la vraie religion, appartenaient à la religion du diable et méritaient donc la mort; tous ceux qui se montreraient contraires à José Maria devaient alors souffrir l'exécution <sup>269</sup>.

Les "jaguços" s'agenouillaient tous pour prier encore après le discours du chef. La photographie de José Maria était apportée en procession, faisait le tour de la place, recevait les embrassades de tous les fidèles. Et puis, après quelques "vivas", on reprenait sa liberté <sup>270</sup>.

Le grande place devant l'église était nommée "le cadre". Ses quatre coins étaient marqués, à Santa Maria, par d'énormes croix en bois. Deux fois par jour, matin et soir, au moment de la "formation", un guerrier armé était placé devant chaque croix. Après le discours du chef, chaque groupe faisait le tour de la place en courant, touchait les quatre croix une par une et les embrassait; celui qui essayait de fuir à ce devoir était tué net par les gardiens. Les Pairs de France jouissaient du privilège de ne pas courir. Lorsque tout le monde revenait à sa place, des "vivas" montaient dans l'air; le commandant agitait un drapeau blanc et donnait l'ordre de rompre les rangs <sup>271</sup>.

Les "formations" ne changèrent pas dans les redoutes, après la prise du pouvoir par Adeodato. Mais un nouveau Moine était apparu, le Moine Manoel, et c'était lui qui dirigeait les exercices religieux <sup>272</sup>.

---

269 — Herc., 263-265. I v.

270 — O Dia, 14-4-1914; Luz, 120-122; Zaca Pedra, tém.

271 — Luz, 121; P. Pereira, tém.

272 — Luz, 165; Dem., 757-758, 767; Herc., 444; P. Soares, 108; O Estado, 4-11-1915; L. C. Cascudo, Dicion., 464.

Les prières étaient plus longues après les combats; on priait pour ceux qui avaient “passé du côté de Monsieur José Maria” (c’est à dire, qui avaient trouvé la mort en combattant) et on rendait grâces au Moine d’avoir épargné ses fidèles <sup>273</sup>.

Il y avait aussi une cérémonie compliquée appelée “le chapelet” qui avait lieu deux fois par semaine, les vendredis et les dimanches. Les femmes entraient dans l’église, les hommes restaient dehors, et tous ensemble priaient, chantaient des litanies, dirigés par leurs “commandants de prière”. A la fin, les femmes défilaient devant l’image de Notre Dame de la Conception, l’embrassaient et sortaient de l’église. C’était alors aux hommes d’y entrer deux par deux et d’y répéter le rite. Tous se rassemblaient en “formation”, après la cérémonie et, après avoir crié quelques “vivas”, rentraient chez eux <sup>274</sup>.

L’importance de la “formation” est bien claire dans l’ordre du jour trouvé à Pedra Branca, que nous reproduisons en entier, en tentant de conserver, avec les fautes de langage, toute sa saveur originelle.

“Campement de S. João Maria de Agostinho à Pedra Branca, le 22-août-1915.

Par l’ordre de Dieu et de S. João Maria de Agostinho et St. Sebastien nous nommons le Frère Pedro Machado commandant d’un piquet exécutif afin de prendre des mesures contre les Frères qui ne Viennent pas à la Formations, alors le Frère qui commettra des abus sera amené sous son ordre en présence du Commandant de l’Armée et celui qui désobéit aux Ordres sera exécuté par Ordre et laissé là où il tombera, et cette Exécution est la Peine de Mort, les Frères qui ne sont pas obligés de venir à la Formation sont les Personnes Très Agées ou Malades, ou encore ceux qui ont des personnes malades dans leurs Familles et qui n’ont personne pour prendre soin des Malades pendant les heures de Formation, dans le cas contraire ils doivent venir à la Formation, et les Employés du Campement qui ont leurs Ordres de Service et qui ne peuvent pas être appelés personnellement, le Commandant de l’Armée appellera deux fois en sonnant la trompette et le Frère qui n’arrivera

273 — Luz, 153.

274 — Luz, 121.

pas au Cadre de la Sainte Eglise comme réponse aux deux Appels de l'Ordre sera Exécuté et lorsque les Jugements du Commandant Exécutif seront terminés, il devra aller à la Maison du Commandant Général pour demander qui doit garder l'Etable de l'ordre tous les jours où l'on tue le bétail, et alors les Frères ne peuvent pas faire n'importe quel Service ou entreprendre un Voyage sans prendre part à la Formation et sans recevoir la Sainte Liberté, et encore lorsque le Commandant Général est en train de Parler avec un Frère Déterminé, il est interdit aux autres frères de s'approcher sans que le commandant les appelle, et alors les Frères et les Soeurs qui désobéiront à l'Ordre de Dieu et du Commandant Général seront exécutés par l'Ordre de Dieu et l'ordre du Commandant Général Sebastião José de Campos. — L'écrivain de l'Ordre de Dieu, Conrado Grobi" <sup>275</sup>.

La vie quotidienne était réglée sur les prières en commun; la vie sociale obéissait à d'autres rites: rites d'entrée et de sortie dans les "cadres saints", rites de mariage, veillées de morts, rites pour accéder à des rangs plus élevés dans la sanctification.

Les nouveaux partisans subissaient une sorte de rite d'entrée qu'on appelait "baptême" et qui suivait le modèle du baptême des enfants. José Maria baptisait déjà ceux-ci et, lorsqu'il mourut, les enfants, restèrent païens car les mères attendaient son retour, ne voulant point d'autre officiant pour réaliser la cérémonie <sup>276</sup>.

Dans la deuxième phase du mouvement, les "vierges" et les commandants généraux prirent la place de José Maria. Theodora fût la première; elle raconta au Moine que deux petits garçons l'attendaient pour être baptisés, l'apparition ordonna qu'on les apporte et les baptisa elle-même, bien que elle ne fut visible qu'aux yeux de Theodora <sup>277</sup>. Tous les rites que José Maria réalisait, passèrent donc à ses intermédiaires qui les exécutèrent. Le poème "caboclo" nous le raconte:

Maria Rosa était la "vierge"  
De celui qui lui donnait des instructions.  
Elle réalisait même des mariages  
Et baptisait aussi;

275 — O Imparcial, 8-11-1915.

276 — Luz, 100.

Les "jagunços" de 50 ans  
Changeaient aussi de nom,  
Celui qui était Pierre devenait Paul:  
Voyez à quelle extrémité on était tombé!<sup>278</sup>.

Le baptême de José Maria était fait dans l'eau courante, rivière ou ruisseau, le néophyte tenu par le parrain qui recitait la formule: "Un Tel, je te baptise au nom du Père, du Fils, de l'Esprit Saint, de Saint Sebastien et de S. João Maria". C'était là la formule et le rite que Jesus Christ avait employés pour baptiser St. Jean, disait-on <sup>279</sup>.

Le baptême était imposé aux individus capturés et qui ne voulaient pas adhérer, avant la peine capitale. Deux noirs, par exemple, devaient subir l'exécution et on procédait au baptême préalable lorsque quelques personnes demandèrent grâce pour eux et l'obtinrent <sup>280</sup>. D'autres rites d'entrée s'ajoutaient au baptême pour les adultes, mais nous savons seulement qu'un d'eux consistait à raser barbe et cheveux du néophyte.

Il y avait une cérémonie spéciale de purification pour ceux qui n'adhéraient point spontanément, qui étaient capturés par les piquets et qui faisaient leur profession de foi après avoir été amenés de force dans le campement. 'A genoux au milieu d'un carré formé par les Pairs de France, sur la place devant l'église, ils demandaient pardon à tous les saints, et à José Maria en particulier, des péchés qu'ils avaient commis; on les rasait et on leur faisait une légère incision sur le front avec la pointe d'un couteau pour y dessiner une croix. Purifiés par ce sang qui avait coulé, ils baisaient la main aux Pairs de France, au Commandant Général, et étaient alors considérés Frères <sup>281</sup>.

S'ils persistaient à ne pas croire à José Maria et à ne pas vouloir adhérer à sa religion, ils étaient fouettés par le commandant dans le carré, au milieu des Pairs, jusqu'à ce qu'ils fussent convaincus. Et s'ils continuaient à dire "non", ils étaient condamnés à mort <sup>282</sup>.

277 — Herc., 232, I v.; Richter, 26; Maria Alves Moreira, tém.; Nenê Chéfre, tém.

278 — Nenê Chéfre, poème.

279 — E. J. Felipe lettre et article dans le Bol. de Foidc.

280 — D. da Tarde, 16-12-1913.

281 — O Dia, 2-6-1914 et 22-2-1914.

282 — O Dia, 22-2-1914.

Il existait une cérémonie spéciale au moment de l'admission des Pairs de France dans leur "confrérie" particulière; ils avaient une façon particulière de jurer qu'ils défendraient jusqu'à la mort leur foi e. leur "ville sainte", qui malheureusement n'a pas été conservée. Ils la renouvelaient, cette promesse, à la fin des combats simulés dans lesquels on les entraînait <sup>283</sup>.

D'autres rites existaient qu'on peut appeler rites de sortie ou de séparation <sup>284</sup>, et qui étaient de trois espèces différentes: contre les "jagunços" qui réussissaient à s'enfuir des "cadres saints"; contre les condamnés à mort; et contre les choses considérées "impures" et qu'il fallait retirer du contact des fidèles.

Le rite contre le déserteur avait la valeur d'une excommunication. Le commandant en chef traçait une grande croix sur le sol avec l'indicateur, devant les fidèles rassemblés devant l'église, et, tourné du côté où il croyait trouver les forces des "impies", il maudissait le fuyard et jurait vengeance contre lui <sup>285</sup>.

Le peuple se réunissait sur la place en "formation carrée" lorsque quelqu'un devait être exécuté; les femmes chantaient des cantiques et priaient; le condamné, pieds et poings liés, était amené encadré par les rangs des Pairs de France, leurs épées scintillant au soleil; il entendait sa condamnation proférée par le chef de la redoute et, après le jugement et le baptême, le "piquet exécutif" lui donnait la mort <sup>286</sup>. Sous le règne de Adeodato, toutefois, les exécutions furent immédiates et sommaires <sup>287</sup>.

Les "auto-da-fé" avaient aussi une allure solennelle. Ainsi la lettre apportée par Damas Padilha, considérée "impure", avait été brûlée sur la place de l'église, au milieu des cantiques, devant tout le peuple rassemblé <sup>288</sup>. Mais le plus important des "auto-da-fé" s'exerça contre le commerçant Guilherme Gaertner. Celui-ci s'était déclaré contraire aux fanatiques et dut s'enfuir de la région, où il était commerçant. On entassa devant l'église toutes les marchandises

---

283 — Set., 130-131.

284 — Euclides José Felipe prétend qu'il n'y avait pas de cérémonie spéciale pour ceux qui adhéraient spontanément; ils allaient simplement se présenter au chef de la redoute. Néanmoins, d'autres témoignages nombreux décrivent les rites d'entrée.

285 — Herc. 113 et en note, dans la même page, II v.; Luz, 114.

286 — Herc., 263-265, I v.; Dem., 597; Luz, 114.

287 — E. J. Felipe, lettre; Maria Alves Moreira, tém.

288 — O Dia, 24-1-1914; A Trib., 2-2-1914.

qu'on lui avait achetées, le feu y fut mis et, au son de cantiques et de "vivas", dans une atmosphère de ferveur et d'enthousiasme religieux, on brûla des pièces d'habillement, des tissus, des harnais, toute une collection d'objets qui pour ces pauvres gens avait habituellement une grande valeur. Gaertner fut ce jour-là condamné à mort, mais il était déjà loin du Contestado <sup>289</sup>.

Les mariages étaient fréquents dans les "cadres saints"; c'était presque une exigence pour celui qui adhérait et on mariait même garçonnets et fillettes impubères <sup>290</sup>. 'A Tamanduá, des mariages concertés le matin devaient se réaliser le soir même <sup>291</sup>.

'A Taquarussú, la cérémonie était simple; le chef du campement bénissait les fiancés au nom de Monsieur José Maria, puis traçait, sur la main gauche de la fillette et droite du garçon, une croix avec du sel; c'était tout <sup>292</sup>.

'A Santa Maria la cérémonie devint plus compliquée et l'on ne permit plus de mariage avant 17 ans pour garçons et filles. Elias de Moraes, qui occupait le poste de juge de paix, réalisait les formalités civiles avec l'aide d'un greffier, qui annotait sur un cahier le nom des fiancés et des parents. Après la cérémonie civile, les fiancés embrassaient les quatre croix de la place devant l'église, faisant le tour du "cadre", puis entraient dans l'église; un "chapelain" bénissait leur union, ils priaient ensemble et étaient considérés mariés <sup>293</sup>.

Euclides José Felipe a obtenu d'un "jagunço" la description du mariage civil. Le juge de paix n'était pas toujours Elias de Moraes; il était choisi parmi les Pairs de France, mais le greffier était toujours le même, puisqu'il devait savoir lire et écrire. Celui-ci inscrivait sur un carnet le nom des fiancés, des parents, des témoins, la date du mariage; puis le juge les questionnait sur le consentement mutuel et les déclarait unis au nom de Dieu, de St. Sebastien e. de Monsieur José Maria. Un enfant costumé en ange "comme dans les processions" et qui symbolisait le destin, leur présentait dans une assiette un mélange de farine et de sucre que les mariés devaient manger avec la même cuillère — c'était la "passoca da vida", le

289 — Herc., 263-265, I v.

290 — Herc., 241, I v.; Richter, 34-35.

291 — Luz, 137-139.

292 — Herc., 241, I v.; Luz, 106; Richter, 34-35.

293 — Luz, 121; Maria Alves Moreira et P. Pereira, téms.

sucré représentait les bons moments, tandis que la farine symbolisait travaux et souffrances; elle affirmait que le mariage serait indissoluble dans les bons comme dans les mauvais jours<sup>294</sup>.

Les “jagunços” gardaient jalousement ces cahiers qu’ils appelaient leurs archives et où tout était noté, mariages, ordres du jour, ordres d’attaque. Ils ont malheureusement disparu<sup>295</sup>. Un livre de baptêmes et un livre de mariages furent apportés à Florianopolis, capitale de l’Etat de Santa Catarina, donnés en cadeau au président Felipe Schmidt par le commandant d’une des expéditions militaires; ce même chef avait ordonné, à Pedra Branca, la destruction par le feu de tous les livres appréhendés, cahiers des piquets, cahiers de l’administration interne de la redoute, etc. Les deux livres sauvés disparurent, personne ne sait plus ce qu’ils sont devenus<sup>296</sup>.

Les veillées des morts existaient aussi et réunissaient parents et amis autour du mort; la nuit se passait tout entière en prières et en litanies; le jour suivant, le corps était enterré en “terrain sacré” (cimetière). Néanmoins, les descriptions des veillées des morts sont très succinctes<sup>297</sup>.

La foi était renforcée par une pratique collective qui avait lieu tous les jours. Après avoir prié pendant longtemps, les fidèles devaient regarder avec fixité un point du ciel, généralement autour du soleil, “pour voir José Maria”, qui leur apparaissait. Ceux qui ne le voyaient pas étaient accusés de manque de foi et condamnés au supplice des verges<sup>298</sup>.

Néanmoins, les crises mystiques et les transes individuelles n’étaient point en faveur dans les “cadres saints”, sauf celles des “vierges” et des commandants en chef, considérés différents du commun. Dès que quelqu’un se laissait aller dans la voie de la vision, il était considéré possédé du diable et puni. Deux fils de Chico Ventura subirent le châtement des verges à cause de leurs excès hallucinatoires<sup>299</sup>. Un “jagunço” confessa, longtemps après le mouvement,

---

294 — E. J. Felipe, Bol. de Folcl.

295 — A. O. Lemos, 57.

296 — O Estado, 4-11-1915.

297 — Set., 25; Herc., 78, I v.; Luz, 105; E. J. Felipe, lettre; F. do Comercio, 23-2-1913.

299 — A Trib., 19-12-1913.

qu'il avait eu des visions, St. Sebastien lui apparaissait en uniforme de capitaine, mais il n'avait rien dit à personne de peur d'être châtié <sup>300</sup>.

La controverse existe autour du problème de la moralité. Quelques témoignages affirment que celle-ci était strictement observée, d'autres le nient formellement <sup>301</sup>.

Un témoin célébrait la chasteté du Moine José Maria, qui ne "connaissait" pas les femmes et ne permettait pas les dérèglements dans la redcute <sup>302</sup>. Cependant, ce portrait n'est pas véridique: José Maria avait été condamné à Palmas par attentat aux mœurs, alors qu'il n'avait pas encore débuté dans la voie du prophétisme <sup>303</sup>. Plus tard, à Taquarussú, il vécut avec deux fillettes de sept et onze ans, Durvalina et Theodora, qu'il nommait ses deux "vierges inspiratrices" et que, suivant l'ordre de Dieu, dormaient dans ses bras <sup>304</sup>. La "vierge" Theodora qui donna l'ordre de rassemblement après la mort du Moine, était l'une de ces fillettes.

D'autres témoignages disent aussi qu'il recevait dans sa cabane les plus belles filles des alentours; qu'il était entouré d'un véritable "harem"; que les "vierges" avaient comme rôle de servir et introduire chez lui les femmes possédées afin que, seul avec elles, il fit partir le "mauvais esprit..." <sup>305</sup>. Néanmoins, il est vrai que de son temps les mariages existaient déjà dans les "cadres saints" et que les unions libres n'étaient pas regardées de bon oeil.

"Les fanatiques respectent beaucoup leurs familles et celles de leurs adversaires" <sup>306</sup>, écrit un témoin, en parlant de la deuxième phase du mouvement. On sait aussi que les femmes de mauvaise vie étaient chassées hors des "cadres saints" avec ordre, si elles revenaient, de les fusiller immédiatement <sup>307</sup>. Et nous avons déjà vu que les mariages étaient envisagés comme permanents, puisqu'on les enregistrait dans les "archives".

---

300 — A. O. Lemos, 32.

301 — Herc., 425, II v.; Richter, 111.

302 — O Estado, 1-7-1915.

303 — D. da Tarde, 14-10-1912 et 18-10-1912; Herc., 220, I v.; Luz, 91; F..., tém.; Adolfo, docs.

304 — D. da Tarde, 14-10-1912; Herc., 220, I v.

305 — Dem., 62; Herc., 221, I v.; Cabral, 385; Richter, 17; Câmara Cascudo, Dicionário, 298; F..., tém.; A. O. Lemos, 3.

306 — A. O. Lemos, 57.

307 — Luz, 137-139.

Si ni le concubinage, ni la polygamie furent permis dans les redoutes, la raison en est que dans les campements il existait un nombre à peu près égal d'hommes et de femmes, nous dit un témoin <sup>308</sup>. Un "jagunço" accompagné de deux femmes fut expulsé de Pedra Branca dès qu'on découvrit qu'il vivait avec les deux; il réussit à s'échapper, le châtement d'un tel péché étant la peine de mort <sup>309</sup>.

L'adultère aussi était puni de mort. Adeodato, voulant tuer sa femme, l'accusa d'avoir des rapports avec le noir Germano; du même coup il se débarrassait d'un compétiteur dengereux, car la renommée de Germano augmentait visiblement. Débarrassé de sa femme, il put vivre avec la veuve de Francisco Alonso, qu'il convoitait depuis longtemps, sans tenter sa conquête à cause de sa position d'homme marié et de chef <sup>310</sup>. Néanmoins, le fait était scandaleux, Adeodato et la veuve Alonso étant compère et commère; le chef menaçait donc de mort quiconque le commenterait <sup>311</sup>. Ceci montre que des interdictions sexuelles, qui existaient dans la coutume populaire, persistaient dans les campements. D'ailleurs, tout péché contre la décence, définie dans le cadre de la culture rustique, était puni de mort <sup>312</sup>.

L'accès à des postes importants était accompagné parfois de restrictions sexuelles. La femme d'Euzebio Ferreira dos Santos, une fois devenue sainte ou princesse, dut abandonner tout rapport avec son mari, ce que permit à celui-ci d'épouser une jeune et jolie fille <sup>313</sup>. Manoel se vit destitué de son poste de chef lorsqu'on découvrit qu'il entretenait des rapports avec les jeunes filles qui l'entouraient <sup>314</sup>.

Bien que défendue au début, il paraît que la polygamie a été permise aux chefs plus tard. Chaque chef de rang élevé, chaque commandant de redoute était accompagné de sept vierges, ses inspiratrices, intermédiaires entre lui le Moine, qu'il transformait en ses concubines <sup>315</sup>, si bien que les jeunes femmes qui entouraient

308 — E. J. Felipe, Bol. de Folcl.

309 — A. O. Lemos, 40; Luz, 121-122.

310 — Dem., 789-790, en note; Luz, 154; O Estado, 12-8-1916 et 22-9-1915.

311 — A. O. Lemos, 60; Maria Alves Moreira et Clementino Dias, téms.

312 — E. J. Felipe, lettre.

313 — F. do Comercio, 14-2-1914.

314 — A. O. Lemos, 11.

315 — E. J. Felipe, lettre; Id., Bol. de Folcl.; Dem., 90; P. Soares, 111; Herc., 445, en note.

Adeodato n'avaient même plus le rang de voyantes, et n'avaient pour rôle que de lui faire escorte dans les processions <sup>316</sup>.

Pour faciliter d'autres aventures encore, Adeodato reçut du ciel une règle de conduite nouvelle: les veuves devaient recevoir la nuit, dans leurs cabanes, les yeux bandés, "l'esprit" de leurs maris morts; ceux-ci ne pouvaient pas se priver de leurs caresses pendant qu'ils attendaient la ressurection. . . <sup>317</sup>.

La license qui n'existait pas dans les premiers campements, se développa à Santa Maria et à Tamanduá, surtout après l'avènement de Adeodato <sup>318</sup>. Quelques auteurs affirment que la débauche y était franche et que les femmes, pendant les longs mois de vagabondage, avaient perdu toute pudeur et s'étaient transformées en "des prostituées lascives qui passaient leur temps dans la chapelle à pleurnicher leurs litanies, ou s'adonnaient aux orgies, le pistolet à portée de la main pour défendre leurs plaisirs contre quiconque venait les troubler. . ." <sup>319</sup>. Et les "vierges" que Pinto Soares connut à Tamanduá, après la défaite, étaient sales, laides pour la plupart, dévergondées et cruelles <sup>320</sup>.

Il paraît aussi que les sentiments d'humanité, d'amitié, d'affection, de charité diminuaient dans les "cadres saints" en même temps que les difficultés augmentaient: "les pères ne prennent plus la défense de leurs enfants, ni les femmes celle de leurs maris". Fatiguées de porter les enfants pendant les longues marches, les mères n'avaient pas scrupule de les abandonner dans les bois <sup>321</sup>.

Cependant, il ne faut pas trop généraliser; les souffrances et la faim avaient amené un relâchement général des moeurs, mais quelques "jagunços" maintenaient encore le respect de la famille et l'amour aux siens. Témoin ce rebelle qui s'enfuit dans la nuit avec ses deux enfants, de 10 et 11 ans, lorsqu'il vit la partie perdue, et ne les abandonna pas dans une marche dangereuse et difficile, malgré la fatigue et la faim, quoiqu'il dût porter dans ses bras, tout le temps, sa fillette malade <sup>322</sup>.

316 — Maria Alves Moreira, tém.

317 — Dem., 448-9; Luz, 121.

318 — Luz, 121; Herc., 425, II v.;

319 — Richter, 111.

320 — P. Soares, 111.

321 — Maria Alves Moreira, tém.

322 — Paulino Pereira, tém.

‘A Taquarussú, avec José Maria, après les premiers temps de rassemblement un peu confus, l’organisation devint chaque jour un peu plus claire. José Maria choisit d’abord, pour sa suite personnelle, 24 hommes entre les plus fidèles, les plus courageux, les plus représentatifs, qu’il nomma “les 12 Pairs de France” <sup>323</sup>.

Puis il organisa l’administration du village. Hommes, femmes, enfants furent divisés en “chefferies de prière”, chaque catégorie avec son commandant particulier. Il y eut des “chefferies de campement” pour assurer la discipline interne; et le Moine choisit aussi un ministère, nommant Chico Ventura, Ministre de la Guerre; Joaquim Vidal, Ministre de l’Agriculture; le commerçant Praxedes Gomes Damasceno, Ministre des Finances. Il distribua aussi des titres honorifiques à quelques fidèles: Praxedes fut élevé au rang de duc, et Generoso Ribeiro à celui de marquis <sup>324</sup>. Le vieux “fazendeiro” Manoel Alves de Assumpção Rocha fut acclamé Empereur <sup>325</sup>.

‘A Irany, en plus des chefferies déjà établies, il en créa de nouvelles appelés “chefferies de forme ou de file” pour de petits groupes de combat <sup>326</sup>.

Le Moine écartait ainsi ses fidèles du reste de la communauté “cabocla”. Il réussit, car l’énormité des distances dans le “sertão”, le manque de communications, la faiblesse des forces policières, insuffisantes pour faire respecter l’ordre, le manque d’autorités religieuses, étaient autant d’atouts dans son jeu.

Le rassemblement se forma de nouveau à Taquarussú, après la mort du Moine, sous les ordres de Euzebio Ferreira dos Santos. L’organisation du “cadre saint” présenta donc deux parties distinctes: la partie spirituelle, soumise aux “vierges saintes” ou aux chefs divinement inspirés, et la matérielle dont Euzebio fut le premier à assumer la charge <sup>327</sup>.

Lorsque la lutte s’engagea, ce poste fut divisé et il y eut un commandant militaire et un commandant civil pour les hommes sans armes. Euzebio Ferreira dos Santos commandait cette deuxiè-

323 — Dem., 404, en note; Id., 402-404; Cabral, 386; Luz, 93; Herc., 221, I v.; Inq. policial, docs.; F..., tém.

324 — Luz, 93-94; D da Tarde, 14-10-1912.

325 — Dem., 54; Luz, 93; D da Tarde, 14-10-1912.

326 — Dem., 62, 124-125; Cabral, 385; Luz, 93.

327 — A Trib., 2-2-1914 et 19-12-1913; D da Tarde, 26-12-1913.

me catégorie et fut remplacé plus tard par Elias de Moraes, lequel remplit cette charge jusqu'à la fin du mouvement. Francisco Alonso prit le poste de "commandant de l'armée", peut-être après Venuto Bahiano, et Adeodato le remplaça après sa mort <sup>328</sup>. Venuto Bahiano remplaçait Praxedes Gomes Damasceno, qui avait été tué <sup>329</sup>.

Tout au début de la lutte, le "commandant de l'armée" restait soumis au "commandant de campement" qui était encore "commandant des prières"; ce n'est que plus tard que ces deux derniers postes formèrent des catégories séparées et que le "commandant de l'armée" fut considéré plus important que le "commandant de campement".

Les 12 Pairs de France avaient été immédiatement rétablis, lors de la fondation du deuxième Taquarussú et Guilherme Ventura, fils de Chico Ventura, fut choisi comme leur premier chef <sup>330</sup>.

Il existait aussi dans les campements des greffiers. Celui qui savait lire et écrire était désigné pour inscrire ordres, baptêmes, mariages dans des registres appropriés; ils copiaient aussi les prières miraculeuses ou en composaient des nouvelles qu'ils vendaient au peuple; l'argent, disaient ces rusés compères, était destiné à dire des messes à l'intention de José Maria... <sup>331</sup>. Nous ne savons pas, toutefois, quel rang occupaient ces greffiers dans la hiérarchie des "cadres saints".

Euzebio Ferreira dos Santos paraît avoir joué ce rôle pendant quelque temps, en même temps que ceux de "commandant de campement" et de "commandant de prière". Il se vit substitué, à Santa Maria, par Jerônimo Antonio Pereira, un lettré qui lisait le "Parfait Secrétaire", qui copiait les prières et qui expliquait la vie de Monsieur José Maria <sup>332</sup>.

Conrado Gröber était greffier à Pedra Branca, et il conservait aussi la fonction de "chef des processions", étant considéré comme un des grands croyants de ce "cadre saint". Il inscrivait sur des cahiers tout ce qui se passait dans le campement: ordres de combat,

---

328 — Paulo Pereira, tém.

329 — D. da Tarde, 26-12-1913; O Dia, 14-1-1914.

330 — D. da Tarde, 26-12-1913.

331 — O Dia, 17-5-1914; Luz, 106.

332 — Luz, 147.

normes pour la vie interne du campement, baptêmes, mariages, décès <sup>333</sup>.

Tandis que ces charges concernant la partie matérielle et l'organisation du campement étaient dévolues à ceux que la "vierge" Theodora appelait "les vieillards", la partie spirituelle et les combats dépendaient des "vierges" et des chefs divinement inspirés. Quelques unes de ces vierges, douées de forte personnalité, influencèrent de manière très marquée la vie des redoutes <sup>334</sup>.

La pluralité des "vierges" est attestée par plusieurs témoignages. Du temps de José Maria elles étaient déjà deux <sup>335</sup>. Puis Manoel, chef d'armée, reçut l'ordre du saint de dormir entouré de trois vierges <sup>336</sup>. Joaquim, qui succéda à Manoel, était suivi d'une garde spéciale composée de 50 garçonnets et de quelques jeunes-filles; mais s'il était commandant suprême, les "vierges" Theodora et Durvalina exerçaient le pouvoir avec lui car elles étaient en communication avec José Maria, d'après leur qualité de "voyantes" <sup>337</sup>.

À partir d'un certain moment, Maria Rosa fut la seule "voyante" à Caragoatá. Comment elle accéda au pouvoir on n'arrive pas à le savoir, les témoins se contredisent. Toutefois, ils sont unanimes sur ce point: pendant longtemps, Maria Rosa conserva le pouvoir suprême, d'abord à Caragoatá, puis à Santa Maria <sup>338</sup>. Sa destitution pose les mêmes problèmes que sa nomination. Quelques uns affirment qu'elle fut un jour destituée de son rang de "voyante" par le prestige d'un petit garçon infirme, fils de Francisco Salvador, qui avait été "touché par la grâce de Monsieur José Maria" <sup>339</sup>. On raconte aussi qu'elle reçut à Santa Maria un avertissement du ciel; la première balle ennemie, dans le combat prochain, lui était destinée (rappelons que la "vierge" devait mener le combat à la tête de "l'armée"); elle prit peur, réunit son peuple et leur annonça qu'elle transmettait sa charge de "chef de l'armée" à Francisco Alonso de Souza, "commandant de lutte" déjà célèbre; mais,

333 — O Estado, 4-11-1915.

334 — Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl. et lettres.

335 — Herc., 78-9, I v. et 263, I v.

336 — Herc., 238, I v.; Cabral, 391; Luz, 105; O Dia, 14-1-1914.

337 — Herc., 263, I v.; F. do Comercio, 30-12-1913.

338 — Cabre., 395; Dem., 85; Luz, 108-111; Maria Alves Moreira, Zaca Pedra, Nenê Chéfre, téms.; O Dia, 24-1-1914.

339 — Dem., 86.

ayant perdu sa vertu de voyante par suite de la désobéissance à l'ordre divin, elle fut considérée déchuë de son rang <sup>340</sup>. Mais, selon d'autres auteurs, Maria Rosa fut tuée en combat à la tête de ses hommes, alors qu'elle régnait à Santa Maria <sup>341</sup>.

Quoi qu'il en soit, Maria Rosa fut pendant longtemps l'autorité suprême des redoutes; des ordres de marche, des normes de conduite, des désignations pour des postes importants signées par elle ont été retrouvées qui en font foi <sup>342</sup>.

Francisco Alonso fut aussi tué en combat et sa mort donna lieu à des luttes pour la succession, qui terminèrent avec l'ascension de Adeodato Joaquim Ramos au pouvoir <sup>343</sup>. Il imposa sa seule volonté et mit fin au règne des "vierges", qu'il conserva en tant que concubines et qui marchaient derrière lui pendant les processions, en tenant dans une main un cierge allumé et dans l'autre une épée <sup>344</sup>.

Les chefs divinement inspirés étaient en communication directe avec José Maria; Manoel, Joaquim, Francisco Alonso, Adeodato, recevaient des messages du Moine, le voyaient. D'autres "voyants" existaient encore, dont l'un qui s'appelaient "Vieux Père" ou "Moine Manoel". Il était connu de longue date dans la région, bon et vénéré par tous; puis, vers la fin du mouvement, il se mit à affirmer qu'il était une réincarnation de José Maria "et ceux qui le connaissaient de longue date ne le démentirent pas, restèrent muets" <sup>345</sup>. Adeodato prisait beaucoup ses conseils, ainsi qu'il le déclara lui-même à un reporter après sa capture <sup>346</sup>.

L'autorité spirituelle primait sur l'autorité matérielle: le pouvoir des "vierges" ou des chefs sacrés était absolu, leurs ordres aveuglement obéis; ils étaient infailibles; ils avaient droit de vie et de mort sur leurs subalternes, les arrêts et les châtements partaient d'eux <sup>347</sup>. De nombreux exemples le certifient.

---

340 — Luz, 129; Nenê Chéfre, tém.;

341 — P. Soares, en note, 121; Dem., en note, 715; Herc., en note, 354, I v.; Cabral, 412

342 — P. Soares, 122-123; Maria Alves Moreira, tém.

343 — Herc., 349-350, I v.; Luz, 137-138.

344 — E. J. Felipe, lettre; Maria Alves Moreira, tém.

345 — A. O. Lemos, 59; L. C. Cascudo, 464; Maria Alves Moreira, Nenê Chéfre, Clementino Dias, téms.

346 — O Estado, 5-8-1916; Dem., 767; Luz, 165.

347 — Richter, 34; E. J. Felipe, lettre; O Dia, 22-2-1914 et 28-6-1914; O Trabalho, 13-12-1913.

Un vieux “fazendeiro” capturé, ne voulant point adhérer au mouvement, résistait à tous les efforts de prosélitisme. Le chef Elias de Moraes consulta les “vierges”, “porteuses naturelles du désir de Dieu” et celles-ci, après une conversation avec le “divin inspirateur” José Maria, condamnèrent la victime à la mort<sup>348</sup>.

Le chef Venuto Bahiano, coupable de désobéissance envers les ordres des “vierges”, fut condamné à mort par elles et exécuté, malgré l’ancienneté de son adhésion, sa renommée et ses nombreuses randonnées victorieuses contre les adversaires du mouvement<sup>349</sup>.

À Santa Maria, c’était Maria Rosa qui jugeait les fautifs; les coupables étaient tout de suite liquidés, dès qu’elle proférait le jugement: “Monsieur José Maria a ordonné de les tuer”<sup>350</sup>.

La toute-puissance de Adeodato s’exprima de la façon la plus claire lors de sa dispute avec Aleixo Gonçalves. Aleixo Gonçalves jouissait d’un grand prestige et, longtemps avant le mouvement, il pouvait déjà réunir en sa faveur plus de 300 agrégats et défenseurs. Il avait fondé une redoute particulière, mais restait soumis au noyau central de Sta. Maria. Lorsque la nouvelle courut que le gouvernement envoyait une expédition de taille considérable contre les fanatiques, Adeodato “l’invita” à revenir à Santa Maria, et il ne put lui désobéir, Adeodato étant le chef suprême de l’armée de Monsieur José Maria. Il revint donc et prit son rang de “chef de combat”, mais son prestige demeurait grand et Adeodato en prit ombrage, en voyant surtout le courage et l’esprit de lutte que Aleixo Gonçalves déploya au moment de la prise de Santa Maria. Les “jagunços” s’installèrent à Tamanduá et au premier prétexte — le refus de Aleixo de prendre la tête d’un piquet — Adeodato le tua et personne ne se leva pour défendre le plus célèbre des chefs fanatiques; ses agrégats se limitèrent à dire: “— Le jour de notre chef est arrivé”<sup>351</sup>.

Les attributions de ces “vierges” et de ces chefs suprêmes étaient nombreuses et variées. Ils décidaient de ce qui était pur et

348 — Herc., 77, 1 v.; Richter, 33-34.

349 — Herc., 264, I v. et en note, même page; Dem., 279; Luz, 131; A. O. Lemos, 19; Paulino Pereira, tém.

350 — Pinto Soares, 110.

351 — Herc., 181, II v.; Id., 444-445, II v.; P. Soares, 125; Dem., 789-790, en note; A. O. Lemos, 32; Luz, 153-154; O Estado, 1-7-1915 et 10-8-1915, 17-8-1915; O Imparcial, 6-8-1916.

impur, de ce qui était sacré et de ce qui était profane, le profane étant pour eux synonyme presque de diabolique <sup>352</sup>. Ils jugeaient la conduite morale et matérielle des adeptes et les punissaient <sup>353</sup>. Ils commandaient la troupe au moment de la lutte <sup>354</sup>.

Rien ne se faisait dans les redoutes qui ne fût commandé par eux. Pas un “jagunço” ne pouvait lutter sans en avoir reçu leur ordre. Les adeptes n’avaient pas la moindre liberté pour choisir les tâches et les travaux qu’ils voulaient exécuter; le chef suprême ou la “vierge” distribuait tout le travail. C’était lui qui choisissait les sentinelles de la journée; passait en revue hommes et armement; vérifiait les désertions; envoyait des frères monter la garde là où c’était nécessaire; désignait ceux qui devaient construire des cabanes pour les “soeurs” qui n’avaient pas de bras masculins dans la famille; indiquait qui devait remplir les fonctions très enviées — et pour cause — de boucher, et ainsi de suite <sup>355</sup>.

Il déterminait les piquets qui devaient attaquer l’ennemi, piller les “fazendas”, capturer des familles qui viendraient augmenter leur “peuple”. Il désignait les petits garçons déjà capables de participer aux combats <sup>356</sup>. Il nommait les chefs des rangs les plus bas, nomination faite par écrit <sup>357</sup>. Il dirigeait les prières des fidèles “en formation” <sup>358</sup>. Il choisissait aussi, parmi les guerriers qui s’étaient distingués dans la bataille, ceux qui devaient prendre la place des Pairs de France tombés dans la lutte <sup>359</sup>. Il choisissait l’emplacement des nouvelles redoutes <sup>360</sup>.

Les adeptes devaient respect et obéissance aux “vierges” et aux chefs suprêmes. Ils devaient suivre leurs conseils, directement inspirés par Monsieur José Maria; chasser les mauvaises pensées; prier de tout leur coeur; conserver une attitude de vénération pendant

---

352 — O Dia, 24-1-1914; A Trib., 2-2-1914.

353 — Herc., 237-238, I v.; Dem., 139; Cabral, 391; Luz, 105; Richter, 29; O Dia, 14-1-1914.

354 — Set., 140; Dem., 281; Herc., 182, II v. et en note, 354, I v.; Luz, 129; P. Soares, en note, 121; Cabral, 412; Dem., 715, en note; A Trib., 3-1-1914, 13-1-1914 et 11-2-1914; O Dia, 16-1-1914.

355 — Luz, 120; Dem., 402-403 et 281; A. O. Lemos, 59; Herc., 157, II v.; E. J. Felipe, lettre; O Estado, 1-7-1915.

356 — Herc., 268, I v.; 157, II v.; Id., 78-79, I v.; Dem., 85; A. O. Lemos, 59.

357 — Dem., 91; P. Soares, 121-122

358 — Maria Alves Moreira tém.

359 — E. J. Felipe, lettre.

360 — Luz, 102; Herc., 263-264, I v.

la "formation"; ne pas dire du mal d'autrui; aimer les "frères" autant que soi-même; fuir la méchanceté; ne jamais voler <sup>361</sup>.

De leur côte, le chef ou la "vierge" devaient traiter leurs guerriers et leur peuple "comme un bon père traite ses enfants, sans pour cela oublier d'être énergique..." <sup>362</sup>

## 7 — La nouvelle hiérarchie sociale

José Maria dominait toute l'organisation qu'il avait donnée à son village; il le commandait d'abord en tant que chef religieux; plus tard en tant que chef religieux et guerrier. Il était reconnu comme chef suprême et sa parole faisait loi; il maintenait la vie interne de son village "réfractaire à l'intervention étrangère de la police brésilienne dans son intérieur" <sup>363</sup>.

Son autorité se fondait sur des miracles et des événements extraordinaires. Sa vie étrange, son aspect de pèlerin fournissaient déjà une base à la croyance; ses qualités de cœur aussi. Il était la bonté même, disait l'un des adeptes; "il empêchait les disputes, les bavardages, le vol; il ne mangeait pas de viande, ne fumait que la pipe, ne connaissait pas les femmes et ne permettait pas les dérangements; très charitable, il distribuait des remèdes" <sup>364</sup>.

Après la mort du Moine, lorsque Taquarussú s'organisa pour la deuxième fois, il continua à gouverner le campement par l'intermédiaire des "vierges" et des chefs suprêmes. Il ordonna par la bouche de Theodora la reconstruction de la ville sainte de Taquarussú <sup>365</sup>. Que les témoignages acceptent la version de Theodora, pour la fondation de Taquarussú, ou en donnent d'autres, la base des histoires est toujours l'apparition du Moine à un intermédiaire qui acquiert par là son autorité. Les intermédiaires ne jouissaient donc que de l'autorité qu'il leur avait déléguée <sup>366</sup>. Visions, miracles, vie ascétique, étaient autant de preuves de leur communication avec le sacré. Le choix des enfants et des "vierges" était expliqué par le respect spécial qu'ils méritaient, parce qu'ils étaient des

361 — O Estado, 4-11-1915, document trouvé à Pedra Branca.

362 — O Estado, 4-11-1915, id.

363 — Dem., 125.

364 — O Estado, 1-7-1915.

365 — Luz, 101; O Dia, 24-1-1914.

366 — E. J. Felipe, Bol. de Folcl.

“innocents”. “Nous ne le méritons pas, mais les fillettes vierges peuvent recevoir la grâce de voir José Maria et lui parler,” disait Euzebio Ferreira dos Santos <sup>367</sup>.

Une suite d'événements étranges avait désigné Theodora au poste d'intermédiaire. Elle et son amie Durvalina avaient dormi entre les bras de José Maria. Juste un an après la mort de celui-ci, elle le revit, reçut ses messages et l'ordre de fonder de nouveau le village de Taquarussú, dont elle fut la première “vierge”. Elle continua à avoir des visions, elle voyait dans les nuages églises, villes sacrées, armées de chevaliers célestes <sup>368</sup>.

Manoel eût aussi des visions. Le Moine lui apparut dans les bois et lui donna l'ordre de convoquer les fidèles pour “la guerre sainte de St. Sébastien” <sup>369</sup>. Il partait dans la forêt rencontrer le saint et, en sortant, racontait aux fidèles les entretiens mystiques; après cela, les fidèles priaient et chantaient pendant longtemps en signe de joie. Il désignait à l'adorations des “jagunços” les rameaux que le Moine avait touchés sur son passage, lesquels les transformaient en reliques <sup>370</sup>.

Pour raffermir encore son pouvoir, Manoel recourut à un miracle spectaculaire; il mourut et ressuscita, quelques jours après son ascension au poste de chef. Les fidèles le veillèrent en priant et en pleurant; à midi, le jour suivant de sa mort, il ouvrit les yeux et s'écria: “Je ne suis pas mort! J'ai été au ciel causer avec Monsieur José Maria qui m'a ordonné de faire une guerre pendant six ans, la guerre de St. Sébastien; dans cette guerre, le fils sera contre le père et le père contre le fils” <sup>371</sup>. Toutefois, quelque temps après on s'aperçut que Manoel avait violé les jeunes-filles qui le gardaient pendant son sommeil; il fut immédiatement destitué et substitué par un garçonnet d'une dizaine d'années, Joaquim.

La sagesse, la prudence, la dignité, le courage et le sens du devoir que le petit Joaquim, investi des pouvoirs suprêmes, manifesta, — qualités hors de proportion avec son jeune âge — furent

367 — J. et E. Carlin tém.

368 — Richter, 44; Herc., 263, I v.

369 — Dem., 139; Luz, 101; Herc., 233, I v.; D. da Tarde, 15-12-1913 et 18-12-1913.

370 — Sinzig, 220; Herc., 236, I v.; Dem., 86 et 139; Cabral, 390; Luz, 101, 104; V. da Rosa, 10-8-1918; A Trib., 19-12-1913; O Dia, 14-1-1914; D. da Tarde, 26-12-1913; O Trab., 13-12-1913.

371 — Herc., 236-237, I v.; Luz, 104-105; Richter, 28-29; O Dia, 14-1-1914.

interprétées comme des signes certains de son élection divine, qui se manifestait par un comportement exceptionnel <sup>372</sup>. Il connaissait le passé de chaque "jagunço" sans en avoir été informé et il disait quelles intentions secrètes chacun avait formulées intérieurement en adhérant au mouvement <sup>373</sup>.

D'ailleurs, toutes les "vierges" et tous les chefs qui se distinguèrent dans la suite des événements possédaient aussi des qualités extraordinaires.

Maria Rosa devinait ce que pensaient les "jagunços" et menaçait ceux qui doutaient de leur faire apparaître une croix sur le front pour indiquer qu'en dedans ils étaient des "chevelus" <sup>374</sup>.

Francisco Alonso de Souza avait de tels dons surnaturels qu'on le surnomma l'Enfant-Dieu ou l'Enfant-Vierge, bien qu'il fut marié et deux fois père <sup>375</sup>.

On attribua un caractère sacré aux victoires obtenues par Adeodato, soit sur ses ennemis dans l'intérieur de la redoute, soit sur les adversaires de l'extérieur, et il fut appelé "S. Joaquim das Palmas" <sup>376</sup>.

Mais, "vierges" ou chefs suprêmes, ils sont tous des intermédiaires; les ordres ne viennent jamais de leur propre volonté, mais d'une puissance supérieure, ils ne font que les transmettre aux autres.

Selon quelques témoins, les "vierges" recevaient l'inspiration d'en haut et la transmettaient à l'assemblée des chefs de campement, qui les communiquaient au peuple <sup>377</sup>. Cette assemblée de chefs se composerait de 12 Pairs de France, <sup>378</sup>; c'était une espèce de "collège des chefs" et on l'appelait parfois "conseil délibératif" ou "état major" <sup>379</sup>. D'autre part, des témoins affirment que ce conseil supérieur prenait toutes les décisions, et que "vierges" ou "chefs suprêmes" n'en étaient que les représentants. La lettre écrite par les fanatiques au colonel Henrique Rupp le confirme; elle n'est

---

372 — Herc., 239, I v.; Luz, 105; F. do Comercio, 30-12-1913.

373 — F. do Comercio, 15-1-1914.

374 — Dem., 85; P. Soares, en note, pg. 121.

375 — Herc., 80, I v.

376 — Dem., 777; Luz, 166; V. da Rosa, 1-11-1918.

377 — Herc., 78-79, I v.; O Dia, 14-4-1913. F. do Comercio, 13-1-1914 et 16-1-1914.

378 — P. Soares, 123-123; E. J. Felipe, Bol. de Folcl.; F. do Comercio, 13-2-1914.

379 — F. do Comercio, 15-1-1914 et 16-1-1914.

pas signée par un seul nom, mais par les 12 Pairs de France et quelques autres notables de Taquarussú <sup>380</sup>.

Ceci s'oppose à la version du pouvoir absolu d'une "vierge" ou d'un chef; il est probable, cependant, que pour certains secteurs de la vie en commun, un personnage assumait seul certaines décisions et responsabilités; tandis que d'autres problèmes étaient résolus par un comité de chefs.

En tout cas, même lorsque un seul personnage donnait des ordres, le comité de chefs existait et agissait en cachette, et le chef en titre n'était en vérité que leur porte-parole.

Theodora, la première "vierge", raconte aujourd'hui que "les vieux" se réunissaient dans la nuit, causaient sur les problèmes et lui donnaient les ordres qu'elle devait transmettre le jour suivant au peuple <sup>381</sup>. Un autre témoin dit que les chefs formaient un "conseil de fanatiques" (sic) qui discutait les problèmes importants pendant la nuit, donnait leurs ordres à Maria Rosa, et celle-ci les transmettait le jour suivant aux guerriers, pendant la "formation" <sup>382</sup>.

Le pouvoir de la "vierge" ou du chef suprême n'était donc qu'apparent. Tout d'abord, le collège de chefs l'exerça, puis un seul individu le prit entre ses mains, Elias de Moraes, et devint le chef unique. Nous retrouvons la trace de son influence par-ci par-là, pas très en évidence mais constante et toujours existante.

Un témoin affirme que "c'était lui qui commandait en vérité" <sup>383</sup>. Ce fut lui qui désigna Adeodato comme chef à la mort de Francisco Alonso <sup>384</sup>. Nombreux sont les témoignages qui reconnaissent que, bien que Adeodato eut ostensiblement le rang de chef suprême, Elias de Moraes était le vrai organisateur et le soutien du mouvement, à partir de son arrivée à Taquarussú et jusqu'à sa mort en combat, peu après la défaite de Tamanduá <sup>385</sup>.

Mais ceci n'est que l'histoire secrète du mouvement. Pour ce qui est de l'organisation sociale existante et apparente, nous voyons au sommet les "vierges". Plus tard, surtout sous Adeo-

380 — A Trib., 16-2-1914; O Dia, 26-2-1914.

381 — Theodora Alves, tém.

382 — A. O. Lemos, 12.

383 — B..., tém.; A. O. Lemos, 30.

384 — Paulino Pereira, tém.

385 — Luz, 154; Dem., 789-790, en note; Luz, 168-169; Set., 45; A. O. Lemos, 56; V. da Rosa, 20-11-1918; O Estado, 12-8-1916 et 22-9-1915.

dato, c'est le commandant suprême qui est au sommet, les "vierges" viennent tout de suite après. Dans les deux cas, les tâches, dans les rangs plus bas, sont divisées entre différents chefs (chef de campement, de formation, de prière, greffier, chefs de combat, porte-étendard) et les 12 Pairs de France; les guerriers viennent ensuite; puis les hommes sans armes, les garçonnets, les vieillards, les femmes, les enfants, les infirmes.

Chaque petite redoute disséminée dans les bois avait son chef principal, nommé par le commandant de la redoute-maîtresse et, même s'il n'avait pas été nommé par lui, lui obéissant fidèlement. Ces chefs multiples se soumettaient tous, donc, à celui qui, ayant fait preuve de ses dons mystiques et charismatiques, se révélait par là chef religieux et chef suprême <sup>386</sup>.

Il existait une hiérarchie de distinctions et honneurs divers à côté de celle qui établissait l'ordre dans le fonctionnement interne du campement; on y accédait soit par un comportement exceptionnellement courageux au moment de la lutte, soit en obéissant aux pénitences expressément ordonnées pour cela par le Moine, qui les réservait à quelques élus, soit par l'amitié du chef suprême.

José Maria l'avait créée et distribuée des titres de noblesse parmi les plus fidèles de ses partisans <sup>387</sup>. Ce précédent fut suivi par ses continuateurs, et les distinctions étaient distribuées surtout dans la famille, chez les amis, dans l'entourage de "vierges" et chefs suprêmes <sup>388</sup>. Voilà pourquoi Euzebio Ferreira dos Santos essaya de maintenir des membres de sa famille dans les rangs suprêmes, sa fillette Theodora en tant que "vierge" et son petit-fils Joaquim au poste de chef — il assurait pour sa famille une grande partie des honneurs <sup>389</sup>.

Toute la famille Ferreira dos Santos tenta d'ailleurs de devenir sainte. La femme de Euzebio, après une flagellation rituelle déterminée par le Moine, fut déclarée "sainte" ou "princesse" <sup>390</sup>. Le vieux Euzebio devint "saint" en restant 15 jours couché sur le ventre à prier, pénitence que le Moine avait demandée pour que

---

386 — E. J. Felipe, lettre.

387 — D. da Tarde, 14-10-1912.

388 — A. O. Lemos, 52 et 60; E. J. Felipe, lettre; B..., tém.

389 — A Trib., 19-12-1913.

390 — A Trib., 15-1-1914.

cela s'accomplisse <sup>391</sup>. Mais l'ambition démesurée de la famille contribua à leur discrédit; ils ne réussirent pas à maintenir leur statut spécial e. Euzebio, à Caragoatá, n'était considéré que comme un simple fidèle <sup>392</sup>.

Adeodato protégea aussi les siens et distribua honneurs et titres parmi ses frères et ses parents <sup>393</sup>.

Quant aux Pairs de France, ils étaient choisis soit parmi ceux qui se distinguaient entre les combattants par leur courage et leur audace, soit parmi ceux dont le rang important dans la vie civile désignait à ce titre <sup>394</sup>.

L'Empereur Rocha Alves se trouvait en tête de la hiérarchie des honneurs. Son nom n'est jamais mentionné comme lié à une activité déterminée quelle qu'elle soit, et son choix fut dicté par le prestige dont il jouissait auprès de la plupart des "caboclos" de la région. Il n'avait reçu que "l'emblème décoratif de chef du campement", selon l'expression d'un témoin <sup>395</sup>, non tant son rôle de simple parade et il ne remplit aucune fonction importante dans le déroulement des événements <sup>396</sup>.

Deux principes étaient à la base de la hiérarchie établie, soit pour les postes de commandement, soit pour les honneurs.

Le premier était la reconnaissance de l'importance des valeurs religieuses; étant les plus élevées, sur elles devait s'appuyer la hiérarchie. Les hommes étaient inégalement doués par rapport à la foi; les plus doués (ceux qui manifestaient des dons surnaturels ou qui avaient plus de connaissance en matière religieuse) occupaient le rang supérieur. Le chef "divin" était amené au poste suprême dès qu'il montrait ses qualités exceptionnelles, et il gouvernait sur ceux qui, dans la vie civile, avaient régné sur des bandes d'agrégats et de parents. Ainsi l'ascension sociale ayant la qualité religieuse pour critère, le choix des "vierges", des chefs suprêmes, des commandants de prières, etc., dépendait de l'ardeur de la foi et de la vertu des postulants <sup>397</sup>.

---

391 — Herc., 238, I v.; Luz, 105; Richter, 30.

392 — Luz, 111.

393 — V. do Rosa, 19-11-1918.

394 — Dem., 402-3.

395 — A. O. Lemos, 60.

396 — Dem., 57-58.

397 — E. J. Felipe, lettre.

Mais à côté de cette hiérarchie à base divine, la vieille hiérarchie profane basée sur le prestige, la richesse, le pouvoir sur les hommes, se maintenait aussi. Ceux qui occupaient dans la vie profane des postes de chef et se transportaient dans les “cadres saints” à la tête de leurs parents, agrégats et amis, y continuaient de jouir de leur rang privilégié; le chef suprême les prenait de préférence pour les situations honorifiques, auxquelles pouvait aussi prétendre un “plébéen” doué de qualités exceptionnelles. Praxedes Gomes Damasceno, Paulino Pereira, Aleixo Gonçalves, Tavares, étaient des gens importants avant d’aller dans les redoutes et qui furent des chefs dans les “cadres saints” en raison de leur importance antérieure.

Des honneurs étaient rendus aux occupants de ces rangs, surtout, s’ils y avaient accédé par la voie religieuse. L’un de ces honneurs était le “baise-pied”, qui avait lieu lors de quelques commémorations. Le jour où Manoel fut reconnu chef et successeur de José Maria, les fidèles à commencer par son propre père, défilèrent devant lui pour lui baiser le pied <sup>398</sup>. Le jour où la femme de Euzebio Ferreira dos Santos fut considérée sainte, on lui rendit le même hommage <sup>399</sup>.

Les Pairs de France avaient droit à des hommages spéciaux de la part des croyants, mais nous n’avons pas réussi à savoir en quoi ils consistaient <sup>400</sup>.

Les “vierges” avaient droit à de riches parures et à des robes somptueuses qui marquaient leur rang, ainsi qu’à une escorte de cavaliers, de Pairs de France généralement, toutes les fois qu’elles sortaient <sup>401</sup>.

Les “vierges”, les chefs importants, les Pairs de France, recevaient la meilleure partie du butin et avaient droit à une plus grande quantité de vivres. Les derniers temps, lorsque l’aliment devint difficile à obtenir, le sel et la viande étaient réservés aux chefs <sup>402</sup>.

---

398 — Sinzig, 223; Herc., 236-237, I v.; Luz, 105; Cabral, 389; D. da Tarde, 15-12-1913 et 26-12-1913; A Trib., 19-12-1913.

399 — A Trib., 13-1-1914.

400 — Dem., 402-403.

401 — Dem., 85-86 et 402-403; Luz, 117.

402 — Dem., 403-404; Luz, 165; Maria Alves Moreira, tém.

## 8 — La Sainte Confrérie.

Le campement était envisagé par le “jagunço” comme une grande confrérie de leur saint patron St. Sébastien, dont le fondateur était Monsieur José Maria. Le chanteur populaire le célébrait :

Un certain José Maria,  
En toute sainteté,  
Fonda le campement,  
Qu'il appela confrérie <sup>403</sup>.

Le terme revient souvent dans les ordres donnés par les chefs et dans les documents qui nous renseignent sur le mouvement. “. . . Vous pouvezquisitionner tout ce dont la confrérie a besoin”, écrivait Maria Rosa à Henrique Volland <sup>404</sup>. “. . . Nous sommes ici, toute la confrérie réunie, por obéir à la sainte religion. . .”, étaient les mots que Chico Ventura dirigeait à son compère Altino de Farias <sup>405</sup>. Des normes circulaient qui réglaient le comportement des “frères” dans la “confrérie”: celles de José Maria, d'abord, puis, plus tard, d'autres rédigées par Henrique Volland <sup>406</sup>.

Les membres s'appelaient entre eux “frères” et “soeurs”, selon l'usage dans les vraies confréries religieuses de la région, et ils se considéraient vraiment “frères par la foi” <sup>407</sup>. “—Voici venir les frères!” devint un cri d'alarme et de peur pour tous les habitants du Contestado qui n'étaient pas fanatiques <sup>408</sup>.

Dans la grande confrérie de St. Sébastien, les Pairs de France formaient une petite confrérie interne spéciale, la “confrérie des Pairs ou des Chevaliers de St. Sébastien”, avec des interdictions et des règles de conduite plus strictes que celles du commun <sup>409</sup>.

Dans l'intérieur, les confréries religieuses agissaient comme des sociétés de secours mutuels, tout en se chargeant aussi de la réalisation de cérémonies religieuses. Or, le “cadre saint” était conçu dans ce même esprit: on y réalisait des cérémonies religieuses en

---

403 — J. H. Moreira, poème.

404 — P. Soares, 122.

405 — O Dia, 26-3-1914 et 6-3-1914; Herc., 263, I v.

406 — P. Soares, 122-123; O Estado, 4-11-1915.

407 — P. Soares, 123; A. O. Lemos, 21-22; Herc., 157, II v.; Dr. V. . . ., tém.; Maria Alves Moreira, tém.; P. Pereira, tém.; J. H. Moreira, poème; D Dia, 6-3-1914.

408 — B. . . ., tém.; A. O. Lemos, 21 à 24.

409 — P. Soares, 122-123; F. do Comercio, 13-2-1914.

commun, et dans le domaine économique, aussi, la règle était de tout mettre en commun.

La norme idéale essentielle du “cadre saint” était l’égalité. Suivant un dicton des campements, “celui qui avait quelque chose, devait moudre; celui qui n’avait rien devait moudre aussi, parce qu’à la fin tous seraient égaux” <sup>410</sup>. Ceci voulait dire que tout ce qu’un frère possédait, l’autre devait posséder aussi. Une vieille “jagunça” précisait encore: ce que l’un apportait devait être divisé avec tous les autres <sup>411</sup>. Si une femme avait besoin d’une robe, elle la demandait à celle qui en possédait plus d’une, et le refus était inconcevable <sup>412</sup>.

Les membres des piquets prenaient dans le butin tout ce dont ils avaient besoin; le reste était divisé en parties égales entre le reste des frères, chaque chef de famille recevant une quantité de viande en rapport avec le nombre de membres de son groupe domestique <sup>413</sup>.

L’idée de commerce était contraire à leur notion d’égalité; mais leur notion d’égalité avait néanmoins des grades et n’était pas celle d’identité entre tous les individus. L’égalité n’était donc pas absolue, elle avait ses limitations imposées par la hiérarchie et ses privilèges, qui ordonnaient de réserver ce qu’on avait de mieux pour les chefs, les “vierges” et les Pairs de France, comme un honneur dû à leur rang <sup>414</sup>.

Le commerce avait donc été banni de l’intérieur du “cadre saint”; la mort était la punition des frères qui essayaient de vendre quelque chose à un autre frère. Tout ce dont un frère avait besoin lui était donné par ceux qui avaient du superflu.

L’argent était méprisé, “car parmi les “caboclos” fanatisés existait la conviction qu’ils ne devaient point avoir de biens matériels, ni en argent ni en terres — ils voulaient réaliser la fraternité absolue selon l’idée du Moine saint <sup>415</sup>.

410 — O Dia, 22-2-1914. Rappelons que pour les “caboclos”, moudre est synonyme d’obtenir des vivres, la farine de maïs ou de manioc étant l’une des bases de leur alimentation.

411 — Maria Alves Moreira, tém.;

412 — Id., id.

413 — Zaca Pedra, tém.; P. Pereira, tém.

414 — Dem., 403-404; Luz, 165; Maria Alves Moreira, tém.

415 — Dem., 54-55; Luz, 93; D. da Tarde, 14-10-1912.

Les aumônes en argent déposées au pied des croix des chemins restèrent toujours intactes <sup>416</sup>; et lorsque les “jagunços” emportèrent les images de la chapelle de Perdizes, ils laissèrent derrière eux le tronc des pauvres avec tout l’argent qu’il contenait <sup>417</sup>.

L’argent républicain, surtout, était considéré maudit; ils conservaient de la monnaie métallique pour acheter du sel, des armes, des munitions <sup>418</sup>; mais ils brûlaient le papier-monnaie. Les membres des piquets recevaient toujours des ordres de ne pas toucher à l’argent qu’ils trouveraient dans leurs expéditions de pillage <sup>419</sup>.

Quelques “jagunços” abandonnèrent définitivement tout ce qu’ils possédaient, terres, maisons, bétail, pour aller vivre dans les “caïres saints”, sans préoccupations terrestres <sup>420</sup>. Les plus acharnés, sous prétexte d’égalité absolue, allaient jusqu’à détruire leurs titres de propriété, ainsi que ceux d’autrui. . . <sup>421</sup>. On détruisait la source de toutes les différences sociales, du moment qu’on ne voulait plus de propriété terrienne ni de richesse; dès lors, tous les hommes devenaient frères puisqu’ils ne possédaient plus rien. Les idées de fraternité et d’égalité atteignaient là leur épanouissement total.

D’autres “jagunços”, cependant, bien qu’abandonnant leurs terres, faisaient la navette entre leurs maisons et la redoute, apportant peu à peu bétail et céréales récoltées, ainsi que tous leurs biens transportables. Ces voyages devinrent plus fréquents lorsque la faim fit son apparition, on allait chercher tout ce qu’on avait d’abord abandonné <sup>422</sup>.

L’argent de l’Empire trouvait grâce à leurs yeux; celui-là pouvait circuler. Les soldats trouvèrent à Santa Maria et à Pedra Branca de la monnaie de l’Empire brésilien, ainsi que de très anciennes pièces de l’époque coloniale <sup>423</sup>.

On a trouvé encore de la monnaie “sainte” marquée “G.S.”, c’est à dire, “guerre sainte”. Les “jagunços” utilisaient pour cela tous les ronds métalliques qui leur tombaient sous la main, et sur lesquels ils gravaient les lettres sacrées. Cet argent, ainsi que l’argent monarchique, était employé à payer les marchandises qu’ils ache-

416 — Maria Alves Moreira, tém.

417 — Dem., 402.

418 — E. J. Felipe, lettre.

419 — Herc., 94-95, I v.; Id., 157, II v.

420 — Luz, 105; Maria Alves Moreira, tém.

421 — Dem., 714.

422 — Dem., 54-55; Maria Alves Moreira, tém.

423 — Dem. 714; O Estado, 4-11-1915.

taient de l'extérieur. Les commerçants ne pouvaient pas se plaindre, puisqu'on leur affirmait que ces monnaies seraient pleinement valorisées aussitôt que les "jagunços" auraient la victoire... <sup>424</sup>.

L'ambiance des campements était très gaie. Les "jagunços" ne travaillaient presque pas, ils passaient leur temps en prières, en processions; les baptêmes et les mariages fréquents étaient autant de fêtes, ainsi que les neuvaines avec leurs rituels riches et variés <sup>425</sup>.

Le poète populaire nous raconte l'emploi du temps dans les "cadres saints":

Chiquinho Alonso  
Revint à la redoute de Socêgo  
Pour flâner et dormir toute la journée,  
Il n'avait pas  
D'autre chose à faire.  
Ils (les "jagunços") entraient en "formation"  
Deux fois par jour,  
Et tout cela ressemblait à un jeu <sup>426</sup>.

Les redoutes exerçaient une séduction toute spéciale sur la jeunesse à cause de la vie oisive qu'on y menait, des occasions qu'elles offraient pour assouvir leur désir d'aventure et leur sensualité <sup>427</sup>. "C'était une folie de la jeunesse; la jeunesse aime le bruit, le rassemblement; la jeunesse est curieuse, la curiosité la pousse". expliquent des anciens "jagunços" <sup>428</sup>.

Dans la nouvelle Taquarussú fondée par Euzébio Ferreira dos Santos, les "jagunços" passaient leur temps à se promener, à se rendre visite, ne travaillant que l'indispensable pour se nourrir <sup>429</sup>. "Lorsqu'ils ne sont pas à prier, ni à réaliser des processions, ils sont en train de tirer des coups de fusil en l'air, en signe de joie", commentait un journal <sup>430</sup>. 'A Pedra Branca, Adeodato ordonna toute une suite de fêtes et de pèlerinages <sup>431</sup>. On comprend donc pourquoi les vieux "jagunços" parlent encore aujourd'hui de la beauté de la vie dans les "cadres saints" <sup>432</sup>.

424 — Luz, 150; S..., tém.; Dr. David Carneiro, tém.

425 — Dem., 451 et 404, en note.

426 — Nenê Chéfre, poème.

427 — Herc., 241, I v.

428 — J. et A. Carlin, tém.

429 — E. J. Felipe, lettre.

430 — O Trabalho, 13-12-1915.

431 — Luz, 156-7.

432 — Maria Alves Moreira, tém.

L'expiation des péchés n'était pas mentionnée. Si plusieurs châiments sont rapportés par les témoins, ils n'étaient pas soufferts pour racheter des péchés ni pour assurer la rédemption de l'âme; ils étaient la punition contre la désobéissance aux ordres divins qui assuraient l'ordre interne de la redoute et contre le manque de foi. On ne trouve qu'une seule référence au port des cilices; les jeûnes sont mentionnés très rarement, ils se limitaient à ceux expressément ordonnés par l'Église Catholique <sup>433</sup>.

Les joutes de chant et les improvisations avaient lieu dans les redoutes. Dans l'une d'elles, on a trouvé une chanson qui célébrait la lutte héroïque entre les "jagunços" et le capitaine Mattos Costa <sup>434</sup>. Adeodato était chanteur renommé; emmené prisonnier à Curitiba, il chantait toute la journée dans sa cellule, racontant sa vie dans la redoute, ses prouesses, critiquant le gouvernement républicain et faisant allusions aux personnes qui passaient devant sa fenêtre. Il disait avec mélancolie:

Quand j'étais libre,  
On m'appelait "mon frère";  
Maintenant que je suis en prison  
On ne m'offre pas une simple cigarette <sup>435</sup>.

Le bal, les danses et le jeu étaient formellement interdits. Interdits aussi le pipeau et l'accordéon; les seuls instruments de musique permis étaient la guitare, le violon et le tambour <sup>436</sup>.

Tous les témoins et les auteurs sont donc d'accord sur l'air de fête continuelle qu'offraient les "cadres saints", du moins au début du mouvement. Le moindre événement était salué par des pétards; les cris d'allégresse, les chants religieux, les litanies, toute sorte de signes de réjouissance éclataient à tout instant <sup>437</sup>, et cette atmosphère battait son plein lorsqu'il s'agissait de fêter des victoires sur les soldats républicains <sup>438</sup>.

Les processions occupaient une place importante dans la vie des redoutes. Elles étaient un des éléments indispensables pour la célébration de tout événement de marque: fondation de nouvelles

433 — Herc., 351-2, I v.; D. da Tarde, 15-12-1913.

434 — Set., 27.

435 — Dr. H..., tém.

436 — Luz, 121.

437 — Luz, 105; A Trib., 2-2-1914; O Dia, 22-2-1914; O Trabalho, 13-12-1913.

438 — O Trab., 13-12-1913; Dem., 628-629; A Trib., 8-1-1914.

redoutes, victoire sur les forces ennemies, fête des saints patrons du “sertão”<sup>439</sup>.

Qu’elles aient été quotidiennes, ou réalisées deux fois par semaine, ou seulement les jours de fête, elles se caractérisaient par le défilé d’une grande quantité de bannières et d’étendards aux couleurs diverses, les blanches avec une croix de couleur au milieu et les initiales des saints, les rouges avec la colombe du Saint Esprit et profusément recouvertes de rubans<sup>440</sup>.

Parmi les processions racontées par les différents auteurs, deux attirent surtout l’attention.

Lorsque la grande chapelle de la redoute de Santa Maria, soigneusement construite, fut prête, les autels garnis de belles nappes brodées, les fidèles allèrent chercher la grande image de St. Sebastien, qui existait dans le hameau de Perdizinhas, pour le maître-autel; elle fut amenée en procession solennelle jusqu’à l’église de Santa Maria, le peuple priant à haute voix et chantant tout le long du chemin<sup>441</sup>.

Une grande procession était en train de s’effectuer à Santa Maria, pour remercier les saints de leur protection visible, quand les premiers obus furent tirés contre la “ville sainte”. La procession parcourait les ruelles du village, les fidèles en rangs, quelques hommes au milieu portant des croix, des drapeaux, le grand St. Sebastien. Les fidèles marchaient lentement en priant et en chantant avec enthousiasme lorsque le premier coup les atteignit en plein et les blessa. Les cris, les gémissements, les vociférations, les plaintes se substituèrent aux prières; les fidèles cherchèrent refuge derrière les murs fragiles de leurs maisons, laissant dans les ruelles des blessés et des morts<sup>442</sup>.

Tant que José Maria mena une vie errante, suivi de ses adeptes, ses allées et venues imitaient de véritables processions et l’ordre de marche était toujours le même: le Moine en tête, à cheval, suivi d’une garde d’honneur à cheval aussi, armée d’épées (les Pairs de

---

439 — Luz, 105; Richter, 29; Dem., 451; P. Pereira, tém.; Maria Alves Moreira, tém.; O Trab., 13-12-1913; D. da Tarde, 15-12-1913; A Trib., 9-2-1914.

440 — Richter, 29; Dem., 451; Paulino Pereira, tém.; Maria Alves Moreira, tém.; Luz, 105; O Trab., 13-12-1913; D. da Tarde, 15-12-1913; A Trib., 9-2-1914.

441 — Dem., 399.

442 — Luz, 157; Cebal, 421; Herc., 389, II v.; Id., 255-270, II v.

France, sans doute); puis le gros des adeptes à pied, et ensuite les femmes et les enfants fermant le cortège <sup>443</sup>.

À Taquarussú, les processions suivaient aussi un ordre inaltérable: le "bienheureux" Manoel marchait devant; puis les enfants; puis les "vierges"; ensuite les femmes mariées sans enfants; puis les mères; Euzebio Ferreira dos Santos; les hommes et les jeunes garçons portant leurs armes de guerre <sup>444</sup>.

Cet ordre fut altéré par Adeodato. Il marchait devant, portant l'image de St. Sebastien et suivi des "vierges", en blanc, tenant des cierges allumés et une grande épée enrubannée de bleu; puis venaient les Pairs de France dans leur attirail de combat, et ensuite le peuple <sup>445</sup>.

Tous les changements de redoute prenaient des formes processionnelles. Du temps de Maria Rosa, celle-ci précédait les gens, montée sur un cheval harnaché de velours cramoisi et d'argent; ses longs cheveux sur ses épaules, vêtue d'une belle robe garnie de plumes d'oiseau, les armes enguirlandées. Cent guerriers armés la suivaient; puis le peuple de la redoute piquant devant eux des mulets chargés de bagage; puis 600 boeufs et leurs bouviers; et encore cent guerriers pour fermer la marche. C'était un défilé d'à peu près 2.000 personnes <sup>446</sup>.

Mais ce n'étaient pas seulement les voyages qui prenaient la forme de processions; le combat aussi, quand les fanatiques menaient l'attaque, car, soit dans les processions, soit pour l'attaque, le chef suprême et la "vierge", immédiatement suivis des 12 Pairs de France, devaient toujours prendre les devants, et les guerriers suivaient <sup>447</sup>.

On a conservé aussi quelques descriptions des fêtes, mais malheureusement pas complètes.

L'apparition de "Pai Velho" dans la redoute donna lieu à des fêtes composées de processions, feux d'artifice, "cavalhadas" <sup>448</sup>.

Juste après la fondation de Taquarussú par Euzebio Ferreira dos Santos, on fêta joyeusement l'événement. Manoel, alors chef inspiré par le saint, organisa pour les Pairs de France des combats simulés, pendant lesquels ils criaient: "Mort aux chevelus!" Après

443 — D. da Tarde, 14-10-1912.

444 — A Trib., 19-12-1913.

445 — Luz, 147; Dem., 788-791; P. Soc'res, 108 et 111; Maria Alves Moreira, tém.

446 — Luz, 117.

447 — O Dia, 16-1-1914; A Trib., 3-1-1914, 6-1-1914 et 13-1-1914.

448 — L. C. Cascardo, Diccionário, 464.

le combat, les Pairs jurèrent solennellement fidélité au chef, au saint et à leur foi et donnèrent de grands coups d'épée sur la terre, en proclamant: "Tous les impies sont en train de mourir!" Puis, pendant 15 jours et 15 nuits, de grands feux furent allumés dans le campement et la foule, qui avait préalablement observé des jeûnes sévères en des jours déterminés, pria autour d'eux sans se lasser. Une grande "cavahada" eut lieu, réalisée par les Pairs de France. Et une procession s'organisa comme clôture des réjouissances: les hommes à cheval avec leurs armes et leurs drapeaux blancs; les femmes et les enfants à pied portant bannières et cha-pelets. Ils firent le tour de la "ville sainte" en priant et en chantant, et, arrivés à leur point de départ, firent encore éclater quelques pétards en criant: "Vive Monsieur José Maria! Vive le cheval de Monsieur José Maria! Vive la couronne de l'Empire! Vive le campement de St. Sebast'en!" 449.

Une grande fête eut lieu aussi à l'occasion de leur installation dans la nouvelle redoute de Pedras Brancas, après avoir abandonné Caragoatá. Des prières furent dites en commun; des chants furent chantés avec accompagnement de guitare par les gens rassemblés sur la place de l'église, tandis que pétards et coups de fusil étaient tirés. Un grand "churrasco" mit les estomacs en joie. Prières, chants, musiques de guitare, festin marquèrent aussi la journée suivante; la "vierge" Maria Rosa passa en revue l'armée, qui défila devant elle en criant des "vivas" aux saints patrons des "jagunços" 450.

Quelques fêtes eurent lieu encore pendant le règne de Adeodato, malgré les revers que les "jagunços" étaient en train d'essayer, malgré la misère qui menaçait les redoutes, malgré la faim qui faisait son apparition. Le retour de Aleixo Gonçalves à Santa Maria, par exemple, fut marqué par un grand festin égayé par les pétards et les cris d'allégresse 451. La visite de Adeodato à Sebastião de Campos, chef de la redoute Pedra Branca, donna lieu à une grande fête commémorative, dont le clou fut un pèlerinage en procession à la colline aux pierres blanches qui donnait nom à l'endroit 452.

---

449 — Richter, 27; Luz, 101-5; Herc., 236, I v.

450 — Luz, 117.

451 — Dem., 628-629.

452 — Luz, 166-167.

9 — Croyances, légendes et miracles.

Des croyances et des légendes se formaient dans les “cadres saints”.

De João Maria, on disait qu’il était le représentant de Dieu sur la terre et qu’il reviendrait un jour juger les bons et les méchants <sup>453</sup>. José Maria était, pour les uns, la ré-incarnation de João Maria; pour les autres, son envoyé spécial; pour tous, un grand saint <sup>454</sup>.

Les miracles, les prophéties, les exploitits de José Maria s’étaient répandus dans la contrée pendant sa vie et les “caboclos” croyaient fermement au caractère divin de leur deuxième Moine. Celui-ci profitait de toutes les occasions pour en raffermir la croyance. Dans une réunion chez le colonel Francisco de Almeida, il passa à la ronde un canif avec un petit trou sur le manche, dans lequel on voyait Taquarussú, la “ville sainte”. Le colonel s’écria tout ému: “C’est la Providence! C’est la Providence!” Plus tard, Euzebio Ferreira dos Santos utilisa ce même canif pour convaincre des incrédules <sup>455</sup>.

Si les prédictions du Moine ne se vérifiaient pas, la faute en était aux adeptes qui n’avaient pas une foi suffisante pour que le prodige se produisit. Le Moine ne cessait d’affirmer, avant le combat de Irany, qu’un “vrai” croyant pouvait lutter en même temps contre 100 ennemis, qu’il serait toujours vainqueur <sup>456</sup>; et que ses hommes pouvaient attaquer sans peur, parce qu’au cri de “feu” la gâchette des fusils républicains tomberait et toute l’expédition adverse serait à la merci des “jagunços”, on la liquiderait au couteau <sup>457</sup>.

Il avait prévu sa propre mort. Avant le départ de Taquarussú, il réunit tous les chefs et leur affirma “qu’il allait mourir, mais qu’un an près, jour par jour, il ressusciterait à Taquarussú pour commander son peuple et commencer la guerre sainte”; ceux de ses adeptes tombés dans la bataille ressusciteraient à ses côtés et seraient vainqueurs sur tous les ennemis <sup>458</sup>.

---

453 — E. J. Felipe, lettre.

454 — E. J. Felipe, lettre; Nenê Chéfre, poème.

455 — Luz, 101; Dem., 139; V. da Rosa, 10-811918; A. O. Lemos, 3.

456 — D. da Tarde, 14-10-1912; Inq. policial, docs.; Dem., 403-404, en note; O Dia, 24-1-1914.

457 — Inq. policial, docs.

458 — Dem., 403-404, en note; A. O. Lemos, 4; Adolfo, docs.

Tombé à Irany, on le vit s'envoler vers le ciel sur son beau cheval blanc <sup>459</sup>.

Personne ne doutait de sa résurrection; il n'était pas mort, il était parti accompagné de quelques fidèles, rejoindre l'armée céleste de St. Sébastien, et ils reviendraient en suivant le saint, au moment du déclenchement de la "guerre sainte" <sup>460</sup>. La foi en était si vive que le Moine ne fut pas enterré; on le déposa dans une fosse bouchée par quelques planches, pour qu'il puisse facilement se lever le jour de la résurrection <sup>461</sup>.

Un an après, la nouvelle Taquarussú était fondée et des bruits divers coururent: João et José Maria, revenus, habitaient les redoutes, ainsi que des fidèles ressuscités. Plusieurs "jagunços" s'acheminaient vers les redoutes pour les voir, et entendaient dire alors qu'on restait là pour attendre leur venue imminente <sup>462</sup>.

La "guerre sainte", selon le Moine, devait reprendre 1.000 ans après celle de Charlemagne; et voilà que ces 1.000 ans étaient révolus, José Maria avait donc donné l'ordre de lutter à nouveau <sup>463</sup>.

Après l'une des premières processions à Taquarussú, le Moine apparût aux fidèles annonçant son prochain retour. Plus tard, il s'attardait sur le campement sous la forme d'un petit nuage blanc. Ceux qui priaient beaucoup et avaient le cœur pur, le distinguaient clairement. Sur la cime des pins, les gros nuages blancs étaient les armées de St. Sébastien, que José Maria commandait contre les infidèles <sup>464</sup>.

St. Sébastien apparaissait aussi dans le campement; chef de l'armée céleste, il venait à la tête de ses guerriers pour aider les "jagunços" à vaincre leurs ennemis et c'était lui qui ressusciterait tous les "frères" morts <sup>465</sup>. Le saint apparut un jour à un fidèle, l'épée au côté, en grand uniforme militaire <sup>466</sup>. St. Georges, qui

---

459 — B..., tém.

460 — Dem., 138; Herc., 227, I v.; Sinzig, 220; F..., tém.; Ribas, docs.; D. da Tarde, 18-11-1812.

461 — D. da Tarde, 18-11-1912; F..., tém.; Maria Alves Moreira, tém.

462 — Luz, 99; Cabral, 418; Dem., 447-448; A Trib., 7-2-1914; F. do Comercio, 14-2-1914.

463 — Clementino Dias, tém.

464 — Richter, 31; Herc., 246, I v.; A. O. Lemos, 30-31 et 59; D. da Tarde, 26-12-1913; S..., tém.; F. do Comercio, 30-12-1913; O Dia, 14-1-1914.

465 — F. do Comercio, 26-3-1914.

466 — A. O. Lemos, 32.

aidait aussi les “jagunços”, apparaissait parfois, mais plus rarement <sup>467</sup>.

José Maria avait la première place dans la vénération des “jagunços”; puis venait St. Sébastien, chef de l’armée céleste; ensuite St. Georges, saint guerrier; puis St. Joseph, le saint patron des familles <sup>468</sup>.

L’aide de José Maria et des saints guerriers aux fidèles prenait des formes diverses. On croyait fermement qu’il transformait en gouttes d’eau les balles républicaines tirées contre les campements <sup>469</sup>. On entendait bien des fois la nuit tonner le canon contre les républicains, alors que les “jagunços” ne possédaient pas d’artillerie: c’était José Maria qui attaquait à la tête de son armée céleste invisible <sup>470</sup>.

Tard dans la nuit, un cavalier fantastique, tout blanc sur un cheval plus blanc encore, traversait les gardes avancées en poussant des clameurs et les “frères” entendaient la fusillade qui reprenait violente, pour s’éteindre de nouveau après un certain temps; les fanatiques, pourtant n’avaient pas tiré un seul coup et ils constataient, le matin suivant, que l’ennemi avait déguérpi; la forêt était silencieuse et déserte. Un de leurs saints guerriers — St. Sébastien? St. Georges? — avait mené l’assaut pour les protéger <sup>471</sup>.

Aucun fidèle ne mourait en combat; ils “passaient” du côté de Monsieur José Maria <sup>472</sup>; ils allaient au ciel communiquer au Moine et aux “frères” morts que la “guerre sainte” avait repris, mais ils reviendraient prochainement avec leurs drapeaux blancs <sup>473</sup>, sous les ordres du Moine, et les impies seraient alors pendant trois jours perdus dans les ténèbres <sup>474</sup>. Les vieillards tués en combat ressusciteraient à l’âge de leur jeunesse <sup>475</sup>.

---

457 — E. J. Felipe, lettre.

468 — Pinto Soares, 54.

469 — F. do Commercio, 26-3-1914.

470 — Pinto Soares, 54.

471 — Luz, 120.

472 — Dem., 58 et 72; Set., 25; Herc., 234, II v., en note; V. da Rosa, 14-8-1918; J. et A. Carlin, tém.; B..., tém.

473 — E. J. Felipe lettre; A Trib., 8-1-1914; O Dia, 22-2-1914 et 14-1-1914.

474 — O Dia, 22-2-1914 et 14-1-1914.

475 — Herc., 80, I v.

Dans les “villes saintes”, personne ne mourait <sup>476</sup>; et en dehors de cet endroit sacré il n’y avait pas de salut possible pour les âmes <sup>477</sup>.

Taquarussú, puis Caragoatá, furent considérés “villes saintes”; elles avaient été fondées par inspiration divine. Mais la “ville sainte” par excellence, la Nouvelle Jérusalem, le noyau du divin Empire promis, ce fut Santa Maria <sup>478</sup>.

Tout autour de la redoute, disaient les “frères”, les ruisseaux charriaient du lait et les collines étaient des gâteaux de maïs et de manioc <sup>479</sup>. La ville était imprenable et les impies ne réussiraient point à y pénétrer <sup>480</sup>. Les balles tirées contre elle fondaient avant d’y arriver <sup>481</sup>.

Des prophéties contre les impies circulaient de bouche en bouche, ou écrites dans les Lettres Saintes ou Lettres Miraculeuses, que chaque “jagunço” portait sur lui. La fin du monde approchait. La terre était menacée d’une obscurité complète qui durerait trois jours et trois nuits. Une comète apparaîtrait, et la disparition du soleil annoncerait l’arrivée des malheurs. La peste décimerait peuple et bétail; des nuées de sauterelles s’abattraient sur les plantations; la misère, les maladies, les plaies désoleraient le monde. D’autres catastrophes encore préluderaient à l’arrivée de l’Empire saint que José Maria viendrait rétablir <sup>482</sup>.

La sainteté de la guerre était confirmée par les défaites des expéditions du gouvernement. En voyant les soldats reculer à Taquarussú, à Caragoatá, à Santa Maria, les “jagunços” croyaient avec plus de vigueur encore à la protection surnaturelle dont ils jouissaient <sup>483</sup>.

À Santa Maria, lorsqu’on employa le canon et que les balles ne firent aucun dégât par suite d’une erreur de calcul, les “jagunços” continuèrent leurs tâches habituelles sans plus faire attention

476 — Cabral, 418; D. da Tarde, 29-12-1913; A Trib., 30-12-1913.

477 — B..., tém.; A Trib., 3-1-1914; O Dia, 22-2-1914.

478 — Cabral, 418.

479 — B..., tém.

480 — Dem., 398.

481 — A Trib., 13-1-1914.

482 — Richter, 89-90; Luz, 106; Herc., 361-2, I v.; Dem., 196; O Dia, 17-5-1914; O Estado, 4-11-1915.

483 — Luz, 120; Dem., 147; Herc., 277, I v.; Id., 275, I v.; Id. 286, I v.; Id., 294-296, I v.; Id., 44-46, II v.; Id., 192-193, II v.; A. O. Lemos, 17; V. da Rosa, 25-9-1918; A Trib., 31-12-1913; F. do Comercio, 14-2-1914; Dem., 196; Herc., 297, I v.

au bombardement ni aux avions. Tout cela avait été prévu d'avance. José Maria avait prévenu qu'il ferait tomber "les aigles" du gouvernement républicain (les avions) et que les obus ne toucheraient pas les maisons, mais seraient reçus joyeusement dans le campement avec des fleurs <sup>484</sup>.

'A Tamanduá, dans le pire dénûment, la croyance en Monsieur José Maria ne diminuait pas; personne ne se plaignait car le saint, par la bouche de Adeodato, avait formellement interdit toute doléance. Les souffrances, le martyre étaient des moyens naturels d'atteindre le paradis terrestre ou céleste, leur religion le leur disait depuis toujours <sup>485</sup>. Les temps difficiles étaient arrivés; trois méchants anges étaient au chevet de Adeodato, mais son ange gardien l'inspirait encore et serait vainqueur à la fin <sup>486</sup>.

#### 10 — La "Guerre Sainte".

Leur guerre était une "guerre sainte" et on retrouve cette affirmation partout; tous les chefs prêchèrent la Guerre Sainte, depuis le Moine jusqu'à Adeodato <sup>487</sup>, la "guerre sainte inspirée par des intérêts divins" <sup>488</sup>.

D'ailleurs, tous les auteurs, tous les témoins sont unanimes pour confirmer l'aspect religieux du rassemblement.

Dès les premières nouvelles, les journaux établissaient une comparaison entre ce qui était en train de se passer dans le Contestado et les événements de Canudos, dans le nord-est du Brésil, en 1897. Antonio Conselheiro, le chef du mouvement de Canudos, prêchait aussi la restauration monarchique <sup>489</sup>, et Euclides da Cunha l'écrivain et sociologue qui avait étudié Canudos dans une oeuvre classique de la littérature brésilienne, citait déjà le mouvement du Contestado comme un mouvement religieux semblable à celui qu'il analysait <sup>490</sup>.

Frei Rogerio Neuhaus, plusieurs fois émissaire de paix auprès des "jagunços", déclarait à l'époque qu'il ne croyait pas que le mcu-

484 — Set., 118; Luz, 155-156; Dem., 628-629 et 605-623.

485 — V. da Rosa, 5-11-1918.

486 — Maria Alves Moreira, tém.

487 — Richter, 28; Herc., 236-237, I v.; Luz, 104; O Dia, 14-4-1914; A Trib., 20-12-1913 et 3-1-1914.

488 — Dem. 403.

489 — D. da Tarde, 26-9-1912; Dem., 60-61, 84, 400; A. O. Lemos, 59.

490 — Euclides da Cunha, Os Sertões, 11a. ed., pg. 368; "Les terres de Canudos", trad. française de Sereth Neu, pg. 245.

vement eût une visée politique à proprement parler, que c'était le plus pur fanatisme qui réunissait ces gens <sup>491</sup>. Des "fazendeiros" de la région reconnaissent aussi que l'aspect religieux primait sur tous les autres, les laissant à l'arrière plan <sup>492</sup>.

C'est ce qui découle clairement du témoignage des survivants, ainsi que des descriptions que nous avons trouvées dans les journaux de l'époque.

Cependant, politique, question de limites, banditisme, ayant augmenté les rangs des "jagunços", ces trois facteurs auxiliaires ont été maintes fois donnés comme étant, chacun, "la cause" du mouvement.

L'inimitié entre deux colonels, Henriquinho de Almeida et Chiquinho de Albuquerque, qui provenait d'une rivalité politique, est la première invoquée. Henriquinho de Almeida invita le Moine José Maria à venir sur ses terres avec ses adeptes, voulant attirer vers lui cette nouvelle force pour agrandir les siennes et les jeter contre son ennemi. Ceci se passait néanmoins alors que le Moine avait déjà un groupe nombreux de partisans autour de lui et parce que le Moine était à la tête de ce groupe. La politique locale, ses rancœurs, ses querelles, augmentait le nombre des fanatiques déjà existants, mais ne créait pas le mouvement <sup>493</sup>. Le "jagunço" prisonnier déclarait que dans le "cadre saint" tout le monde était pour Henriquinho de Almeida contre le colonel Chiquinho qu'ils détestaient, mais affirmait en même temps que lui et ses compagnons luttaient parce qu'ils voulaient implanter la Loi de Dieu dans le monde <sup>494</sup>.

De même pour la question de limites. Au début du mouvement du Moine, les journaux du Paraná et de Santa Catarina l'attribuèrent à la querelle qu'existait à ce sujet entre les deux états; plus tard, ils durent reconnaître que la question des limites ne constituait pas l'aspect primordial de la lutte, bien que quelques chefs de redoute aient affirmé qu'ils défendaient la cause de l'état de Sta. Catarina.

---

491 — O Dia, 28-12-1913.

492 — O Dia, 14-1-1914; D. da Tarde, 15-12-1913; E. J. Felipe, lettre; S..., tém.; tém.

493 — Cabral, 388-389. Dem., 26-27; Luz, 106, 108, 112; P. Soares, 13-14; Mira, 51.

494 — Herc., 90, I v.

L'adhésion de Antonio Tavares en est le meilleur exemple. Il était le plus instruit des chefs des "cadres saints" et les deux lettres écrites par lui, qui restent, montrent qu'il possédait une instruction supérieure à l'instruction habituelle des chefs de redoute <sup>495</sup>. Il était le moins croyant des chefs et affirmait toujours qu'il luttait pour réscudre la question des limites. Néanmoins, il affirmait à ses hommes que, ce faisant, il obéissait aux ordres du Moine et plus tard il a convenu que, pour réunir des partisans et lutter pour les limites, il était obligé de dire qu'il luttait pour le rétablissement de la Monarchie, bien qu'il ne crût pas au Moine... <sup>496</sup>. Son langage est donc le même que celui des autres chefs fanatiques: "... Je vous l'ordonne et Dieu, St. João Maria vous donneront le pouvoir et la force..." "... Ne cherchez à pas à perdre la grâce de Dieu et la foi en Monsieur João qui est le seul appui qui nous reste. Que Dieu nous protège et que Monsieur João Maria soit avec nous!" <sup>497</sup>.

Des rancunes personnelles et des vengeances amenèrent aussi quelques chefs politiques aux redoutes. Tous les parents de Praxedes Gomes Damasceno partirent pour les "cadres saints" après l'assassinat de celui-ci par Chiquinho de Albuquerque. La famille Sampaio adhéra pour se venger d'un outrage fait à l'un de ses membres.

Des bandits rejoignirent aussi les purs fanatiques; ils leur apportaient une aide inestimable, puisqu'ils possédaient la pratique de la lutte. La rébellion fournit à quelques individus l'occasion de se livrer au banditisme et au pillage, mais cela se vit aussi parmi les soldats du gouvernement <sup>498</sup>.

Cependant, ceux qui n'avaient été dirigés que par des raisons politiques, par la question des limites ou par le banditisme, tôt ou tard se rendaient et promettaient de ne plus se mêler à la lutte qui continuait sans eux. Nous voyons donc que le mécontentement politique existait avant et après le mouvement; que le banditisme aussi; et que la lutte dans le Contestado continua aussi vive qu'avant après la défaite de Tavares, qui défendait la cause des limites <sup>499</sup>.

---

495 — Set., 228-233.

496 — Rosa et Fohy Tavares, tém.

497 — Herc., 157, II v.

498 — Herc., 265-266, I v.; Id., 290, I v.; Id., 80, I v.; Set., 56, 90-92; Cabral, 291; Luz, 112; Dem., 60, 66, 162; A Trib., 9-2-1914; F. do Comercio, 5-2-1914.

499 — Herc., 84, I v.; Id., 139, I v.; Id., 143, I v.; 69-71, II v.; Id., 265-266, I v.; P. Soares, 70-71; Luz, 128, 135; Dem., 338-339, 469.

La plupart des guerriers étaient des croyants sincères, mécontents avec le désordre qui sévissait dans la région, et ils pensaient que la religion était le meilleur moyen de combattre l'oppression et le dévergondage des temps, que se reflétaient dans les luttes politiques, les vengances, le banditisme <sup>500</sup>. Tous les chefs de redoute, croyants ou non, étaient donc obligés de donner leurs ordres au nom du Moine pour être obéis <sup>501</sup>.

Le but principal ne fut jamais la lutte pure et simple. José Maria a toujours affirmé qu'il n'avait nulle intention de combattre, et s'enfuit de l'Etat de Santa Catarina vers celui de Paraná pour éviter la lutte <sup>502</sup>. Il déclara à un "fazendeiro" qu'il connaissait de longue date et chez qui il se reposa pendant le voyage: "Colonel, j'ai autrefois habité votre maison pendant deux mois! M'avez-vous jamais vu porter des armes, même un simple canif? Eh bien, maintenant, je porte une épée! Je n'attaquerai point! Mais si les forces du gouvernement m'attaquent, je réagirai, sans hésitation, même devant des effectifs beaucoup plus nombreux que les miens!" <sup>503</sup>

Les "jagunços" manifestèrent aussi des désirs de paix lorsque Taquarussú fut fondée de nouveau. Ils affirmaient l'intention de se consacrer à la prière pour que la Monarchie soit plus vite rétablie; pour cela ils devaient se rassembler et vivre dans un monde où la méchanceté n'existait pas <sup>504</sup>. Leur seule fin était "célébrer la gloire de Dieu" et dans leurs redoutes "ils ne traitaient point d'autres sujets" <sup>505</sup>.

Le chef Castelhana, qui voulait combattre à tout pris, fût tué par ses propres camarades de piquet parce qu'après une incursion contre les impies, il donna l'ordre de continuer la lutte, alors que l'on devait revenir aux redoutes "attendre la Monarchie que les armées invisibles devaient ramener avec elles" <sup>506</sup>.

L'idée de "Guerre Sainte" prenait son essor dès que des persécutions étaient déclenchées; aux exercices mystiques on mêlait alors les exercices guerriers. Cependant, tout au début

500 — Dem., 11, 34 et 134; A Trib., 20-2-1914; D. da Tarde, 15-12-1913; Id., 22-12-1913.

501 — Cabral, 409; Dem., 94; Dr. H..., tém.; O Dia, 14-1-1914 et 19-4-1914.

502 — O Dia, 22-2-1914; A. O. Lemos, 63; E. J. Felipe, lettre; V...; Maria Alves Moreira, tém.;

503 — Luz, 94.

504 — Euclides J. Felipe, lettre.

505 — A Trib., 16-12-1913; O Dia, 26-2-1914.

506 — A. O. Lemos, 39.

ils ne voulaient que se défendre; les piquets sortaient des “cadres saints” pour punir les impies, avec les plus vives recommandations d'épargner “les familles”, c'est à dire, les femmes et les enfants, car la lutte “n'avait rien à voir avec les femmes”, c'était “une chose d'hommes”<sup>507</sup>.

Le revers de Taquarussú, la mort de femmes, vieillards et enfants donna une nouvelle interprétation à la Guerre Sainte; pour faciliter l'oeuvre du Moine, lorsqu'il reviendrait installer sur la terre le règne de l'immortalité, le “peuple saint” devait exterminer tous ceux qui lui étaient contraires<sup>508</sup>. La Guerre Sainte devenait le moyen par excellence pour atteindre la Monarchie Sacrée. Elle divisait le monde en deux parties distinctes, celle des fidèles et celle des impies, qui ne pouvaient pas se mélanger. “. . . Si vous trouvez des “chevelus”, il faut lutter et les exterminer. . .”, car seuls “les frères” avaient droit à la vie<sup>509</sup>. La guerre devint sans merci: femmes, enfants, vieillards furent tués, le massacre était général<sup>510</sup>, toutes les maisons des impies étaient détruites<sup>511</sup>, et les cadavres laissés sur le sol pour être mangés par les vautours, car c'était le plus sûr moyen de condamner irrémisiblement les impies à l'enfer, le Royaume des Cieux n'étant atteint que par ceux qui étaient mis en terre<sup>512</sup>.

Cependant, le motif religieux dominait la vengeance pure et simple contre les soldats qui avaient détruit Taquarussú. La “Proclamation de José Maria”, trouvée à Pedra Branca, dans la phase finale de la lutte, confirme l'intention religieuse avec des mots naïfs. Le Moine saint voulait procéder “à la rénovation de la religion catholique qui était en décadence depuis la séparation entre l'Eglise et l'Etat amenée par la proclamation de la République. La restauration de la Monarchie ferait rayonner de nouveau l'Eglise véritable. Malheureusement, la guerre qui était en train de se faire ne porterait pas encore ces fruits; malgré la réunion de la plupart des “frères” dans les redoutes, rassemblés par le désir de faire

507 — A. O. Lemos, 19, 57.

508 — E. J. Felipe, lettre; Dem., 73; Herc., 95, I v.

509 — Herc., 94-95, I v.

510 — Cabral, 401-3; Dem., 50-5-, 71-72, 256, 313-314; Herc., 94-95, I v.; Id., 307, I v.; P. Soares, 84; E. J. Felipe, lettre.

511 — Dem., 562; A. O. Lemos, 36; Procès de Curitiba, docs.

512 — Dem., 448-449, Herc., 77-78, I v.; Id. 277, I v.; Id., 405, II v.; P. Soares, 33, 76; Luz, 11b, 130, 150; Set., 254; Richter, 34, 53; A. O. Lemos, 16, 19; E. J. Felipe, lettre; A Tribuna, 21-3-1914 et 31-3-1914.

trionpher la sainte cause et de se mettre “sous le manteau de la miséricorde”, ils avaient continué de pécher et “pas 10% des adeptes ne remplissaient leurs devoirs et ne priaient pas comme ils devaient le faire”. Le temps monarchique, le temps du bonheur éternel se voyait donc projeté encore dans l’avenir, ainsi que le retour du Moine; alors aurait lieu la vraie guerre de St. Sebastien. Pendant l’intervalle entre la rébellion actuelle et la nouvelle guerre sainte, le Moine protégerait ses fidèles contre les persécutions <sup>513</sup>.

Etant donné le caractère sacré de leur lutte et de leur but, les instruments dont ils se servaient pour l’atteindre devaient aussi être consacrés pour être efficaces. Tous les objets étaient donc bénis, surtout les instruments de combat et de punition. Les verges seraient inoffensives si elles ne recevaient pas une bénédiction préalable <sup>514</sup>. Les armes étaient ornés de croix de toutes tailles sculptées sur les crosses des fusils ou sur les manches des couteaux <sup>515</sup>. Les balles étaient aussi entaillées en croix, ce qui les transformait en dangereuses “dum-dum”; le “jagunço”, voyant le dégât qu’elles laissaient dans les corps, l’interprétaient comme l’expression du pouvoir mystérieux que le signe divin imprimait aux projectiles <sup>516</sup>.

Ceux qui mouraient des blessures du fer ne montaient pas au ciel; les combats de la “guerre sainte” devaient donc être menés à l’arme blanche, on s’assurait par là encore la damnation des impies, les “frères” étant miraculeusement protégés et ne mourant pas. Voilà pourquoi les “jagunços” capturés demandaient à être fusillés, atterrés devant la perspective de ne pas monter au ciel — et les républicains leur tranchaient la gorge au couteau <sup>517</sup>.

Ils croyaient encore qu’en dessinant de grands signes de croix avec leurs bannières blanches, ils tuaient chaque fois 50 “chevelus”; les bannières étaient toujours portées dans les batailles, bien qu’il fût incommode de les tenir pendant la lutte <sup>518</sup>.

L’arme défensive la plus importante était le “patuá”, le petit sac en cuir ou en tissu que chaque rebelle, homme, femme, enfant, vieillard, portait au cou et dans lequel étaient gardées plusieurs mé-

---

513 — O Estado, 4-11-1915.

514 — Herc., 78-79, I v.; A Trib., 2-2-1914.

515 — Luz, 149; Herc., 237, II v.; Id., 295, II v.

516 — Set., 139; F..., tém.

517 — P. Soares, 125.

518 — V. da Rosa, 14-8-1918; Cabral, 400; Richter, 40; Dem., 156, 281, 576-577; Herc., 227, I v.; Luz, 110; A Trib., 31-12-1913.

dailles, de petites croix en métal ou en bois, des prières miraculeuses, et la “mesure du saint” (ruban de la taille de José Maria). Tous ces objets “fermaient le corps”, c’est à dire, le rendaient impénétrable aux balles et aux coups de couteau de l’adversaire <sup>519</sup>.

Ils avaient, d’ailleurs, des prières spécialisées pour chaque chose; contre les différentes maladies; pour “fermer le corps”; pour sauver les fidèles de la fin du monde, etc. Le rôle de la prière était utilitaire; elle aidait les individus dans des situations pour lesquelles leurs forces n’étaient pas suffisantes, et cela contre des dangers naturels, contre des dangers humains et contre des dangers sociaux.

Le but de leur Guerre Sainte était donc de rétablir la Monarchie, qu’ils confondaient avec le paradis terrestre; ce paradis était gouverné par les lois de Monsieur José Maria <sup>520</sup>. Dans la deuxième phase du mouvement, les “jagunços” étaient appelés “frères” ou “monarcos”, c’est à dire, adeptes de la Monarchie <sup>521</sup>. “L’idéal de l’armée de Monsieur José Maria est la restauration de la Monarchie, car celle-ci est la loi de Dieu, tandis que la loi de la République est la loi du diable”, expliquait un Pair de France fait prisonnier <sup>522</sup>.

“Je suis un combattant de notre sainte religion”, déclarait un autre prisonnier; “obéissant à la doctrine de Monsieur José Maria, j’ai tout fait pour dire la vérité que les prêtres cherchent à cacher. Nos familles ont besoin de religion pour être heureuses; la Monarchie était la seule loi qui peut aider les pécheurs à améliorer leur sort, elle a été volue par Monsieur José Maria, qui ne désirait que le bonheur de son peuple” <sup>523</sup>.

Chico Ventura, un des chefs les plus anciens du mouvement, écrivait à son compère Altino Paes de Farias qu’ils étaient rassemblés dans le “cadre saint” pour obéir aux ordres “de leur roi José Maria”; que toute la confrérie n’avait d’autre préoccupation que la pratique de la sainte religion; ils ne pouvaient pas obéir au gouvernement républicain parce que la seule loi qu’ils reconnaissent

---

519 — Herc., 259, I v.; Id., 361-362, I v.; Id., 237, II v.; Id., 295-297, II v.; Dem., 29-30, 64, 196, 405-406; Luz, 110; Richter, 109-111; O Dia, 18-1-1914.

520 — Herc., 241-242, II v.; P. Soares, 125; J. H. Moreira et Nenê Chêre, poèmes.

521 — Maria Alves oMreira, tém.

522 — Herc., 264, I v.

523 — Herc., 294-295, II v.; Luz, 69.

valide était celle du “gouvernement du ciel”, c’est à dire, la loi que “Dieu avait donnée au monde, la loi du roi, la Monarchie” <sup>524</sup>.

Qu’était cette Monarchie? Un prisonnier à qui l’on posa la question, tourna les yeux vers le firmament et répondit plein d’onc-tion: “-Une chose du ciel!” Ils n’en savaient pas plus long <sup>525</sup>.

Dieu apparaîtrait, deviendrait visible, dès que l’Empire serait rétabli; les vieillards redeviendraient jeunes; tout serait bien meilleur, ce serait le temps du bonheur <sup>526</sup>. C’était aussi le gouvernement des heureux temps passés, alors que le désordre républicain n’existait pas encore: “. . . Rappelez-vous bien que le premier gouvernement que nous avons connu c’est l’Empire, et c’est celui-là que nous attendons, et c’est celui-là que nous aurons, même s’il faut que le sang coule. . .” <sup>527</sup>

De la République, “ils ne connaissaient que le mal qu’ils entendaient dire et le mal qu’elle leur avait fait” <sup>528</sup>. Elle leur avait pris leurs terres, et le petit billet trouvé dans la gare de S. João est explicite là-dessus: “Le gouvernement de la République renvoie les Fils Brésiliens des terres qui appartiennent à la nation pour les vendre aux étrangers, nous sommes maintenant décidés à faire valoir nos droits” <sup>529</sup>.

Mais cela n’était pas le pire. La République était bien plus dangereuse, elle avait apporté aux hommes “le discrédit, la ruine et la corruption”, selon le Manifeste Monarchiste <sup>530</sup>. La séparation entre l’Eglise et l’Etat, amenée par la République, avait amenée aussi “la décadence de la religion catholique”. La restauration de la Monarchie ferait rayonner de nouveau l’Eglise, mais ne serait obtenue que par la “guerre sainte” <sup>531</sup>.

On vivait dans des temps impies, barbares, sauvages, et la faute en était à la République: “. . . personne n’adore plus les saints; personne n’a plus pitié des malheureux; personne n’apprend plus à prier aux enfants et ne leur enseigne la doctrine chrétienne. . . et

524 — Herc., 264, I v.

525 — Herc., 261-262, I v.; Luz, 71; E. J. Felipe, lettre.

526 — A. O. Lemos, 6; Maria Alves Moreira, tém.; Zaca Pedra, tém.; F. do Comercio, 16-1-1914.

527 — Herc., 264, I v.; Luz, 113; O Dia, 26-2-1914.

528 — Dem., 29-30, 74; E. J. Felipe, lettre.

529 — Dem., 74.

530 — Richter, 67; Cabral, 401403.

531 — O Estado, 4-11-1915.

les enfants ne savent même pas faire le signe de la croix...”, lamentent les Lettres Saintes trouvées dans les redoutes <sup>532</sup>.

La jeunesse n’avait plus de respect pour les vieux, ‘A Tamanduá, Adecdato fit tuer un vieux professeur primaire parce qu’il enseignait à lire à la jeunesse, “ce qui contribuait à rendre les jeunes garçons plus savants que les adultes et amenait comme résultat leur manque d’enthousiasme pour la guerre sainte” <sup>533</sup>.

La République ne valait rien, concluait donc Elias de Moraes, l’Eminence Grise du mouvement, en écrivant à ses amis du Paraná; l’objectif qu’ils poursuivaient, lui et ses partisans, en luttant dans les redoutes, était la restauration des lois divines, des lois de l’Empire <sup>534</sup>.

## CONCLUSION.

Plus de 40 ans ont déjà passé sur le mouvement du Contestado. Que sont devenus les survivants?

Les humbles soldats de José Maria reprirent leur existence habituelle, soit en revenant aux endroits qu’ils habitaient avant leur aventure mystique, soit en se réfugiant ailleurs, soit localisés par le gouvernement dans des zones spéciales <sup>535</sup>.

Quelques chefs réussirent à s’enfuir. Tavares, l’ancien promoteur public que luttait pour les limites, reprit quelques années plus tard ses activités d’avocat et de petit chef politique dans un municípe éloigné du théâtre de la lutte <sup>536</sup>. Paulino Pereira, condamné à deux ans de prison, apprit à lire pendant le temps qu’il y passa enfermé; revenu à Curitiba, il continua ses affaires et, bien plus tard, fut nommé délégué de police de la petite ville <sup>537</sup>. La “vierge” Theodora habite près de Curitiba, mariée et mère de famille; ses voisins la tiennent un peu à l’écart; c’est une femme qui a un passé trouble et qu’il vaut mieux ne pas fréquenter souvent <sup>538</sup>.

---

532 — Dem., 196; Herc., 243-244, I v.; Id., 305-307, II v.; Luz, 71; O Dia, 17-5-1914.

533 — Dem., 448-449; Luz, 121.

534 — Cabral, 401-403; Dem., 50-51, 71-72.

535 — Herc., en note, pg. 72, II v.; Germano Eichele, tém.

536 — Rosa et Fohy Tavares, tém.; Luz, 135, en note; A. O. Lemos, 34.

537 — B..., tém.

538 — Mauricio V. de Queiroz, tém.

Le souvenir des Moines persiste dans la région. Cependant, tandis que José Maria passait peu à peu au second plan et disparaissait presque, la foi en João Maria se raviva de nouveau. Sa photo est encore vénérée comme une image sainte dans tous les oratoires rustiques du “sertão”<sup>539</sup>; il se produisit donc le contraire de ce qui s’était passé pendant le mouvement, quand la figure de João Maria s’était éffacée au bénéfice de José Maria.

Mais à Irany, le souvenir de celui-ci demeure encore associé à des légendes de resurrection: on dit qu’il rejette chaque jour un peu plus de la terre qui le recouvre pour réapparaître entièrement; ses pieds, chaussés de belles bottines neuves, sont déjà tout à fait dehors...<sup>540</sup>.

C’est autour de João Maria que partout s’accumulent les légendes. Il n’est pas mort; retiré de la communion des vivants, il mène une vie contemplative, en prières constantes, au Mont Tayó, et il reviendra un jour prêcher de nouveau sa doctrine<sup>541</sup>.

Un poète du “sertão” l’affirme:

Des nouvelles se firent entendre  
Que la Mort sur son passage  
Avait cueilli le Saint Homme...  
Mais cela est une niaiserie,  
Parce qu’il ne se livrerait pas ainsi;  
C’est un homme courageux  
Qui savait mener sa vie  
Et qui était doué de qualités hors du commun;  
Il est parti pour le Mont Tayó,  
Tout en haut, tout seul, dédaignant l’abri,  
Et c’est là qu’il habite  
Dans un endroit tout à fait sauvage,  
Pour revenir un jour, sûrement,  
De nouveau prêcher...<sup>542</sup>.

Il y a une vingtaine d’années, des adeptes partirent habiter tout près du Mont Tayó pour être les premiers à apercevoir le Moine, aussitôt qu’il reviendrait<sup>543</sup>.

539 — Luz, 170; E. J. Felipe, lettre.

540 — Luz, 169-170.

541 — Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., n. 11, an III, p. 53, en note.

542 — Euclides J. Felipe, Bol. de Folcl., n. 4, an I, p. 31.

543 — P. Soares, 25.

Son souvenir donna encore lieu à d'autres tentatives de rassemblement. En 1917, par exemple, un pèlerin qui se faisait appeler Moine Jésus-Nazareth parcourut le Contestado, racontant qu'il était un envoyé de João Maria, et réunit des adeptes autour de lui; mais la police veillait et le châssa <sup>544</sup>.

En 1950, l'Année Sainte, la nouvelle courut dans le "sertão" que João Maria avait "décrété" une loi qui obligeait tous les enfants nés avant 1940 à être baptisés de nouveau avec les Saintes Eaux, parce qu'ils n'étaient pas bien baptisés. Les Saintes Eaux existent par là où a passé le premier Moine, car sa présence faisait surgir spontanément des sources. Le baptême était le même des redoutes: le parraïen remplissait un verre d'eau à la source, le versait sur la tête de l'enfant et disait: "Un Tel, je te baptise au nom du Père, du Fils, du Saint Esprit et de St. João Maria, amem". De nombreux enfants subirent alors ce deuxième baptême <sup>545</sup>.

Au début de l'année 1954, la police étouffa dans le lieu appelé Taquarussú-de-Baixo l'embryon d'un nouveau mouvement fanatique. Deux "caboclos" disaient être revenus du Mont Tayó apportant l'ordre de João Maria de réunir ses fidèles, car la fin du monde approchait, St. Sebastien descendrait de la montagne à la tête d'une armée d'indiens féroces, et tous les impies seraient cruellement massacrés. Pendant presque un mois des familles paisibles ont vécu dans de méchantes cabanes, priant tout le temps et attendant le miracle. La police, survenue, les fit disperser <sup>546</sup>.

La légende messianique persiste donc, les "caboclos" attendent toujours leurs Moines en toute confiance; ces êtres de bonté qui étaient en même temps leurs conseillers, leurs défenseurs, leurs avocats, leurs médecins, leurs amis, leurs anges gardiens et leur espoir d'un meilleur avenir, reviendront tout d'un coup leur apporter la vie heureuse et immortelle des élus.

---

544 — Herc., 445, II. v.

545 — Euclides J. Fclipe, Bol. de Folcl., n. 11, an III, pg. 53-54.

Faculdade de Filosofia  
Ciências e Letras  
Biblioteca Central

IV — LES MOUVEMENTS MESSIANIQUES ET LA “GUERRE  
SAINTE” DU CONTESTADO

1 — *Le messianisme.*

I — Définition.

Deux faits sociaux différents sont désignés par le terme messianisme: la croyance en la venue d'un envoyé divin qui apportera aux hommes le bonheur, la paix, des conditions nouvelles et plus heureuses d'existence, "l'Age d'Or" enfin; et l'action de tout un groupe obéissant aux ordres d'un lider d'origine sacrée, dans le but d'obtenir sur la terre cet état rêvé de bonheur.

On emploie plus souvent le terme dans l'acception de la croyance que du mouvement; la plus connue et la plus étudiée des croyances messianiques est la juive. Toutefois, on la retrouve un peu partout sous des formes variées, en dehors de l'influence israélite; des ethnologues ont recueilli chez les "primitifs" des mythes messianiques <sup>1</sup>.

Cette découverte élargit l'amp'litude de l'expression, la faisant déborder du courant juif et chrétien. Et Alphandéry, par ses études sur le messianisme médiéval latin, arrive à étendre le terme à des personnages de guerriers, d'empereurs, etc., que la légende rapportait devoir revenir un jour à la tête d'une armée afin d'obtenir la victoire du Bien sur le Mal <sup>2</sup>.

Néanmoins, les études sociologiques de ces mouvements ne sont pas encore nombreuses. M. Wilson D. Wallis a essayé d'en donner une liste aussi complète que possible, en indiquant tout ce qu'ils présentaient de commun et général <sup>3</sup>. Il existe aussi des monographies sur quelques mouvements messianiques, des articles, etc.,

1 — Voir notamment Van Deursen, *Der Heilbringer*.

2 — P. Alphandéry, *Notes sur le messianisme...*, p. 1, en note.

3 — Wilson D. Wallis, *Messiahs, christian and pagan*. Id., *Messiahs, their rôle in civilization*.

et ces diverses études nous serviront de base pour l'analyse du mouvement brésilien du *Contestado*.

Les traits caractéristiques de la croyance messianique ont été établies d'après le modèle israélite. Le messianisme juif n'est pas le résultat de spéculations mythologiques, mais de l'expérience et des souffrances d'un peuple qui se croyait supérieur et se voyait soumis à d'autres qu'il considérait barbares. La promesse du Paradis Terrestre, du bouleversement total de ces conditions anormales d'existence; la reconduction des élus à la place première qui leur revient de droit, sous l'orientation d'un envoyé, forment le noeud de la croyance. Croyance d'espoir terrestre, croyance vivante et pratique, qui ne donne pas d'explications des causes finales ni de l'au-delà; ce que l'émissaire sacré doit amener se réalisera dans le monde terrestre, où vivront éternellement dans la joie les élus immortalisés et les morts ressuscités dans leur chair <sup>4</sup>.

La définition devient alors la même pour tous les auteurs, la forme variant un peu d'après le mouvement qu'ils analysent; celle de Max Weber, brève et poétique, en pourrait servir d'exemple: "Un jour viendra quelqu'un, prince ou héros, qui reconduira ses adeptes au premier rang, le rang qu'ils méritent en ce monde" <sup>5</sup>.

La définition contient trois éléments principaux: un peuple mécontent, la venue d'un émissaire divin, la promesse du redressement des torts ou du paradis terrestre.

La préoccupation dominante des auteurs a été de répondre à la question: qu'est-ce qui peut amener les membres d'une collectivité à vouloir changer immédiatement le monde dans lequel ils vivent?

La première réponse est celle d'un état d'oppression ou de malheur pour le groupe qui l'amène à désirer la transformation sociale et à agir religieusement pour l'obtenir. Les études sur le prophétisme juif l'indiquaient déjà: dès que l'oppression fut trop forte, le peuple d'Israël se tourna avidement vers les promesses messianiques, quitte à les reléguer au second plan lorsque la situation s'améliorait <sup>6</sup>. Le même comportement est rapporté par M. Wil-

---

4 — Hans Kohn, *Messianism*; Bernard Barber, *Acculturation and messianic movements*.

5 — Max Weber, *Economía y sociedad*, pg. 189-197.

6 — P. Lagarde, *Le messianisme chez les juifs*, pg. 84-85.

son D. Wallis dans le premier de ses livres, en étudiant d'autres peuples <sup>7</sup>.

Ces conditions pénibles de vie sont le résultat du choc culturel, selon quelques auteurs: deux peuples, porteurs de cultures de niveaux différents, entrent en contact et établissent des relations de domination-soumission <sup>8</sup>. Le peuple soumis éprouve une désorganisation interne qui le fait rechercher le soulagement dans un mouvement messianique, dont le but est de rétablir les anciennes conditions de vie. Ralph Linton et M. Bernard Barber classent donc ces mouvements comme des mouvements de contre-acculturation <sup>9</sup>.

Chaque fois que le mouvement messianique est contre-acculturatif, il présente une forte teinte d'animosité contre le peuple dominateur, il annonce la mort ou la disparition de celui-ci, sa soumission future aux actuels dominés; le mouvement, en s'organisant, établit un synchrétisme entre les anciennes conditions de vie et des aspects nouveaux de la réalité. Finalement, nous y retrouvons, plus ou moins développés, des thèmes nationalistes, et le nativisme germe. Ces mouvements résultent habituellement du contact entre les occidentaux et des peuplades dites "primitives" <sup>10</sup>.

Toutefois, le mouvement messianique peut se produire sans ce contact entre deux groupes porteurs de cultures différentes. Pour mémoire, nous pouvons rappeler le mouvement italien de Monte-Amiata, encore proche de nous puisqu'il s'est passé en 1870, provoqué par les conditions particulières d'existence des paysans de la zone en question, sans qu'ils aient subi d'influences étrangères <sup>11</sup>.

Les mouvements messianiques ne sont donc pas nécessairement des mouvements de contre-acculturation; il y aurait ici toute une classification à faire sous la rubrique "mouvements messianiques", et l'on pourrait déjà distinguer des mouvements contre-acculturatifs de ceux qui ne le sont pas, pour chercher à en découvrir les différences.

Dans les mouvements qu'aucun contact avec d'autres peuples n'explique, nous trouvons un désir de renouvellement social et re-

---

7 — Wilson D. Wallis, *Messiahs, christian and pagan*, pg. 255 et ss.

8 — Lesser, pg. 109-110; Sundkler, 33-34, 100, 170-179; Hoekendijk, 391-396; Mooney, 657; Haaneman, 937-962.

9 — Ralph Linton, *Nativistic Movements*; Bernard Barber, *Acculturation...*

10 — Voir Sundkler. Moony, Métraux, Bernard Barber, Philleo Nash, etc.

11 — Eugenio Lazzareschi, pg. 1-15, 107-108, etc.; Giacomo Barzelotti, pg. 91-95, 165.

ligieux, qui prend parfois pour modèle des églises chrétiennes primitives (car ces mouvements ont été étudiés surtout dans le christianisme). Les revendications sociales sont le point important de ces mouvements, la valeur de l'ordre existant est mise en question et les rapports sociaux tendent à se simplifier, en se réduisant à deux termes principaux, le lider et les fidèles; la mise en commun des biens accompagne généralement l'effacement de classe et de rang. P. Alphanféry note l'existence, autour du lider, d'un "collège messianique", d'un groupe d'adeptes que le messie a choisi entre les plus fervents et qu'il transforme, soit en gardes de corps, soit en sous-chefs, soit en apôtres, grades conférés autocratiquement par lui, pour montrer que c'est bien lui l'autorité suprême, le maître de la nouvelle hiérarchie qu'il a ainsi créée <sup>12</sup>.

Cependant, choc culturel ou oppression sociale n'ont pas comme solution unique un mouvement messianique. Tandis que ce'ui-ci n'apparaît que là où il y a souffrance sociale, la souffrance sociale peut néanmoins trouver d'autres moyens de soulagement tels que la rébellion armée laïque, la dépopulation dans les Iles de l'Océanie, le culte du peyote parmi les tribus américaines du nord. Il faut chercher pourquoi, entre des réponses alternatives, le groupe choisit justement le mouvement messianique <sup>13</sup>.

Ce n'est que là où il y a croyance messianique que peut se développer un mouvement de ce type; il faut donc, préalablement, l'existence du "climat mythique préparatoire", la croyance en la venue d'un héros ou d'un dieu qui rétablira dans le monde l'ordre et le bonheur <sup>14</sup>. Si le peuple ne possède pas dans ses mythes l'élément nécessaire, il peut en emprunter à un autre groupe <sup>15</sup>; mais sans cette base mythique le ressentiment se déversera sous d'autres formes.

Cependant, même des peuples qui croyaient au retour du héros culturel ou à la venue des messie, n'ont pas présenté de mouvements messianiques, malgré les fortes souffrances qui les affligeaient <sup>16</sup>. Le Judaïsme, le christianisme, l'islamisme offrent des

---

12 — Alphanféry. De quelques faits..., pg. 178, 201-205; Id., Notes..., 26.

13 — Bernard Barber, Acculturation and messianic movements.

14 — Roger Bastide, Le messianisme chez les noirs du Brésil, 304-306.

15 — G. Balandier, Messianismes et nationalismes..., pg. 44.

16 — Wilson D. Wallis, Messiahs, christian and pagan, pg. 254.

bases mythiques suffisantes pour de tels déclenchements, mais, malgré des conditions sociales parfois très pénibles pour les fidèles, le mécontentement n'a pas toujours donné lieu à de tels mouvements.

Pour M. Wilson D. Wallis, c'est la personnalité du lider l'élément primordial pour que le mouvement se produise. Néanmoins, deux points sont contradictoires dans son explication. L'Auteur met en relief d'un côté la personnalité du lider car, dit-il, si le groupe ne trouve pas quelqu'un pour le conduire, le mouvement n'aura pas lieu; de l'autre côté, il affirme que, dès qu'un groupe a besoin d'un messie, le désir collectif en suscitera un, et si le groupe n'en veut pas, il répudiera celui qui en présenterait les traits <sup>17</sup>. M. Wilson D. Wallis revient toujours à aux conditions sociales, après avoir affirmé la prépondérance de la personnalité du lider.

M. Bengt Sundkler découvre, en étudiant les mouvements Bantou, que le mouvement de réaction contre une situation de privations prend la voie religieuse quand tous les autres secteurs de l'action sont interdits aux individus. Les Bantous, dans les sectes, donnent libre cours à leur désir de prestige, de pouvoir, de réunion, d'ascension sociale, que la vie civile leur refuse <sup>18</sup>. Une solution identique découle de l'étude du P. Lagrange sur le messianisme juif <sup>19</sup>. La réaction prendrait donc la forme religieuse toutes les fois qu'un groupe, ayant un mythe et une croyance messianiques, trouve fermées devant lui les autres voies d'action — politiques, économiques, guerrières, etc.

Le groupe messianique ne peut se maintenir intact que par une ségrégation rigoureuse d'avec les infidèles. La croyance messianique ne veut-elle pas l'arrivée du "temps messianique", du temps de l'éternel bonheur, et pour l'obtention de celui-ci ne faut-il pas que les fidèles suivent rigoureusement la parole du lider? Toute déviation est un retard à l'arrivée du Règne; et le contact avec le monde profane facilite justement ces déviations. De là la propension des groupes messianiques à se détacher complètement de la société plus large, et l'aspect de "croisade contre les infidèles" que

---

17 — Wilson D. Wallis, *op. cit.*, 240 et 263.

18 — Bengt Sundkler, *pgs.* 86, 92, 100, 296-298.

19 — P. M. J. Lagrange, *pg.* 84-85.

prend le mouvement: ne faut-il pas délivrer le monde de tous ceux qui l'empêchent de se transformer en Paradis Terrestre?

Un autre caractère important du mouvement messianique est d'être essentiellement collectif. La réforme sociale demandée ne découle pas du sacrifice ou de la punition d'un seul individu, mais du repentir ou de la pénitence de tout un groupe; qu'un seul membre de la communauté soit fautif et n'agisse pas conforme au commandement du messie, et tous en souffriront. De là la nécessité d'effacer les discordances internes par une discipline stricte, ainsi que par des châtiments divers, de l'expulsion à la mort. Le messie, d'ailleurs, ne mérite ce nom que lorsqu'il est à la tête d'une collectivité <sup>20</sup>.

## II — Le lider du mouvement.

Le lider messianique est un envoyé divin, un héros culturel ou légendaire; son autorité n'est fondée ni sur une église ni sur une doctrine, elle émane du contact direct avec la divinité et est révélée aux autres hommes par des faits surnaturels et miraculeux opérés par lui. En tant qu'envoyé divin, il est immortel; sa mort n'est jamais qu'une disparition temporaire <sup>21</sup>.

C'est un voyant, il voit des choses surnaturelles, il connaît le passé et l'avenir, proche ou lointain, il prévoit des épreuves, des catastrophes et, à la fin des pénitences, le paradis sur terre pour ses adeptes. C'est lui qui décide des moyens à mettre en pratique pour amener sur la terre le règne du bonheur. Il a aussi le pouvoir de guérir toutes les maladies.

Ses deux traits caractéristiques principaux sont son essence sacrée et sa condamnation de l'injustice sociale existante, qu'il veut transformer en bien, employant pour cela des moyens religieux <sup>22</sup>. Cela le distingue des prophètes et rénovateurs religieux, il est un rénovateur social; mais il est différent aussi des rénovateurs et meneurs laïques des mouvements de redressement social, parce qu'il

---

20 — Hans Kohn, art. cit.; Alphanéry, *De quelques faits...*, 187. ....

21 — Voir Wilson, D. Wallis, Sundkler, Lazzareschi, Cantril, Mooney, Alphanéry, etc. etc.

22 — Voir Alphanéry, *De quelques faits...*

est un envoyé divin et que les moyens qu'il emploie sont d'ordre religieux <sup>23</sup>.

Max Weber classe le messie dans la catégorie des prophètes, dont il ne serait qu'une des sous-divisions; ce qui le distingue, c'est la promesse de transformation sociale qu'il apporte et que ne préoccupe pas les autres <sup>24</sup>. Cette classification, toutefois, n'est pas sociologique, puisqu'elle a pour base le contenu du prêche ou de la croyance.

Alphandéry prend pour base la relation entre le lider et ses adeptes, entre le lider et la hiérarchie sociale, pour tenter une classification; il analyse donc les liens sociaux. Le messie, comme le prophète, appartient à l'espèce des lidés religieux d'autorité charismatique qui réduisent toute hiérarchie civile, politique et religieuse à deux termes, à lui-même et ses adeptes. Mais les prophètes "exercent une action illimitée, s'étendant sur les foules sans les discipliner"; ils n'accaparent cependant jamais toute la vie morale et matérielle des fidèles, ne regardent pas les problèmes pratiques; leur action ne dure que pendant la prédication. La prophétie écoutée, le croyant revient chez lui, retombe dans l'ancienne hiérarchie sociale, à laquelle l'activité des prophètes ne porte que momentanément atteinte. Le christ ou le messie, au contraire, "organise son règne, fonde presque toujours une nouvelle hiérarchie qui part de sa propre personne; le prophétisme lui devient un moyen de gouvernement". Les revendications sociales qu'il demande visent la destruction de toute la hiérarchie de la vie profane, et sa substitution par une autre dont il est l'autorité suprême et qu'il impose à ses adeptes <sup>25</sup>.

M. Roger Bastide a proposé une discrimination à partir de l'activité du lider: le prophète serait celui qui prêche et oriente la croyance, tandis que le messie met en pratique la croyance et essaie de la réaliser <sup>26</sup>. Il rejoint donc Alphandéry, car pour celui-ci aussi le prophète ne fait que prêcher, c'est le messie qui agit.

---

23 — Engels ayant résolument écarté tout élément religieux de son travail "La guerre des paysans en Allemagne", nous le laissons de côté.

24 — Max Weber, *op. cit.*, 116-117, 189-197.

25 — Alphandéry, *De quelques faits...*, p. 178, 180 à 189, 201-205.

26 — Roger Bastide, Cours donné à la Faculté de Philosophie, Sciences et Lettres de l'Université de S. Paulo en 1948.

Suivant ces deux dernières classifications, le messie n'est pas une variété dans la classe des prophètes, ainsi que le voulait Max Weber, il appartient à une autre classe. Lider religieux charismatique comme le prophète, il se distingue essentiellement de celui-ci parce que ce dernier n'impose pas à la vie profane une hiérarchie nouvelle.

P. Alphanféry observe encore que le messie vient presque toujours précédé par quelqu'un qui l'annonce, un pré-messie; c'est parfois le propre personnage qui vient annoncer les temps nouveaux, puis disparaît et revient plus tard, cette fois amenant la transformation sociale, le règne du bonheur sur la terre. Soit que la légende messianique présente deux personnages ou un seul, les éléments constitutifs sont presque toujours: l'élection divine; l'épreuve; la retraite ou disparition; le glorieux retour <sup>27</sup>.

Nous retrouvons ces traits pour les leaders des mouvements messianiques dont nous avons connaissance, soit dans la civilisation occidentale, soit dans les peuplades "primitives"; le messie établit toujours une nouvelle hiérarchie sociale basée sur son charisme personnel; et, ou bien il apparaît après un autre qui l'a déjà annoncé, ou bien lui-même annonce qu'il mourra et qu'il ressuscitera apportant le Paradis Terrestre.

Les relations qui s'établissent entre leader et fidèles, une fois le mouvement déclenché, sont celles de réciprocité de services: le leader se rend garant de la venue du Paradis Terrestre, de la distribution des biens et des richesses futures parmi ses fidèles, auxquels il enseignera le moyen de les atteindre. Les fidèles soutiennent le leader moralement et matériellement, le défendent contre les attaques adversaires et lui tentent pour lui protégés par la force divine de leur maître.

### III — Les interprétations des mouvements messianiques.

Le mouvement messianique est interprété tout d'abord, par quelques auteurs, comme un moyen de revenir aux "temps anciens", c'est à dire, de faire renaître l'équilibre social et culturel tel qu'il

---

27 — Alphanféry, Notes sur..., pg. 7-8, 13.

existait avant la désorganisation qui a mis en danger la culture du groupe; c'est un mouvement de renaissance culturelle <sup>28</sup>.

Il peut être aussi un instrument d'intégration culturelle, puisqu'il permet de rattacher aux éléments culturels anciens des éléments nouveaux, venus ou non de la culture plus puissante avec laquelle le groupe est en contact. Le mouvement serait alors un moyen d'adaptation à des conditions nouvelles d'existence, il établit la synthèse culturelle nécessaire pour qu'une nouvelle harmonie sociale soit atteinte. Il serait alors un mouvement réorganisateur de la culture en danger <sup>29</sup>.

D'autres auteurs, cependant, ne voient dans le messianisme qu'un mouvement autistique, une fuite irrationnelle du réel injuste et oppressif, un mouvement échappatoire vers des solutions illusoire, créées dans un monde de fantaisie <sup>30</sup>. Les fidèles se réfugient dans leur secte et abandonnent le monde profane; ils tentent de reproduire sur la terre les conditions de bonheur idéal qu'ils ont appris à désirer. Au lieu de modifier la société, les adeptes du mouvement messianique fuient la réalité désagréable, la méprisent et la laissent de côté, pour vivre une illusion.

M. Wilson D. Wallis propose une interprétation différente: le mouvement messianique est toujours une réaction contre la décadence, que ce soit la décadence de la vie sociale ou celle de la vie religieuse; il essaie de lui porter remède, et subit pour cela les inspirations les plus diverses <sup>31</sup>.

#### IV — Les différentes interprétations des mouvements messianiques brésiliens.

Les mouvements qui se sont déroulés au Brésil depuis le siècle dernier ont été quelque peu étudiés et différentes interprétations ont été proposées.

L'explication biologique est la plus fréquente. Le Brésil est un pays de métis, le métis est un individu considéré inférieur; il est instable physiquement et émotionnellement; de là l'attrait qu'e-

---

28 — Voir Hoekendijk, Kroeber, Sundkler, Philleo Nash, Lesser, etc.

29 — Roger Bastide, *Problèmes du mysticisme*, pg. 10; B. Barber; Herskovits.

30 — LaPiere; Ralph Linton, p. 230-240; Cantril, p. 68.

31 — Wilson D. Wallis, *Messiahs, christian and pagan*, pg. 240.

xercent sur lui ces religions à mystères, brillantes et mouvementées, dans lesquelles son émotivité peut librement s'exprimer.

L'instabilité émotionnelle du métis, son ignorance, les superstitions qu'il développe, le prédisposent aussi à la contagion de la folie d'un meneur, et celui-ci incarne les croyances de son milieu. Nous sommes dans un cercle vicieux: les croyances sont si grossières qu'elles déclenchent la folie chez quelques individus, et ces individus la transmettent à ceux qui l'entourent. Les mouvements messianiques brésiliens ont été caractérisés par nos auteurs comme des mouvements typiques de folie religieuse collective.

Le métis n'a pas, non plus, un développement mental qui lui permette de comprendre la religion catholique dans toute sa pureté, ou le régime républicain dans sa complexité; les mouvements messianiques sont donc des aberrations du catholicisme et leur revendication sociale est le rétablissement de la Monarchie, seul gouvernement que les rudes populations de l'intérieur du pays puissent comprendre <sup>32</sup>.

La deuxième interprétation est d'ordre géographique. Les plus connus de ces mouvements ont lieu dans une région qui souffre de sécheresse périodique et se transforme alors en un désert aride et mortel. Un tel châtement toujours suspendu sur la tête d'une population misérable lui ferait chercher compensation et soulagement dans le rêve d'un Paradis Terrestre <sup>33</sup>.

Luiz Vianna a été le principal défenseur de la thèse du choc culturel. Dans les villes du littoral, la civilisation a tenté de suivre le rythme de la civilisation occidentale, en faisant venir du dehors non seulement des outils, des innovations matérielles, mais aussi des idéologies. Or l'intérieur du pays reste isolé du littoral; la difficulté des communications conserve dans le "sertão" une population arriérée, patriarcale, coloniale. Un beau jour, des voies de communication s'ouvrent, l'intérieur est arraché à son isolement, il prend contact avec les nouveautés du littoral; des façons différentes d'agir et de penser y pénètrent tout d'un coup et menacent de désorganisation la culture rustique existante. L'homme du "sertão" réagit alors en suivant un lider qui prêche les idées qu'il comprend, qui

---

32 — Voir Euclydes da Cunha; Nina Rodrigues; Lourenço Filho; Osorio Cesar; Aujor Avila da Luz.

33 — Voir Josué de Castro.

défend sa manière de vivre symbolisée par l'idée de la Monarchie. Voilà pourquoi de tels mouvements se produisent toujours à la limite où atteignent les voies de communication qui partent du littoral. Les germes de cette explication des mouvements brésiliens existaient déjà dans les livres plus anciens d'Euclides da Cunha et de Nina Rodrigues <sup>34</sup>.

Une interprétation plus explicitement tournée vers les conditions sociales n'est apparue que dernièrement.

Un médecin de Pernambuco, le dr. José Lucena, observa pendant deux mois les membres d'une petite secte apparue à Panelas, en 1936. Il conclut que leurs croyances, leurs manières d'agir sont courantes dans leur milieu et qu'ils réagissent normalement selon le niveau mental moyen de l'intérieur; on ne peut pas les considérer victimes de folie religieuse. Les causes de ces mouvements ne sont pas pathologiques, elles sont sociologiques; la masse n'est pas une collectivité en folie; aussitôt réunie, elle s'organise en communauté religieuse. C'est la sociologie qui doit étudier de tels mouvements, et non pas la psycho-pathologie, qui l'avait fait de préférence parmi nous <sup>35</sup>.

Le Dr. Oswaldo R. Cabral et le Prof. Joaquim Alves établissent des rapports entre les mouvements et les conditions sociales de l'intérieur du pays. Là vivent des populations abandonnées de tous, qui n'ont ni prêtres pour leur prêcher la religion, ni médecins pour guérir leurs maux physiques, ni justice pour défendre leurs droits. Ils deviennent donc la proie facile de tous ceux qui prennent le rôle de bienfaiteurs, que ce soit Antonio Conselheiro, Padre Cicero, ou les Moines <sup>36</sup>.

Le milieu social avait été pris en ligne de compte par d'autres auteurs, tels que Euclides da Cunha et, plus récemment, le Dr. Aujor Avila da Luz; mais on n'analyse pas l'organisation sociale locale, on ne fait que la reproduire d'une façon plutôt littéraire, sans chercher les rapports qui lient les individus entre eux.

---

34 — Luiz Vianna, *Estudos Nacionalistas*; Euclides da Cunha, pg. 204-208, etc.; pgs. 140-143 de la traduction; Nina Rodrigues, pg. 51-52.

35 — Dr. José Lucena, "Uma pequena epidemia mental em Pernambuco".

36 — Joaquim Alves, "Juazeiro, cidade mística". Oswaldo R. Cabral, *Santa Catarina*, et une série d'articles appelée "Os fanáticos, apreciações em torno de um livro".

## V — Conclusion.

Les remarques suivantes se dégagent de l'exposé qui vient d'être fait :

1 — Croyance et mouvement messianique sont désignés par le même terme : "messianisme".

2 — La définition de la croyance et du mouvement présente trois traits caractéristiques : la venue d'un émissaire divin, la promesse du paradis terrestre qu'il doit apporter, le peuple qui souffre.

3 — Le mouvement messianique apparaît là où existait déjà un mythe messianique ou tout au moins les germes de ce mythe; néanmoins, des peuples qui n'ont pas cette croyance en empruntent à d'autres le mythe nécessaire et le mouvement a lieu.

4 — Là où il y a des croyances messianiques et de profondes souffrances sociales, le ressentiment peut trouver des manières de s'exprimer autres que le mouvement messianique.

5 — Les facteurs qui dirigent le ressentiment vers le mouvement messianique sont : a) la conservation de quelque espoir; les peuples complètement désespérés ne font pas appel à un redressement social; b) la religion est la seule voie ouverte aux revendications; c) la forte personnalité du lider lui fait prendre le rôle messianique et impose le mouvement au groupe.

6 — Les conditions sociales pénibles qui servent de base aux revendications du mouvement peuvent avoir des causes variées, et l'une des plus connues est le choc culturel.

7 — Les mouvements messianiques qui résultent du choc culturel présentent : a) des attitudes formement contraires à la culture étrangère dominante; b) une synthèse entre la culture du groupe et la culture étrangère dominante; c) des germes de nationalisme.

8 — Les mouvements messianiques qui ne sont pas contre-aculturatifs présentent le désir de renouvellement, soit des conditions sociales existantes, soit de la religion elle-même, et les revendications sont toujours présentées au nom d'une divinité.

9 — Le mouvement s'établit par une ségrégation rigoureuse des fidèles d'avec le monde profane, ce qui est la garantie de sa continuité et de son efficacité.

10 — L'autorité du messie ne provient pas d'une institution religieuse quelconque; elle surgit de la foi que le groupe, qui le suit, a dans ses relations directes avec la divinité.

11 — La légende du messie présente trois traits caractéristiques: election divine, disparition, glorieux retour. Il est parfois précédé d'un pré-messie qui l'annonce, ou bien c'est lui-même qui s'annonce, disparaît et revient.

12 — Max Weber envisage le messie comme une sous-division de la classe des prophètes; il est le prophète qui demande des changements sociaux. P. Alphanéry l'a classé d'après ses relations avec les adeptes, et M. Roger Bastide, d'après son activité; ces deux auteurs le situent dans une catégorie différente de celle du prophète.

13 — Les interprétations des mouvements messianiques sont diverses: a) mouvement autistique, ou de fuite devant la réalité; b) instrument de renaissance culturelle; c) recherche d'un nouvel équilibre culturel, grâce à l'intégration d'éléments nouveaux dans une configurations culturelle antérieure; d) réaction contre la décadence sociale ou religieuse.

14 — Les interprétations des études brésiliennes sont les suivantes: a) interprétation biologique de l'infériorité physique et mentale du métis; b) interprétation pathologique, ce sont des mouvements de folie collective; c) interprétation par le choc culturel entre les populations avancées du littoral et celles arriérées de l'intérieur; d) interprétation sociologique, cherchant à établir un lien entre le mouvement et les conditions sociales au milieu desquelles il se développe.

En analysant le mouvement du *Contestado* par rapport à ces quelques problèmes, nous nous trouverons à même de voir dans quelle mesure il s'encadre dans ce qui vient d'être énoncé, et dans quelle mesure il peut suggérer de nouvelles hypothèses.

## 2 — *Le mouvement du Contestado dans son contexte socio-culturel.*

### I — Les interprétations brésiliennes du messianisme.

L'interprétation biologique des mouvements brésiliens trouve dans leur liste même un premier point contradictoire, Le mouve-

ment tristement célèbre les Muckers, qui figure parmi les plus sanguinaires et cruels, n'eut pour acteurs que des colons allemands ou leurs descendants, tous de race blanche sans mélange. Ces mouvements ne sont donc pas apanage des peuples métis.

Pour ce qui est du mouvement du Contestado, des blancs d'origine ibérique, allemande ou polonaise y participèrent à côté des métis; João Maria, le premier Moine, était un étranger blanc. Il est difficile de rendre l'élément biologique seul responsable du phénomène religieux, c'est pourquoi on lui ajoute la folie collective et le choc culturel.

Le meneur est un métis déséquilibré qui contagie la foule émotionnellement instable; l'un et l'autre, de par leurs conditions propres, sont à la merci du moindre choc émotionnel.

On peut difficilement établir les limites entre le normal et le pathologique. Néanmoins, il est acquis que leur définition varie suivant les milieux culturels et qu'elle doit se maintenir dans les cadres de référence de la culture en cause.

Si l'on avait mesuré l'intelligence des membres du "cadre saint" pendant le mouvement, celle-ci se révélerait normale selon la normalité rustique: les membres des redoutes raisonnaient avec bon sens en vue d'arriver à leurs fins et utilisaient pour cela les connaissances et l'expérience que leur existence leur avait fournie, sans faire appel ni à des fantasies, ni à l'imagination. Leurs façons de combattre en utilisant les ressources stratégiques du terrain, le commerce qu'ils se sont toujours efforcé d'entretenir avec l'extérieur, leur propagande visant attirer des timides à leur cause indiquent un raisonnement normal au moins dans ces secteurs-là.

Tous ces groupes qui formaient des redoutes, le faisaient suivant des règles établies par le Moine José Maria; celui-ci, dès le début, avait organisé les bandes qui l'accompagnaient, puis avait donné une structure de village à Taquarussú. L'ordre des "cadres saints", leur discipline interne, leur aspect institutionnalisé, leur vie policé, provoquèrent les remarques admiratives des quelques émissaires de paix, et vont contre la thèse de la folie des foules.

Ni João Maria, ni José Maria ne peuvent être considérés comme des fous dans le contexte de la culture rustique; leur manière d'être et d'agir suivait des modèles existants qu'étaient considérés

normaux dans leur milieu <sup>37</sup>. Leurs ennemis eux-mêmes ne les considéraient pas comme des individus mentalement dérangés; le colonel Chiquinho de Albuquerque accusait José Maria de déclencher une rébellion monarchiste, il ne l'accusait pas d'être un fou dont le délire contagiait la population rustique. Ce sont les journaux du littoral qui parlent de folie; aucun témoin local ne le fait.

La persistance de la croyance messianique après la défaite du mouvement prouve encore qu'elle n'était pas le fruit d'une folie passagère. La défaite ne fut pas expliquée par les "jagunços" comme le résultat de l'absurdité des moyens qu'ils avaient mis en pratique pour réformer le monde, ce qu'on avait droit d'espérer si les "caboclos", après un moment de folie, étaient revenus au normal; elle fut donnée comme la conséquence du manque de foi des adeptes. S'ils avaient été plus fervents dans leurs prières, plus obéissants au Moine, accomplissant leurs devoirs religieux avec plus de dévotion, la guerre sainte aurait certainement été victorieuse. Le mouvement éteint, la même façon de penser, la même foi persiste donc; aucun auteur ne les appelle anormales, mais tout au plus superstitieuses et caractéristiques de l'ignorance "cabocla". Dans les villes du littoral, cependant, des superstitions absurdes foisonnaient aussi, et les prophéties sur l'année 1913, considérée année de mauvais augure, en sont excellent exemple.

Prétendre aussi qu'une religion métisse et dégénérée contribuait à former une mentalité prédisposée à l'instabilité émotionnelle et à la folie, c'est forcer les faits. Quelques auteurs prétendent que la religion de l'intérieur du Brésil est un mélange d'éléments catho-

---

37 — Georges Dumas a établi une distinction entre les fous qui se croient des messies et les messies véritables. Les premiers s'intéressent uniquement aux faits extraordinaires qu'ils réalisent, pour prouver qu'ils sont vraiment des êtres divins; ils sont avant tout des faiseurs de miracles; s'ils préconisent des réformes, celles-ci ne viennent pas en première place, ils n'essaient pas de les réaliser tout en les promettant. Le vraie messie, au contraire, pense d'abord à ses réformes, qu'il met en exécution, et ses miracles ne sont que secondaires; son caractère sacré est affirmé par ses oeuvres et réformes, les faits extraordinaires ne font que le confirmer. D'après cette distinction, les deux Moines échappent aussi à la caractérisation de "fous qui se croient des messies". Le premier Moine essaya de transformer la vie de ses dévots en prêchant un mode d'existence plus vertueux et des exercices religieux plus fréquents, sans rien changer à la hiérarchie sociale existante. Le deuxième Moine voulait renverser les conditions sociales et leur substituer d'autres, d'inspirations divine. Tous les deux n'avaient qu'un intérêt secondaire pour leurs propres miracles. La distinction du Dr. Dumas est trop subjective et ne paraît pas correspondre tout à fait à la réalité. Il nous semble que la préoccupation des miracles et celle des réformes peuvent correspondre à deux moments successifs dans la vie d'un émissaire divin, et il atteint son but au moyen de faits extraordinaires; ce n'est qu'après qu'il peut essayer de mettre sur pied les réformes sociales. (G. Dumas, pg. 100-106).

liques avec des éléments de religions noires et indigènes. Nous n'avons pas recélée l'influence de la religion des tribus autochtones ou de celle des noirs esclaves sur la religion rustique du Contestado. Il se peut qu'une étude plus approfondie en révèle quelques traits, de peu d'importance puisqu'ils sont noyés dans la masse de caractères d'origine catholique et portugaise.

La religion rustique provient de l'accommodation du catholicisme portugais du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles aux conditions de vie de la colonie brésilienne, forcément différentes de celles que connaissaient les portugais chez eux. Neuvaines, pèlerinages et fêtes qui forment le cœur de cette religion rustique, avaient leur origine dans la vieille religion catholique portugaise, dont elles formaient aussi le centre; l'isolement aidant, elles se sont conservées dans l'intérieur du Brésil. La figure des pèlerins résulte de l'accommodation nécessaire entre un territoire énorme et le manque de prêtres; des laïques qui voulaient faire pénitence eurent la permission d'arborer la soutane, de prêcher et d'organiser quelques cérémonies du culte.

Si l'on compare la religion du mouvement avec la religion rustique, l'on s'aperçoit que les rites et cérémonies que les "jagunços" mettaient en pratique dans le "cadre saint" avaient été empruntés soit à la religion catholique, soit aux superstitions courantes dans leur milieu. Processions, prières matin et soir, prêches, le baise-pied, l'embrasade des images, la croyance dans le pouvoir extraordinaire de la croix ou du signe de croix, tout cela existait dans la religion locale. João et José Maria copièrent les pieux pénitents<sup>38</sup>.

Même la localisation géographique des événements miraculeux coïncide avec des lieux déjà considérés légendaires dans la région: c'est le mont enchanté de Tayó, aux légendes fabuleuses, que João et José Maria sont allés habiter après leur disparition et en attendant leur glorieux retour; ce sont les terres de ce même mont qu'on promet de distribuer entre les adeptes, pour les dédommager de leurs propriétés perdues.

---

38 — L'énorme surface des paroisses exigea des prêtres un comportement qui ressemble à celui des pèlerins et de guérisseurs laïques. Ils devaient être toujours sur la route, portant objets du culte et nourriture. Mais pour attirer les "caboclos", il fallait porter aussi une malette de médicaments, car alors on était sûr de les voir accourir et on pouvait leur imposer des exercices religieux (Sinzig, pg. 71-75, 91-92).

La religion rustique, qu'elle soit métisse ou non, exista normalement des années durant sans donner lieu à un mouvement quelconque; ce n'est donc pas elle qui peut les causer.

La culture rustique était cependant différente de celle du littoral et bien arriérée par rapport à celle-ci. Quelques auteurs brésiliens voient une des preuves de l'infériorité mentale des "caboclos" dans ce qu'ils appelaient "l'incapacité du "caboclo" à comprendre la République". Dès que des éléments de progrès — tel l'idéal républicain — pénètrent dans la culture rustique, celle-ci tend à la désorganisation, disaient-ils; les membres de la culture en désorganisation utilisent le mouvement messianique comme un moyen de rétablir l'équilibre rompu. C'est la thèse du choc culturel.

La proclamation de la République supprimait une forme de gouvernement — la Monarchie — qui correspondait au niveau mental des "caboclos", et lui substituait une autre qui était pour eux l'incompréhensible, l'abstraction.

Cependant, ces mêmes auteurs disent que le mécontentement dû à la proclamation de la République aurait disparu à la longue, par l'adaptation des idéaux à la vie de la région (ce qui se produisit dans la plupart des états brésiliens), si, au climat de ressentiment à peu près constant et général qu'on trouvait dans l'intérieur comme conséquence de la modification subie, n'étaient pas venus s'ajouter de nouveaux facteurs, notamment l'entrée de colons étrangers et la construction du chemin de fer. D'autres éléments étrangers à la culture rustique s'introduisaient dans le pays et la menaçaient.

La culture rustique du Contestado n'était pas, en vérité, menacée par les étrangers; il y avait très peu de "colonies" d'immigrants, dans la région. Le colon que s'y établissait subissait très vite l'emprise de la culture rustique — bien plus adéquate que la sienne aux exigences du milieu géographique et social — et adoptait ses moeurs. Croyants ou non, la plupart des étrangers qui vivaient dans le Contestado prirent le parti des rebelles.

Le tracé du chemin de fer ne bénéficia que beaucoup plus tard la zone qu'il traversait et il n'apporta pas des éléments nouveaux à la culture, puisqu'il ne touchait pas la vie des communautés "caboclas". Les habitants de la région n'utilisaient pas le chemin de

fer, leurs marchandises s'écoulaient habituellement par des débouchés que ce chemin ne servait pas.

Les ouvriers qui avaient posé les rails et qui venaient des quatre coins du pays auraient pu être l'élément désorganisateur. Cependant, la culture du paysan brésilien est assez homogène du nord au sud du pays. Les ouvriers n'apportaient pas une culture différente de celle des habitants du lieu et, leur contrat expiré, ils s'intégrèrent tout naturellement dans les bandes des "fazendeiros" locaux ou formèrent des bandes pour leur propre compte, complètement assimilés au genre de vie local.

L'incapacité du "caboclo" à comprendre la République venait plutôt de ce que, dans la réalité sociale qui l'entourait, il ne trouvait pas d'éléments où appuyer cette compréhension. La Monarchie, au contraire, s'était rendue présente dans une quantité de faits de leur existence.

Les communautés du Contestado présentaient, à côté d'une culture rustique toute imprégnée d'images de rois, de reines, de princes et de nobles, qui étaient les personnages de leurs fêtes et de leurs contes, une organisation sociale rigide, où les chefs avaient droits et privilèges, où les hommes-liges étaient liés à leurs maîtres par la loyauté et le dévouement. Les fêtes conservaient l'esprit aristocratique des joutes médiévales; l'organisation sociale fournissait les bases pour l'idée d'un gouvernement de privilégiés, imposé aux hommes par la force, tant celle des armes que celle de l'économie, et justifié par la religion; celle-ci affirmait que Dieu avait créé les hommes différents les uns des autres, leur donnant des rangs et des devoirs différents dans le monde.

La nostalgie d'un gouvernement monarchique était générale dans le Contestado; on devait l'imputer au manque de représentations collectives et de rapports sociaux qui puissent faciliter l'acceptation d'un gouvernement dont l'idée basique était le contrat entre citoyens indépendants. La Monarchie, au contraire, était bien étayée par les rapports sociaux et les représentations collectives existantes.

Les journaux de l'époque et la plupart des auteurs qui ont écrit sur le Contestado transforment les "jagunços" en monstres de cruauté, voulant démontrer par là leurs "aberrations mentales et

religieuses”. On leur reproche toute sorte de crimes, massacres de femmes et d’enfants, mutilation de cadavres; on les accuse de mener dans le “cadre saint” une vie de débauche et d’extravagance religieuse.

Mais crimes, homicides, vengeances, massacres abondaient dans toute la région “serrana” bien avant le mouvement fanatique et continuèrent d’exister après; même les abords de la capitale n’étaient pas très sûrs à l’époque.

Civils et soldats, sous couleur d’aider le gouvernement, se rendirent aussi coupables de “grands attentats à l’ordre, à la moralité et au droit”<sup>39</sup>; ils violèrent des femmes, brûlèrent des maisons, détruisirent des plantations et assassinèrent des “caboclos” qui n’avaient rien à voir avec le fanatisme<sup>40</sup>. Les mêmes crimes, la même férocité existaient du côté des rebelles comme du côté républicain; il n’y avait de différent que les motifs invoqués: défense du gouvernement du côté des soldats, défense de leur religion, du côté des “jagunços”.

L’on se rend bien compte, en lisant l’histoire de la Révolution de 1893 ou de celle, plus ancienne, des Farrapos, que “jagunços et soldats suivaient les moeurs guerrières habituelles dans leur milieu. La façon de lutter des “jagunços”, l’embuscade, les tours qu’ils jouaient aux adversaires perdent leur étrangeté si on les compare avec les agissements des combattants des deux révolutions antérieures.

Si, dans les “cadres saints”, quelques chefs avaient pris certaines libertés dans le domaine sexuel, transformant les “vierges” en concubines, c’était un privilège qui découlait de leur condition spéciale de chef sacré. Pour le commun des gens, le mariage continuait d’exister dûment enregistré; l’honneur de la femme mariée continuait hautement valorisé; la virginité des filles aussi. D’autres valeurs morales se conservaient identiques; ainsi le vol, considéré par la morale rustique comme le pire des crimes, était sévèrement condamné et puni de mort par la loi du Moine.

---

39 — F. do Comercio, 3-4-1915.

40 — Voir toute la deuxième partie et les appendices du livre du général Setembrino de Carvalho.

N'étant pas menacée par des éléments nouveaux, la société rustique du Contestado se maintenait stable; stables aussi les valeurs culturelles; stable son code moral, qui se retrouvait dans les "cadres saints". La thèse du choc culturel, que quelques auteurs brésiliens ont adopté, ne trouve donc pas soutien dans les faits qui se sont passés au Contestado. Pas plus que le facteur biologique et le facteur pathologique, le facteur désorganisation culturelle ne peut pas prendre à son compte le mouvement du Contestado.

## II — Les conditions sociales.

L'interprétation sociologique a été formulée d'une façon vague; d'on parle de conditions sociales en les mélangeant avec des conditions historiques, de telle manière qu'on n'arrive pas à démêler de quoi vraiment il s'agit. Il faut essayer de l'éclaircir par une analyse plus serrée des rapports sociaux existants dans la région.

Le "caboclo" était dans l'étroite dépendance des "fazendeiros", économiquement, politiquement et socialement. Il ne pouvait pas se défendre contre la tyrannie des puissants chefs politiques locaux; la loi ne le protégeait pas, puisque son application dépendait du bon vouloir de ces mêmes chefs. Il vivait dans une atmosphère d'animosité et de luttes perpétuelles, qui se déroulaient parmi les clans et les familles; l'insécurité était la loi de la "região serrana".

Les gens haut placés dans les rangs sociaux avaient des devoirs de protection envers ceux qui appartenaient à une naissance moins privilégiée, pourvu qu'ils fassent partie de leur groupe social. Si l'on s'insurgeait contre quelques "colonels", ce n'était pas à cause de leur rang, mais parce qu'ils ne remplissaient pas leur devoir: au lieu de soutenir et de défendre leurs gens, ils les opprimaient et prenaient leurs terres. Il fallait alors substituer ceux qui ne méritaient plus confiance par d'autres colonels ou chefs plus consciencieux. De là la réponse que Elias de Moraes, le grand pontife fanatique, fit aux propositions de paix du capitaine Mattos Costa: les "caboclos" n'abandonneraient la lutte qu'après la mort des colonels Arthur de Paula, Fabricio Vieira, Chiquinho de Albuquerque, Amazonas Marcondes, Afonso Camargo, Pedro Vieira, Pedro Ruivo et les frères Miechnikowk, qui les maltrahient <sup>41</sup>.

---

41 — P. Soares, 86; *Dem.*, 229-230.

On pouvait penser que le mouvement avait le caractère d'une révolte de la classe moyenne et basse des habitants du Contestado contre les "fazendeiros" de la classe élevée, les "colonels". Quelques colonels prirent le parti du Moine, d'une façon plus ou moins ouverte, mais peu cedèrent à l'attrait de la vie dans les "cadres saints". On y trouva quelques "capitaines" de la Garde Nationale, et de rares "colonels".

Pour qu'il y ait lutte de classes, cependant, il faut que la solidarité de classe existe, c'est à dire, que la classe existe en tant que groupe social dans la société plus large. Or, dans le Contestado on trouvait une structure sociale formant plusieurs petites pyramides, dont les sommets seraient les différents "colonels", reliés par des liens religieux, politiques ou économiques avec leurs inférieurs, et plus ou moins indépendants (ou antagoniques) les uns des autres. 'A l'intérieur de la pyramide, l'individu montait ou descendait suivant ses relations avec le chef. La solidarité qui existait à l'intérieur de chaque pyramide était une solidarité de famille patriarcale, une espèce de solidarité de clan, dont la base étaient les liens de sang et de parrainage.

La nouvelle du départ d'un petit chef politique local vers le "cadre saint" déterminait l'adhésion de tous ceux qui dépendaient de lui et lui devaient loyauté. C'était cette solidarité de clan qui provoquait l'adhésion. La justification de l'adhésion à José Maria suivait le même modèle. José Maria avait droit à la gratitude des gens du "sertão"; dès qu'on l'attaquait, ceux qu'il avait aidé devaient lui porter secours. José Maria était le saint Parrain du "sertão", tous ses "filleuls" lui devaient appui. L'hypothèse de la lutte des classes n'est pas servie par ces constatations.

La conservation de la hiérarchie sociale rustique à l'intérieur du "cadre saint" lui donne encore un démenti. Ceux qui arrivaient aux redoutes à la tête de leur bande d'agrégats et de parents, y restaient des chefs.

Si les "jagunços" étaient contraires à quelques "colonels", leur objectif n'était pas l'anéantissement des "colonels" en général; ils se maintenaient fidèles à quelques uns — à Henriquinho de Almeida, par exemple. Ils n'étaient donc pas contraires à l'institu-

tion des “colonels” en tant que telle, mais contre les “colonels” qui s'étaient montré traîtres envers leurs hommes-liges.

Cependant, toute cette structure qui vient d'être analysée possédait elle-même ses moyens d'accommodation. La lutte des clans faisait descendre quelques chefs des positions privilégiées et y plaçait leurs contraires. La vengeance personnelle était une soupape pour le ressentiment des petites gens à l'intérieur des pyramides sociales. Pourquoi tout d'un coup l'accommodation ne fonctionnait plus et un mouvement messianique avait lieu? La structure sociale et les conditions qui en découlent ne peuvent être seules responsables, puisqu'elles existaient telles quelles avant et après la lutte. C'est là que les auteurs brésiliens font appel à des causes historiques pour aider à l'explication du phénomène.

Au ressentiment qui avait de tous temps existé dans la région “serrana”, provenant de la structure sociale, d'autres facteurs de mécontentement s'ajoutaient. La question des limites devenait un élément de trouble, de rancœur, d'insécurité. L'incompréhension qui régnait entre prêtres et “caboclos”, dans le domaine religieux, en était un autre. Cependant, c'est surtout la perte des propriétés territoriales — perte due aux concessions que les états de Santa Catarina et Paraná faisaient à des compagnies étrangères et nationales, ainsi qu'à des particuliers — qui fait monter rapidement, en chaleur et en violence, le ressentiment.

Les différents auteurs et les témoins “jagunços” sont unanimes là-dessus. Mattos Costa affirmait que la lutte était une insurrection de gens “spoliés de leurs terres, de leurs droits, et de leur sûreté”, qu'elle était “le produit de révoltantes violences”<sup>42</sup>. Herculano d'Assumpção écrivait que les “jagunços” injustement dépossédés de leurs biens, recherchaient les fanatiques “en désespoir de cause”<sup>43</sup>. La Proclamation de St. João Maria, trouvée à Pedra Branca, disait que le peuple des redoutes avait été “volé dans ses intérêts et dans ses droits” et promettait de diviser entre les “frères” les terres des “monts divins et enchanés appelés Tayó”, une fois la Monarchie rétablie<sup>44</sup>. L'attitude des “colonels” avantagés par ces concessions

---

42 — Dem., 94.

43 — Herc., 290, I v.

44 — O Estado, 4-11-1915.

était considérée comme une trahison par les “caboclos” expulsés des terres en question. Nous paraissions donc réjoindre la remarque que “la mauvaise situation économique agit comme une lame de fond qui remet en cause l’ordre provisoirement établi”<sup>45</sup>.

Mais tout ceci ne nous explique pas pourquoi un mouvement d’ordre religieux pouvait seul donner satisfaction à ceux qui réclamaient justice. Un mouvement de rébellion aurait suffi, sans qu’il fût nécessaire de demander l’aide surnaturelle. De fait, l’adhésion que la Révolution de 1893 trouva presque partout dans le “sertão” — révolution dont les objectifs furent les plus vagues et les plus variés — était la cristallisation des ressentiments qui, à l’époque, couvaient dans la région; mais la Révolution fût vaincue et sa répression, cruelle.

Pour essayer de comprendre le recours à la religion, il faut examiner ce qu’elle signifiait aux yeux des “caboclos”.

Bien qu’appartenant théoriquement à un type de culture dans laquelle les différents secteurs de la vie sociale paraissaient déjà différenciés, le peuple du Contestado était en fait soumis à des chefs qui réunissaient en une seule personne l’autorité économique, politique, sociale et religieuse. Ces patriarches du “sertão”, fondateurs de villages, seigneurs de vastes territoires, étaient en même temps les organisateurs des cultes locaux, les dirigeants des cérémonies religieuses; à défaut du prêtre qu’on n’y trouvait pas, ils baptisaient, mariaient, enterraient les morts, marchaient à la tête des processions. Le peuple était habitué à voir toute l’autorité concentrée dans une seule main.

De là l’idée d’un monde profane étroitement lié au surnaturel, puisque le même individu avait des charges dans les deux à fois. Leurs prières nous le montrent aussi. Le comportement déréglé des homes dans le monde d’ici-bas amenait des catastrophes cosmiques, châtement des divinités en colère; l’ordre était rétabli dans le monde profane et dans le monde cosmique aussitôt que les peuples pratiquaient les vertus et menaient une vie plus pure. Les saints étaient attentifs à tout ce que faisaient les humains; et les

---

45 — G. Balandier, pg. 44.

prières valaient bien plus pour la guérison des corps et la défense contre les dangers, que pour la rédemption des âmes.

La religion était le remède qu'on employait lorsqu'on désespérait des solutions connues: elle guérissait les malades, protégeait les récoltes contre les insectes, sauvait le bétail des épidémies, protégeait les hommes contre les balles et les coups de couteau. La religion avait donc, et presque exclusivement, une utilité certaine: elle était la panacée universelle par excellence, guérisseuse des maux physiques autant que des maux moraux et sociaux; on se tournait tout naturellement vers elle lorsque les manières communes le résoudre un problème échouaient.

Ainsi, de même que les "caboclos" malades demandaient aux Moines un médicament pour leurs corps, ceux qui souffraient de l'injustice sociale venaient quérir auprès des saints Parrains un remède contre les conditions du monde profane. Opprimés par un pouvoir inamovible, ils recherchaient pour le vaincre le pouvoir surnaturel, le seul plus fort qu'ils connaissaient. Dans toute cette colère, "la religion fût le ciment qui unit ceux que nous appellerions aujourd'hui les inadaptés, qui lia des groupes marginaux en commune défense" <sup>46</sup>. Malades, malheureux, opprimés s'unirent pour demander aux Moines un peu de soulagement; ils remirent leur cause à une autorité plus haute et plus puissante que l'autorité terrestre des "colonels" qui les opprimaient, l'autorité céleste. Leur ressentiment ayant atteint le maximum, ils avaient demandé remède à la religion, à laquelle l'on recourait pour les cas désespérés; par son intermède ils espéraient rétablir l'équilibre social atteint.

Pour que les revendications sociales soient demandées par l'intermédiaire de la religion, il faut donc que celle-ci ait une fonction précise dans le contexte social dont elle fait partie, une fonction de "dernier remède pour les cas désespérés". Les conditions sociales fournissent le terrain propice en développant le ressentiment; mais il lui faut le concours d'un facteur indispensable, la fonction utilitaire de la religion dans le monde profane, pour qu'un mouvement de revendications sociales religieusement appuyées puisse avoir lieu. La manière dont les "caboclos" concevaient leur religion était donc aussi un facteur important dans le déclenchement du mouvement.

---

46 — Osvaldo R. Cabral, articles cités.

‘A la nécessité qu’avait le caboclo” d’un parrain pour le défendre, étant donné l’accaparement du pouvoir par quelques uns et le genre de rapports paternalistes qui existaient entre les chefs et les autres individus, s’associait donc la fonction utilitaire de la religion, à laquelle on s’adresse pour résoudre des problèmes qui ne trouvent pas de solution dans la dimension humaine, que ce soit dans le domaine individuel ou dans le domaine collectif. Ces deux conditions persistant dans la région, tant que les “caboclos” auront à se plaindre d’une justice inaccessible et inopérante, tant que la religion aura pour eux, au lieu d’une fonction d’élévation de l’âme ou de jouissances spirituelles, une fonction de remède pour toute sorte de maux, nous aurons toujours un climat social propice à la germination des mouvements messianiques.

Etant donné qu’on re trouve partout dans l’intérieur du Brésil la même structure sociale alliée à une religion de caractère utilitaire, il est permis d’étendre cette explication aux autres mouvements messianiques qui ont eu lieu dans le pays, et de formuler l’hypothèse que leur persistance, qu’on remarque depuis l’époque coloniale jusqu’à nos jours, vient de la persistance des deux autres faits — structure sociale et manière de voir la religion — qui ne se sont pas modifiés non plus.

Le recours au parrainage, d’ailleurs, a fortement marqué la mentalité brésilienne à tous les niveaux de la vie sociale. Si les représentations collectives peuvent, pendant quelque temps, continuer d’exister et d’influencer des attitudes, même après la disparition des structures sociales qui les soutenaient, on verra peut-être, les “colonels” ayant disparu, le peuple continuer à recourir à un parrain pendant quelque temps encore.

En outre, dans le même ordre d’idées, une fois que l’attitude envers la religion soit modifiée, et qu’elle ne soit plus regardée comme le remède par excellence, sans que l’organisation patriarcale et paternaliste soit ébranlée, les “caboclos” rechercheront un parrain laïque chez le chef politique qui leur paraîtra le plus porté à les défendre et l’entoureront d’une vénération de héros.

Et inversement, si la religion continue à exercer la même fonction utilitaire, il y a des chances pour qu’un chef politique aimé du

peuple soit divinisé. Il sera d'abord entouré d'un culte laïque par les "caboclos", que petit à petit s'acheminera vers la sanctification; ils attendront aveuglement de lui aide et protection tant qu'il sera en vie; une fois mort, les éléments de l'attente messianique seront cristallisés autour de lui. Nous avons vu les débuts d'une telle divinisation autour de Gumerindo Saraiva, qui a été déviée de son développement par la concurrence du Moine João Maria, rival plus puissant puisque de caractère religieux.

Mais à ces deux conditions parallèles — structure et religion — il faut ajouter une autre qui serait, celle-là, décisive. La structure sociale, en plus de permettre l'oppression, empêchait toute manifestation contraire aux "colonels"; et ceux qui étaient au pouvoir jouissaient de toute sorte de privilèges et d'immunités, tandis que l'opposition ne pouvait rien contre eux. La montée de l'opposition était devenue presque impossible avec la proclamation de la République. La Révolution de 1893 fût un essai de ce groupe opprimé pour prendre le pouvoir. Elle ne réussit pas, et la repression cruelle qui souffrirent les états montrait assez que les armes n'étaient pas suffisantes pour changer des conditions politiques peu satisfaisantes. Toutes les voies possibles d'accès au pouvoir politique étaient donc bloquées; il ne restait que la voie religieuse.

Ceci était vrai aussi pour les individus isolés qui voulaient monter dans l'échelle sociale. Leur affirmation ne devenait possible qu'à travers le banditisme ou le prophétisme religieux, s'ils voulaient se maintenir en dehors des clans existants.

Le deuxième Moine était sans doute un ambitieux. Il utilisa le messianisme pour son élévation sociale, pour acquérir du prestige dans une société très fermée autour de quelques noyaux qu'étaient les chefs locaux. Pendant sa vie laïque, il montra son inadaptation aux règles normales de son groupe: homme, il avait été condamné pour attentat aux moeurs; soldat, il avait déserté; il ne réussissait nulle part. L'exemple des pénitents lui promettait des chances de succès pour se tailler dans la société une place de choix; à côté des "colonels", il éleva lui aussi sa petite pyramide sociale dont il était le sommet, à la tête d'un groupe de fidèles qui dépendaient de lui.

L'échec de la lutte armée, la concentration de toute voie de succès social entre les mains des "colonels", il ne restait pour tous les mécontents que la voie religieuse pour essayer de porter remède aux choses. Pour que le mouvement messianique du Contestado se développât, il fallut donc que tous les autres moyens de redressement social aient été bloqués. Ce n'est qu'après l'échec de la Révolution de 1893 que le mouvement du Contestado, avec ses revendications sociales, a eu lieu. Il se produit lorsqu'on désespère des autres solutions possibles. Si d'autres possibilités de réaction sont encore viables, le ressentiment pourra trouver d'autres voies pour se déverser.

L'analyse que nous venons de tenter a ainsi éliminé les interprétations qu'on avait toujours données aux mouvements messianiques brésiliens: elles ne sont pas adéquates à celui du Contestado.

Pour celui-ci, l'hypothèse qui se dégage de l'étude est celle d'une association entre une structure sociale rigide, dominée par une poignée de privilégiés; une façon déterminée d'envisager la religion, prise comme un remède universel; et l'impossibilité d'agir ou de réagir dans les autres secteurs du social, contre un état de choses qu'on considère intolérable <sup>47</sup>. On se tourne donc tout naturellement vers la seule voie libre, qui est en même temps remède souverain — la religion, — et dès qu'il existe un germe de mythe messianique, le mouvement a des chances de se développer (si le germe n'exige pas, on l'emprunte à des voisins qui l'ont).

Ce que nous avons trouvé pour le Contestado servira peut-être aussi pour expliquer les autres mouvements messianiques brésiliens, puisque structure sociale et religion sont les mêmes dans les différentes régions du Brésil.

Seule une étude plus approfondie de ces mouvements permettra de vérifier cette hypothèse. Ils ont tous des points de res-

47 — Dans un article intitulé "Le messianisme chez les noirs du Brésil", M. Roger Bastide attire l'attention sur le fait que le messianisme a été rare parmi eux. Il le justifie en invoquant l'atmosphère peu propice du catholicisme aux mouvements messianiques. Néanmoins, c'est le catholicisme rustique qui a toujours fourni la base des nombreux mouvements messianiques brésiliens; et pourquoi pas parmi les noirs? L'Auteur signale aussi que dans le sud pays, où le ressentiment des noirs a surtout occasion de se développer, ceux-ci trouvent dans l'action sociale et politique le moyen d'annuler les tensions affectives et les frustrations. Ils forment des partis politiques, des sociétés de secours mutuels, des clubs de danse, ils peuvent exercer des activités sociales et politiques, ils ne trouvent pas toutes les voies fermées devant eux. Ils ne se trouvent pas, comme le "caboclo" du Contestado, réduits à une seule voie d'action, la voie religieuse; donc, le mouvement messianique ne leur est pas nécessaire.

semblance, mais aussi des différences considérables. Ils sont peut-être tous explicables à partir des mêmes facteurs de base, mais à l'intérieur de ce groupe de phénomènes religieux qu'ils forment il y aura lieu sans doute d'établir une classification selon les caractères propres à des espèces diverses.

### III — Le "cadre saint" et la fête rustique.

Le mouvement du Contestado a puisé son inspiration dans la vie rustique courante, dont les éléments se retrouvent présents dans les "cadres saints", mais arrangés selon une configuration différente. L'orientation religieuse présidait aux modifications remarquées. Les fidèles sanctifient leur vie et ce changement d'accent met en lumière des aspects qui vivaient dans l'ombre, en relève d'autres, qui étaient importants, au deuxième plan, et étend au quotidien des normes qui avaient été réservées à des moments déterminés.

D'accord avec le changement d'accent, tout ce qui est religieux et que, dans la vie courante, n'avait lieu que dans des époques bien précises, se transforme en quotidien, et l'on déploie tous les jours des activités que, au temps de la vie profane, ne figuraient que dans des circonstances spéciales, le jour des fêtes religieuses. Les éléments sociaux restent donc les mêmes, leur disposition en est différente.

Le mouvement du Contestado n'est donc pas un mouvement révolutionnaire dans le sens qu'il apporte quelque chose de nouveau et d'inconnu au groupe social; il ne fait que transposer l'accent du secteur profane au secteur religieux de la vie rustique, et tous les éléments de celle-ci se conservent.

Une foi dans le "cadre saint", le fidèle menait une vie réglée par la loi du Moine et différente de la vie rustique profane. Cette vie avait pris pour modèle l'image même du paradis des "caboclos".

La religion des "caboclos" était une religion utilitaire; mais elle était aussi une religion de fêtes, qui servait au rassemblement des gens dispersés dans la campagne. Ces deux facteurs — les grandes distances qui séparent les gens et l'organisation sociale qui oppose clans contre clans — rendent la réunion précaire dans la

vie courante. Elle ne se réalise vraiment qu'au moment de la fête religieuse; nous voyons alors converger vers le village, habituellement désert, les bandes de familles qui viennent fêter leur saint.

Vivre dans le "cadre saint" c'était jouir tout le temps de la présence de parents et d'amis, que la vie courante reléguait au seul moment de la fête religieuse; c'était aussi oublier les rancunes et les différends dans la fraternité du groupe messianique. Les luttes éternelles entre clans, qui exterminent familles après familles, sont abolies ainsi que la distance géographique. Le mouvement du Contestado présente donc un aspect d'unification bien marqué <sup>48</sup>.

De plus, pour les "caboclos", l'idée de paradis était l'idée de la fête religieuse permanente. Le ciel devait être un grand rassemblement où l'on vivait avec les amis et parents qu'on ne voyait que rarement. Il ressemblait au roman de Charlemagne, qu'on tenait pour vrai. Le roman racontait la vie des gens dans les temps où justice et bonheur existaient, où la vie n'était qu'une suite de tournois et de combats, dans lesquels la "bonne cause" sortait toujours victorieuse. C'était un temps très différent du temps actuel, où la vie découle monotone, où les justes et les faibles sont opprimés sans trouver un champion qui épouse leur cause.

La vie "cabocla" se déroulait suivant le rythme réunion-fête et dispersion-travail; à la dispersion dans les différents lieux de travail s'associait l'idée du travail lui-même, qui pour eux était avant tout une punition. La fête, au contraire, était l'époque pendant laquelle le travail était aboli, où l'on ne s'occupait que des activités dignes des hommes, c'est à dire, des tournois, des duels au couteau, des intrigues amoureuses, des agapes offertes par les chefs politiques locaux. Et afin d'exalter les esprits, les prières en comun avaient lieu et les processions se déroulaient comme une partie essentielle des festivités.

Tel fût le rêve d'une vie d'aventures, exempte de travail quotidien, que les "jagunços" tentèrent de réaliser dans le "cadre

---

48 — Cet aspect d'unification est d'ailleurs présent dans tous les mouvements messianiques brésiliens et se concrétise dans la fondation des "villes saintes", qui est leur "leit-motiv". Pas un mouvement messianique brésilien n'échappe à cette loi: après un temps de pérégrination, le messie s'installe à un endroit quelconque et la "ville sainte" surgit.

saint". Fête religieuse, roman de Charlemagne, paradis "caboclo" furent les inspirations que suivirent ceux qui fondèrent les "cadres saints". Fête religieuse surtout. Et tout d'abord le nom de "cadre saint" donné aux redoutes n'évoquait-il pas celui du carré de perches, au milieu duquel le jeune Empereur de la Fête du Divin Esprit Saint devait parcourir en procession la distance qui séparait l'église du siège de son Empire?

L'Empereur était la figure centrale de la fête religieuse; il occupait le poste suprême dans la hiérarchie de la fête; mais il n'existait en quelque sorte que pour embellir le décor. Le Festeiro, l'organisateur de la fête, en était le vrai maître, celui qui distribuait les emplois dans la hiérarchie cérémonielle, celui qui offrait les divertissements, qui fournissait la nourriture pendant toute la période joyeuse, qui assumait toutes les responsabilités.

'A côte du Festeiro brillait le Valentão, le vainqueur de la "cavalhada" ou le courageux duelliste qui avait battu ses adversaires au couteau. Celui-là, même s'il n'occupait aucun rang dans la hiérarchie de la fête, en était le héros; tous les yeux convergeaient vers lui, ceux des hommes avec envie, ceux des femmes avec admiration et sentiment amoureux; toutes les autres figures du cortège chatoyant formé par la Fête du Divin Esprit Saint faiblissaient devant son éclat.

Or, nous trouvons dans le "cadre saint" l'équivalence de ces figures. José Maria fût le premier Festeiro, le premier organisateur de la vie des redoutes, le premier responsable des "peuples" rassemblés. Il fait acclamer un Empereur qu'on couronna pompeusement, mais dont le rôle n'outrepassa pas celui d'élément décoratif. C'était José Maria qui s'occupait de tout, qui nourrissait "ses peuples", qui choisissait les gens pour les différents emplois, qui faisait réaliser les combats simulés, les processions, les neuvaines — tout comme le Festeiro se chargeait des divers aspects de la fête. La personnalité de José Maria finit par réunir les deux types du Festeiro et du Valentão; ancien soldat, il s'imposa aux "caboclos" par une connaissance plus approfondie des armes et des combats, il devint leur premier chef militaire.

Après sa mort, nous voyons ces deux rôles se dissocier et pendant quelque temps celui du Valentão perdit terrain. Euzebio Fer-

reira dos Santos remplit le rôle de Festeiro; il rétablit le “cadre saint”, se chargea d’organiser le campement, d’assurer la nourriture des adeptes, de choisir nobles et Pairs de France, ayant soin de bien placer les membres de sa famille, comme le vraie Festeiro le faisait pour les postes d’honneur de la fête.

Cependant, à mesure que la lutte qui permettrait la continuation de l’expérience religieuse devenait de plus en plus nécessaire, un chef guerrier devait en prendre toutes les responsabilités à côté de l’organisateur religieux et social. Alors nous voyons de nouveau les figures des guerriers prendre plus de relief et passer au premier plan; ils laissent le Festeiro dans l’ombre. Francisco Alonso de Souza est le premier Valentão qui se détache de l’ensemble des chefs guerriers; puis vint la lutte entre divers Valentões, et la victoire de Adeodato qui, commandant en chef, incarne finalement le type du Valentão par excellence.

Mais le rôle de Festeiro continue d’exister; Elias de Moraes le prend en charge, à la suite de Euzebio Ferreira dos Santos, et le conserve jusqu’à la fin, avec toutes les fonctions qu’y étaient attachées. En tant que Festeiro, il n’est que le directeur, l’organisateur de la vie sociale; l’éclat, le bruit, vont à d’autres personnages.

C’était donc bien la hiérarchie sociale de la fête religieuse qui se transportait ainsi dans le “cadre saint”. Elle dépendait du Festeiro, car c’était lui qui désignait les différents fonctionnaires. L’ancienne hiérarchie rustique des “fazendeiros” persistait aussi; seulement elle ne venait plus en première ligne. La hiérarchie de la fête, qui n’existait auparavant que pendant des époques bien déterminées, s’était transformée en hiérarchie sociale principale et de tous les moments.

La vieille hiérarchie rustique appartenait au temps profane; la fête religieuse, par contre, appartenait au temps religieux. Le “cadre saint”, transformant la fête religieuse en vie de tous les jours, essayait de transposer la vie, du plan profane, au plan sacré. Le “cadre saint” réalisait le paradis terrestre. Il n’était pas un endroit où l’on se retirait pour expier ses péchés; c’était le lieu où, par définition, l’on ne péchait plus, puisqu’il était le paradis retrouvé.

De là cet aspect joyeux que nous avons remarqué dans le mouvement messianique du Contestado, ainsi que l'absence des pénitences. Le désir de racheter des péchés n'y est pas visible; les jeûnes, les pénitences, le port des cilices, sont absents de tous les témoignages oraux et documents écrits sur les "jagunços". Les châtiments, que existaient, étaient des sanctions contre des fautes ou des crimes, l'esprit de pénitence pour la rédemption de l'âme n'y était pas présent.

D'ailleurs, la religion rustique n'est pas une religion de rédemption de l'âme, mais plutôt un instrument pour bien vivre ici-bas et une religion de fête; du moment que l'accent religieux passait à dominer dans la vie quotidienne, il n'y avait pas de raison pour que la religion perdît son caractère de gaieté; elle agit donc sur la formation des "cadres saints" tout en gardant ses traits.

L'absence d'esprit de pénitence dans le mouvement du Contestado devient plus frappant encore si nous le rapprochons des mouvements du nord-est brésilien, qui ont été toujours interprétés comme de grands mouvements de pénitence collective. Les prêches de Antonio Conselheiro, par exemple, suivaient cette orientation: il condamnait les joies, l'abondance, les repas copieux, l'habillement soigné, la beauté féminine et jusqu'aux soins d'hygiène corporelle — c'étaient des inventions du démon pour induire les gens en péché; ils fallait s'abstenir de tout ce qui pouvait rendre l'existence agréable, vivre pauvrement sans le moindre plaisir, pour atteindre le Royaume Saint.

L'ascétisme et la pénitence sont absents de la vie de José Maria; il ne les adopta pas pour règle de vie, et l'on parle de son goût pour les belles filles, dont il aimait s'entourer.

Dans la vie des "jagunços" du Contestado, le "churrasço", la bonne chère, occupaient une place de choix. Le Moine montait le plus beau cheval blanc qu'on pût trouver. Les 12 Pairs de France et les "vierges" devaient revêtir de nobles atours et possédaient de belles montures. Les processions n'étaient pas le défilé de gens misérables, couverts de haillons, chantant d'une voix lamentable les litanies religieuses. Elles se déroulaient dans l'allégresse; les fusils tiraient en l'air, les pétards explosaient, les gens criaient des "vi-

vas” et chantaient avec entrain; les Pairs de France dans toute leur gloire, bannières au vent, les “vierges” habillées de blanc, couronnées de fleurs, un cierge à la main, couvraient le cortège.

Le mouvement du Contestado est donc cette transposition du temps sacré dans le cours quotidien de la vie, qui devient sanctifié. Les “jagunços” qui cherchaient refuge dans les “cadres saints” passaient à vivre une vie sainte et toute leur manière d’agir le leur démontrait; ils avaient abandonné le temps profane, le temps historique, pour entrer dans le temps mythique, le temps du paradis, le temps de Charlemagne.

L’existence des rites d’entrée et de sortie nous le démontrent aussi. L’abandon des biens et le baptême étaient le dépouillement du vieil homme pour entrer dans la peau du nouveau, de l’homme des temps sacrés. De même qu’il y avait une cérémonie d’initiation, il fallait un rite spécial d’exclusion pour que l’ancien croyant soit délié du monde nouveau et réplongé dans le monde des impies.

Les “jagunços” étaient conscients de l’arrivée des temps nouveaux et de ce qu’ils signifiaient pour eux. Les survivants louent encore aujourd’hui la vie qu’on menait dans les “cadres saints” en disant que sûrement une telle existence, si bonne, avait été voulue par Dieu. ‘A Frei Rogeiro Neuhaus, qui leur reprochait leur nouvelle manière d’agir, les “jagunços” assemblés répondirent par la bouche de leur chef Euzebio Ferreira da Rocha: “-Liberté! Nous vivons maintenant dans un autre siècle!”<sup>49</sup>.

Pourquoi, cependant, cette différence de tonalité entre le mouvement joyeux du Contestado et les tristes mouvements de pénitence du nord-est brésilien?

Il faudrait d’abord une étude de ces mouvements en mettant de côté l’influence des premiers auteurs qui les ont étudiés et qui ont donné l’interprétation de la pénitence collective. Ces auteurs ont établi des stéréotypes qui ont influencé toutes les analyses menées depuis, ils ont décrit ces mouvements détachés de la culture rurale dont ils font partie, et ce sont les aspects les plus étranges aux yeux des gens du littoral qui ont surtout attiré l’attention.

---

49 — Sinzig, 226.

De là une interprétation de pénitence qui peut ne pas être d'accord avec les faits.

Une explication géographique serait néanmoins possible. Le nord-est brésilien est le foyer de la sécheresse; le fléau revient à des intervalles irréguliers et le "caboclo" est constamment sur le qui-vive, essayant de découvrir les signes avant-coureurs pour pouvoir se sauver à temps, emmenant famille et bétail; s'il attend la dernière limite pour s'en aller, il risque de trouver la mort avec les siens dans les lieux de désert calciné qu'il faut traverser pour rejoindre les régions épargnées. La sécheresse est un châtement cosmique qui menace de façon permanente le "caboclo" du nord-est, il est le résultat de la colère de Dieu contre les hommes. Il faut apaiser cette colère; on ne l'apaise ni dans la joie, ni dans la fête, mais dans la souffrance et la pénitence. De là le caractère d'expiation des mouvements messianiques du nord-est, avec leurs jeûnes prolongés, leurs mortifications de la chair et de l'esprit.

Au Contestado, la forêt est amicaie; elle fournit de quoi vivre au "caboclo", même s'il ne prend pas la peine de travailler; la région est froide, mais un bon feu chasse le froid avec succès la nuit, le soleil réchauffe les gens pendant la journée. La vie se déroule dans le calme, la nature n'opprime pas les hommes, ce sont d'autres hommes qui les font souffrir. Le mouvement n'est pas une expiation des péchés ayant en vue l'apaisement d'une divinité en colère, mais une tentative de modification des conditions sociales que l'oppression exercée par un petit groupe rend intolérable.

Ainsi la sécheresse, qui n'explique pas le mouvement du Contestado puisque celui-ci eut lieu dans une zone couverte de forêts, où l'eau est abondante et la nourriture n'arrive que très difficilement à manquer, pourrait être responsable de la différence qu'on remarque entre les mouvements du nord-est et celui du sud. Les premiers prennent une forme expiatoire, tandis que, dans les terres fertiles du sud, le deuxième essaie de réaliser en ce monde le paradis rêvé des "caboclos".

Les "jagunços" cherchèrent donc, dans la venue de l'Age d'Or sur la terre, un remède contre les souffrances et les injustices qu'un petit groupe de privilégiés leur faisait endurer. Ils voulurent réta-

blir dans le monde le bonheur qu'ils croyaient avoir existé du temps de Charlemagne et que leurs fêtes religieuses ré-éditaient périodiquement. Ils ne travaillèrent plus: le Règne de Dieu était arrivé et avec lui l'abondance, la sécurité; souffrance et mort avaient été banies du "cadre saint" par son caractère sacré. On n'avait plus qu'à se réjouir, car on avait atteint le port définitif.

#### IV — La croyance messianique

La croyance messianique s'était cristallisée autour des Moines, au Contestado. Pour cela, la religion catholique, avec la foi dans le retour du Christ et de la résurrection complète le jour du Jugement Dernier, fournissait une base solide.

L'autre élément important pour l'établissement de la croyance était la vénération des pèlerins, la considération dont on entourait ces saints hommes vivant d'aumônes à qui l'on attribuait des qualités extraordinaires. Ni João Maria, ni José Maria n'ont inventé leur rôle; celui-ci leur était fourni par les représentations idéales du pénitent, dérivées des frères des Tiers Ordres qui tout au début de la colonisation brésilienne avaient obtenu la permission de parcourir les chemins en recueillant des aumônes dans un but religieux.

Le troisième élément qui figurait dans la composition du messie "caboclo" était l'idéal du parrain. Le parrain terrestre était responsable de ses filleuls; il était leur protecteur et conseiller. Le Moine devint aussi le protecteur et le conseiller des humbles, et, ayant l'autorité religieuse, il devint le parrain par excellence, un parrain surnaturel. Les "jagunços" portaient pour les redoutes en toute confiance; l'avenir ne leur causait pas de souci: le Parrain les habillerait et les nourrirait, à lui incombait ce devoir, les "jagunços" n'étaient là que pour le défendre et suivre ses ordres.

La quantité de petits messies manqués venus avant José Maria, et qui présentaient tous les mêmes caractères, prouve que l'image du messie qu'on trouvait dans le Contestado était bien celle que le deuxième Moine a incarné.

Les Moines croyaient vraisemblablement à leur mission et à leur qualité d'envoyés divins. Participant du milieu dans lequel

ils prêchaient, les passions et les croyances devaient forcément déteindre sur eux. Quanto aux “caboclos”, qui croyaient ferment en la sainteté des pèlerins et en ce qu’ils connaissaient de la religion catholique, leur foi ne pouvait qu’augmenter dès qu’elle ne s’adressait plus à une abstraction, mais à quelqu’un qu’on pouvait voir et toucher. Le mythe gagna en précision et son influence augmenta dès que quelqu’un de réel l’incarna. Les croyances messianiques, qui existaient vagues et sans corps autour d’un retour possible du Christ, formèrent un tout concret et consistant dès qu’elles s’adressèrent à João Maria.

La croyance n’était donc pas une croyance neuve; elle avait ses racines dans les croyances de la collectivité rustique, elle n’avait pas été inventée par les “jagunços”. Si elle n’était pas orthodoxe vis à vis de la religion officielle, elle l’était vis à vis de la religion rustique; d’ailleurs, celle-ci s’éloignait assez, dans son esprit et dans sa forme, de ce que les “caboclos” appelaient “la religion des prêtres”. Les “jagunços”, selon leur manière de voir, restaient tout à fait dans le giron de l’Eglise; c’étaient les prêtres qui s’en éloignaient, puisqu’ils voulaient modifier la seule religion vraie, la religion rustique.

Dans la religion des Moines, il n’y avait ni doctrine ni dogmes différents de ceux du catholicisme qu’ils connaissaient; leur intérêt ne se portait pas vers la réforme religieuse, ils voulaient la réforme de l’organisation sociale. Les idées eschatologiques et millénaires n’existent pas; les catastrophes extraordinaires ne sont pas rejetés vers le “millenium”, elles sont en train d’arriver; l’une d’elles, la guerre sainte, est déjà là. Le départ pour les redoutes n’était pas motivé par la crainte des malheurs, mais bien plus par le désir réformer le monde .

Le messianisme du Contestado concorde donc avec l’une des caractéristiques indiquées par Hans Kohn pour la croyance messianique en général: elle ne se perd pas en spéculations théoriques sur l’avenir, elle ne médite pas sur des thèmes religieux, elle se dirige vers le monde profane et pratique, sur lequel elle veut agir <sup>50</sup>.

---

50 — Hans Kohn, “Messianism”.

Les Moines ne sont pas même des schismatiques, ils sont des réformateurs sociaux.

João Maria lança les sémences de la légende messianique, d'abord en annonçant le retour de Gumercindo Saraiva, puis en parlant d'une manière sybilline de sa propre mission et de son prochain rappel par Dieu.

On le croyait saint, puisqu'il menait une vie si différente du commun des mortels. Dès lors, tout ce dont il se servait se transformait en reliques saintes; ses paroles et ses conseils avaient force de loi et étaient sanctionnés par des ses châtements célestes. Mais il conservait un aspect pacifique et, bien qu'il attaquât l'ordre établi et rappelât le temps Monarchique avec nostalgie, il conseillait l'obéissance et le travail à ses "filleuls" et ne voulait pas de rassemblement autour de lui.

Un tel homme ne pouvait pas mourir; il n'était que parti vers le mont Tayó, où il devait attendre le jour marqué pour son retour; si ce retour tardait trop, il enverrait sûrement un émissaire prendre sa place auprès des adeptes. "Les populations de l'intérieur attendent un autre messie, depuis que João Maria a disparu", disait un journal en 1912 <sup>51</sup>.

Ce mythe, qui s'établit presque sous nos yeux, profita au deuxième Moine. Il fut une ré-édition du premier, sauf dans un détail, la permission de rassemblement qu'il donna. Il prêchait aussi que la Sainte Monarchie était près d'arriver et il voulait créer pour ses fidèles des conditions de vie telles qu'ils puissent mener une existence sainte et ne s'occuper que de prières. On le crût sans difficulté envoyé par João Maria.

Deux moments différents du mythe vivent avec les deux Moines successifs: celui de sa création avec João Maria; celui de sa réalisation avec José Maria. Tandis que du temps du premier Moine la croyance reste simple mythe, du temps du deuxième Moine elle se développe en mouvement. Le mouvement arrêté, la croyance continue d'exister. Nous pouvons donc voir clairement toute la différence entre croyance et mouvement, que les auteurs ne distinguent pas. La croyance n'implique pas du tout un changement de vie, qui est essentiel pour que le mouvement ait lieu.

---

51 — F. do Comercio, 27-9-1912.

Parfois les fidèles ne se contentent plus de croire au héros et de rêver à son retour: ils agissent de manière à assurer, grâce à ce retour, l'arrivée des temps nouveaux qu'il doit amener. Dans le *Contestado*, la croyance a existé pendant longtemps, sans se matérialiser en mouvement, attendant que des circonstances spéciales la réveillent pour l'action; elle n'était pas une force agissante, elle était une force latente.

Néanmoins, dès que le moment arrive, les "caboclos" passent du rêve à l'action. Dans la vie commune du "sertão", la religion était une arme pour lutter contre le milieu hostile. Le mouvement messianique conserve l'esprit de la religion rustique; devant la réalité sociale injuste et dangereuse, il se pose en solution que, en rédéfinissant la situation et en proclamant un ordre juste et sûr, rétablissait l'équilibre social, qui était aussi l'équilibre cosmique.

Le mouvement du *Contestado*, nourri de la logique et de la réalité "caboclas", voulait agir sur le monde pour lui imposer ses idées; le rêve messianique était dépassé, le moment de l'action est arrivé. Il s'accroche consciemment à la réalité existante, pour tenter de la réduire, de la transformer; c'est un mouvement constructif parce que, s'il détruit ce qui existe, il propose immédiatement une nouvelle organisation à mettre à sa place. Agir et non pas rêver, voilà ce que voulaient les "jagunços" au moment de l'apparition de José Maria; désespoir et imagination ne leur suffisaient plus, ils voulaient réaliser les plans idéalement construits. La force de lutte, la force constructive du mouvement est claire.

L'interprétation du mouvement du *Contestado* comme un instrument utilisé pour modifier une situation sociale donnée s'oppose à celle qui regarde les mouvements messianiques comme des mouvements autistiques, comme des "fuites devant la réalité" <sup>52</sup>. Un mouvement qui prétend dominer le monde et le transformer, même s'il a pour base un rêve, ne peut pas être classé comme un mouvement devant la réalité. La fuite devant la réalité est une réaction qui ne construit rien; le mouvement messianique du *Contestado*, devant

---

52 — Les auteurs qui ont avancé cette hypothèse ont emprunté le mot à la psychopathologie individuelle. Dans les délires autistiques, le malade se réfugie dans une vie intérieure; il se désintéresse de la vie courante, il ne l'a plus les faits entre eux, rien de ce qui l'entoure ne le touche plus, il se replie sur lui-même et il abandonne toute action.

une réalité décevante, est une réponse qui la regarde en face pour trouver le remède aux problèmes et les vaincre, libérant ainsi la tension affective qui résultait des mécontentements.

On pourrait répondre que, s'il n'est pas autistique, le mouvement du *Contestado* est peut-être un mouvement collectif de délire basé sur le réel. Nous avons déjà vu, cependant, que le mouvement du *Contestado* ne peut pas être considéré comme un mouvement de folie collective. Ce mouvement appartenait au type de raisonnement normal des "caboclos"; ceux-ci, à un moment donné, ont été jusqu'au bout dans leur logique: si les moyens religieux apportent des solutions à des cas qui échappent au contrôle humain dans la vie quotidienne, pourquoi ne pas les employer lorsque des problèmes politiques ou sociaux paraissent échapper aussi à ce contrôle?

Cependant, si le mouvement messianique est essentiellement constructif, l'attente messianique peut donner lieu à un comportement autistique: les individus refusent de prendre part à leurs tâches et à leurs devoirs et se réfugient, dans la prière, parce qu'ils attendent l'arrivée du messie et des temps meilleurs. Mais ici il ne s'agit pas encore du mouvement, il s'agit de la croyance et de l'attente messianique; la vie sociale continue pareille. Dès que le mouvement paraît, son but étant de transformer le réel, il ne s'agit plus de fuite mais d'attaque à ce qui existe et de construction d'une nouvelle forme de vie en groupe.

Nous nous trouvons devant la distinction entre croyance et mouvement, que le terme "messianisme" n'établit pas, puisqu'il est employé tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. La simple croyance, qui ne cherche pas à transformer la réalité existante, peut donner lieu à un comportement autistique de la part des fidèles. Le mouvement, de caractère essentiellement constructif et transformateur, ne peut jamais être défini comme de l'autisme. La confusion de deux termes essentiellement différents donne lieu à des interprétations fausses.

Hans Kohn définissait déjà le messianisme comme "une force agissante, vivante et pratique"; cela est vrai pour le mouvement, non pour la croyance. La croyance peut exister sans qu'aucun mouvement ne se déclenche, elle n'est donc pas une force agissante. Cette qualité appartient au mouvement.

Le mouvement messianique du Contestado fut donc un instrument employé pour résoudre une situation sociale qui avait dépassé les moyens connus des "caboclos". Il est une arme surnaturelle pour réduire une réalité implacable. Les fonctions pragmatiques que la religion possédait dans l'intérieur du pays sont responsables pour cette augmentation de son rôle jusqu'à l'absorption du domaine socio-politique. Les "caboclos" ont construit une réalité nouvelle, différente de leurs anciennes conditions sociales, en prenant pour modèle leur image du paradis.

La croyance messianique a déjà été définie par plusieurs auteurs; rien de ce que nous avons vu pour le Contestado ne vient la corriger, au contraire, tout la confirme. Nous avons trouvé dans la région le climat de ressentiment, la croyance dans le paradis terrestre, et l'espoir qu'un émissaire divin l'apportera avec lui.

Mais il fallait définir le mouvement, puisqu'il ne fait pas un avec la croyance. Le mouvement messianique découle des activités d'un groupe social qui, d'accord avec une croyance ou mythe messianique, s'adonne à des pratiques religieuses ayant pour but d'amener le Paradis Terrestre, sous la direction d'un líder d'essence divine, qui apporte la nouvelle hiérarchie sociale à substituer à l'ancienne.

#### V — Le líder messianique du Contestado.

Bien qu'ayant suivi les mêmes modèles, le comportement des deux Moines n'a pas été pareil: tandis que João Maria n'admettait pas de rassemblement, le deuxième Moine le recherchait. Ne pouvons-nous y voir un effet de deux personnalités différentes, le deuxième Moine ayant un besoin d'autorité sur les gens qui aurait donné lieu au mouvement, alors que le premier Moine ne ressentait pas ce besoin? Dans ce cas, la personnalité du líder aurait été décisive pour le déclenchement du mouvement, en plus des conditions sociales.

M. Wilson D. Wallis l'invoque pour expliquer pourquoi, dans des conditions sociales pénibles, un mouvement de revendications sociales prend la forme messianique: c'est l'apparition d'un líder qui impose à la foule la croyance en son caractère sacré.

Le pullulement de petits messies manqués qui figurent dans les chroniques de l'époque entre 1895 et 1912 paraît lui donner raison. Ces petits leaders auraient été moins doués que les deux Moines, puisqu'ils ont été facilement déjoués par la police. Dans le même genre de raisonnement, José Maria aurait été le plus doué des deux Moines, du point de vue messianique, puisque c'est lui qui réussit à déclencher le mouvement.

Il est vrai que les hommes ne sont pas tous également doués du point de vue religieux; la religion comporte un élément vocationnel, comme l'art; dès lors, dans les mêmes conditions et les mêmes circonstances sociales, le succès tend à couronner les plus doués, les moins doués sont éliminés. Mais ce qui fait la difficulté de bien démêler l'influence de la personnalité, c'est que les circonstances et les conditions sociales se maintiennent rarement les mêmes.

Nous ne possédons aucune information pour nier ou pour affirmer que les petits leaders qui précédèrent José Maria aient été moins doués que lui du point de vue religieux ou autre. Dans le cas de João Maria, le contraire semblerait plus véridique, puisque la personnalité de João Maria a si fortement impressionné les gens de l'intérieur que son souvenir existe encore aujourd'hui; pour avoir du succès, José Maria l'imita; des deux, ce serait João Maria le plus doué du point de vue religieux, car c'est lui qui a façonné la légende messianique dont a profité l'autre.

Ce qu'on peut affirmer c'est que, lorsque João Maria parût, le ressentiment n'avait pas atteint le niveau auquel il devait parvenir quelque temps après sa mort; la Révolution de 1893, première soupe par où s'échappa le trop plein du ressentiment politique alors existant, se déclencha pendant ses pèlerinages. La défaite des rebelles raffermi extraordinairement la position de la petite clique au pouvoir, rendant désormais impossible tout espoir de victoire par les armes.

Du temps de José Maria, les revendications sont beaucoup plus nombreuses et le mécontentement arrive à son maximum avec l'oppression locale de différents colonels, la question des limites et surtout l'expropriation des terres. Le seul espoir qui restait était

d'invoquer l'aide des puissances célestes contre cet état de choses. L'heure du rédempteur était arrivée.

Ainsi le succès du Moine paraît dépendre beaucoup plus des conditions sociales et de la profondeur du ressentiment, que de son génie personnel. Il a fallu que le mécontentement ait atteint un certain niveau pour que le groupe sente le besoin d'un changement social, dont le Moine se fait alors le porte-parole. Du moment que les "caboclos" du Contestado aspiraient si fortement aux réformes, un Moine quelconque, fût-il génial ou médiocre, aurait ses chances de succès.

Sa personnalité ne pèserait donc que dans les cas où le ressentiment n'a pas encore fait son plein. Dans ce cas, un lider à forte personnalité messianique pourra déclencher le mouvement par une politique habile d'imposition de ses vues au groupe, qu'il arrive à convaincre; ce n'est qu'alors qu'on pourrait parler d'une plus grande chance pour le lider habile au détriment des médiocres. Quand le nombre de revendications monte, quand le ressentiment augmente, alors la volonté populaire paraît se charger elle-même de susciter un messie, et elle prendra pour lider ce qu'elle trouvera sous la main.

Le lider est ainsi un facteur à côté d'autres facteurs dans le complexe d'éléments qui produisent le mouvement messianique. Qu'il déclenche ou non le mouvement, cela dépendra plutôt des circonstances dans lesquelles il se trouvera placé que de la force de sa personnalité. Si les causes d'oppression sont nombreuses, le groupe trouvera un lider; si le ressentiment n'a pas atteint une violence suffisante, le lider messianique a moins de chances de succès.

L'extrême importance du groupe est particulièrement nette. Que le lider soit un misanthrope comme le premier Moine, ou un ambitieux comme le deuxième, il faut que le groupe l'accepte pour qu'il soit suivi. Il peut se sentir un messie, être convaincu de sa mission divine, vouloir reformer la société, il ne sera un lider messianique (dans la mesure où nous comprenons le terme de lider comme désignant un conducteur d'hommes) s'il n'existe pas derrière lui tout un groupe disposé à suivre ses commandements. Croyance et mouvement ne peuvent exister non plus sans un groupe qui

leur sert de véhicule. Le messie est inséparable du groupe qu'il dirige.

Max Weber a attiré l'attention vers le caractère essentiellement collectif du mouvement messianique; ce n'est pas la souffrance ou la vocation d'un individu qui amène un tel mouvement, c'est la souffrance d'un groupe social. Le deuxième Moine n'aurait pas de chance de succès sans les injustices, les maux, le dénûment dont souffrait le peuple du Contestado.

Le lider messianique est décrit toujours comme un lider religieux, investi de pouvoirs sacrés, avec lesquels il va réformer le monde. La caractère surnaturel le distingue des reformateurs sociaux laïques, alors que le souci des réformes le séparent des prophètes. Essence divine et réformes sociales forment la physionomie du messie. Mais des prophètes ont prêché des réformes sociales; le messie ne serait donc qu'une espèce de prophète?

L'analyse des rapports sociaux qui existaient entre les Moines et ses adeptes l'éclaircira peut-être. D'après les traits déjà mentionnés, tous les deux auraient droit au nom de messie. Ils étaient des envoyés de Dieu et ils prêchaient la restauration de la Monarchie. Leur autorité ne découlait pas d'une institution religieuse établie, mais de leur charisme personnel.

Mais João Maria ne porte pas atteinte à la hiérarchie sociale existante; pendant qu'il prêche, cette hiérarchie se réduit bien aux deux termes prophète-adeptes dont parle P. Alphandéry: le riche "fazendeiro" et l'humble agrégat sont regardés par João Maria comme des "frères selon la foi" et sentent tous deux que devant lui ils sont pareils; il n'y a que le Moine de supérieur, il occupe un rang plus élevé parce qu'il est plus près de la valeur plus élevée dans le domaine religieux, c'est à dire, de la divinité. Le sermon fini, les fidèles reprennent les différents rangs qu'ils occupent dans l'échelle sociale profane. João Maria ne marque pas leur vie totale, il ne marque que le moment du devoir religieux.

José Maria, au contraire, détruit la hiérarchie du monde profane et met à sa place une autre qu'il établit lui-même, dans laquelle il occupe le rang le plus élevé, et sa volonté détermine l'ascension ou la déchéance des membres du groupe. Son influence s'étend

à toute la vie des adeptes, transformant toutes leurs activités profanes, laissant son empreinte dans toutes les tâches et occupations; ils n'agissent plus selon la coutume ou selon leur vouloir, ils doivent suivre la loi du Moine. José Maria les a donc réunis autour de lui et emploie son influence religieuse pour s'établir chef politique; son activité déborde des cadres religieux et envahit tous les autres secteurs de la vie sociale, qui se soumettent aussi à la volonté du lider. Après le deuxième Moine, ses intermédiaires continuent à exercer en son nom la même domination sur toute la vie des fidèles.

Le messie impose donc un ordre religieux qui est en même temps un ordre politique. Nous retrouvons au Contestado l'alliance étroite entre l'ordre religieux et l'ordre politiques, que M. G. Balandier remarque dans les sectes bantous et que P. Alphanféry étend à tous les mouvements messianiques<sup>53</sup>. Les deux formes de chef que P. Alphanféry avait trouvé dans les mouvements médiévaux se retrouvent encore dans l'exemple du Contestado: le chef religieux peut devenir chef politique et guerrier, c'est le cas de José Maria; le chef politique et guerrier peut devenir par surcroît chef religieux — c'est le cas de Adeodato.

Il faut toujours insister sur l'importance du pouvoir politique, des revendications sociales dans les mouvements messianiques; le lider messianique n'est jamais un lider purement religieux. Ni João Maria, ni José Maria n'ont touché aux dogmes de l'Eglise Catholique et le rituel même qu'ils ont adopté était le rituel catholique rustique avec quelque exagération. Tous les deux ont accepté telle-quelle la religion qu'ils connaissaient, sans réfléchir là-dessus. Leur attention se portait toute vers les réformes sociales.

Cependant, en regardant de plus près les relations du premier et du deuxième Moine avec les adeptes, nous nous apercevons que ce n'est que le deuxième qui mérite vraiment d'être classé messie. João Maria n'a fait qu'orienter la croyance; il ne change rien dans la société où il vit. S'il prêchait contre la République, il conseillait en même temps l'obéissance envers le gouvernement établi et l'accomplissement des devoirs. Il s'inscrit donc dans la société exist-

---

53 — G. Balandier, art. cit., pg. 57; P. Alphanféry, *De quelques faits...*, pg. 201.

tante et agit d'accord avec elle. Il est le pré-messie dont parle Alphandéry; il est le prophète messianique, un prophète qui prêche les réformes sociales sans les mettre en pratique.

José Maria est vraiment le messie; il conduit son peuple dans le Royaume promis, il organise son règne; il ne se contente pas de prêcher, il met sa croyance en action. Il transforme la vie sociale existante et impose une hiérarchie qui a pour critère de gradation sa propre volonté. José Maria modifie la société existante suivant ses idées. La société fanatique est modélée d'après la religion et l'idée du Moine; mais le modèle que le Moine suit, sa religion, les ordres qu'il impose sont suggérées par son expérience de vie dans la même société qu'il veut modifier, elles y existent aussi.

C'est donc la classification de P. Alphandéry qui correspond le mieux aux leaders du Contestado et rend compte de leurs différences <sup>54</sup>. Pour Max Weber, le messie ne serait qu'une sous division dans la catégorie des prophètes <sup>55</sup>. Mais le prophète n'a pas besoin de la reconnaissance de son rang de chef politique par un groupe, et cette condition est une condition "sine qua non" pour que le mouvement messianique soit déclenché. Le messie est le chef reconnu d'un groupe, dont il organise et commande toute la vie sociale.

Cette distinction si marquée entre les deux Moines et qui s'exprime dans leurs rapports différents avec l'organisation sociale à laquelle ils appartiennent, correspond à celle que nous avons précédemment trouvée entre croyance et mouvement, confondus sous le même nom de messianisme. La croyance peut exister sans déclencher d'activité; le prophète peut prêcher l'arrivée des temps heureux sans qu'un mouvement dirige le peuple vers cet objectif. Le mouvement, au contraire, basé sur la croyance, agit sur la réalité existante voulant la transformer, et c'est le messie qui dirige l'action.

Le rôle différent des deux Moines dans la société rustique s'accorde donc avec la définition de P. Alphandéry et avec la distinction entre croyance et mouvement messianique. Tant que la croyance reste enfermée dans la prédication du prophète messianique et que celui-ci n'est qu'un rouage de l'ordre social existant,

---

54 — P. Alphandéry, *De quelques faits...*, pg. 201.

55 — Max Weber, *Economía y sociedad*, pg. 116-127, 189-197.

aucune modification n'aura lieu dans la société. Le mouvement messianique met en marche les modifications qui doivent amener l'Age d'Or, le messie bouleverse ce qui est établi. "Les temps viendront. . .", proclame le prophète messianique. "Les temps sont arrivés". . ., affirme le messie. Au prophète messianique, la croyance; au messie, l'action.

Prophète messianique et messie peuvent marquer deux phases différentes de la vie d'un même lider. José Maria a débuté comme un prophète messianique, puis il est devenu un messie à la tête d'un mouvement. La distinction doit être néanmoins conservée, car elle implique l'existence de rapports sociaux différents dans les deux cas. Alors que le premier s'inscrit dans la réalité existante, dans laquelle il prêche l'arrivée future du Royaume saint, et n'a avec les adeptes que des relations périodiques, le messie réunit ses fidèles d'une façon permanente, domine toute leur vie et travaille avec eux à la transformation sociale que l'arrivée du Royaume demande, mettant en pratique des normes sociales nouvelles et abandonnant l'ordre ancien.

## VI — LE MOUVEMENT DU CONTESTADO ET LES DIFFÉRENTES THÉORIES SUR LE MESSIANISME EN GÉNÉRAL

‘A la lecture des études sur d’autres mouvements messianiques, nous voyons que l’interprétation de celui du Contestado s’encadre bien dans les caractères qu’on leur attribue habituellement: nous y trouvons le peuple opprimé qui se sent attiré vers le promesse d’un renouveau social qu’un émissaire divin lui apporte.

Le mythe messianique se forma à partir de la base fournie par la religion catholique, et par l’existence, dans le milieu “caboclos”, du pèlerin qui substituait le prêtre; l’image du pèlerin fut interprétée selon le modèle du “parrain”, le protecteur sur lequel le “caboclo” s’appuyait dès qu’il en avait besoin.

Le mythe n’a donc pas été inventé par le messie, il jaillit de la vie collective elle-même. Le mouvement du Contestado montre que la collectivité peut former son mythe avec les éléments que la religion et la vie sociale lui offrent; mais pour cela il faut nécessairement que religion et vie sociale contiennent des éléments utilisables. Il y a des religions primitives, par exemple, qui ne possèdent pas le mythe du héros ou du dieu qui revient apportant le bonheur <sup>56</sup>. Dans ce cas, les mouvements messianiques déjà étudiés indiquent que là où il n’y a pas de mythe messianique et où les conditions socio-religieuses ne se prêtent pas à sa naissance, le peuple l’emprunte ailleurs.

Des études de différents auteurs, trois facteurs se dégagent comme les plus importants pour le déclenchement des mouvements: la conservation de quelque espoir dans la souffrance collective; un seul chemin ouvert à la réaction collective, le religieux; la forte personnalité du messie qui impose le mouvement au groupe.

La personnalité du lider s’est révélée le moins important des trois; la structure sociale particulière et le caractère spécial de la

---

56 — “. . . La mythologie des Noirs, soudanais ou bantous, importés au Brésil, ne présentait pas cette caractéristique”, explique M. Roger Bastide (“Le messianisme chez les noirs du Brésil”, pg. 305).

religion s'avéraient avoir beaucoup plus de poids dans le choix, par le groupe, de la voie par laquelle formuler leurs revendications.

Il existait, dans le Contestado, une situation sociale préalable au mouvement qui peut être définie comme de domination-soumission, d'un petit groupe socio-politique contre la grande majorité des individus de la société "serrana"; dans cette situation de domination-soumission, la voie religieuse resta la seule ouverte à l'action. Or, cette analyse s'accorde avec ce que M. M. Bengt Sundkler et G. Balandier avaient observé en étudiant des sectes africaines. Dans le cas du Contestado, bien que d'autres voies soient apparemment ouvertes, la force des détenteurs du pouvoir politique est telle que le seul moyen efficace de la réduire est le pouvoir surnaturel.

Le ressentiment causé par les conditions sociales est toujours la base de toute sorte de mouvements de réforme; mais il ne demande pas obligatoirement la solution à la religion. La situation de souffrance sociale n'est pas alors le facteur nécessaire pour que le mouvement prenne la forme messianique.

Cependant, dans la région brésilienne étudiée, la religion est envisagée comme un instrument pour résoudre les problèmes les plus difficiles de la vie pratique. D'après l'exemple du Contestado, c'est la manière spéciale de concevoir la religion le facteur nécessaire pour que les revendications sociales prennent ce chemin. Le mythe messianique est bien nécessaire aussi; mais si la religion est envisagée comme un instrument possible pour réduire le problème social, le mythe pourra être créé ou être emprunté ailleurs.

Les études de M. M. Bengt Sundkler et G. Balandier montrent que de tels mouvements se produisent aujourd'hui encore parmi des peuplades primitives, où la religion est un des moyens de vaincre les difficultés du monde profane, pour lesquelles l'homme ne domine pas encore la solution; ces études confirment cette hypothèse, que les auteurs ne mentionnent pas cependant. Celle-ci n'est toutefois qu'une hypothèse par rapport aux mouvements messianiques en général. Elle découle clairement de l'analyse du mouvement du Contestado, mais, pour les autres peuples impliqués dans des affaires pareilles, il faudra que l'analyse du rôle de leur religion vienne nous donner raison.

Le mouvement messianique paraît donc suscité par un dynamisme religieux interne qui dérive de la fonction utilitaire qu'a la religion pour le groupe que s'y engage, dynamisme mis en mouvement par le ressentiment collectif. Si la religion ne possède pas ce caractère d'instrument pour résoudre les questions douteuses de la vie laïque, il y a des chances pour que le mécontentement collectif cherche, pour les maux sociaux, d'autres remèdes différents du mouvement messianique. Voilà notre hypothèse.

Une conception spéciale de la religion est alors nécessaire; mais ce facteur nécessaire n'est pas suffisant; il faut, en troisième lieu, que la condition sociale de domination-soumission ferme aux opprimés toutes les autres manières de réagir.

La relation entre les deux facteurs — structure sociale et religion — peut donc être formulée de la façon suivante: des conditions sociales d'oppression tendent toujours à produire des mouvements de revendications sociales, lesquels prendront la forme messianique si la religion du groupe en question possède une fonction utilitaire dans le contexte social dont elle fait partie, et si toutes les autres voies laïques d'actions sont fermées.

Les souffrances sociales sont généralement attribuées au choc culturel. Les mouvements messianiques connus indiquent cependant qu'ils ne sont pas toujours contre-acculturatifs; mais ceux-ci ont mérité plus d'attention que les autres, et il y a une tendance à chercher d'abord leur cause dans le contact culturel. Selon l'analyse effectuée, et bien que quelques auteurs brésiliens aient voulu interpréter le mouvement du Contestado comme le résultat de la différence de niveau entre la culture des villes du littoral et celle, plus ancienne, de l'intérieur, le mouvement du Contestado échappe à la classification de contre-acculturatif. La culture du littoral n'est pas entrée en choc avec celle de l'intérieur; celle-ci ne présentait pas non plus des symptômes de désorganisation. La souffrance collective n'avait donc pas pour base de tels facteurs; elle découlait de l'oppression causée par une situation socio-politique de domination-soumission, à l'intérieur d'une seule culture.

La culture rustique se maintenait telle-quelle dans les “cadres-saints”; c’était seulement la configuration des éléments qui changeait, grâce au passage du monde profane au monde sacré, que le mouvement réalisait. Or, les mouvements contre-acculturatifs, bien que représentant une rébellion contre la culture dominante, associent des traits de celle-ci aux éléments de la culture dominée, et forment un stage intermédiaire entre les deux; au moins un début de synthèse s’observe dans tous les mouvements messianiques contre-acculturatifs qui ont été étudiés. Le mouvement du *Contestado* ne présente pas cette intégration implicite d’éléments culturels nouveaux dans le contexte culturel d’un groupe; la culture rustique est intacte, avant, pendant et après le mouvement.

Il faut donc distinguer, dans les mouvements messianiques, ceux qui sont contre-acculturatifs de ceux qui ne le sont pas. La situation de domination-soumission qu’on trouve toujours entre deux groupes, dès qu’un mouvement messianique se déclenche dans l’un d’eux, peut être extérieure, due au contact socio-culturel entre deux groupes différents; ou intérieure, due à l’oppression d’une minorité puissante sur une majorité qui n’a pas des moyens laïques de réagir. Dans le premier cas, celui des mouvements contre-acculturatifs, ils se montrent intégratifs et nativistes. Dans le deuxième cas, la réforme sociale s’exprime soit par un essai de retour à des conditions socio-politiques antérieures (le retour à la Monarchie, dans le cas du *Contestado*), soit par la réalisation d’un paradis terrestre dont les conditions socio-politiques n’ont pas encore été vécues (le cas, par exemple, du mouvement italien de *Monte Amiata*).

La croyance messianique trouvée dans le *Contestado* concordait avec les définitions établies dans d’autres études: les “caboclos” attendaient le Moine ou son envoyé, qui leur apporterait le Paradis Terrestre. Mais l’analyse du cas en question montre la nécessité de distinguer croyance et mouvement, habituellement réunis sous la même appellation de “messianisme”.

L’apparition de João Maria, prophète messianique qui cristallise la croyance et autour duquel le mythe se forme sans donner lieu à aucun mouvement; la venue postérieure de José Maria qui est le messie et qui déclenche le mouvement, éclaire le caractère

actif du mouvement par rapport à la croyance, qui peut exister pendant de longues années sans qu'un mouvement se produise. La venue du pré-messie, suivie de celle du messie, que P. Alphandéry trouvait caractéristique des mouvements messianiques, et dont João Maria et José Maria sont d'excellents exemples, confirment la nécessité de cette distinction.

Alors que le mythe est une force latente, le mouvement messianique peut être décrit comme l'activité d'un groupe qui, d'après une croyance ou un mythe messianique, essaie d'amener en ce monde les conditions de bonheur promises par la divinité, sous la direction d'un lider qui est un envoyé divin, et au moyen d'activités l'ordre religieux (la "guerre sainte" entre autres).

C'est toujours un groupe opprimé qui déclenche le mouvement. Celui-ci représente une solution constructive offerte aux souffrances collectives, il vise l'établissement d'un nouvel équilibre social. Nous ne pouvons pas l'interpréter comme un mouvement autistique, une fuite du réel; il est, au contraire, une force vivante qui agit sur le réel pour le modifier.

Dans le cas du Contestado, de nouveaux rapports socio-politiques doivent s'établir pour que cessent les souffrances collectives. Il paraît que c'est le secteur culturel proprement dit qui demande une solution, dans le cas des mouvements contre-acculturatifs. L'équilibre que les mouvements messianiques ont à rétablir sera alors différent suivant les conditions spéciales qui amènent son déroulement. Ils seront des moyens de renaissance culturelle; ils réaliseront un équilibre culturel différent en intégrant des éléments nouveaux dans une configuration culturelle diverse; ils seront une réalisation d'un équilibre culturel différent en intégrant des éléments de la lutte de classes, suivant la souffrance qu'ils tenteront d'extirper. Leur action aura des buts variés suivant le secteur du réel qui demande le plus à être modifié. Aucune des interprétations citées ne peut pas être étendue à tous les mouvements messianiques en général, chacun en aura la sienne, suivant les facteurs sociaux en cause.

La distinction entre croyance et mouvement touche à celle qui distingue le prophète messianique du lider messianique ou messie. L'autorité des Moines ne leur venait pas d'une hiérarchie religieuse

reconnue dans leur milieu social, mais de leurs qualités charismatiques et de leur contact direct avec la divinité; en cela ils se rapprochaient des prophètes. Cependant, s'ils sont des êtres surnaturels, ou qui ont des rapports extraordinaires avec le surnaturel, ils essaient de mettre en pratique des réformes sociales déterminées par la divinité. Ce ne sont donc pas ni des prophètes, ni des réformateurs religieux; ce sont des redresseurs sociaux d'origine divine. Ils cherchent à réaliser la transformation sociale par des moyens religieux, et cela les distingue essentiellement des prophètes et autres réformateurs.

De tels traits avaient déjà été analysés par Max Weber et P. Alphanéry dans leurs études. Mais, de même que dans les études de P. Alphanéry, dans celui du Contestado aussi la différence est captée d'une manière plus profonde à travers les rapports leader-adeptes. João Maria n'a avec ses fidèles que des relations périodiques établies par ses prêches. José Maria réunit les siens d'une façon permanente, domine toute leur vie et travaille avec eux à la transformation sociale que l'arrivée du Paradis Terrestre demande, détruisant l'ordre social existant pour lui substituer un ordre nouveau. João Maria, le pré-messie, est un prophète messianique; José Maria, qui se met à la tête du mouvement, est le leader messianique. José Maria a copié en tous points la façon d'être de João Maria, sauf pour ce qui est des rapports avec les adeptes; c'est le point essentiel qui les sépare, et où il faut chercher la distinction entre prophète et messie.

De cet essai de localisation de la "Guerre Sainte" du Contestado parmi les mouvements messianiques déjà connus, il se dégage d'abord la nécessité de distinction entre croyance et mouvement, à laquelle correspond la distinction entre prophète et messie; puis l'importance d'une religion envisagée comme un instrument pour la solution de problèmes du monde profane; finalement la formation du mythe messianique par la collectivité, dès qu'elle a sous la main les matériaux socio-religieux nécessaires. Ces éléments, sur lesquels on n'avait pas encore attiré l'attention, aident à l'éclaircissement du dynamisme interne des mouvements en cause.

Faculdade de Filosofia  
Ciências e Letras  
Biblioteca Central

“GUERRA SANTA” NO BRASIL — O MOVIMENTO  
MESSIANICO DO CONTESTADO

*Resumo*

Na chamada “região serrana”, do interior do Estado de Santa Catarina, teve lugar, de 1912 a 1916, um movimento político-religioso de tipo messiânico, o movimento do Contestado, que ainda hoje é mal conhecido entre nós, muito embora fôsem necessárias duas grandes expedições militares, além de outras menores, para debelá-lo. Conquanto movimentos semelhantes tenham sido algumas vezes apontados na região nordeste do Brasil, era crido geralmente que nunca tivessem ocorrido no sul, ou pelo menos nenhum realmente importante. O simples exame do movimento do Contestado, com relação à duração e à amplitude das operações militares a que deu lugar, são suficientes para mostrar que se trata de uma idéia falsa.

O movimento teve por figuras centrais dois “Monges”, como são chamados naquela região os “penitentes” que palmilham o sertão, pregando aos caboclos o desempenho mais amiudado dos deveres religiosos e a moralização dos costumes. Na falta de padres, que somente de longe em longe apareciam nos ermos, são êles que batizam as crianças, encomendam os mortos, recitam terços e rosários, realizam procissões, erguem cruzes e capelas; e, substituindo também os médicos, são curandeiros e benzedores.

De 1890 a 1910, os jornais de Florianópolis assinavam bom número dêles pelo interior, fóra os que passaram despercebidos das gentes do litoral. De todos, o mais célebre foi o Monge João Maria, figura ainda hoje venerada na região serrana de Sta. Catarina e do Paraná.

Quem era exatamente, nunca se soube. E’ possível até que dois ou tres peregrinos sucessivos sejam conhecidos sob esse nome. Em todo o caso, por ocasião da proclamação da República, o Mon-

ge João Maria estava em plena atividade, indo de uma localidade a outra da região serrana, curando doentes e realizando cerimônias religiosas, inclusive missas, para o que possuía uma caixinha com “livros santos” e outros objetos do culto. A estas atividades, juntava a de conselheiro dos caboclos: trazia-lhes novas sementes para plantarem, assinalava aos que desejavam mudar de terras onde encontrar outras melhores (como profundo conhecedor de todo aquele sertão que percorria a pé), era o mediador em brigas e questões, e manifestava-se favorável ou contrário aos diferentes chefes políticos locais, conforme era bem ou mal recebido por eles.

A proclamação da República, trazendo a separação entre o Estado e a Igreja, repercutiu desfavoravelmente no espírito de João Maria, e ao passo que as leis republicanas tendiam a ser por êle acoimadas de “leis do diabo”, a Monarquia passava a representar uma Idade de Ouro perdida. A Revolução de 1893, em que, ao par de outros motivos, havia clara inclinação monárquica, veio ainda exasperar tais sentimentos, principalmente dada a espécie de idolatria de que rodeava a figura de Gumercindo Saraiva, em cuja morte não acreditava e cujo reaparecimento previa. Mas mesmo assim nunca chegou a pregar abertamente a revolta contra as novas instituições e mostrou-se sempre essencialmente pacífico; também manifestava constantemente e por toda a parte seu desagrado diante de reuniões muito prolongadas de fiéis em torno de si, as quais ordenava a dispersão, tão logo terminavam as orações em comum ou qualquer outra cerimônia religiosa.

Um dia desapareceu. Os caboclos, porém, recusaram-se a acreditar que morrera. De maneira sibilina, várias vezes se referia João Maria à sua “partida”: Deus lhe ordenava que, quando findasse sua missão, fôsse para o Morro do Taió (a respeito do qual corriam várias lendas na região) e ali esperasse, em tranquilidade e oração, a época de regressar para junto de seus fiéis, que c deviam esperar com fé. Esta não era a única versão de seu regresso; segundo outra, não seria êle quem voltaria, e sim um enviado seu, tão bom e tão sábio quanto êle.

Assim, quando em fins de 1911, início de 1912, apareceu no interior o Monge José Maria, dizendo-se irmão daquêle que se iô-ra, as populações serranas não manifestaram nenhuma surpresa,

senão alegria diante do cumprimento da promessa do “santo” do sertão.

José Maria era antigo desertor do exercito; condenado na vila de Palmas por delito não se sabe bem de que ordem (sexual? homicídio?) conseguira escapar da cadeia graças à benevolência do prefeito local, e afundou nos sertões do Contestado, retomando tôdas as atividades de seu predecessor: prédicas, rezas em comum, distribuição de remédios e de crações terapeuticas, realização de missas e novenas, organização de procissões. No entanto, a diferença profunda em relação ao primeiro era a admissão, e mesmo o favorecimento, dos ajuntamentos em tórno de sua pessoa; em pouco tempo, percorria as grandes distâncias de vila a vila, de fazenda a fazenda, seguido por numerosa comitiva de fiéis, homens, mulheres e crianças.

Finalmente, tendo o ajuntamento tomado certo vulto, José Maria determinou encerrar as peregrinações e fundar um povoado no local denominado Taquarussú, — povoado que chamou de “quadro santo” e a que deu uma organização interna. Tinha também retomado a pregação monarquista de João Maria e fez proclamar Imperador um fazendeiro analfabeto, mas rico e considerado na região, Manoel Alves de Assunção Rocha; escolheu ministério, distribuiu títulos de nobreza e formou uma luzida guarda de honra com os vinte e quatro caboclos mais decididos e mais valentes, a que deu o título honorífico de “12 Pares de França” (“par” significando para êle a reunião de duas pessoas).

A concepção do Imperador, os 12 Pares de França, os combates simulados em que se empenhavam, os títulos de nobreza, mostram que esta organização fôra influenciada por um romance de cavalaria muito divulgado em tôdo o interior do Brasil, a “Histoira de Carlos Magno e dos 12 Pares de França”; segundo uma testemunha, o livro teria sido mesmo considerado “livro santo” pelo segundo Monge, que o lia e comentava em voz alta, aos fiéis ajoelhados e cheios de veneração.

José Maria afirmava constantemente suas ligações com o mundo sobrenatural, Deus lhe déra, certa vez, a ordem de dormir tendo entre os braços duas meninas, as suas “virgens inspiradoras”. Assim

Teodora e Durvalina, de 11 e 9 anos de idade, passaram a participar da intimidade do Monge.

No entanto, o chefe político de maior prestígio na zona, coronel Francisco Ferreira de Albuquerque ou coronel Chiquinho de Albuquerque, principiou a desconfiar que o ajuntamento de Taquarussú visava, no fundo, beneficiar seu opositor político, o coronel Henriquinho de Almeida. Fôsse por esta desconfiança, fôsse porque o Monge, escudado no ajuntamento que o rodeava, se mostrasse rebelde às ordens do coronel Chiquinho numa zona que lhe obedecia sem discutir, este, a certa altura, telegrafou para Florianópolis denunciando a existência, perto de suas terras, de uma aglomeração de gente que se exercitava no manejo das armas com intenções claramente subversivas, pretendendo reinstalar a Monarquia.

O governo mandou forças de policia contra o povoado, mas o Monge, avisado com antecedência, abandonára o local seguido por tódos aquêllos que assim o desejaram, enquanto o restante regressava a seus lares; buscou refúgio em terras do mesmo município de Palmas, no Estado do Paraná, cujo prefeito, tempos atrás, o apadrinhára; instalou-se no lugar chamado Iraní, onde recomeçou a desempenhar suas funções de “capelão”, benzedor e curandeiro. Em breve os caboclos do Iraní estavam também a rodeá-lo.

Uma velha pendência de limites existia entre os estados de Santa Catarina e Paraná; era disputado justamente o territorio que o Monge José Maria escolhera para o centro de suas atividades e que, devido a estas questões, era conhecido como Territorio Contestado. Avisado o govêrno do Paraná de que uma força importante viera de Sta. Catarina e penetrara no Iraní (que também fazia parte do mesmo territorio), pensou-se que o estado rival tentava, pela força, se apoderar do que lhe pertencia. Acendeu-se o sentimento regionalista e uma força de policia, sob o comando do coronel João Gualberto, foi enviada para desbaratar os invasores. Este valente soldado não déra crédito ao que se propalava sôbre a quantidade de gente que cercava o Monge. A batalha travou-se entre cerca de 300 adeptos guiados por José Maria e 70 soldados com João Gualberto à frente. Morreram ambos os chefes no embate e os soldados restantes fugiram; os crentes, também, depois

de terem cuidadosamente depositado José Maria numa cova recoberta apenas por algumas pranchas (para que facilmente pudesse se levantar quando ressuscitasse), tomaram o mais depressa possível o caminho do Estado de Santa Catarina.

Durante algum tempo, não mais se ouviu falar em “quadros santos” nem em Monarquia, ou pelo menos écos dessas atividades não chegaram às capitais dos dois estados. Porque, no interior, a crença no regresso de José Maria se avolumava, deixando inteiramente na sombra a figura de João Maria. José Maria ia ressuscitar e, mesmo que tal não se desse, ia enviar o sinal para que seus adeptos de novo se reunissem; aos viajantes que percorriam a região serrana era muitas vezes perguntado se já não se tinha noticia de que “alguma coisa” estava começando.

Em 1913, um ano mais ou menos após a morte de José Maria, Teodora, sua antiga “virgem inspiradora”, principiou a ter visões; o Monge lhe aparecia, conversava com ela, e finalmente ordenou que seu avô, seguidor antigo, abandonasse tudo quanto tinha, reunisse todos os que esperavam o regresso de José Maria e instalasse novamente o “quadro santo” em Taquarussú. Assim foi feito e nova fase do movimento se inaugurou.

O “quadro santo” reviveu com tôda a organização que lhe dera José Maria. Uma vez que o Monge não estava mais presente, suas ordens eram recebidas por certos intermediários, — ou as “virgens”, ou “inocentes”, ou mesmo certos chefes militares inspirados que assim se alçavam ao posto supremo, — que os transmitiam ao “povo de José Maria”.

A adesão se fazia habitualmente por famílias; se um chefe de família tomava a determinação de partir para o “quadro santo”, tôdos os que dêle dependiam, parentes e agregados, seguiam-no também. Os motivos para a adesão eram variados; ao lado de verdadeiros crentes, havia aquêles que a curiosidade levava a dar um passeio até o “quadro santo” e que lá ficavam, atraídos pelo gênero de vida ou convertidos às idéias religiosas e monárquicas.

A política agia como razão poderosa para definir os que eram pró ou contra o movimento: uma vez que o coronel Chiquinho de Albuquerque desde o início se collocára em posição contrária

ao Monge, tôdos os seus partidários tendiam a acompanhá-lo, enquanto todos os seus inimigos ou iam abertamente para os fanáticos, ou os auxiliavam secretamente por meio de envió de armas, mantimentos e noticias a respeito das atividades repressivas. Finalmente, o banditismo também encaminhava para o acampamento muitos dos que tinham escolhido êsse meio de vida.

Encontravam-se no “quadro santo” velhos, moços, mulheres, crianças, gente sã, gente inválida, gente que sofria das faculdades mentais. Tôdas as côres e etnias aí figuravam também; poucos negros e mulatos, porque eram quasi inexistentes no interior catariense (tendo sido sempre pouco numerosos, também, no litoral); alguns imigrantes ou filhos de imigrantes italianos, polonêses e alemães, como se vê dos sobrenomes estrangeiros que figuram nos depoimentos, relatos de jornais, testemunhos, etc., tais como Gröber, Weber, Galeski, Majesky, Vecchi; o grosso dos adeptos era formado pelos caboclos, quer de remota origem portugueza, quer resultantes da miscegenação entre portuguezes e indigenas.

Na escala mais baixa da hierarquia social do “quadro santo” encontravam-se os que se ocupavam com plantações e o tratamento do gado, tarefas reservadas para quem não tinha fé muito firme e que estavam inteiramente proibidos de se ausentar do acampamento. Os adeptos de fé comprovada e de coragem formavam os “soldados de José Maria”, encarregados da defesa do “quadro santo”. Os que se distinguiam de maneira fóra do comum nos combates e na crença eram elevados ao gráo de “Pares de França”, formando um pequeno corpo de elite; acima dos “Pares” havia diferentes comandantes, um comandante de reza que orientava as orações diárias, um comandante de acampamento que cuidava dos problemas internos, um comandante de guerra que geralmente se impunha aos demais e se tornava o chefe mais elevado.

Tôdos estes chefes, aos quais parece que também se juntavam os “Pares de França”, formavam como que um conselho ou collegio de chefes, que, segundo certas testemunhas, tomava em comum as decisões necessárias para o bom andamento do “quadro santo”. Com o correr do tempo, acentuou-se cada vez mais a tendência de se concentrar o poder numa mão única, na mão do “comandante

de guerra”, até que com o chefe Adeodato, no fim do movimento, a tendência se realizou mais ou menos plenamente.

Todavia, se êstes chefes, “os velhos”, como ainda hoje a antiga “virgem” Teodora os chama, tomavam decisões e impunham comportamentos, tudo era ditado à coletividade pela voz das “virgens” ou dos “inocentes” como ordens absolutas provindas de José Maria, que aparecia em visão a êstes eleitos. Todas as ordens foram sempre dadas e aceitas exclusivamente em nome do segundo Monge, até o final da luta.

Muito embora esta concentração de poder e homogeneidade de motivos se verificasse, nunca houve um reduto único nesta segunda fase do movimento (qualquer aglomeração de fanáticos era chamada de reduto, independentemente de ser ou não fortificada); êles se espalhavam em quantidade pelos bosques, ora minúsculos, meia duzia de casas em torno de um cruzeiro, ora formando verdadeiras vilas como os grandes redutos de Taquarussú, Caragatá, Santa Maria, Tamanduá. Para algumas familias que já moravam proximas umas das outras, era mais fácil continuar habitando suas próprias casas, principalmente quando tais povoações se localizavam próximas a um reduto maior, ao qual serviam enão de guarda-avançada. As dissensões entre os chefes mais cotados, nos redutos grandes, dava também lugar a verdadeiras dicotomias: o chefe em oposição, nada podendo contra o chefe majoritário, retirava-se e ia fundar mais longe seu próprio reduto particular, acompanhado de seu asseclas; mas como continuava um crente de José Maria, continuava a obedecer às ordens emanadas do reduto principal.

Viver na lei do Monge significava, antes de mais nada, o abandono do modo de vida habitual por outro orientado religiosamente. O dia se iniciava com a reunião dos fiéis diante da igreja ou do cruzeiro, obedecendo à fórmula, que postulava a separação rigorosa entre homens e mulheres e entre as diferentes categorias de pessoas — vaqueiros, soldados de José Maria, Pares de França, meninos, — ocupando um lugar determinado na praça. Ali rezavam tôdos juntos em voz alta, ouviam as ordens para as atividades do dia, eram feitas as repreensões e impostos os castigos; o

representante de José Maria fazia pequena prédica e tôdos se dispersavam após numerosos vivas a José Maria, à Monarquia e a S. Sebastião, que era o santo padroeiro do movimento.

Quando os tempos estavam calmos, os “soldados de José Maria” se entregavam a poucos afazeres: visitavam-se para prosear, cuidavam das armas, caçavam, saíam em piquetes a arrebanhar gado para a alimentação e rezavam principalmente. Os Pares de França se exercitavam em verdadeiros torneios. Em dias determinados, tôda a coletividade realizava grandes procissões, desfilando pelos redutos, banderias ao vento, entre cantos, vivas e o espoucar de foguetes. O churrasco, consumido apenas em dias festivos na vida corriqueira, tornara-se ali o alimento habitual; e como violas, rabecas e tambores eram instrumentos permitidos, os descantes frequentes contribuíam para aumentar o clima alegre da vida no “quadro santo”, no qual os menores acontecimentos davam lugar a grandes comemorações.

Era por meio de rezas e procissões, de exercicios religiosos, que a princípio se procurava assegurar o retôrno da Monarquia, de José Maria, dos fiéis que tombavam nas lutas contra policia e exercito. Em nome desta esperança, advogava-se a igualdade e a fraternidade entre tôdos os homens e o desprezo dos bens de fortuna: propriedades e riqueza nada deviam significar no “quadro santo”, onde os homens eram irmãos; o que era de um, era de tôdos. Assim a carne das rezas abatidas era dividida escrupulosamente entre tôdos e quem tivesse dois vestidos tinha de ceder um a quem não o possuísse. O dinheiro republicano era repudiado e interdito no acampamento; tinham curso apenas as raras e poucas moedas do Imperio e algumas que os “jagunços” cunhavam êles mesmos grosseiramente.

O desprezo pela vida — tanto pela sua própria vida quanto pela dos outros, — imperava também; morrer significava para os fiéis partir para junto do Monge santo, afim de esperar o regresso à terra e em condições muito melhoradas, uma vez que os bens terrenos seriam distribuidos igualmente entre tôdos e que os velhos ressuscitariam moços. Morrer consistia, pois, motivo de júbilo. E desde que o govêrno federal começou a atacar os redutos, a morte

dos inimigos teve também um significado: sua destruição era uma maneira segura de apressar a vinda do Reino de Deus na terra e a “guerra santa”, que os exterminaria até o último, tornou-se necessidade imperiosa.

Lendas se formavam nos acampamentos. As “virgens” viam no céu cidades santas atacadas por exercitos celestes, combates entre cavaleiros, desfiles de anjos. José Maria aparecia a quem rezava constantemente com muita fé. Nos momentos críticos de luta, o Monge aparecia entre as nuvens, à testa de bandos de cavaleiros sobrenaturais. S. Sebastião, padroeiro dos caboclos, aparecia a lutar por êles, e S. Jorge, montado no seu cavalo branco.

O movimento se alastrou por toda a região serrana; os grandes redutos aumentavam de volume, os pequenos se multiplicavam; mais de 10.000 crentes os ocupavam, o que era consideravel numa região de povoamento tão pouco denso.

As primeiras expedições policiais enviadas contra os “quadros santos” não foram felizes. Os militares ignoravam completamente a região, da qual não havia mapas; eram obrigados a recorrer aos guias “caboclos”, em sua maioria espiões disfarçados que os atraíam a emboscadas. Os crentes de José Maria desenvolveram uma luta de guerrilhas que desnorteava; quando um de seu redutos estava ameaçado, abandonavam-no, esgueiravam-se por caminhos desconhecidos até outro mais abrigado, e os soldados, penetrando vitoriosamente na praça arduamente conquistada encontravam-na vazia.

Nem mesmo mortos ou feridos eram deixados para trás, a não ser em casos verdadeiramente desesperados; todos os adeptos, para alcançarem um lugar ao lado de José Maria, tinham de ser enterrados em “terreno consagrado” (isto é, cemitério), caso contrário não teriam direito à ressurreição. Pela mesma razão, os ímpios, os “peludos”, não deviam gozar de sepultura, pois assim tinha-se certeza de que as portas do céu lhes estavam fechadas; eis porque, em todo o decorrer da luta, os “jagunços” deixavam insepultos os cadáveres inimigos, e mesmo os desenterravam quando os encontravam já sepultados pela tropa legalista.

Uma primeira expedição militar comandada pelo general Mesquita penetrou nas florestas serranas e destruiu alguns redutos, en-

tre os quais o de Santo Antonio que tinha certa importância, depois de um combate que durou de 17 a 19 de maio de 1913. Em seguida, tendo noticia de que o reduto principal, Caragoatá, fôra abandonado pelos “jagunços”, pois nêle grassava o tifo, e alegando que os rebeldes estavam suficientemente punidos pelo revez de Santo Antonio, o general Mesquita declarou terminada sua missão no local e ordenou a retirada de tódo a força. Ali ficou apenas, encarregado de manter a ordem, o capitão Matos Costa à testa de pequena tropa.

Matos Costa era inimigo da violência; acreditava que o movimento podia ser vencido pela brandura, e tentava ganhar a confiança dos “jagunços” embrenhando-se disfarçado nos matos para tentar convencê-los a abandonar os redutos. Mas os grandes proprietários locais, cujo gado era arrebanhado pelos “soldados de José Maria” afim de alimentar os “quadros santos”, mas as companhias estrangeiras de exploração de mate ou de madeiras que temiam os ataques dos bandos armados, não queriam saber de um processo de desintegração manifestamente longo através da brandura. Por seu lado, os caboclos, que o ressentimento político e econômico contra certos chefes locais tinha contribuído para atirar aos redutos, não esqueciam facilmente os agravos e às tentativas de paz opunham, como condições, que fôsem exterminados êsses mesmos chefes e ressuscitados todos os fiéis tombados na luta...

Os ânimos se acirraram durante uma ausência de Matos Costa, que fôra a Curitiba, e os “jagunços” declararam oficialmente aberta a “guerra santa”. Como início das hostilidades, atacaram uma estação da estrada de ferro e outros povoados, exterminando sem dó todos os habitantes que não aderiram a êles.

Matos Costa, prevenido, tomou às pressas um trem para atingir o local dos massacres; em certo ponto, tendo descido para um reconhecimento, as balas silvaram; o capitão e os soldados que haviam descido com êle, atacados, foram exterminados enquanto o trem retrocedia a tódo o vapor.

Êste fato determinou o govêrno federal a enviar nova expedição militar, cabendo o comando desta vez ao general Setembrino de Carvalho, que chegou a Curitiba no dia 11 de setembro de 1914, com o fim de organizá-la. Resolveu o general dividir as tropas em

colunas móveis, que pudessem se deslocar fãcilmente de um lado para outro no terreno desconhecido, coberto de florestas, dominado por um inimigo quase sempre invisível, que não atirava senão favorecido por posições inexpugnáveis ou protegido pela sombra de árvores e moitas.

Era então centro das atividades “jagunças” o reduto de Santa Maria, na Serra do Caçador. Bem localizado, perdido num emaranhado de matas, defendido por grande quantidade de pequenos redutos e de guardas-avançadas, os caboclos consideravam-no a Cidade Santa por excelência, onde deviam ressuscitar o Monge e os crentes mortos, onde nenhum ímpio jamais conseguiria pôr os pés pois S. Sebastião o protegia de maneira muito especial.

As tropas tentaram utilizar canhões contra Santa Maria, mas sem resultado. Recorreu-se também à aviação, a princípio para reconhecimento do terreno, mais tarde com a finalidade de bombardeio. Dois aviões foram trazidos a muito custo até o local da luta e os aviadores Ricardo Kirk e Eduardo Darioli ergueram voo de um campo improvisado. Estava-se no ano de 1915; pela primeira vez, na América do Sul, o avião era empregado em operações militares.

No entanto, as florestas impenetráveis tornaram ineficaz a tentativa; os aviadores não enxergaram reduto algum, somente o manto verde e contínuo das matas e, no cimo de um monte, um grande estandarte branco tremulando. Deduziram que ali devia se localizar Santa Maria mas não puderam levar avante o propósito de bombardeio; o avião de Kirk tombou nas matas do rio Jangada, matando o piloto, e o de Darioli sofreu avarias que o inutilizaram.

Uma das colunas militares tentou finalmente o assalto a Santa Maria; como acontecera das outras vezes, a vitória foi parcial e insatisfatória, pois o reduto estava vazio. Puseram-lhe fogo — as casas de madeira arderam em cinco minutos.

Diante da destruição de Santa Maria, o general Setembrino considerou derrotados os “jagunços” e ordenou o regresso da tropa aos diferentes estados de onde tinham vindo, muito embora as matas continuassem infestadas de redutos pequenos, comandados pelo reduto central de Tamanduá. A ordem e a pacificação definitivas do território seriam asseguradas por alguns batalhões que permaneceriam no local e por forças policiais de Santa Catarina e Paraná.

Em Tamanduá, o último dos grandes chefes fanáticos, Adeodato, o mais feroz de todos, reorganizara seus adeptos, que dominava com uma disciplina de ferro para evitar as deserções que começavam a aparecer. Doenças e fome lavravam nas fileiras “jagunças”, fazendo desistir aquêles que a ambição ou a curiosidade, e não a fé absoluta, levava para ali. Porque as tropas de ocupação, tomando a seu cargo a limpeza das florestas pela destruição dos redutos, procuravam impelir os fanáticos para longe de fazendas e povoados, em direção às partes inabitadas da região serrana, onde não lhes era possível arrebatar gado e cereais para seu sustento; em breve, os “soldados de José Maria” se viram reduzidos a comer pinhões, inhês, raízes de xaxim, isto é, a viver de produtos que a floresta lhes oferecia.

Adeodato fez então circular a notícia de que José Maria lhe aparecera para comunicar que aquela “guerra santa”, que não era senão uma “guerra santa” preparatória, estava finda; os fiéis podiam se render aos militares sem temer pela ressurreição futura. Mais tarde, José Maria voltaria ou daria novamente ordem para que seus “soldados” se reunissem e desencadeassem a verdadeira e grande “guerra santa”. Abandonando Tamanduá, Adeodato caminhou para Perdizinhos à frente dos adeptos restantes; as tropas militares penetraram em Tamanduá deserto e vazio a 17 de dezembro de 1915.

No correr do ano de 1916, os redutos que restavam foram sendo destruídos em pequenos combates sucessivos. Mas Adeodato escapava sempre; somente em agosto de 1916, quando todos os “quadros santos” tinham sido destruídos, foi que a polícia conseguiu deitar-lhe a mão. Condenado a 30 anos de prisão, duas vezes tentou se evadir e, na segunda tentativa, em janeiro de 1923, foi morto.

A lembrança de José Maria e a espera de nova “guerra santa” perduraram durante algum tempo entre os caboclos e um novo Monge tentou, mas sem sucesso, reunir ainda os fiéis em fins de 1916. Daí por diante, a “guerra santa” e a figura de José Maria foram se apagando, enquanto readquiria novo vigor e brilho a crença em João Maria, o Monge “santo”, esquecido durante os anos de luta.

João Maria ainda hoje é venerado na região serrana; as lendas a seu respeito são cada vez mais numerosas; todos afirmam que, retirado no Morro do Taió, dali regressará um dia para de novo aconselhar e orientar sua gente. Ainda em 1954, no mesmo antigo local de Taquarussú, dois caboclos que diziam ter regressado do Taió, iniciaram um ajuntamento anunciando que a volta de João Maria estava por pouco; mas a polícia foi avisada e dispersou-os sem dificuldade.

O movimento do Contestado vem se enquadrar num tipo de movimentos religiosos que tem sido chamado de “messiânicos”. Sob o termo messianismo, dois fatos sociais diferentes são designados: a crença na vinda de um enviado divino que trará aos homens a felicidade, a paz, condições mais felizes de existência; e a ação de um grupo que, obedecendo às ordens de um líder que acredita de origem sagrada, tem o fim de realizar sobre a terra a Idade de Ouro da promessa messiânica.

A descoberta de que mitos de retorno do herói ou do semi-deus eram encontrados em povos os mais diferentes, ampliou a expressão “messianismo”, fazendo-a transbordar da corrente judia e cristã em que tivera nascimento.

A mais conhecida e a mais estudada das crenças messiânicas é a israelita. Todavia, antropólogos e etnólogos se voltaram para fenômenos semelhantes que resultavam do choque cultural entre os ocidentais e os povos “primitivos”; a forma contra-aculturativa que o movimento messiânico pode tomar também foi bastante estudada.

Dos estudos de diferentes autores, destacam-se as seguintes conclusões:

1 — Crença e movimento são designados pelo mesmo termo de “messianismo”.

2 — A definição da crença e do movimento apresenta três caracteres principais: a vinda de um emissário divino, a promessa do paraíso terrestre, o povo oprimido.

3 — O movimento messiânico aparece onde já existe um mito messiânico, ou pelo menos os germes desse mito; porém, os povos que não o possuem, tomam-no de outros e o movimento tem lugar.

4 — Mas mesmo onde encontramos crenças messiânicas e grande opressão de determinados grupos sociais, o ressentimento pode se exprimir de maneiras diferentes do movimento messiânico.

5 — Os fatores que dirigem o ressentimento para o movimento messiânico são: a) a conservação de alguma esperança; os povos completamente desesperados não apelam para uma reforma social; b) a religião é o único caminho aberto às reivindicações; c) a forte personalidade do líder impõe o movimento ao grupo.

6 — As condições sociais de sofrimento que servem de base às reivindicações do movimento podem ter causas variadas, uma das quais, e a mais conhecida, é o choque cultural.

7 — Os movimentos messiânicos resultantes do choque cultural apresentam: a) sentimentos fortemente contrários à cultura estrangeira dominante; b) síntese entre a cultura do grupo e a cultura estrangeira dominante; c) germes de nativismo.

8 — Os movimentos messiânicos que não são contra-aculturativos apresentam um desejo de renovação, seja das condições sociais existentes, seja da própria religião, e as reivindicações são sempre exigidas em nome de uma divindade.

9 — O movimento estabelece uma segregação rigorosa dos fiéis em relação ao mundo profano, o que constitui garantia de sua continuidade e eficácia.

10 — A autoridade do messias não provém de uma instituição religiosa qualquer; surge da fé que o grupo, que o segue, experimenta em relação às suas conexões diretas com a divindade.

11 — A lenda do messias apresenta três traços característicos: eleição divina, desaparecimento, regresso glorioso. Precede-o algumas vezes um pré-messias que o anuncia, ou então êle mesmo vem, se anuncia, desaparece e retorna.

12 — Max Weber encara o messias como uma sub-divisão da classe dos profetas; o messias é o profeta que traz consigo reformas sociais. P. Alphantéry classifica-o segundo suas relações com os adeptos; Roger Bastide, de acôrdo com suas atividades. Êstes dois autores o situam numa categoria diferente da do profeta; o profeta tem relações temporárias com os adeptos; anuncia o paraíso terrestre, que o messias põe em prática.

13 — As interpretações dos movimentos messiânicos são diversas: a) movimento autístico, ou de fuga diante da realidade; b) instrumento de renascimento cultural; c) busca de novo equilíbrio cultural, graças à integração de novos elementos numa configuração cultural anterior; d) reação contra a decadência social ou religiosa.

14 — Os estudos brasileiros formularam as seguintes interpretações para os movimentos messiânicos nacionais: a) interpretação biológica da inferioridade física e mental do mes. iço; b) interpretação patológica, são movimentos de loucura coletiva; c) interpretação pelo choque cultural entre as populações mais adiantadas do litoral e as atrasadas do interior; d) interpretação sociológica, tentando estabelecer uma ligação entre os movimentos e as condições sociais nas quais se desenvolve.

O cotêjo do movimento do Contestado e das condições sociais em que se desenvolve, com as diferentes teorias existentes mostra, primeiramente, que êle apresenta os caracteres pelos quais os movimentos messiânicos têm sido definidos: o povo oprimido, as promessas de reforma social, que serão trazidas por um emissário divino.

No Contestado, o mito messiânico se forma a partir da base fornecida pela religião católica, e pela existência, no meio caboclo, do “penitente” que substitue o padre; a imagem do penitente é interpretada segundo o modelo do “padrinho”, o protetor em quem os caboclos se apoiam quando necessitam de ajuda. O mito não foi, pois, inventado pelo messias, mas nasce da própria vida coletiva.

Dos fatores dados como importantes para o aparecimento de um movimento messiânico, o menos importante foi a personalidade do líder, para o movimento do Contestado. A estrutura social particular e o caráter especial da religião se mostram de muito mais pêsô na determinação do caminho que tomarão as reivindicações sociais.

Existia na região uma situação social, anterior ao movimento, que poderia ser definida como de “dominação-submissão”, de um pequeno grupo sócio-político sôbre a grande maioria dos ca-

bcclcs; nesta situação de dominação-submissão, a única via que se conservava aberta à ação era a religiosa; a fôrça dos detentores do poder político era tal que o único meio eficaz de vencê-los era apelando para o poder sobrenatural.

Das diferentes teorias se depreende que, se o ressentimento está sempre na base de todos os movimentos de reforma social (ressentimento que resulta de condições sociais de opressão), a solução pode não ser pedida ao setor religioso. A situação de sofrimento social não é, pois, fator necessário para que o movimento tome a forma messiânica.

Todavia, na região brasileira estudada, a religião é encarada como um instrumento para resolver os problemas mais difíceis da vida prática. Da análise do movimento do Contestado deccrre que é esta concepção especial da religião que permite que as reivindicações sociais sejam exigidas através do canal religioso.

O movimento messiânico parece, pois, suscitado por um dinamismo religioso interno que deriva da função utilitária apresentada pela religião do grupo em questão, dinamismo que o ressentimento coletivo põe em movimento. Se a religião não possui êsse caráter de instrumento para resolver questões incertas da vida leiga, há possibilidades para que o descontentamento coletivo procure, para os males sociais, outro remédio que não o movimento messiânico.

Uma concepção especial da religião é, pois, necessária; mas êste fator necessário não é suficiente; é preciso, em terceiro lugar, que as condições sociais de dominação-submissão impeçam aos oprimidos tôdas as outras formas de reação. A relação entre os dois fatôres — estrutura social e religião — é formulada então da maneira seguinte: condições sociais de opressão tendem sempre a produzir movimentos de reinvidicações sociais, as quais tomarão a forma messiânica se a religião do grupo em foco possui função utilitária no contexto social de que faz parte, e se tôdas as outras vias leigas de ação se encontram bloqueadas.

O movimento messiânico do Contestado não é contra-aculturativo, embora alguns autores brasileiros tenham querido interpretá-lo como o resultado da diferença de nível cultural entre o litoral e o sertão. A cultura litorânea não entrára em choque

com a sertaneja; esta não apresentava também sintomas de desorganização. A opressão coletiva decorria da situação sócio-política de dominação-submissão no interior de uma única cultura. Distinguindo os movimentos contra-aculturativos daquêles que não o são, vê-se que a situação de dominação-submissão entre dois grupos pode ser exterior à cultura, devido ao contacto sócio-cultural entre dois grupos diferentes; ou interior a ela, devido à opressão de uma minoria poderosa sobre uma maioria sem meios de reação. No primeiro caso, os movimentos se mostram integrativos e nativistas, isto é, êles realizam pelo menos um início de síntese entre os elementos das duas culturas em presença, e manifestam ojeriza pela facção estrangeira. No segundo caso, a reforma social se exprime ou pela tentativa de regresso a condições sócio-políticas antigas (a volta à Monarquia, no caso do Contestado), ou pela realização de um paraíso terrestre cujas condições sócio-políticas ainda não foram vividas (o caso, por exemplo, do movimento italiano de Monte Amiata).

A crença messiânica encontrada no Contestado concordava com as definições estabelecidas noutros estudos sobre tais movimentos: os caboclos esperavam o Monge ou seu enviado, que lhes traria o Paraíso Terrestre. Mas a análise do caso em questão mostra a necessidade de distinguir crença e movimento, habitualmente reunidos sob a mesma denominação de "messianismo".

O aparecimento de João Maria, profeta messiânico que cristalisa a crença e em torno de quem o mito se forma sem dar lugar a um movimento; a vinda posterior de José Maria que é o messias e que desencadeia o movimento, esclarecem o caráter ativo dêste em relação à crença, que pode existir durante longos anos sem que nenhum movimento se produza. A vinda do pré-messias, seguida pela do messias, que P. Alphandéry achava característica dos movimentos messiânicos, e de que João Maria e José Maria são excelentes exemplos, confirma a necessidade desta distinção.

Ao lado do mito, força latente, o movimento messiânico pode ser descrito como a atividade de um grupo que, de acôrdo com uma crença ou um mito messiânico, procura realizar neste mundo as condições de felicidade prometidas pela divindade, sob a

direção de um líder que é um enviado divino, e por meio de atividades de ordem religiosa (entre as quais a “guerra santa”).

E’ sempre um grupo oprimido que desencadeia o movimento. Êste representa uma solução construtiva oferecida aos sofrimentos coletivos, visa o estabelecimento de um novo equilíbrio social. Não podemos interpretá-lo como um movimento autístico, uma fuga do real; ao contrário, é uma força viva que age sôbre o real para modificá-lo.

No caso do Contestado, novas relações sócio-políticas devem se estabelecer para que cessem os sofrimentos coletivos. No caso dos movimentos contra-aculturativos, parece ser o setor cultural pròpriamente dito que está a pedir soluções. O equilíbrio que os movimentos messiânicos tentam restabelecer é, pois, diferente conforme as condições especiais em que se deu o seu aparecimento. Serão um meio de renascimento cultural, realizado um equilíbrio cultural diferente através da integração de novos elementos numa configuração cultural diversa; serão uma reação contra a decadência social; ou apresentarão um aspecto da luta de classes, conforme o sofrimento que tentarem extirpar. A ação dêles terá objetivos variados, de acôrdo com o setor do real que lhes parecer mais atacado e no qual as transformações sejam mais imperiosas. Nenhuma destas interpretações pode ser estendida a todos os movimentos messiânicos em geral, cada um dêles terá a sua, segundo os fatôres sociais em causa.

A distinção entre crença e movimento se liga à que distingue o profeta messiânico do líder messiânico ou messias. A autoridade dos Monges não provinha de uma hierarquia religiosa reconhecida em seu meio social, mas de suas qualidades carismáticas e do contacto direto que mantinham com a divindade; neste ponto, aproximavam-se dos profetas. Todavia, se são sêres sobrenaturais, ou que mantêm relações extraordinárias com o sobrenatural, procuram também pôr em prática reformas sociais determinadas pela divindade. Não são nem profetas, nem reformadores religiosos; são reformadores sociais de origem divina. Procuram realizar a transformação social por meios religiosos, e isto os distingue essencialmente dos profetas e outros reformadores.

Tais traços já tinham sido analisados por Max Weber e P. Alphantéry. Mas, como se vira já nos estudos de P. Alphantéry, tam-

bém no caso do Contestado a diferença entre profeta e messias é mais fácilmente captada através do nexu líder-adeptos. João Maria não tem com seus fiéis senão relações periódicas estabelecidas pelas suas pregações. José Maria reúne os seus de modo permanente, domina tôda a vida dêles e trabalha com êles pela transformação social que a vinda do Paraíso Terrestre exige, destruindo a ordem social existente para substituí-la por uma ordem nova. João Maria, o pré-messias, é um profeta messiânico; José Maria, que se coloca à testa do movimento, é o líder messiânico. José Maria copiou inteiramente a vida de João Maria, salvo num ponto, o das relações com os adeptos; é o ponto essencial que os separa, e no qual se encontra a distinção entre profeta e messias.

Dentro da realidade brasileira, a primeira observação a ser feita com relação a êste movimento religioso é sua parecença com outros do Nordeste; são todos êles movimentos de caráter messiânico, isto é, em que ao lado religioso acrescentam-se aspectos reivindicatórios sócio-políticos, uma vez que o movimento, sob a chefia do líder, visa reformar o que existe. E como a vinda da Idade de Ouro está vinculada à vitória dos crentes sôbre os ímpios, facilmente movimentos que se iniciam de maneira pacífica se transformam em movimentos armados.

Tais caracteres são gerais para todos os movimentos fanáticos brasileiros, seja o de Canudos, seja o do Pe. Cícero, ou outros menores, e decorrem de uma mesma organização social vigorando de norte a sul do país. A terra, no Contestado, estava dividida entre grandes fazendeiros que mantinham seus domínios graças a bandos de homens armados; todo o poder econômico, político, familiar, social enfim, estava concentrado nas mãos dêsses grandes proprietários, divididos entre si por verdadeiras lutas de clãs. A sobrevivência do homem isolado, que não se filiasse a nenhum clã de grande fazendeiro, tornava-se quase impossível em tal meio, e a defesa contra a prepotência dêsses mesmos chefes, ou a tomada do poder de suas mãos, eram inteiramente impraticáveis. O único caminho para a afirmação do homem isolado era o religioso: o santo, o Monge, o peregrino, o penitente, tinham um lugar escolhido e certo numa coletividade em que não existiam nem sacerdotes, nem médicos; protegiam e aconselhavam os fracos, prega-

vam aos poderosos a bondade, a cordura, a proteção aos dependentes, e eram levados muitas vezes a se tornarem o veículo de reivindicações sociais, se as circunstâncias se tornavam por demais penosas.

Êsses grandes movimentos coincidiram sempre com períodos de inquietação ou de tensões locais, provenientes as mais das vezes de questões políticas; assim a proclamação da República, que trouxe em certas regiões brasileiras modificações quanto aos chefes políticos dominantes, além de outras transformações, teve o papel de excelente meio de cultura para o desencadeamento de uma onda de ressentimento, que tendiam a se cristalizar em torno de um “penitente” que soubesse falar a linguagem dos descontentes.

No entanto, o meio nordestino apresenta, em oposição ao meio sulino, um aspecto diferente quanto à religião: a idéia de sofrimento e de pecado ocupa a primeira plana, como se o Deus a quem são dirigidas as preces fôsse um Deus extremamente severo que somente duras penitências permitiam aplacar. Nas cidades santas do Nordeste os crentes, para alcançarem o Paraíso Terrestre, se dobram aos mais penosos jejuns, tôda idéia de prazer e satisfação é banida totalmente, as roupas se tornam informes e sombrias, beleza e ornamentos são condenados, as mulheres não devem nem mesmo se pentear e os homens que buscam uma vida mais pura não podem sequer olhá-las de frente.

Ora, como vimos, o “quadro santo” foi para os jagunços que o viveram, uma espécie de Paraíso Terrestre realizado; ainda hoje os sobreviventes dizem com saudades que “a vida que ali se levava era tão boa que com tôda certeza tinha mesmo sido mandada por Deus”. Não se trabalhava; o churrasco era diário e abundante; foguetes espoucavam a cada passo entre vivos entusiasmados; descantes ao violão, e, para coroar, as grandes procissões em que todos os fiéis desfilavam, ostentando seus melhores trajes e empunhando seus estandartes brancos com a cruz no meio — grandes estandartes para os Pares de França, bandeirolas para os simples soldados —, vindo as “virgens” à frente, coroadas de flores, os cabelos sôltos pelos ombros, uma vela acesa na mão; sem falar nas caçadas e cavalhadas freqüentes. Tudo contribuia para acentuar a atmosfera

de festa de arraial, que constituia para o caboclo a própria imagem da vida feliz.

A explicação que nos aventuramos a propor tem base geográfica. Enquanto no nordeste tais movimentos são de preferência encontrados numa região constantemente ameaçada pela sêca, em que os homens vivem sob o terror de verem destruído seu trabalho, seus bens, a própria vida e procuram então abrandar um Deus cuja colera é inexorável, no sul as florestas asseguram aos homens um mínimo de subsistência que lhes permite viver até sem trabalhar; pois além dos frutos e raízes comestíveis, não lhes dá ela o mate e não permite, sem derrubadas nem preparo, que o gado se multiplique à sôlta no seu seio? Diante de uma natureza benévola, não há razão para que surja a idéia de um Deus severo e sombrio que é preciso conquistar por meio de sacrifícios.

Mas esta diferença não é significativa diante das semelhanças evidentes entre os movimentos do nordeste e do sul; e a conclusão a que somos levados é que, enquanto a sociedade local brasileira, tal qual a descrevemos no trabalho, não se modificar, haverá no interior do Brasil clima para tais movimentos, cujo caráter será festivo ou de penitência, colorido ou sombrio, conforme a noção de Deus formulada pelos caboclos fôr austera ou benevolente.

Desta tentativa de localização da "Guerra Santa" do Contestado entre os movimentos messiânicos já conhecidos e estudados, é de notar primeiramente a necessidade de distinção entre crença e movimento, à qual corresponde a distinção entre profeta e messias; em seguida a importância de uma religião encarada como instrumento para a solução de problemas do mundo profano; finalmente a formação do mito messiânico levada a efeito pela coletividade, desde que tenha à mão os materiais sócio-religiosos necessários. Estes elementos sôbre os quais a atenção dos estudiosos não tinha ainda sido chamada, ajudam a esclarecer o dinamismo interno dos movimentos em questão.



**Faculdade de Filosofia**  
**Ciências e Letras**  
**Biblioteca Central**

**GLOSSAIRE :**

- Agrégat** — petit cultivateur à qui le grand propriétaire permet de s'établir sur ses terres, soit gratis, soit en échange d'une partie des récoltes.
- Caboclo** — métis de blanc et d'indien pendant les premiers temps coloniaux. Puis l'expression s'étendit à tous les habitants de l'intérieur brésilien, en opposition à citadin et à étranger ou immigrant; le terme a aussi une connotation de "rude", "rustique", "paysan".
- Capanga** — garde de corps d'un chef local.
- Catarinense** — appartenant à l'état de Santa Catarina.
- Chevelus (peludos)** — les soldats républicains et tous les civils qui les aidaient recevaient ce surnom des "jagunços".
- Chimarrão** — breuvage de feuilles séchées de maté, sur lesquelles on verse de l'eau bouillante. On le boit "amer", c'est à dire, sans sucre, ou avec très peu de sucre. Le maté bien sucré est appelé "thé" ou "tisane". On prépare le "chimarrão" dans une calebasse appelée "cuia" et on le suce à l'aide d'un chalumeau spécial, la "bombilha". La "cuia" circule de main en main dans un groupe, et chacun prend sa gorgée à tour de rôle par la même "bombilha". Le "thé" est bu individuellement.
- Colonel** — titre donné dans l'intérieur du Brésil aux gros propriétaires terriens. Il provient de l'institution de la Garde Nationale, créée lors de l'Indépendance Brésilienne, pour assurer l'ordre dans l'immense territoire; la police n'existait pas encore et même après sa création, elle fût largement insuffisante, de sorte que la Garde Nationale resta pendant longtemps nécessaire. Les rangs étaient remplis par les "caboclos", les postes plus élevés étaient occupés par les propriétaires ruraux. Les "fazendeiros" étaient presque tous des "colonels" de la Garde Nationale. Le terme passa à désigner un "fazendeiro" riche, sans avoir de connotation militaire, désignant un seigneur puissant qui avait beaucoup d'hommes sous ses ordres. Entre le rang de colonel et celui de soldat s'échelonnaient des postes tels que major, capitaine, etc., occupés par des propriétaires de moindre importance. Après l'extinction de la Garde Nationale, on continua à donner le titre de "colonel" aux "fazendeiros" riches.

- Colonie — petit hameau d'immigrants d'une même nationalité.
- Desafio — joute chantée entre deux adversaires; chacun invente les couplets à mesure qu'il chante accompagné de la guitare; les thèmes peuvent être libres ou choisis d'avance; ils posent des énigmes, et celui qui ne peut pas répondre est vaincu.
- Embuia — bois brésilien, *Nectandra* sp. ou *Phoebe porosa*.
- Empire et Monarchie — les deux mots sont synonymes au Brésil.
- Entrevero — duel à l'arme blanche.
- Etat (Estado) — Le Brésil est divisé en 21 états fédérés, chacun desquels possède sa capitale, son gouvernement propre, sa constitution, sa chambre des députés, etc.
- Fazenda — grande propriété terrienne.
- Fazendeiro — le propriétaire d'une grande propriété rurale.
- Fervida — alcool de canne à sucre bouilli avec du citron et du sucre.
- Gaúcho — bouvier du sud du Brésil.
- Jagunço — les guerriers religieux de l'intérieur brésilien.
- Maté — arbuste brésilien, dont les feuilles servent à préparer le breuvage du même nom. *Illex paraguayensis*.
- Município — chaque état brésilien est divisé en municipes gouvernés par un préfet ou un surintendant élu, et une chambre de conseillers municipaux, les "vereadores".
- Passóca — mélange de farine de maïs ou de manioc avec un autre ingrédient (viande séchée et hachée menu, ou bien haricots, ou bananes), mets habituel dans l'intérieur du pays.
- Paulista — appartenant à l'état de S. Paulo.
- Pin brésilien — *Araucaria brasiliensis*.
- Picumán — la fumée dépose des résidus noirs qui forment des petites saillies sur les poutres des cuisines; c'est le "picumán", qu'on râpe avec un couteau pour fabriquer des médicaments rustiques.
- Pixurum, pixirum — réunion des gens d'un voisinage convoqués pour aider un agriculteur soit dans la récolte, soit dans le nettoyage d'un terrain, etc. La réunion pour la préparation du maté s'appelle "mateirão".
- Repentista — celui qui a une grande facilité pour la composition versifiée, qui invente des vers à l'instant même.
- Rio — fleuve, rivière.
- Riograndense — synonyme de "gaúcho", celui qui est né dans l'état de Rio Grande do Sul.
- Serra — chaîne de hauteurs; on ne peut pas les appeler des montagnes, car elles ne dépassent pas de 600 à 800 ms. de hauteur moyenne; ce n'est que près du littoral brésilien que ces monts atteignent à 1.000 ou plus.

**Sertão** — Les terres peu connues de l'intérieur du pays, où l'on ne pénètre que difficilement, étant donné le manque de voies de communication.

**Valentão** — celui qui aime exhiber son courage et son adresse dans le maniement des armes; vantard, fanfaron.

**Vereador** — conseiller municipal.

**Xaxim** — grande fougère arborescente dont le tronc est creux.



BIBLIOGRAPHIE CITÉE:

*Sur le messianisme en général. Livres.*

- BARZELOTTI, Giacomo — *Mite Amiata e il suo Profeta* — (David Lazzaretti) Fratelli Treves, ed. — Milano, Itálie — 1910.
- BASTIDE, Roger — *Les problèmes de la vie mystique* — Libr. Armand Colin, Paris, 1948, 2a. ed.
- CANTRIL, Hadley — *The psychology of social movements* — John Wiley and Sons — New York — 7th printing — 1948.
- DEURSEN, Arie Van — *Der Heilbringer* — Groningen, den Haag — J. B. Wolters, 1911.
- ENGELS, Fr. — *La guerre des Paysans en Allemagne* — Ed. Sociales Internationales — Paris, 1929.
- HERTZ, Robert — *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore* — Felix Alcan, Paris, 1928.
- HERSKOVITS, Melville J. — *Acculturation, the study of culture contact.*
- KROEBER, Alfred L. — *Handbook of the Indians of California* — Bureau of American Ethnology, Bulletin 78 — Washington, 1925.
- LAGRANGE, P. M. J. — *Le messianisme chez les juifs* — J. Gabalda et Cie., Paris, 1909.
- LAPIERE, Richard T. — *Collective Behavior* — McGraw Hill Book Co. — New York and London — 1938.
- LAZZARETTI, Eugénio — *David Lazzaretti, il Messia dell'Amiata* — Morcelliana, Bergamo, Itálie, 1945.
- MOONEY, James — *The Ghost Dance religion and the Sioux outbreak of 1890* — Bureau of Ethnology — XIVe annual report — Smithsonian Institute — 1892-1893, Part 2 — Washington, 1896.
- RAPAPORT, Ionel — *La castration rituelle (l'état mental des Skoptzy)* — Libr. Lipschutz, Paris — 1937.
- RAPAPORT, Ionel — *Introduction à la psychopathologie collective — la secte mystique des Skoptzy* — ed. Erka — Paris, 1948.
- SUNDKLER, Bengt — *Bantu Prophets in South Africa* — Lutterworth Press — London, 1948.
- WALLIS Wilson D. — *Messiahs, christian and pagan* — Richard G. Badger, The Gordon Press — Boston, s. d.

- WALLIS, Wilson D. — *Messiahs, their role in civilization* — American council on Public Affairs — Washington, 1943.
- WEBER, Max — *Economía y sociedad* — Fondo de Cultura Económica — México, 1944, 4 vs.
- Sur les messianisme en général — articles.*
- ALPHANDÉRY, P. — De quelques faits du prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme — *Rev. de l'Histoire des Religions* — E. Leroux, ed. — Paris, 1905, Tome LII, 26e année.
- ALPHANDÉRY, P. — Notes sur le messianisme médiéval latin (XIe, XIIe siècles) — *Ecole des Hautes Etudes — Section des Sciences Religieuses — Rapports annuels, 1898-1914.*
- BALANDIER, Georges — Messianismes et nationalismes en Afrique Noire — *Cahiers Internationaux de Sociologie* — v. XIV, 8e année, 1953.
- BARBER, Bernard — Acculturation and messianic movements — *American Sociological Review* — October, 1941, vol. VI, n. 5.
- BASTIDE, Roger — Le messianisme chez les noirs du Brésil — *Le Monde nonchrétien* — juillet-septembre 1950, Nouvelle Série — Paris.
- CHINNERY, E. W. P., and HADDON, A. C. — Five new religions cults in British New Guinea — *The Hibbert Journal* — vol. XV, n. 3, april 1917, London.
- HANNEMAN, J. C. — Le culte du cargo en Nouvelle Guinée — *Le Monde non-chrétien* — Nouvelle série, n. 8 — octobre-décembre, 1948, Paris.
- HOEKENDIJK, J. C. — La mission et le nationalisme — *Le Monde non-chrétien*, Nouvelle série — décembre, 1947 — n. 4, Paris.
- KOHN, Hans — Messianism — *Encyclopaedia of the Social Sciences.*
- LINTON, Ralph — Nativistic movements — *American Anthropologist* — v. 45, n. 2, april-june, 1943.
- LESSER, Alexander — Cultural significance of the Ghost Dance — *American Anthropologist* — v. 35, n. 1, january-march, 1933.
- METRAUX, Alfred — El Dios supremo, los creadores y heroes culturales en la Mitología Sudamericana — *América Indígena* — v. VI, n. 1, Enero-1946.
- METRAUX, Alfred — A quechua messiah in Eastern Peru — *American Anthropologist*, v. 44, october-december, 1942, n. 4.
- METRAUX, Alfred — Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1931, Tomo II.
- METRAUX, Alfred — Messiahs of South America — *The inter-american Quarterly*, april, 1941, v. 3, n. 2.

- NASH, Philleo — The place of religious revivalism in the formation of the intercultural community of Klamath Reservation — *Social Anthropology of American Tribes* — Fred. Eggan, ed. — Chicago, U.S.A., 1937.
- O' REILLY, Patrick — Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides — *Le Monde non-chrétien* — Nouvelle Série — avril-juin, 1949, Paris.

*Sur le messianisme brésilien en général. Livres.*

- AMARAL, F. P. — *Escavações* (Fatos da história de Pernambuco) — Tipografia do Jornal do Recife — Pernambuco — 1884.
- AZEVEDO, João Lúcio de — *A evolução do sebastianismo* — Livr. Clássica Edit. — Lisboa — 1947.
- CABRAL, Oswaldo R. — *Santa Catarina* — Cia. Editôra Nacional — São Paulo — 1937.
- CASTRO, Josué de — *Geografia da Fome* — Empresa Gráfica "O Cruzeiro" — Rio de Janeiro — 1948 — 2a. ed.
- CESAR, Osorio — *Misticismo e loucura* — Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência a Psicopatas — Juqueri — São Paulo — 1939.
- CUNHA, Euclides da — *Os Sertões* — Livr. Francisco Alves — Rio de Janeiro — 13a. ed. — 1936.  
*Les terres de Canudos* — trad. de Sereth Neu — Col. Capricorne, Julliard — Paris, 1947.
- DABADIE, F. — *Récits et types américains* — F. Sartorius, libr. — ed. Paris — 1860.
- DENIS, Ferdinand — *Brésil* — Firmin Didot Frères, ed. — Paris — 1937.
- EXPILLY, Charles — *Mulheres e costumes do Brasil* — Cia. Edit. Nacional, São Paulo, 1935.
- LOURENÇO FILHO, M. Bergström — *Joazeiro do Pe. Cícero* — Cia. Melhoramentos de São Paulo — s. d.
- LUZ, Aujor Avila da — *Os fanáticos* — Florianópolis, 1952.
- MACHADO, Alcantara — *Vida e morte do Bandeirante* — Empresa Gráfica da Rev. dos Tribunais — São Paulo — 1929.
- MENDONÇA, Heitor Furtado de — *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia* — Paulo Prado ed. — São Paulo — 1925.  
*Id — Denúncias de Pernambuco* — Paulo Prado, ed. — São Paulo, 1929.
- METRAUX, Alfred — *Migrations historiques des tupi-guarani* — Maisonneuve frères, ed. — Paris, 1927.

- METRAUX, Alfred — *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus guarani* — Libr. Ernest Leroux, Paris, 1928.  
*A religião Tupinambá*, trad. do Prof. Estêvão Pinto, Cia. Edit. Nacional, São Paulo, 1950.
- MOREL, Edmar — *Padre Cícero, o Santo do Juazeiro* — Empresa Gráfica “O Cruzeiro” — Rio de Janeiro — 1946.
- NIMUENDAJU, Kurt — *Leyenda de la Creacion y Juicio Final del Mundo como fundamento de la religion de los Apapokuva* — Edición mimeografada del Tradutor Juan Francisco Recalde, São Paulo, 1944.
- RODRIGUES, Nina — *As coletividades anormais* — Civilização Brasileira S. A., ed. — Rio de Janeiro — 1939.
- SCHADEN, Egon — *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil* — Boletim LXI — Antropologia, n. 1 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo — 1946.
- SCHUPP, P. Ambrosio — *Os Muckers* — Selback e Mayer edit. — Pôrto Alegre, Brasil — s. d.
- VIANNA, Luiz — *Estudos Nacionalistas* — Livr. Edit. Leite Ribeiro — Rio de Janeiro, 1927.

*Sur le messianisme brésilien en général — Articles.*

- ALVES, Joaquim — Juazeiro, cidade mística — *Revista do Instituto do Ceará* — Tomo LXII — Ano LXII — Ed. Instituto do Ceará Ltda., Fortaleza, Ceará — 1948.
- BASTIDE, Roger — Le messianisme chez les noirs du Brésil — *Le Monde non-chrétien* — juillet-septembre 1950, Nouvelle Série — Paris.
- CABRAL, Oswaldo R. — Os fanáticos, apreciações em torno de um livro — *A Gazeta* — Florianópolis, Santa Catarina — 16-avril à 1-mai-1952.
- LEITE, Antonio Attico de Souza — Memória sobre a Pedra Bonita — *Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco* — v. XI — 1903-1904.
- LUCENA, José — Uma pequena epidemia mental em Pernambuco (Os fanáticos do município de Panelas) — *Neurobiologia* — Tomo III, n. 1, março-1940, Recife, Pernambuco.

*Notes de cours:*

- BASTIDE, Roger — Cours sur la Sociologie du Mysticisme — 1948 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras — Universidade de São Paulo.

*Données sur la "Guerre Sainte".*

*Journaux:*

- A TRIBUNA — Curitiba, Paraná — 8-12-1913 à 31-3-1914.  
DIARIO DA TARDE — Curitiba, Paraná — 7-6-1912 à 29-12-1913.  
FOLHA DO COMERCIO — Florianópolis, Santa Catarina — 26-9-1912 à 24-5-1915.  
O DIA — Florianópolis, Santa Catarina — 11-12-1913 à 17-7-1914.  
O ESTADO — Florianópolis, Santa Catarina — 13-5-1915 à 20-12-1916.  
O TRABALHO — Curitiba, Santa Catarina — 23-6-1910 à 23-12-1913.  
O IMPARCIAL — Canoinhas, Santa Catarina — 8-11-1915 à 6-8-1916.  
A NOTICIA — Lajes, Santa Catarina — 10-1-1914.

*Témoignages:*

- Colonel L... — obtenu le 15-7-1953 par M. I. P. de Queiroz, Curitiba, Paraná.  
Colonel S... — obtenu le 28-7-1953 par M. I. P. de Queiroz, Florianópolis, Santa Catarina; et en décembre-1953 par Mauricio V. de Queiroz, à Florianópolis, Santa Catarina.  
Dr. H... — obtenu en janvier-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Curitiba, Santa Catarina.  
Paulino Pereira — obtenu le 4-2-1954 et 14-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Curitiba, Santa Catarina.  
Maria Alves Moreira — obtenu le 29-1-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Curitiba, Santa Catarina.  
Teodora Alves (vierge Teodora) — obtenu le 10-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Lebon Regis, Santa Catarina.  
Clementino Dias — obtenu le 10-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Lebon Regis, Santa Catarina.  
Zacarias Moreira Gonçalves (Zaca Pedra), obtenu le 10-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lebon Regis — Santa Catarina.  
Miguel Pepe do Vale — obtenu le 10-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lebon Regis, Santa Catarina.  
José Ricardo — obtenu le 15-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Curitiba, Santa Catarina.  
José et Augusto Carlin — obtenu le 19-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Caragoatá — Santa Catarina.  
Alvaro Furtado — obtenu le 29-1-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lajes, Santa Catarina.  
Antonio Amorim — obtenu le 30-1-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lajes, Santa Catarina.  
Germano Eichele — obtenu le 19-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lebon Regis, Santa Catarina.

Dr. V. . . — obtenu en janvier-1954 par Maurício V. de Queiroz — Florianópolis, Santa Catarina.

João Otavio da Costa Avila — obtenu en janvier-1954 par Maurício V. de Queiroz — Lajes, Santa Catarina.

Rosa et Fohy Tavares (veuve et fils du chef rebelle Tavares) — obtenu en février-1954 par Maurício V. de Queiroz — Brusque, Santa Catarina.

*Lettres et documents.*

E. J. Felipe — cinq lettres, datées de Curitiba, Santa Catarina: 30-8-1953; 28-10-1953; 24-4-1954; 29-5-1953; 14-4-1955.

Antonio Ribas — lettres et documents sur le combat d'Irany — Curitiba, Paraná.

Colonel Adolfo Guimarães — coupures de journaux de l'époque — Curitiba, Paraná.

Maurício V. de Queiroz — documents, témoignages et photographies — Rio de Janeiro.

Dr. David Carneiro — armes, drapeaux, objets, du Musée David Carneiro — Curitiba, Paraná.

*Mémoires et poèmes inédits:*

Alfredo de Oliveira Lemos — A história dos Fanáticos em Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos (1913-1916) — M. S. — Curitiba, Santa Catarina.

Sebastião Antunes de Oliveira (Nenê Chéfre) — Os Jagunços (poème).

J. H. Moreira — Poesia da História dos Jagunços.

*Enquêtes policières et procès:*

Enquête policière sur les événements d'Irany — Palmas, Paraná, 1912.

Procès de l'incendie de Campo Belo — Lajes, Santa Catarina, 1914.

Procès de l'assaut contre Curitiba — Curitiba, Santa Catarina, 1916.

Procès contre Ramiro José Pereira de Andrade (tentative d'assaut contre Lajes) — Lajes, Santa Catarina, 1914.

*Livres:*

CABRAL, Oswaldo R. — *Santa Catarina* — Cia. Editôra Nacional — São Paulo, 1937.

CARVALHO, Gal. Setembrino de — *Relatório apresentado ao Gal. de Divisão José Caetano de Faria, ministro da Guerra* — Imprensa Militar — Rio de Janeiro, 1916.

- CARVALHO, Mal. Setembrino de — *Memórias* — Rio de Janeiro, 1950.
- CASCUDO, Luiz da Câmara — *Dicionário do Folclore Brasileiro* — Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura — Rio de Janeiro, 1954.
- CASCUDO, Luiz da Câmara — *Cinco Livros do Povo* — Livraria José Olímpio ed. — Rio de Janeiro — 1953.
- LUZ, Aujor Avila da — *Os fanáticos* — Florianópolis, Santa Catarina — 1952.
- MIRA, Crispim — *Terra Catarinense* — Tipografia da Livraria Moderna — Florianópolis, Santa Catarina, 1920.
- PEIXOTO, Demerval — *A campanha do Contestado* (publicada sob o pseudônimo de Criveláro Marcial) — Rio de Janeiro, 1920.
- PINTO SOARES, José Octaviano — *A questão dos limites entre Paraná e Santa Catarina (as lutas do Contestado perante a história)* — Rio de Janeiro, dezembro de 1930.
- RICHTER, F. W. — *Die Blutpropheten des Contestado* (1914-1915) — Tipografia do Centro, Pôrto Alegre, s. d.
- SINZIG, Frei Pedro, O.F.M. — *Frei Rogerio Neuhaus, O.F.M.* — Editôra Vozes Ltda. — Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro — 2a. ed., s. d.
- TEIXEIRA D'ASSUMPCÃO, Herculano — *A campanha do Contestado* — Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais — Belo Horizonte, 1917.
- THEOPHILO, Rodolpho — *A sedição do Joazeiro* — Monteiro Lobato e Cia. ed. — São Paulo, 1922.

*Articles:*

- CABRAL, Oswaldo R. — Os fanáticos, apreciações em tórno de um livro — *A Gazeta*, Florianópolis, Santa Catarina — 16-4-1952 à 1-5-1952.
- FELIPE, Euclides José — Batizados e casamentos — *Boletim Trimestral de Folclore* — março-1952, Ano III, n. 11 — Florianópolis, Santa Catarina.
- FELIPE, Euclides José — O Monge ou o Profeta São João Maria — *Boletim Trimestral de Folclore* — Junho-1950, Ano I, n. 4 — Florianópolis, Santa Catarina.
- VIEIRA DA ROSA, Gal. — Reminiscências da Campanha do Contestado — *Terra Livre*, Florianópolis, Santa Catarina — 2-8-1918 à 20-11-1918.

*Données sur la vie rustique dans la région du Contestado:*

*Livres:*

- BALDUS, Herbert — *Ensaio de Etnologia Brasileira* — Cia. Editora Nacional — São Paulo, 1937 — ed. ilustrada.
- BOITEUX, Henrique — *Madeiras de Construção de Santa Catarina* — Dep. Estadual de Estatística, Florianópolis, Santa Catarina, 1942.
- BOITEUX, José — *Santa Catarina e Paraná: questão de limites* — Tipografia d'“A Tribuna” — Rio de Janeiro — 1890.
- BOITEUX, Lucas Alexandre — *Notas para a História Catarinense* — Livraria Moderna — Florianópolis, Santa Catarina — 1912.
- BORMANN, J. B. — *Dias fratricidas* — Tipografia da Livr. Econômica — Curitiba, Paraná — 1901.
- BRAGA, Dr. Antonio Pereira — *Cia. Estradas de Ferro São Paulo-Rio Grande: concessão de terras* — Tipografia do Jornal do Comércio — Rio de Janeiro — 1921.
- CABRAL, Dr. Oswaldo R. — *Santa Catarina* — Cia. Edit. Nacional — São Paulo, 1937.
- CABRAL, Dr. Oswaldo R. — *A Irmandade de N. S. do Rosário* — Florianópolis, Santa Catarina — 1950.
- CABRAL, Dr. Oswaldo R. — *Juizes de Fora* — Imprensa Oficial — Florianópolis, Santa Catarina — 1950.
- CABRAL, Dr. Oswaldo R. — *A venerável Ordem Terceira da Ilha de Santa Catarina* — Florianópolis, Santa Catarina — 1945.
- CARNEIRO, Dr. David — *O Paraná e a Revolução Federalista* — Atena edit. — São Paulo, 1944.
- CARVALHO, Gal. Setembrino de — *Relatório apresentado ao General de Divisão José Caetano de Faria, ministro da Guerra* — Imprensa Militar — Rio de Janeiro — 1916.
- CARVALHO, Tito — *Bulha d'arroio* — Imprensa Oficial de Santa Catarina — Florianópolis, Santa Catarina — 1939.
- CASCUDO, Luiz da Câmara — *Cinco Livros do Povo* — Livraria José Olímpio Edit. — Rio de Janeiro — 1953.
- Diretoria do Serviço de Inspeção e Fomento Agrícola — *Aspectos da Economia Rural Brasileira* — Rio de Janeiro — 1922.
- FRANÇA, Serafim — *Barra Velha* — Empresa Gráfica Rev. dos Tribunais — São Paulo, 1938.
- GASPAR, Antonio Francisco — *Cruzes e Capelinhas* — Sorocaba, Estado de São Paulo, 1952.
- História de Carlos Magno e dos 12 Pares de França — Livraria Magalhães — São Paulo — s. d.

- Livro de Registro de Estrangeiros da Câmara Municipal de Sorocaba, 1844.
- LIRA, Mariza — *Migalhas Folclóricas* — Ed. da Gráfica Laemmert Ltda. — Rio de Janeiro — 1951.
- LUZ, Aujor Avila de — *Os fanáticos* — Florianópolis, Santa Catarina — 1952.
- MARTINS, Romário — *História do Paraná* — Ed. Guaira Ltda. — 3a. ed. — Curitiba, Paraná — s. d.
- MIRA, Crispim — *Terra Catarinense* — Tipografia da Livraria Moderna — Florianópolis, Santa Catarina, 1920.
- PEIXOTO, Demerval — *A campanha do Contestado* (sob o pseudônimo de Crivelário Marcial) — Rio de Janeiro — 1920.
- PIAZZA, Walter F. — *Aspectos Folclóricos Catarinenses* — ed. da Comissão Catarinense de Folclore — Florianópolis, Santa Catarina — 1953.
- PINTO SOARES, José Octaviano — *A questão de limites entre Paraná e Santa Catarina* (As lutas do Contestado perante a história) — Rio de Janeiro — 1930.
- RICHTER, F. W. — *Die Blutpropheten des Contestado* (1914-1915) — Tipografia do Centro — Pôrto Alegre, Rio Grande do Sul — s. d.
- SAINT-HILAIRE — *Voyage dans l'intérieur du Brésil*.
- SASSI, Wilmar — *Piá* — Edições Sul — Florianópolis, Santa Catarina — 1953.
- Serviço de Inspeção e Fomento Agrícola do Ministério da Agricultura — *A exploração do mate* (monografia) — Rio de Janeiro — 1929.
- SINZIG, frei Pedro, O.F.M. — *Frei Rogerio Neuhaus, O.F.M.* — Editôra Vozes, Ltda. — Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro, 2a. ed.
- TAUNAY, Affonso de E. — *Santa Catharina nos tempos primevos* — Tipografia do "Diário Oficial" — São Paulo — 1931.
- TEIXEIRA D'ASSUMPCÃO — *A campanha do Contestado* — Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais — Belo Horizonte, 1917, 2 vols.
- VARZEA, Virgilio — *Santa Catarina* — Cia. Tipográfica do Brasil — Rio de Janeiro — 1900.
- VARZEA, Virgilio — *Mares e campos* (quadros da vida rústica catarinense) — H. Garnier — Rio de Janeiro — 2a. ed. — s. d.
- VICENZI, P. Jácomo — *Uma viagem ao Estado de Santa Catarina em 1902* — Tipografia Amerino — Niterói, Estado do Rio — 1904.
- VERISSIMO, Erico — *O tempo e o vento* — Editôra Globo — Pôrto Alegre, Rio Grande do Sul — 5a. ed. — 1952 — 2 vols.

Articles:

- BANDEIRA, Pinto — Descoberta do Campo de Palmas, na Comarca de Coritiba — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* — 3a. série — n. 4 — 4.º Trimestre — 1851.
- BOITEUX, Lucas Alexandre — Achegas à Poranduba Catarinense — *Boletim Trimestral de Folclore* — setembro-1950, ano II, n. 5; dezembro-1950, ano II, n. 6; março-1951, ano II, n. 7; Florianópolis, Santa Catarina.
- CORREIA, Nereu — Do meu caderno de lembranças — *Anuário Catarinense* — n. 2 — Florianópolis, Santa Catarina, 1949.
- FELIPE, Euclides José — O Monge ou o Profeta São João Maria — *Boletim Trimestral de Folclore* — Ano I, n. 4 — Florianópolis, Santa Catarina.
- FLORES, Altino — O “Divino” no Destêrro — *Anuário Catarinense* — n. 2 — Florianópolis, Santa Catarina — 1949.
- Gomes, Dr. Plácido — Bandeira do Divino — *Boletim Trimestral de Folclore* — junho-1950, n. 4, ano I — Florianópolis, Santa Catarina.
- Inquéritos nos Municípios Catarinenses — Crendices e Superstições — *Boletim Trimestral de Folclore* — junho-1950, n. 4, ano I — Florianópolis, Santa Catarina.
- LIMA, P. Chagas — O descobrimento e colônia de Guarapuava — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1842.
- MAZON, Jaime e Altair — Festejos de Natal e Reis no Município de Orleães — *Boletim Trimestral de Folclore* — dezembro-1950 — n. 6, Ano III — Florianópolis, Santa Catarina.
- MIRA, Crispim — Festejos de Reis — *Boletim Trimestral de Folclore*, dezembro-1950, n. 6, Ano II — Florianópolis, Santa Catarina.
- NUNES, Neusa — Benzeduras usadas em Tubarão — *Boletim Trimestral de Folclore*, setembro-1950, n. 5 — Ano II — Florianópolis, Santa Catarina.
- PAULA, Jefferson Davis de — Benzeduras usadas em Jaraguá do Sul — *Boletim Trimestral de Folclore* — março-1951, ano II, n. 7; junho-1952, n. 12, ano III — Florianópolis, Santa Catarina.
- PIAZZA, Walter F. — Fandangos e Ratoeiras — *Boletim Trimestral de Folclore* — setembro e dezembro de 1951 — ano III, n. 9 e 10, Florianópolis, Santa Catarina.
- PIAZZA, Walter F. — O Lobishomem — *Boletim Trimestral de Folclore* — junho de 1952, n. 12, ano III — Florianópolis, Santa Catarina.
- PELUSO JR., Victor A. — Geografia e Folclore — *Boletim Trimestral de Folclore* — setembro e dezembro de 1951, ano III, n. 9 e 10 — Florianópolis, Santa Catarina.

- PELUSO JR., Victor A. — Efemérides de 1952 e sua significação geográfica — *Anuário Catarinense* — ano V — 1952, Florianópolis, Santa Catarina.
- PEREIRA, Elisiário — Ternos de Reis — *Boletim Trimestral de Folclore*.
- RAMOS, Vidal — Notas para a história da fundação de Lajes (1766-1783) — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina* — 1.º semestre de 1944 — v. XII — Florianópolis, Santa Catarina.
- REITZ, Cônego João — Terno de Reis em Araranguá — *Boletim Trimestral de Folclore* — junho de 1952 — n. 12, Ano III — Florianópolis, Santa Catarina.
- ROSA, Gal. Vieira — Reminiscências da Campanha do Contestado — *Terra Livre* — Florianópolis, Santa Catarina — 2-8-1918 à 20-11-1918.
- SILVA, Osmar R. da — Canoinhas (trechos de uma monografia) — *Anuário Catarinense* — 1952, ano V — Florianópolis, Santa Catarina.
- SILVEIRA, O. — Ternos de Reis em Santo Amaro — *Boletim Trimestral de Folclore* — março-1953, ano IV, n. 13-14 — Florianópolis, Santa Catarina.
- SPALDING, Walter — Velórios — *Boletim Trimestral de Folclore* — março-1951, ano II, n. 7 — Florianópolis, Santa Catarina.
- VIEIRA, Bento Agueda — A Folia do Divino — *Boletim Trimestral de Folclore*, setembro e dezembro de 1951, ano III, n. 8 e 10, Florianópolis, Santa Catarina.

*Journaux:*

- FOLHA DO COMERCIO — Florianópolis, Santa Catarina — 26-9-1912 à 24-3-1915.
- O ESTADO — Florianópolis, Santa Catarina — 25-3-1897 à 30-3-1897. 13-5-1915 à 20-12-1916.
- A TRIBUNA — Curitiba, Paraná — 8-12-1913 à 31-3-1914.
- O TRABALHO — Curitiba, Santa Catarina — 23-6-1910 à 23-12-1913.
- O IMPARCIAL — Canoinhas, Santa Catarina — 8-11-1915 à 6-8-1916.
- A REPUBLICA — Florianópolis, Santa Catarina — 21-7-1895 à 1-2-1896.

*Témoignages:*

- Dr. H... — obtenu en janvier-1954 par Mauricio V. de Queiroz, Curitiba, Santa Catarina.
- João Otavio da Costa Avila — obtenu en janvier-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lajes, Santa Catarina.

- Dr. V... — obtenu en janvier-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Florianópolis, Santa Catarina.
- Germano Eichele — obtenu le 19-2-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Lebon Regis — Santa Catarina.
- Rosa et Fohy Tavares — obtenu en février-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Brusque, Santa Catarina.
- Dr. F... — obtenu le 3-8-1953, par M. I. P. de Queiroz — Curitiba — Paraná.
- Colonel L... — obtenu le 15-7-1953 par M. I. P. de Queiroz — Curitiba — Paraná.
- Dr. Lang — obtenu en août-1953 par M. I. P. de Queiroz — Curitiba — Paraná.
- Colonel S... — obtenu le 28-7-1953 par M. I. P. de Queiroz — Florianópolis, Santa Catarina.
- Idem en janvier-1954 par Mauricio V. de Queiroz — Florianópolis, Santa Catarina.

*Documents personnels et mémoires inédits:*

- Colonel Adolfo Guimarães — coupures de journaux de l'époque — Curitiba, Paraná.
- Euclides José Felipe — cinq lettres — Curitiba, Santa Catarina. 30-8-1953; 28-10-1953; 24-4-1954; 29-5-1955; 14-4-1955.
- Dr. Antonio Ribas — collection de lettres et documents sur le combat d'Irany — Curitiba, Paraná.
- Alfredo de Oliveira Lemos — A História dos Fanáticos em Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos (1913-1916) — Curitiba, Santa Catarina.
- Mauricio V. de Queiroz — collection de documents, témoignages et photographies — Rio de Janeiro — 1954.
- M. I. P. de Queiroz — Fandango da Lapa — recueilli le 1-8-1953 — Lapa — Paraná.

*Enquête policière:*

Enquête policière d'Irany — Palmas, Paraná, 1912.

*Abréviations employées pour les noms d'auteurs et témoins:*

*Auteurs:*

- Frei Pedro Sinzig, O.F.M. — Sinzig.
- José Octaviano Pinto Soares — P. Soares.
- Aujor Avila da Luz — Luz.
- Demerval Peixoto — Dem.
- Crispim Mira — Mira.
- Oswaldo R. Cabral — Cabral.

F. W. Richter — Richter.  
Herculano Teixeira d'Assumpção — Herc.  
Gal. Setembrino de Carvalho — Set.  
Luiz da Câmara Cascudo — L. C. Cascudo.  
Gal\ Vieira da Rosa — V. da Rosa.  
Euclides José Felipe — E. J. Felipe.  
Lucas Alexandre Boiteux — L. A. Boiteux.  
Diretoria do Serviço de Inspeção e Fomento Agrícola — Dir. do  
    Serv. de Insp. e Fom. Agric.  
Affonso d'E. Taunay — Taunay.

*Journaux:*

A Tribuna — A Trib.  
Diário da Tarde — D. da Tarde.  
Fôlha do Comércio — F. do Comércio.  
O Trabalho — O Trab.

*Témoignages:*

Paulino Pereira — P. Pereira.  
Maria Alves Moreira — M. A. Moreira.  
Zacarias Moreira Gonçalves — Zaca Pedra.

*Documents:*

Euclides J. Felipe — E. J. Felipe.  
Dr. Antonio Ribas — Ribas.  
Colonel Adolfito Guimarães — Adolfito.

*Mémoires et poèmes:*

Alfredo de Oliveira Lemos — A. O. Lemos.  
Sebastião Antunes de Oliveira — Nenê Chéfre.

*Enquêtes policières et procès:*

Enquête policière sur les événements d'Irany. Inq. policial.  
Procès de Curitiba — Procès de Curit.  
Procès contre Ramiro José Pereira de Andrade — Procès de Lajes.









Festa do Divino — 1910

L'Empereur parcourt les rues d'un village, encadré par les notables qui tiennent les bouts du "cadre saint".

(collection du Dr. Oswaldo R. Cabral).

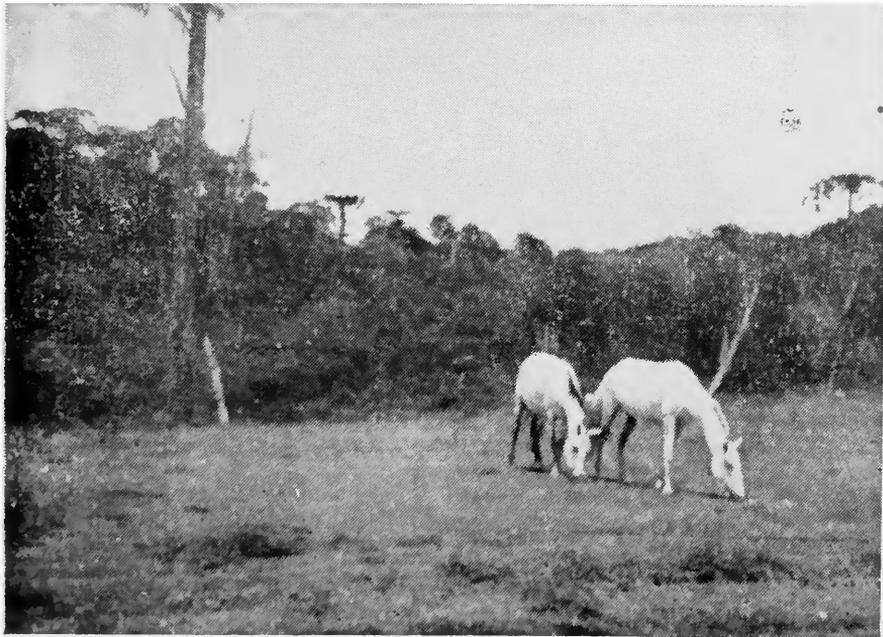


Forêts près de Curitiba

(collection de M. Mauricio V. de Queiroz)



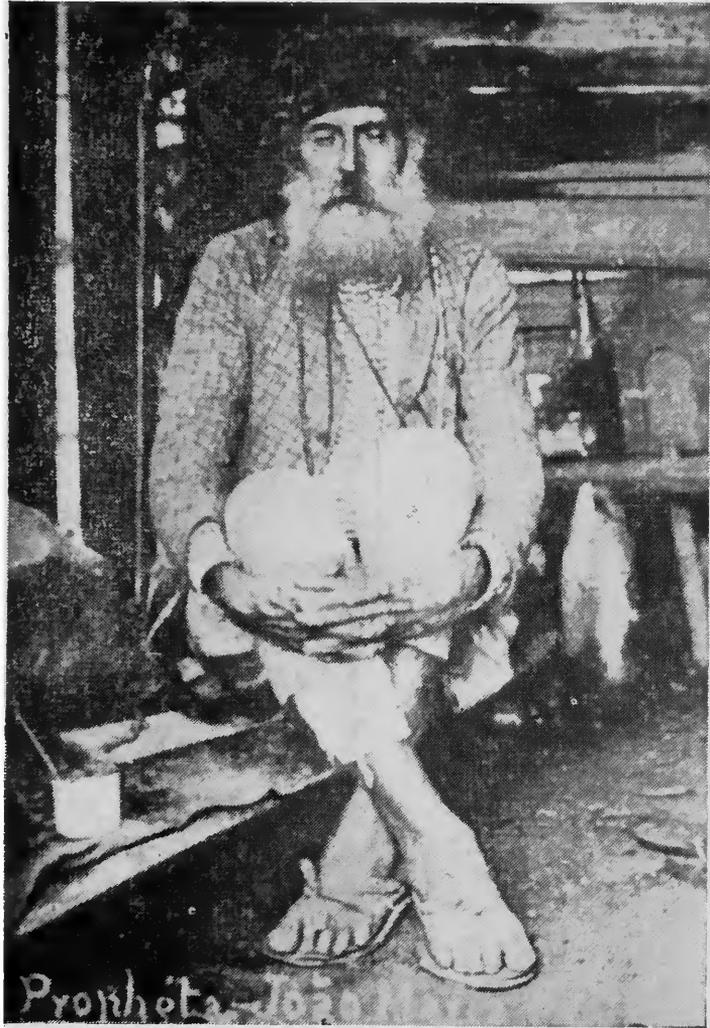
Négociants de l'intérieur du Brésil — 1910  
(collection de Mlle. M.I.P. de Queiroz)



Forêts et champs près de Curitiba  
(collection de M. Mauricio V. de Queiroz)



La couverture d'un des exemplaires à bon marché de l'"Historia de Carlos Magno", publiée à S. Paulo.  
(collection de Mlle. M.I.P. de Queiroz)



João Maria, le Moine Saint  
photographie qu'on trouve partout dans le  
"sertão"  
(collection du Dr. Oswaldo R. Cabral)



Le "Moine" José Maria — le rebelle.  
(du livre du Dr. Aujor Avila da Luz)



Santa Maria — 1953

Là où se dressa un jour la redoute de Santa Maria, il existe encore des cabanes en bois, semblables à celles des “jagunços”.

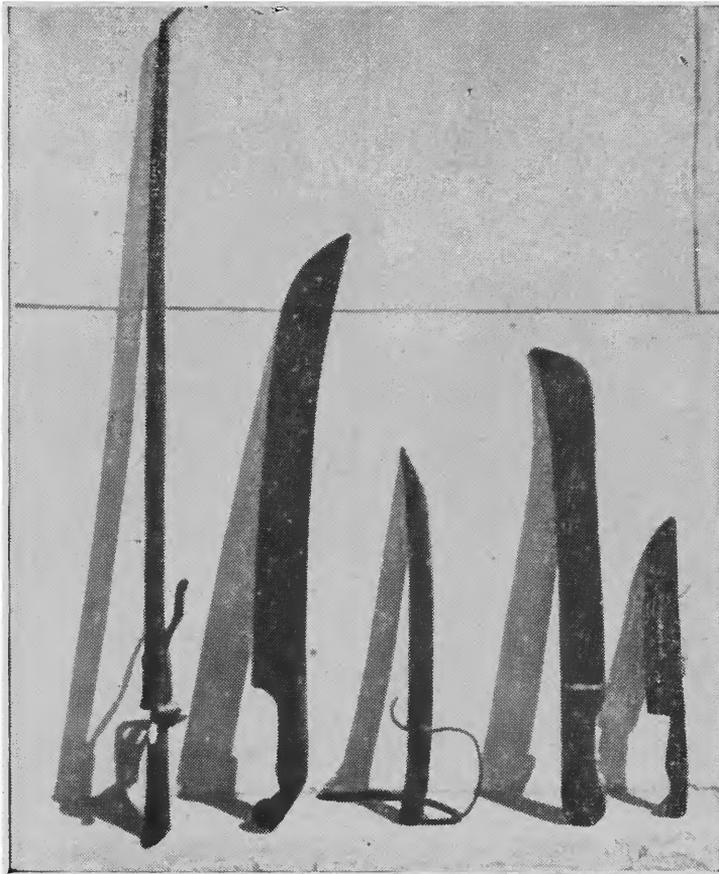
(collection de M. Mauricio V. de Queiroz)



Theodora Alves — 1953  
La "Vierge" Theodora du mouvement  
(collection de M. Mauricio V. de Queiroz)

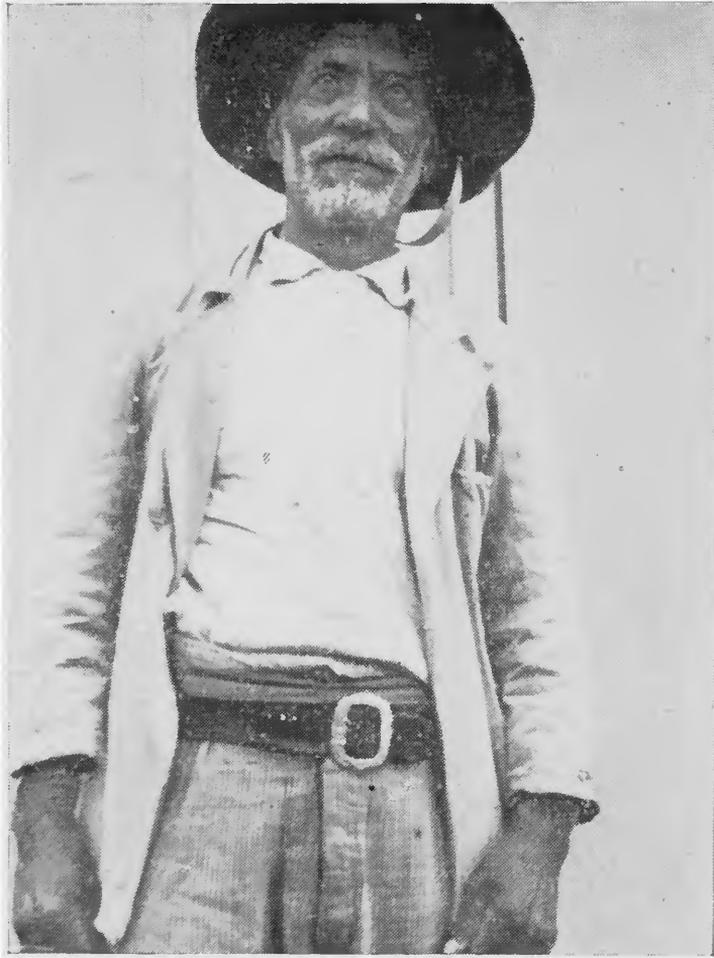


**Bannière Blanche des fanatiques**  
(collection du Musée David Carneiro)



Différentes sortes d'épées des fanatiques; la première à gauche est une épée de la Garde Nationale.

(collection du Musée David Carneiro)



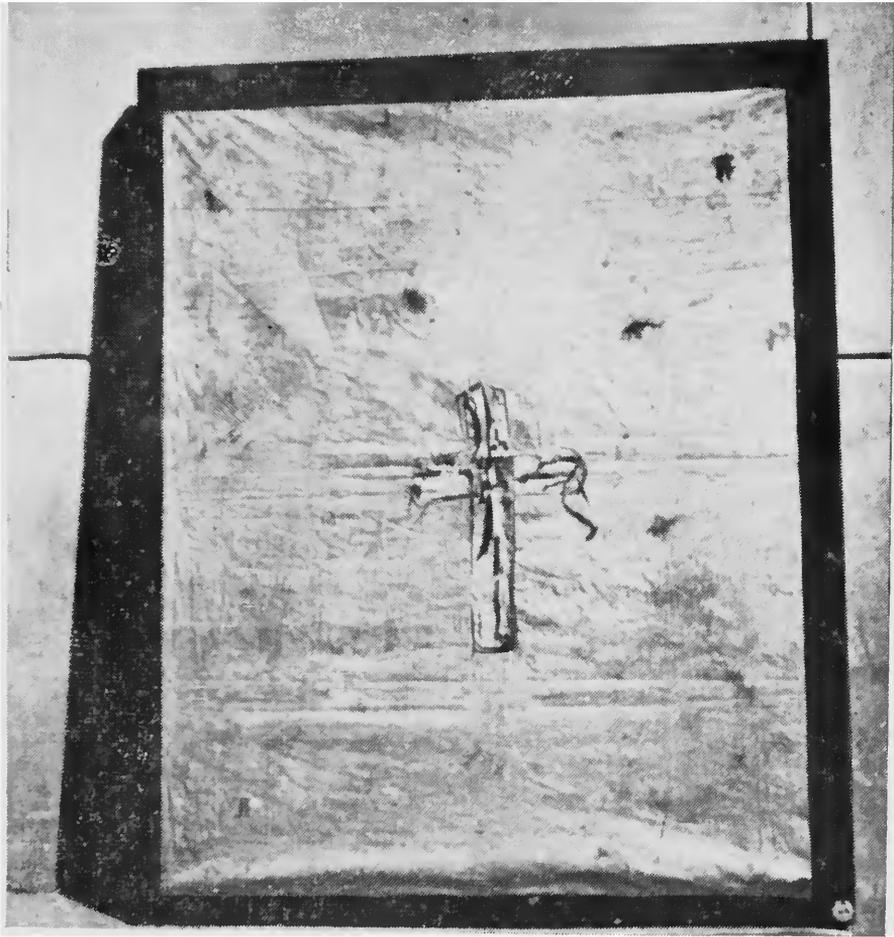
*Zaca Pedra — 1953*

Un des rares noirs qui participèrent du mouvement du Contestado.

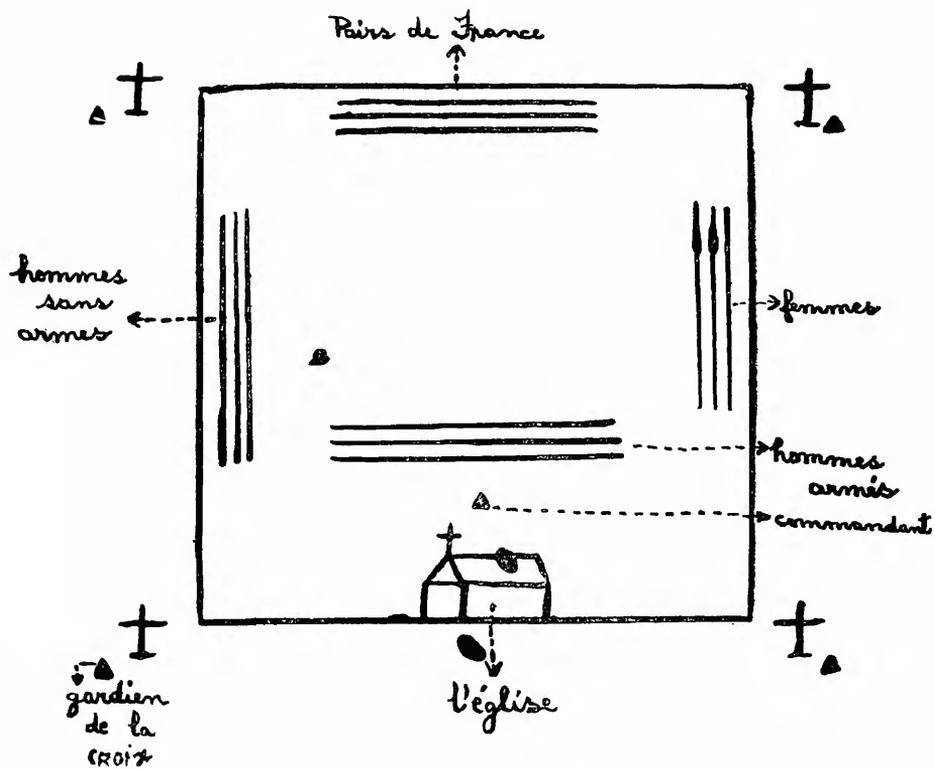
(collection de M. Mauricio V. de Queiroz)



**Petit oratoire et monnaie des fanatiques.**  
(collection du Musée David Carneiro)



Bannière blanche des fanatiques, tachée du  
sang des blessures.  
(collection du Musée David Carneiro)



Dessin du "cadre saint" de Santa Maria avec les fidèles en "formation" pour la prière quotidienne — exécuté par Paulino Pereira, ancien "jagunço".

COMPOSTO E IMPRESSO NA SECÇÃO GRÁFICA DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS  
DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
1957

