EDNA DA SILVA POLESE

guerra e reza

FICÇÃO E MESSIANISMO NO BRASIL

EDUFES

EDNA DA SILVA POLESE

guerra e reza

FICÇÃO E MESSIANISMO NO BRASIL

EDUFES

Vitória, 2023

Universidade Federal
do Espírito Santo

Reitor
Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor
Roney Pignaton da Silva

Chefe de Gabinete
Aureo Banhos dos Santos

EDUFES
EDITORA

Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Diretor da Edufes
Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial
Ananias Francisco Dias Junior, Eliana Zandonade, Eneida Maria Souza Mendonça, Fabricia Benda de Oliveira, Fátima Maria Silva, Gleice Pereira, Graziela Baptista Vidaurre, José André Lourenço, Marcelo Eduardo Vieira Segatto, Margarete Sacht Góes, Rogério Borges de Oliveira, Rosana Suemi Tokumaru, Sandra Soares Della Fonte

Secretaria do Conselho Editorial
Douglas Salomão

Administrativo
Josias Bravim, Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos
Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta Estefânia Soares

Seção de Design
Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização
Adriani Raimondi, Ana Paula de Souza Rubim,
Dominique Piazzarollo, Marcos de Alarcão,
Maria Augusta Postinghel

Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Preparação de texto
Fernanda Scopel Falcão

Projeto gráfico, diagramação e capa
Juliana Braga

Imagem de capa
Foto de Chandler Cruttenden na Unsplash

Revisão de texto
Héber Oliveira Dias

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P763g Polese, Edna da Silva.
Guerra e reza [recurso eletrônico] : ficção e messianismo no Brasil / Edna da Silva Polese. - Dados eletrônicos. - Vitória, ES : EDUFES, 2023.
306p. ; 21 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7772-531-1
Modo de acesso: https://repositorio.ufes.br/handle/10/774

1. Literatura brasileira. 2. Ficção histórica brasileira. 3. Messianismo. I. Polese, Edna da Silva. II. Título.

CDU: 869.0(81)

Elaborado por Ana Paula de Souza Rubim – CRB-6 ES-000998/O

Esta obra, com tiragem de 300 exemplares, foi composta
com as família tipográfica Crimson Text e Plus Jakarta Sans.
A capa foi impressa em papel Supremo 250 g/m²,
e o miolo, em papel apergaminhado 90 g/m²,
medindo 18 x 23 cm na Gráfica CS.

SUMÁRIO

Apresentação 6

Introdução 8

Para compreender o líder messiânico: a teoria figural de Auerbach 14

Pedra Bonita: um movimento sagrado e sangrento 21

A casca de Canudos 125

Jacobina e Benedita: mulheres no comando 175

O Caldeirão 217

O Contestado 252

Conclusão 285

Referências 291

Sobre a autora 304

Lista de assuntos 305

APRESENTAÇÃO

Na escrita aqui apresentada, proponho uma discussão de um possível diálogo entre a literatura e a história. A partir de acontecimentos registrados na história e, em algum momento contemplados na literatura, analiso um grupo de nove romances escritos a partir da segunda metade do século XX que apresentam como tema os principais movimentos messiânicos ocorridos no Brasil. O recorte debruça-se sobre os movimentos ocorridos nos séculos XIX e XX.

Alguns desses conflitos messiânicos são bastante conhecidos pelo grande público, como é o caso da Guerra de Canudos. Outros são menos, como a Revolta dos Muckers, do Sul do Brasil. A história oficial registrou esses acontecimentos que não por acaso estão vinculados às mudanças sociais que ocorriam naquele período — do Império à República.

O foco maior é o de tentar compreender a figura do líder messiânico e como esse fenômeno é construído pelas narrativas. É perceptível que, à medida que as obras literárias contemplam esses acontecimentos em períodos mais próximos da nossa época, há toda uma proposta de desconstrução que pode percorrer o viés da ironia e do humor.

Para tentar apreender a construção do líder messiânico, recorro a Erich Auerbach e sua obra *Figura*. A teoria sobre o romance histórico, clássico e moderno, ajuda a trilhar a forma de leitura dessas narrativas. Após essa introdução, cada capítulo versará sobre os romances que ficcionalizaram esses conflitos, inclusive em diálogo com outras obras romanescas de décadas anteriores. O interesse pelo tema surgiu a partir da participação na área do estudo sobre Ficção Histórica, grupo de pesquisa ainda atuante na UFPR[1].

---

1. O Grupo de Estudos sobre Ficção Histórica no Brasil, registrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) desde 2003, é organizado pela professora doutora Marilene Weinhardt.

O tema do messianismo e da religiosidade ainda ronda nossa história social e política atuais apresentando, pois, possibilidades de diálogos. As proximidades dos discursos histórico e ficcional nos dá a dimensão de como o assunto é rico. Os conflitos sociais no Brasil, quando vinculados às questões religiosas, deixam sempre um rastro de incompreensão e acabam por demonstrar mais uma das facetas do modo como o Brasil se formou de forma desigual e violenta. Há sempre uma impressão de dois brasis, ou vários, devido a uma diversidade de realidades e culturas que não necessariamente se harmonizam.

INTRODUÇÃO

Quando nos deparamos com a expressão movimento messiânico no Brasil, lembramo-nos logo de Canudos, um acontecimento histórico violento, marcante e trágico. Também é comum a associação imagética de seu líder, a figura de Antônio Conselheiro, à ideia de fanático religioso. A combinação de acontecimentos de cunho social ou político com a religião não é incomum em um país como o nosso, de forte formação católica imposta durante séculos, formatado de maneira descontínua e com ampla possibilidade de sincretismo, hibridismo e diversidade. Mais recentemente, o crescimento das neopentecostais e o forte traço de fanatismo religioso configuram-se como presença no momento político sensível que o Brasil atravessa, confirmando que religião e política ainda se interpenetram. Quanto aos movimentos messiânicos que existiram no Brasil nos séculos XIX e XX, tema desta escrita, confirma-se que nada foi pacífico, e os grupos que se formaram a partir de uma religiosidade com fortes traços populares acabaram por criar suas próprias configurações de fé, provocando reações das autoridades dos governos e da religião oficial. As figuras de Antônio Conselheiro e dos monges de Lapa perduram na memória coletiva cultural brasileira como líderes políticos e religiosos que se organizaram contra o Estado de alguma forma, segundo a oficialidade, e foram aniquilados.

Para que haja uma aglomeração de base religiosa e messiânica, outros elementos precisam estar presentes. Há um local específico onde esse grupo, que pode ser pequeno ou grandioso, como em Canudos, se organiza e funda uma comunidade com lei interna própria. Há um líder messiânico que carrega em si a configuração de chefe e guia espiritual. Algumas dessas comunidades foram chamadas de comunistas, um termo que sequer conheciam, dado o fato de que boa parte deles era formada por pessoas analfabetas com acesso mínimo a um tipo de informação mais

elaborada sobre uma organização socioeconômica ou política. Em outros casos, há a presença de um fanatismo religioso desconcertante, a ponto de levar um grupo inteiro a ser convencido a sacrificar-se, como o foi o caso de Pedra Bonita, ocorrido em 1838 no sertão de Pernambuco. Dois desses movimentos, que repercutiram na história oficial e na literatura, foram liderados por mulheres, uma situação surpreendente. Geralmente a causa para que esses agrupamentos se fortificassem está na ausência do Estado, em diversas instâncias, aprofundando situações de desamparo e pobreza. As nuances se diferenciam e compactuam consigo no registro comum: a busca de uma vida melhor, mais digna que a então vivida.

Os movimentos messiânicos foram vários e nem sempre carregaram a caracterização do extermínio e da violência. O que estão aqui enumerados, sim. E, por receberem atenção não só do registro histórico como também do literário, são objeto desta escrita que busca discutir o modo como a ficção registrou esses acontecimentos históricos. São momentos diferentes da produção literária no Brasil e, obviamente, resultados diferentes como escrita literária.

Os movimentos mais conhecidos na história do Brasil ocorreram durante o século XIX e no início do XX, sofreram repressão das autoridades e, em maior ou menor extensão, foram articulados como discursos históricos, como registra Maria Isaura Pereira de Queiroz em *O messianismo no Brasil e no mundo* (1965, p. 194):

> Vinculados à vida rural do país, encontramos no meio brasileiro movimentos messiânicos cuja importância é grande, pois, conhecidos desde o início do século passado, ainda hoje continuam existindo. É difícil dizer qual a sua frequência e quantidade, somente os de maior vulto foram registrados, os quais, em geral, deram lugar a repressões sangrentas.

Tais fenômenos de cunho religioso receberam, ao longo das décadas, classificação pejorativa por parte da cultura oficial:

> Utilizando linguagem jornalística, diríamos que no Brasil, e desde os primórdios da colonização, "religião é notícia". De fato, inúmeras ocorrências nesse campo foram desde cedo registradas, rotuladas de "fanatismo", de "loucura religiosa", de "abusões populares", fazendo com que o povo fosse classificado como fanático,

> visionário e supersticioso. Não nos cabe discutir aqui o bom ou mau fundamento de tais asserções; constatamos, isto sim, a existência de fenômenos religiosos de toda a espécie, tanto dentro da religião oficial — o catolicismo — quanto fora dele (QUEIROZ, 1965, p. 139).

As comunidades reconhecidas como messiânicas mereceram destaque na historiografia oficial. Algumas são mais marcantes e, pelo exercício memorialístico, mais facilmente reconhecidas. Nosso objetivo não é o de observar como tais movimentos e personagens são representados nas narrativas historiográficas e nas narrativas ficcionais, buscando compará-las com o intuito, por exemplo, de observar a injustiça do texto historiográfico oficial. Tais proximidades são, no entanto, necessárias, pois a principal característica do romance histórico, que é o caso de vários títulos aqui analisados, é o de retomar algum acontecimento relevante e organizar a narrativa a partir das formulações próprias de um romance. É inevitável, pois, que o discurso historiográfico atravesse as análises aqui propostas. Paul Ricoeur (2007, p. 289) observa o pacto diferenciado entre o leitor do texto histórico e o do texto ficcional:

> A palavra "representância" condensa em si todas as expectativas, todas as exigências e todas as aporias ligadas ao que também é chamado de intenção ou intencionalidade historiadora: designa a expectativa ligada ao conhecimento histórico das construções que constituem reconstruções do curso passado dos acontecimentos. Introduzimos acima essa relação sob a feição de um pacto entre o escritor e o leitor. Diferentemente do pacto entre um autor e um leitor de ficção que se baseia na dupla convenção de suspender a expectativa de qualquer descrição de um real extralinguístico e, em contrapartida, reter o interesse do leitor, o autor e o leitor de um texto histórico convencionam que se tratará de situações, acontecimentos, encadeamentos, personagens que existiram realmente anteriormente, isto é, antes que tenham sido relatados, o interesse ou o prazer da leitura resultando como que por acréscimo.

O modo como esses personagens e ações estão representados no texto ficcional aciona o leitor para um outro patamar: o exercício do imaginário. Algumas dessas obras focam de maneira mais profunda na figura do líder messiânico,

em como a presença ou força desse líder dependiam, por exemplo, do grupo e da crença. No caso do movimento dos Muckers, a líder era considerada um Cristo feminino. Em outros movimentos, como os de Canudos e Pedra Bonita, os líderes sofreram um processo mais ficcionalizado, preenchendo-se de significados próprios das personagens do romance: o Antônio Conselheiro de *A casca da serpente*, obra que será aqui analisada mais a fundo, enganou o Exército e fugiu de Canudos, para fundar uma nova comunidade que contará com revolucionários russos e Chiquinha Gonzaga; e Quaderna, o "herdeiro" da Pedra do Reino, cria um mundo imaginário, possível na literatura e nas manifestações culturais que organiza. Desse modo, o texto literário, que não obedece a regras impostas, pois, sendo híbrido, se reorganiza e se reinventa, apresenta "versões" diversas de registro desses acontecimentos.

As obras literárias contempladas aqui, de acordo com o movimento, são:

- Pedra Bonita, 1836-1838: *O reino encantado* (1878), de Araripe Júnior; *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953), de José Lins do Rego; e *Romance d'A Pedra do Reino* (1971), de Ariano Suassuna;
- Muckers, 1872: *Videiras de cristal* (1990), de Luiz Antonio de Assis Brasil;
- Canudos, 1895: *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha; *A guerra do fim do mundo* (1981), de Mario Vargas Llosa; e *A casca da serpente* (1989), de J. J. Veiga;
- Contestado, 1912-1916: *Casa verde* (1963), de Noel Nascimento; *Geração do deserto* (1964), de Guido Wilmar Sassi; *Império Caboclo* (1994), de Donaldo Schüler; e *O bruxo do Contestado* (1996), de Godofredo de Oliveira Neto;
- Cidade do Paraíso Terrestre, 1923-1925: *Sete léguas de paraíso* (1989), de Antônio José de Moura;
- Caldeirão, 1938: *Caldeirão* (1982), de Cláudio Aguiar.

Salienta-se que as obras que serão discutidas com maior esmero são as brasileiras, de produção da segunda metade do século XX. Muitas das obras anteriores já apresentam uma rica produção crítica, como é o caso de *Os sertões*, uma obra extremamente simbólica da história e da literatura brasileiras.

Haverá o exercício de comparação de narrativas, quando for o caso, de movimentos que resultaram em produção ficcional e da forma como essa produção realizou-se. Ainda, o percurso desta leitura destacará a figura do líder messiânico, o modo como ele se forma ao olhar do crente que o enxerga como um ser espiritual

ou, ainda, a maneira como essa mesma imagem pode ser desconstruída e o líder pode ser apresentado em sua humanidade.

As obras aqui discutidas são comumente avaliadas ou interpretadas à luz da teoria do romance histórico, gênero teorizado por Georg Lukács na obra fundamental *Romance histórico*, de 1936, publicado no Brasil somente em 2011. A preferência, no entanto, será o uso do termo ficção histórica, escolhido pela pesquisadora Marilene Weinhardt, uma das maiores especialistas do tema, como mais adequado para avaliar romances que apresentem as características do romance histórico, ou seja, ficcionaliza algum fato ou personagem histórico, mas não corresponde ao modelo clássico elaborado por Georg Lukács.

Marilene Weinhardt tem um longo percurso no estudo da ficção histórica no Brasil. Destacam-se os trabalhos *O suplemento literário d'O Estado de São Paulo 1956-67: subsídios para a história da crítica literária no Brasil* (1982); *Mesmos crimes, outros discursos? Algumas narrativas sobre o Contestado* (2000); *Ficção histórica e regionalismo: estudo sobre os romances do Sul* (2004). O seu grupo de pesquisa mais recente intitula-se Ressignificações da História no Romance Brasileiro do Século XXI. A estudiosa trata de acontecimentos históricos registrados na história oficial, alguns com mais e outros com menos divulgação, ou fatos que sequer foram registrados pela história oficial, mas que a partir de outras fontes chegam a nossa época e leitura. No campo ficcional, as obras pesquisadas por Weinhardt encontram vieses narrativos próprios ou, ainda, acabam por desconstruir imagens e acontecimentos.

Seymour Menton (1993), em *La nueva novela histórica de la América Latina (1979-1992)*, apresenta novas características da produção do chamado romance histórico latino-americano. O modelo de Lukács afasta-se cada vez mais à medida que essa produção se moderniza e inova com novas formas de narrar. Não há um compromisso com a verdade histórica e não necessariamente o leitor encontrará nessas obras os detalhes e aprofundamentos que a história oficial deixou de lado. Há uma diversidade nessa produção. A partir do final da década de 1970, no Brasil, houve uma produção importante de obras com características da ficção histórica que se debruçam sobre o período da ditadura militar. Há muitos outros títulos que têm como tema episódios, figuras históricas ou a própria história literária. Os estudos dessa área, além de lançarem mão das teorias sobre o romance histórico e a ficção histórica contemporânea, necessitam também trabalhar à luz das teorias da memória, do romance autobiográfico, da autoficção, entre outras.

Os romances que apresentam em sua temática narrativa os movimentos messiânicos entram nessa categoria de ficção histórica em alguns casos. Em outros, essas marcas estão bastante diluídas, mas, assim mesmo, essa teoria nos guia como possível modo de leitura. A intenção aqui é fazer o leitor conhecer esses episódios e a maneira como foram tematizados, de forma variada e rica, na produção literária.

PARA COMPREENDER O LÍDER MESSIÂNICO: A TEORIA FIGURAL DE AUERBACH

Em *Figura*[2], Auerbach (1997, p. 26) apresenta o sentido terminológico do termo figura em diferentes épocas e autores, da Antiguidade à Idade Média, quando o sentido muda radicalmente frente à realidade do cristianismo: "O estranho e novo significado de figura no mundo cristão pode ser encontrado pela primeira vez em Tertuliano, que o usa com frequência". O termo, largamente utilizado na teologia cristã, modifica o sentido do Novo Testamento: de livro representativo da lei, passará a ser interpretado como profecia para o advento da graça:

2. No prefácio, assinado por Modesto Carone (1997, p. 7), é possível apreender o percurso de Auerbach: "A partir de uma exposição erudita das aparições do termo em autores que vão de Terêncio a Quintiliano, passando entre outros por Varrão, Lucrécio, Ovídio e Plínio, nos quais 'figura' comporta significados cambiantes — forma plástica, imagem, cópia, forma que retrata ou forma que muda —, o percurso da semântica histórica descrita pelo ensaísta chega à concepção de figura de linguagem — 'forma de discurso que se desvia do seu uso norma e mais óbvio'. Mas nos múltiplos registros da palavra Auerbach descobre a alusão escondida que tende a ser revelada e expandida pelos Pais da Igreja na Idade Média. Assim é que em Tertuliano 'figura' indica a representação concreta de algo que vai se realizar no futuro. A 'figura' é então algo real e histórico que anuncia outra coisa que também é histórica e real. A noção aí incorporada torna-se essencial para um tipo de interpretação incumbida de mostrar que 'as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção'".

> Esse tipo de interpretação tinha como objetivo mostrar que todas as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção. Vale a pena observar que Tertuliano negou expressamente que a validade literal e histórica do Velho Testamento pudesse ser diminuída pela interpretação figural. Ele era decididamente hostil ao espiritualismo e recusava considerar o Velho Testamento como mera alegoria; para ele, seu significado era totalmente literal e real, pois, até onde havia profecia figural, a figura possuía tanta realidade histórica quanto aquilo que profetizava. A figura profética, em seu entendimento, era um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos (AUERBACH, 1997, p. 28).

Figura é o que estava no passado prenunciando o futuro. Algo que será concretamente realizado. Personagens do Antigo e do Novo Testamento promovem esse movimento de preenchimento, como exemplificado pelas figuras de Moisés e Cristo:

> A profecia figural implica a interpretação de um acontecimento mundano através de um outro; o primeiro significa o segundo, o segundo preenche o primeiro. Ambos permanecem acontecimentos históricos; ainda assim, vistos deste ângulo, contêm algo de provisório e incompleto; um remete ao outro e juntos apontam para algo no futuro, algo que está para vir, que será o acontecimento real, verdadeiro, definitivo. Isso não é verdade apenas em relação à prefiguração do Velho Testamento, que aponta para a encarnação e a proclamação do evangelho, mas também para aqueles acontecimentos recentes, pois eles também não são o preenchimento derradeiro, mas trazem em si mesmos uma promessa do fim dos tempos e de verdadeiro reino de Deus (AUERBACH, 1997, p. 50).

A interpretação figural embasa os estudos sobre a arte na Idade Média, principalmente em relação à iconografia e ao teatro religioso. Mas será na *Divina comédia*, de Dante, que a interpretação figural encontrará seu exemplo mais rico. Os personagens da *Divina comédia* são figuras históricas em sua maioria. Suas condutas na narrativa estão embasadas em suas ações terrenas. A interpretação de Auerbach aponta que o preenchimento desses personagens ocorre no campo literário, ou seja, é o preenchimento como personagem e sua respectiva alocação no

mundo depois da morte que preencherá a figura terrena que outrora foi. Assim é com Virgílio, Catão, Beatriz e o próprio Dante:

> A *Comédia* é uma visão que considera e proclama a verdade figural como já preenchida; caracteriza-se precisamente por realizar, inteiramente dentro do espírito da interpretação figural, a ligação com a verdade revelada pela visão dos acontecimentos terrenos, históricos (AUERBACH, 1997, p. 57).

A interpretação figural de Auerbach direciona um entendimento para decifrar o líder messiânico presente nos diversos movimentos históricos no Brasil. O termo figura pressupõe a imagem desse personagem, destacando-o de maneira peculiar. O líder messiânico procura realizar uma ação outrora anunciada. Sua imagem está vinculada à de Cristo ou de outros personagens de atuação religiosa, fato que corresponde ao que Auerbach observa sobre a interpretação figural:

> Os dois polos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica. Só a compreensão das duas pessoas ou acontecimentos é um ato espiritual, mas este ato espiritual lida com acontecimentos concretos, sejam estes passados, presentes ou futuros, e não com conceitos e abstrações; estes últimos são secundários, já que promessa e preenchimentos são acontecimentos históricos reais que ou já aconteceram na encarnação do Verbo, ou ainda acontecerão na segunda vinda (AUERBACH, 1997, p. 46).

O líder messiânico, e por consequência seus seguidores, adotam, sob vários aspectos, uma postura medieval sobre a conduta de vida, tal como Auerbach registra sobre a interpretação da *Divina comédia* em que a visão dominante da época era a de que a existência real era apenas a "umbra", a sombra da verdadeira vida que seria vivida depois da morte:

> Desse modo, o acontecimento terreno individual não é visto como uma realidade definitiva, autossuficiente, nem como um elo na cadeia de um desenvolvimento em que os acontecimentos isolados ou combinações de acontecimentos geram novos

> acontecimentos, mas visto principalmente em sua ligação vertical imediata com uma ordem divina que o abarca, a qual no futuro será a realidade concreta; assim, o acontecimento terreno é uma profecia ou figura de um aparte da realidade divina total que será revelada no futuro (AUERBACH, 1997, p. 61).

O messianismo, cujas origens encontram-se no Antigo Testamento, preenche-se de significado com a presença de Cristo e a fundação de uma nova conduta religiosa no Novo Testamento. A promessa do retorno, registrada nos Evangelhos e no livro do Apocalipse, fomenta o imaginário através de séculos e séculos de conduta cristã. É no período medieval que essa espera está fortemente alinhada à conduta de vida. Readaptado em terras latino-americanas, o sentido do messianismo articula-se com outras culturas. Cristo está vinculado à conduta de Antônio Conselheiro (o Bom Jesus), em Canudos, assim como à Jacobina Maurer (o Cristo feminino) no movimento dos Muckers.

Os conceitos de messianismo e milenarismo aliam-se, ainda, à imagem de reis, sendo o mais solicitado Dom Sebastião, presença forte no movimento do Reino Encantado no sertão de Pernambuco. O rei Carlos Magno será também uma figura recorrente em alguns movimentos messiânicos no Brasil: é o caso do Monge José Maria do Contestado, e de Benedita Cipriano, que convoca as figuras de Carlos Magno e Dom Sebastião como reis guerreiros e divinos que lutarão ao lado dos crentes. Na guerra do Contestado será o próprio santo São Sebastião que fará par com Carlos Magno nas batalhas. Essas figuras históricas do passado europeu (a maioria) preenchem-se de significado na organização interna e simbólica do reduto messiânico. Jesus Cristo, Carlos Magno, São Sebastião, Dom Sebastião são preenchidos com o significado de figura conforme apresenta Auerbach. Articula-se o passado desses personagens históricos à vida real do líder messiânico e sua conduta.

O preenchimento figural não necessita de espaço e tempo tão longos como os citados. No caso do movimento messiânico conhecido como Caldeirão, ocorrido na região do Crato, o líder, o Beato Lourenço, conduz sua liderança a partir da atuação de Padre Cícero, já considerado um santo vivo à época. José Maria, no Contestado, é visto pela comunidade como o primeiro monge, João Maria, que ressuscitara. Interpreta-se a conduta de um através do outro. Essa é a essência do messianismo e da configuração do seu líder.

O projeto messiânico prevê, entre outras características, a certeza da chegada de um tempo específico, escatológico, que marca uma determinada época na história humana. É um tempo cíclico, conforme elabora Joaquim de Fiore[3]. Os movimentos messiânicos no Brasil são fomentados por diferentes características[4] e cada um deles apresenta sua concepção própria de agrupamento religioso. O líder messiânico, por excelência, busca um lugar-refúgio, ideal para emancipar suas ideias e viver em harmonia com seus seguidores. Esse lugar-refúgio construído pela comunidade retoma como base o que Jean Delumeau (1997, p. 1) caracteriza por milenarismo:

> O milenarismo, espera de um reino deste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado, está, por definição, estreitamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecida. Assim ele existiu sobretudo entre os povos e nas religiões que afirmaram a existência de um "mundo auroral e perfeito como existia antes que o tempo o corroesse e a história o aviltasse".

---

3. Joaquim de Fiore nasceu por volta de 1135 na Calábria, exerceu a função de notário, ou seja, profissional de direito, como fora seu pai. Por motivos desconhecidos, abandonou a vida mundana e tornou-se monge cisterciense, e em 1177 era abade do mosteiro de Corazzo. Rompe com a ordem de Cister e constrói um convento, o Convento de São João de Fiore, que em 1202 já contava com vários mosteiros agregados à ordem de Fiore. Sua exigência com a disciplina monástica tornou-o famoso e amado como um santo. Escreveu várias obras importantes: *Concordia novi et veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum* e *Tractatus super quatuor Evangelia*. Divulgou a ideia do entendimento do mundo a partir da Santíssima Trindade. Por isso a simbologia dos três tempos: o anterior a Cristo, o tempo marcado pela vinda de Cristo e o tempo posterior marcado pelo retorno de Jesus Cristo. Conforme registra Delumeau (1997, p. 40-46), Joaquim de Fiore não foi messianista nem milenarista, mas suas ideias inspiraram vários desses movimentos.

4. Souza Barros, em *Messianismo e violência de massa no Brasil* (1986), apresenta um plano de estudo dos movimentos messiânicos no Brasil: a) messianismos propriamente indígenas (pré-invasão); b) messianismos indígenas (pré-invasão); c) messianismos milenaristas e de influência sebastianista; d) messianismos contumazes, resultantes ainda de influência milenarista do baixo catolicismo e do "sebastianismo" bragancista; e) messianismos milenaristas de linha mais estrangeira e bíblica; f) outros tipos de messianismo sincrético, resultantes de influência afro-indígena; g) paramessianismos de beatos e chefes de grupos; h) paramisticismos de curandeiros.

No campo factual, esses movimentos carregam um traço em comum. Os seguidores comumente chamados de fanáticos não organizaram em seus redutos alguma conspiração contra o governo ou saíram com intenção de combater; antes, foram combatidos, ameaçados, destruídos, sacrificados. Os motivos são díspares, mas a busca de um lugar ideal, do paraíso terrestre, traço comum às características messiânicas, sempre esteve presente. Destruídos e passados à história oficial como rebeldes, loucos, revolucionários e combatentes, encontram nas páginas da ficção uma espécie de lugar no mundo, seja para comunicar ao leitor contemporâneo os entremeios das notícias historiográficas, seja para desconstruir a figura mítica e taciturna, tão comum a essa gente. Ainda sobre o tema do milenarismo e seu significado associado a um tempo e lugar ideais, é necessário diferenciá-lo do termo messianismo, que direciona o olhar para a figura-guia, então representada pelos líderes dessas comunidades:

> Milenarismo e messianismo remetem, ambos, a uma espera. Jean Séguy observa inclusive que "o milenarismo representa uma das formas assumidas pela frustração da espera messiânica". As promessas milenaro-messiânicas têm geralmente um caráter terrestre. Elas anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total. Afirmam o sentido da história. Apelam ao agir humano. Com frequência profetizam um tempo de felicidade entre dois períodos de catástrofes. A despeito dessas ligações e dessas aproximações, o milenarismo e o messianismo não são conceitos intercambiáveis e é um erro confundi-los. Pois é possível esperar um messias sem determinar a duração dessa espera e a de seu reino, e sobretudo sem acreditar que ele já se manifestou: é o que acontece no judaísmo. Inversamente, milenarismos podem não estar voltados para a esperança de um messias. Na verdade, tratando-se da história cristã — única que nos interessa aqui —, o milenarismo pode se distinguir do messianismo sob dois aspectos. De um lado, ele repousa sobre a crença no advento de um "reino" concebido como uma reatualização das condições que existiram antes do primeiro pecado. De outro, afirma que o Salvador já se manifestou e que a espera se concentra no momento de seu retorno (DELUMEAU, 1997, p. 18).

Os movimentos podem, pois, apresentar as características do milenarismo, quando associados à ideia de um lugar-específico, uma espécie de paraíso terrestre reencontrado. Podem, ainda, ajustar-se ao conceito de messianismo, em que a figura

de um líder é específica: sua conduta é também a de um chefe religioso. Outros movimentos podem acoplar três características: milenarismo-messianismo-sebastianismo, como o apresentado por Souza Barros. As fontes do sebastianismo, profundamente associadas à história de Portugal, alcançam outros significados em solos brasileiros. No livro quinto, "A catástrofe", da *História de Portugal*, publicada em 1879, Oliveira Martins (1977) traça a decadência de Portugal frente aos inúmeros problemas internos e a derrota sofrida por Dom Sebastião. Tal derrota teve como consequências o domínio espanhol, que seguiu até o ano de 1640, e a criação do fenômeno do sebastianismo, presente até a nossa época com nuances e feições diferenciadas.

Depois que a espera torna-se impossível na temporalidade, ou seja, não há a mínima condição real do retorno do rei das areias de Alcácer-Quibir, o acontecimento torna-se um mito de espera: "Acatada como esperança plausível tão logo foi recebida a notícia do desastre, a busca dos corpos de D. Sebastião e dos integrantes de seu exército foi dando lugar a um ritual de espera que ganhou a imaginação do povo e os textos dos letrados, espalhou-se pelas vilas e ruas do reino e ganhou o nome de sebastianismo" (HERMANN, 1998, p. 305). Dom Sebastião está encantado, aguardando, quem sabe, em uma ilha misteriosa, o momento do retorno.

Os trabalhos de Oliveira Martins (1977), Jacqueline Hermann (1998), Lucette Valensi (1994) e Miguel D'Antas (1988) apresentam os vários aspectos do sebastianismo: a constituição do mito, o sebastianismo letrado, o sebastianismo popular, a *performance* dos falsos Dom Sebastião, o embasamento para o surgimento desses "falsos reis", a transferência do mito para solos brasileiros e a forma como está caracterizado nesses movimentos. Esses aspectos são principalmente percebidos na narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna. Articulam-se, no entanto, na análise das demais obras que contemplam a presença do sebastianismo.

PEDRA BONITA: UM MOVIMENTO SAGRADO E SANGRENTO

Vai mentindo... que depois hás de atingir a verdade!

Dostoiévski (2002, p. 215)

Pedra Bonita é o local em que ocorreu o movimento messiânico de caráter sebastianista entre os anos de 1836 e 1838. A formação rochosa está inserida na Serra do Catolé no sertão pernambucano. Por volta de 1836 (QUEIROZ, 1965, p. 200), em Pernambuco, um sertanejo começou a divulgar que recebia mensagens de Dom Sebastião sobre um lugar encantado, uma lagoa, em que havia um tesouro. Por indução de um padre, o sertanejo desistiu de continuar divulgando a tal lagoa encantada, mas seu cunhado João Ferreira resolveu continuar a empreitada. João Ferreira, talvez por ter uma índole mais estranha e complexa, criou novas interpretações a partir das visões que passou a ter de Dom Sebastião e conseguiu reunir um grupo de seguidores. Instalaram-se aos pés de uma grande formação rochosa composta de dois longos rochedos, onde, dizia João Ferreira, Dom Sebastião estaria encantado, escondido no interior das pedras. Certo dia, disse que Dom Sebastião novamente lhe aparecera nos sonhos e ordenara-lhe que se fizessem sacrifícios para que o desencantamento ocorresse. João Ferreira convenceu seus seguidores de que todos voltariam do mundo dos mortos completamente diferentes: os negros voltariam brancos, os pobres voltariam ricos, as mulheres inférteis voltariam férteis e até os cães voltariam transformados em dragões. Começou o ritual do sacrifício,

mas um dos seguidores horrorizou-se com a situação, fugiu, informou as autoridades, mostrou-lhes o caminho e deu-se o resto da matança. Dom Sebastião não voltou, morreu muita gente, morreu João Ferreira, e a história horrorosa ficou muito tempo sem ser lembrada.

João Antônio dos Santos deu início à crença sobre o tesouro escondido, mas foi João Ferreira, seu cunhado, que, através de seus atos, articulou de modo trágico o fim dessa história. O "Rei" João Ferreira fabricava um vinho com mistura de jurema e manacá, bebida que tinha propriedades do álcool e do ópio ao mesmo tempo. Ao ingerirem tal bebida, não só o líder como os seguidores entravam numa espécie de transe e viam o tesouro prometido com a volta de D. Sebastião. Na opinião de Queiroz (1965) esse movimento destaca-se pela tragicidade, resultado da ordem advinda a partir do estado anormal, provocado pela alucinação da bebida, em que se encontravam o líder e seus seguidores, uma vez que, a partir do transe, se chega à afirmação de que "o Reino só desencantaria à custa de muito sangue", o que resulta nos sacrifícios de seus adeptos e, por fim, do próprio Rei, João Ferreira. Esse traço perturbador marca o movimento da Pedra do Reino como uma "aglomeração de loucos". Alguns aspectos comuns a outros movimentos, como a tentativa de viver numa comunidade tranquila e à parte da sociedade, como é o caso de Canudos, ou ainda, a luta armada enraizada em questões políticas, como o caso do Contestado, são menos perceptíveis no da Pedra do Reino. O tom violento sobre o sacrifício entre os próprios adeptos é exclusivo e talvez por isso os primeiros registros a que se tem acesso sobre os fatos históricos manifestam a perplexidade e a incompreensão sobre o tema do sacrifício humano em prol de uma crença considerada absurda, a crença sebástica. O retorno do rei desaparecido ainda vigorava nos confins da região sertaneja.

O registro histórico mais antigo sobre o movimento é a nota descritiva publicada pelo *Diário de Pernambuco* em 16 de junho de 1838. Essa nota taxava as pessoas como anormais e desrespeitadoras da ordem, segundo registra Marcio Honorio de Godoy em *Dom Sebastião no Brasil* (2005). O texto *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na comarca de Vila Bela, província de Pernambuco*, de Antônio Attico de Souza Leite também trabalhou o tema. Esse texto foi publicado em 1875, sendo que, no ano 1903, também a *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco* o publicou. Nessa última, há a contribuição de Araripe Júnior, que apresentou um comentário sobre o texto de Antônio Attico.

Anterior ao movimento do Reino Encantado, que passou a ser conhecido como Pedra do Reino a partir do lançamento da obra de Ariano Suassuna, um outro movimento conhecido como A Cidade do Paraíso Terrestre (QUEIROZ, 1965, p. 198-200) mereceu atenção. Também localizado em Pernambuco, na serra do Rodeador, o movimento iniciado em 1817 foi tecido a partir das bases sebastianistas e coincide com o movimento do Reino Encantado no que se refere a uma espécie de desencantamento de uma laje de pedra da qual surgiria o legendário rei português. Em 25 de outubro de 1820, um destacamento do governo foi enviado para massacrar a organização. No plano ficcional, a retomada desse movimento mostra-se importante, pois Quaderna, narrador do *Romance d'A Pedra do Reino*, retoma-o como exemplo da fonte inicial de seu legado. O movimento ocorrido em Pedra Bonita, assim, ganha novos contornos no trato ficcional. Ao lidar com romances que percorrem a "reconstituição histórica" de determinado acontecimento, lidamos com uma outra categoria discursiva em que o exercício do imaginário atravessa determinadas fronteiras possíveis nesse tipo de discurso.

Esses registros ficcionais parecem ter merecido pouca atenção dos estudiosos da área, mas atualmente, com o interesse crescente acerca da proximidade entre literatura e história, tais romances ganharam evidência principalmente no que se refere à análise da obra de Ariano Suassuna, com destaque para traços renovadores no corpo do texto.

A obra de Araripe Júnior, *O reino encantado* (1878), é o mais antigo registro ficcional de que se tem conhecimento, seguido pelas obras de José Lins do Rego, *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953)[5], e finalmente pelo *Romance d'A Pedra do Reino* (1971) de Ariano Suassuna.

A narrativa de Araripe Júnior é marcada pelo determinismo. Ali ele defendia a ideia de que só poderia ter ocorrido uma histeria coletiva para explicar tal ato. Diz que João Ferreira era louco, alucinado e os seus seguidores um bando de dementes. Depois, José Lins do Rego conta novamente a história mostrando que as bases para a tal aglomeração encontram-se na fragilidade da Igreja como instituição, no modelo arcaico de mandonismo local e na pobreza que cerca a maior parte da população. O foco da narrativa é o descendente do "traidor", ou seja, do rapaz que fugiu quando viu a onda de sacrifícios iniciar-se e por isso foi amaldiçoado, assim como toda sua geração.

---

5. Usamos aqui a 8ª edição do romance *Pedra Bonita* e a 6ª edição de *Cangaceiros*, ambas de 1976.

No romance de Ariano Suassuna mais uma vez a história dos fanáticos será contada e constrói-se outro sentido: o narrador seria o descendente do próprio João Ferreira e herda ideias hiperbólicas e visões fantásticas sobre si mesmo. Cria um mundo à parte em que reis, princesas e cavaleiros surgem para contracenarem em lutas e batalhas grandiosas e edificantes. Pensa que o verdadeiro herdeiro ao trono do Brasil é ele mesmo e cria vários rituais para legitimar essa condição. Covarde e pobre, portanto sem meios de levar a cabo tal propósito no plano da realidade, ele cria toda essa situação em um texto que escreve e que planeja ser a obra definitiva sobre o Brasil. O reino, a coroação, as princesas e os cavaleiros são as cavalhadas e cavalgadas que organiza, numa espécie de homenagem aos acontecimentos ocorridos na Pedra Bonita, cem anos antes. Como resultado de suas atitudes extravagantes, é obrigado a responder a um processo e conta toda a sua história a um corregedor mal-humorado que não gosta nada desse homem saliente e ousado.

Depois que o livro de Suassuna fica conhecido no Brasil, os moradores do local em que ocorreu o movimento de cunho messiânico passaram, a partir de 1993, a organizar uma cavalgada ao local das Pedras para relembrar o movimento e para homenagear Suassuna. Dessa forma, o que estava no texto ficcional criado por Quaderna, um personagem fictício, começou a ser encenado, trazendo uma nova repercussão à estranha história que passou a ser interpretada como simbologia de manifestação e cultura popular e perdeu, pelo menos no sentido negativo, a carga de demência, histeria coletiva, loucura e pandemônio como era conhecida no decorrer de décadas.

O reino encantado, de Araripe Júnior

A obra de Araripe Júnior, *O reino encantado: crônica sebastianista*, está dividida em duas partes: "A fazenda das porteiras" e "Os sebastianistas". Na primeira parte, o autor preocupa-se em orientar o leitor acerca da paisagem e dos tipos sociais, criando a imagem do cenário em que os acontecimentos assombrosos irão acontecer. Os dois núcleos, os moradores da fazenda e os fanáticos religiosos, representam o extremo da visão positiva sobre a elite rural e a visão negativa sobre o grupo dos sertanejos pobres, na qual se destaca a presença do escravo. Na fazenda estão o Senhor Vasconcellos, sua esposa D. Clemência e a filha Maria, além do noivo da moça, Jayme, e do administrador, Manuel Velho. Esse grupo representa a bondade, a honra, a paz, o

equilíbrio e a civilização. Ainda há o destaque para os escravos fiéis que não se deixaram seduzir pela horda de fanáticos por não apresentarem defeito moral mais profundo ou qualquer vacilo mental. A família será vítima em diferentes circunstâncias da insensatez dos que fazem parte da aglomeração da Pedra. Maria, a filha do fazendeiro, está visada para ser a noiva de João Ferreira, líder do grupo, pois segundo a profecia sebastianista é a partir dessa união que o desencantamento de D. Sebastião se iniciará. No segundo grupo, dos crentes fanáticos, destacam-se as figuras de: Tibúrcio, antigo agregado da fazenda de Vasconcellos, de índole má e com verdadeira obsessão por Maria; Frei Simão, feiticeiro que é proclamado padre responsável pelos rituais da Pedra; Justina, escrava fugida, dissimulada e falsa; João Ferreira e Josepha, ambos caracterizados como de índole selvagem. João Ferreira, desde a primeira parte do romance, é apresentado como louco, insano, imoral, perverso, obsessivo. Na segunda parte da obra, em que se destacam os rituais e o sacrifício humano, há maior vitalidade em mostrar o quanto João Ferreira está associado ao estigma da loucura.

A figura de João Ferreira pode ser facilmente vinculada ao que Erasmo de Rotterdam apresenta no seu *Elogio da loucura*. Como bem conceitua Michel Foucault (2009, p. 24) sobre esse texto:

> Tudo que havia de manifestação cósmica obscura na loucura, tal como a via Bosch, desapareceu em Erasmo; a loucura não está mais à espreita do homem pelos quatro cantos do mundo. Ela se insinua nele, ou melhor, é ela um sutil relacionamento que o homem mantém consigo mesmo. A personificação mitológica da Loucura é, em Erasmo, apenas um artifício literário.

É esse relacionamento íntimo, esse desatino sem explicações plausíveis que parecem tomar conta de João Ferreira. Em o *Elogio da loucura*, Erasmo personifica as companheiras da Loucura, entidades divinas que são, na verdade, metáforas do comportamento humano:

> Estais vendo esta, de olhar altivo? É *Filavtia*, isto é, o amor-próprio. E esta, de olhos risonhos, que aplaude batendo palmas? É *Kolaxia*, isto é, a adulação. E, a outra, de pálpebras cerradas parecendo dormir? É *Lethes*, isto é, o esquecimento. E aquela, que se acha apoiada nos cotovelos, com as mãos cruzadas? É *Misoponia*, isto é, o horror à

> fadiga. E esta, que tem a cabeça engrinaldada de rosas, exalando essências e perfumes? É *Idonis*, isto é, a volúpia. E a outra, que está revirando os olhos lúbricos e incertos e parece dominada por convulsões? É *Ania*, isto é, a irreflexão. Finalmente, aquela, de pele alabastrina, gorducha e bem nutrida, é *Trofís*, isto é, a delícia. Entre essas ninfas, podeis distinguir ainda dois deuses: um é *Komo*, isto é, o riso e o prazer da mesa; o outro é *Nigreton hypnon*, isto é, o sono profundo (ROTTERDAM, 2002, p. 5-6).

A lista dos desatinos humanos, os exageros, os desequilíbrios, são anúncios de como se articula o comportamento do louco. Atitudes que parecem ter sido a de João Ferreira. O desequilibrado, incapaz de reflexão, voluptuoso, insano. Outra situação, decorrente da loucura, no texto de Erasmo, é a incapacidade de sentir medo, própria do homem ciente do perigo, mas ausente nos que levam em si a marca da loucura.

> Pois bem, que direis, senhores, se, depois de vos ter provado que a mim se devem todos os louvores atribuídos à força e ao engenho humanos, eu vos provar que a mim também pertencem os que recebe a prudência? — Essa é boa! — dirá, talvez, alguém. — Pretendeis misturar o fogo com a água, pois a Loucura e a Prudência não são menos opostas que esses dois elementos contrários (ROTTERDAM, 2002, p. 17).

O que mais poderia explicar a ação tomada por João Ferreira, ancorado na falta de prudência quase que absoluta, envolvido no sonho de ver um rei desencantar de dentro de rochas ensanguentadas? Não há resquício de que houvesse vacilo em seus atos, mesmo quando as autoridades locais pareciam tão próximas. Em outros movimentos essa atitude estava vinculada a uma crença profunda da providência divina. Mas na Pedra do Reino, a ação se articula quase que totalmente a partir da ação e da fala de um único homem profundamente envolvido em sua *performance*.

Sobressai-se o registro da possível explicação sobre o fenômeno sebastianista ocorrido no sertão daquela época. Araripe Júnior apresenta um longo trecho explicativo acerca das origens do sebastianismo, desde o desaparecimento do jovem rei D. Sebastião nas areias de Alcácer-Quibir até a motivação para a aglomeração messiânica ocorrida no interior de Pernambuco séculos mais tarde, quando um grupo de fanáticos acreditou que, a partir de sacrifícios humanos, o rei retornaria desencantado nas Pedras:

> Então o rei D. Sebastião lhe dissera que fazia-se mister juntar o maior numero possível de crentes, formar um povo, orar, jejuar por um tempo determinado, e regar todo o campo em torno dos grandes monolithos com sangue não só de toda a especie de quadrupedes, como de creanças, adultos e velhos (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 87).

Reforça-se, ainda, a visão sustentada pelas teorias científicas da época, nas quais os esquemas das raças e do clima estão associados à fraqueza moral dos crentes, como as passagens abaixam ilustram:

> Pela maior parte eram escravos fugidos, entre os quase mostravam-se alguns místicos arrancados á pequena lavoura e um outro individuo de raça branca cujo contato com os africanos tornara tão boçaes como elles.
> [...]
> Estes infelizes davam cópia perfeita do que é o gênero humano, e a que é capaz de reduzil-o a ignorância, quando não o guia a rasão forte do philosopho e uma superior individualidade (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 72).

A narrativa segue destacando as figuras, reais e fictícias, que terão importância no decorrer da trama, finalizando com os rituais que resultaram nos sacrifícios humanos e, finalmente, a interferência das autoridades locais, assim como o assombro com que o caso repercutiu no imaginário da época.

Sobre essa questão, Lucette Valensi (1992, p. 199) esclarece que o sebastianismo em sua forma coletiva sempre foi cercado pela conceituação da epidemiologia e imputado ao caráter da raça:

> Para alguns, o messianismo tem raízes na raça indígena, e para outros, ao contrário, na miscigenação com os judeus em Portugal e com os índios e os negros no Brasil. Fica-se sabendo assim, para citar apenas um exemplo, que os cruzamentos de raças no Nordeste do Brasil teriam tido efeitos sobre a patologia local, gozando o "tipo kretchmeriano leptossómico" de uma constituição física esquizofrênica reforçada pelos fatores sociais e políticos. Análise delirante, que não é isolada, e que nos leva a perguntar se loucos são os pacientes designados, ou os cientistas que deles falam.

Destaca-se a maneira como Araripe Júnior constrói a imagem de João Ferreira, em nenhum momento compreendida como um ser humano capaz de dúvidas e temor, mas, ao contrário, completamente entregue à obsessão insana. Associando-o ao crime e à violência, o autor retoma as origens de João Ferreira que, ao entrar em contato com João Antônio, seu futuro cunhado, percebeu que a partir das ideias fundamentadas no mito sebástico teria a oportunidade de unir poder e glória. Todos os seus atos são construídos a partir do estigma da loucura, da insanidade e da obsessão pelo poder:

> De todos os sócios de João Antônio nenhum apresentou desde logo symptomas tão graves de desordem mental como João Ferreira.
> Havia neste homem uma propensão singularíssima para a idéa fixa. Mal portanto, se lhe encasquetaram no cerebro as idéas de um encantamento, tornou-se taciturno, selvagem, perdeu todo o appetite e entregou-se a um genero de vida que nem estava nos habitos do sertanejo, nem continha-se nos limites prescriptos pelo interprete do rei desapparecido em Acacer-el-Kibir (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 89).

É interessante como o texto de Araripe Júnior pode estar impregnado da visão que Antônio Attico de Souza Leite constrói sobre o caso no seu texto ensaístico, *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na comarca de Vila Bela, província de Pernambuco* (1875). É importante lembrar novamente que Araripe Júnior publicou, na *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco* (1903), um comentário sobre esse ensaio de Antônio Attico, comprovando que o autor teve acesso ao ensaio e que, portanto, pode ter construído o seu texto ficcional caracterizado como profundamente determinista a partir do registro de Attico.

Em uma nota de *Os sertões*, Euclides da Cunha (2000, p. 125) comenta o texto de Araripe: "Sobre a 'Pedra Bonita', leia-se o livro de Araripe Júnior, *O reino encantado*, onde o acontecimento, brilhantemente romanceado, se desdobra como todos os seus aspectos emocionantes". A narrativa ficcional de Araripe Júnior não deixa dúvidas sobre a representação do bem e do mal, distinguindo os grupos representativos de cada segmento. Nesse sentido, não há ambiguidade quanto ao comportamento de seus personagens marcando a visão reducionista, mais esperada para o tempo da composição da narrativa. O fanatismo, associado à distorção sobre o mito sebástico,

faz com que o grupo de seguidores de João Ferreira seja interpretado como um agrupamento perigoso e sanguinário. Não é, no entanto, tão assustadora essa interpretação, uma vez que o movimento conhecido como o Reino Encantado tenha sido o único a utilizar-se de sacrifícios humanos para alcançar seu propósito. Apesar do pouco registro da história sobre o fato, é aterrorizante imaginar que um líder conseguisse convencer um grupo de pessoas a entregar-se à própria morte.

Em *As coletividades anormais*, famosa obra do médico Nina Rodrigues — responsável pelo estudo do crânio de Antônio Conselheiro — há um comentário sobre o acontecimento da Pedra Bonita. Intitulado de "A hecatombe de Pedra Bonita em Pernambuco", o acontecimento serve como mais um exemplo para comprovar a existência do fanatismo aliado à loucura, que resulta em episódios trágicos e insanos. Em nota, o autor também sugere a leitura do texto de Antônio Attico. O tom que resume a situação revela a postura da visão determinista sobre tais movimentos:

> Estamos em presença de um caso onde são tão manifestos e evidentes os caracteres da epidemia vesânica de fundo religioso, que só uma completa ignorância da psicologia mórbida pode justificar o rigor penal com que foram atingidos alguns dos sobreviventes, e a violência revelada pelos que se ocuparam do processo para estigmatizarem a suposta perversidade destes fanáticos. Aqui, mais do que em qualquer outra circunstância, o desenvolvimento do desvio mórbido desta população pode ser rigorosamente atribuído à exaltação do misticismo de uma reunião de mestiços psicologicamente mais equilibrados, pela evocação violenta dos sentimentos e das crenças atávicas das raças inferiores de onde haviam saído (RODRIGUES, 2006, p. 94).

Será grande o esforço de Quaderna, personagem do romance de Ariano Suassuna, para redirecionar o pensamento sobre o tema da inferioridade do sertanejo, uma de suas lutas pessoais, como veremos adiante.

A menção à utilização da bebida alucinógena — o vinho encantado — é amplamente explorada na narrativa de Araripe Júnior. O uso da bebida alucinógena serve como prova para legitimar o caráter demente que cerca o líder e seus adeptos. Ainda, a implantação da poligamia, o direito assegurado ao rei de dispensar as noivas e a falta de cuidado pessoal marcam o caráter anticivilizatório do movimento. A verve da loucura e da demência atribuídas a João Ferreira é amplamente explorada na obra

de Araripe Júnior. Alguns desses temas, articulados de maneira negativa nessa narrativa, como a alucinação, a loucura e o exagero, são resignificados na obra de Suassuna.

Pedra Bonita e *Cangaceiros*: as obras de José Lins do Rego

José Lins do Rego, um dos maiores representantes do chamado romance de 30, ficou conhecido como o escritor dos ciclos. Assim, suas obras mais conhecidas reúnem memória e imaginação e apresentam o aspecto social de vertente neorrealista, que acaba por destacar personagens marcantes, como o Carlos de *Menino de engenho*. Realiza em *Pedra Bonita* e *Cangaceiros* o que foi identificado como o ciclo do cangaço, do misticismo e da seca. Enfatiza o problema do fanatismo religioso no Nordeste e retoma o acontecimento messiânico conhecido como Pedra do Reino ou Reino Encantado, para contar a história dos Vieira, família historicamente envolvida com os acontecimentos marcantes do ano de 1838. Em nota da edição publicada pela José Olympio, o autor destaca: "Continua a correr neste *Cangaceiros* o rio de vida que tem as suas nascentes em meu anterior romance *Pedra Bonita*. É o sertão dos santos e dos cangaceiros, dos que matam e rezam com a mesma crueza e a mesma humanidade" (1976, p. 2). O acontecimento histórico funciona como via inspiratória para a criação dos personagens que irão representar a tríade que massacra o sertanejo — a volante, o cangaço e a seca — e da religiosidade representada pela figura do beato peregrino que veio para salvar o povo.

José Lins apresenta a condição social e o perfil do sertanejo. É nessa atmosfera que o autor retorna ao episódio factual ocorrido cem anos antes. No romance *Pedra Bonita*, lançado em 1938, a narrativa ocorre num período de tempo de mais ou menos setenta anos após os acontecimentos. A seca, fenômeno natural que expulsa o sertanejo de suas terras, traz a morte e a separação dos entes queridos. O cangaço e a volante são faces opostas da mesma moeda: situação criada pela permanência do patriarcalismo, da violência contra os mais fracos, da má distribuição de riquezas. Os fenômenos sociais — o fanatismo religioso e o cangaço — acabam por se constituir em tipos de refúgio para o abandono desse povo que percebe nas autoridades locais somente a exploração e a injustiça. O autor declara, em registro resgatado no prefácio da 8ª edição, que não pretendia fazer romance histórico e que o acontecimento ocorrido na Pedra Bonita é um assunto subjacente ao romance. Em *Cangaceiros*, a

base para a ação é a mesma, com os mesmos personagens, porém a ênfase recai sobre o fim da família Vieira após um dos filhos tornar-se cangaceiro.

Na narrativa de José Lins do Rego, a apropriação da informação sobre a hierarquia monárquica ocorre a partir da utilização do nome da família Vieira para a construção de seus personagens. A informação de registro histórico não apresenta muitos detalhes sobre o envolvimento da família, mas na obra ficcional de Lins do Rego será um de seus membros (já que parte da família participava da aglomeração messiânica) que irá levar às autoridades as notícias sobre os fatos ocorridos na comunidade. A narrativa de *Pedra Bonita* trata da família Vieira, descendente dos participantes do movimento: " — Menino, tu me disseste que era filho de Bentão do Araticum. Pois fica sabendo. O homem que correu pra ensinar o caminho à tropa foi um de tua gente. Um Vieira. Tu não tem culpa de nada. Mas Deus não esquece" (REGO, 1976, p. 119).

A família é composta por Bento Vieira, sua esposa Josefina e os quatro filhos: Deodato, Aparício, Domício e Antônio Bento. Na seca de 1904, a família foi obrigada a partir de suas terras no pequeno vilarejo de Açu. Josefina deixa o filho caçula, Antônio Bento, então com cinco anos, aos cuidados de Padre Amâncio. A velha mãe nutre uma esperança de ver o filho padre, desejo que é compartilhado pelo próprio filho e pelo padre, mas, devido ao estado lastimável da paróquia e da pouca influência de Padre Amâncio, tal propósito torna-se improvável.

A vila do Açu é composta de figuras que representam a população local: o padre, as beatas, o juiz, os coronéis. Figuras que aos poucos deixam transparecer um receio sobre Antônio Bento, a cria do padre. Os moradores do Açu atribuem aos mórbidos acontecimentos ocorridos na Pedra Bonita, assim como à interferência dos antepassados da família Vieira, o fato de a cidade não ser pródiga. Somente com a leitura avançada é possível apreender o verdadeiro motivo pelo qual a família dos Vieira causa repulsa nas pessoas: um dos antepassados foi o responsável por levar às autoridades as informações sobre os sacrifícios ocorridos entre o grupo fanático, guiando-os para o embate que resultou em mais mortes. A interpretação dessa ação é de que houve traição e, como a profecia não se cumpriu, recai sobre a família uma espécie de maldição. Assim é apresentada a razão para o fato de Aparício tornar-se cangaceiro e para Domício tornar-se um dos líderes fanáticos quando o movimento é posto em voga novamente. Antônio Bento, o caçula,

está, a essa altura da narrativa, com 17 anos e acompanha toda essa situação mergulhado em profundas dúvidas sobre os fatos e suas consequências.

Bento, personagem principal do romance de José Lins, descobre, a partir do relato de Zé Pedro, um idoso que vive próximo das formações rochosas e serve como conselheiro espiritual para a gente da redondeza, as obscuras informações sobre a Pedra e o envolvimento de sua família com os acontecimentos. A partir da intervenção do irmão mais velho, Domício, ambos partem em segredo para afinal descobrirem a verdadeira história da Pedra. O relato de velho é breve, confirmando a informação do autor em não pretender fazer romance histórico, utilizando-se do acontecimento histórico para embasar a narrativa. Também não há registro sobre a figura de Dom Sebastião. José Lins utiliza-se da mensagem bíblica do Novo Testamento, a anunciação da vinda de Jesus Cristo, para explicar a força de conduta para que o movimento tomasse corpo:

> Lá vem Batista, com as pedras na mão. Ele vem do Piancó. Ele diz pra todos: "— Ainda não sou eu. Só tenho as três pedras. Uma é o Padre, a outra é o Filho, a outra é o Espírito. Eu venho pra dizer que o Filho não tarda. Ele se chama Ferreira, vem no corpo de Antônio Ferreira, vencer os demônios, abrir a porta dos homens que não querem abrir pra os pobres, botar os pobres no lugar dos ricos e os ricos no lugar dos pobres" (REGO, 1976, p. 117).

A cena incorpora os elementos do messianismo: a vinda de um salvador, a promoção de uma vida digna aos que sofrem, a inversão social. João Ferreira, na narrativa de Lins do Rego, representa a figura de preenchimento anunciada por Cristo. Tal caracterização amplia o imaginário sobre a questão dos movimentos messiânicos. Ao fazer a referência bíblica, José Lins apresenta o fundamento cristão da segunda vinda de Cristo, no qual é possível estabelecer uma visão voltada à realidade social de forma a legitimar o traço religioso profundamente enraizado na cultura local, independentemente da formação de um grupo fanático.

A obra de Lins do Rego apresenta a ideia geral de causa e consequência de determinada situação social que pode levar ao caminho do cangaço ou do fanatismo. Bentinho experimenta o processo de formação perante situações que vêm ao encontro de sua vida até então simplória e previsível. Tais situações o obrigam a escolher caminhos

ou presenciar outras escolhas que reconhece como inexoráveis. Ao final da narrativa, essa imagem fica bem clara, pois diante de duas situações difíceis, a iminente morte de padre Amâncio e a perseguição que a família sofre com a volante, Bentinho parte do Açu rumo a um destes caminhos: buscar o padre de Dores para ministrar a confissão ao moribundo, ou seguir para a Pedra, onde agora sua família buscou refúgio.

> O padrinho morria e desejava o consolo de uma confissão, de um ajuste de contas. O Padre Amâncio queria fazer as suas contas, dizer o que devia a Deus, o que ficara restando, o que deixara de fazer. Aquilo não podia ser. Ele era um santo. Foi quando Bento chegou na encruzilhada que dava para Dores e para a Pedra Bonita. E o tiroteio voltou à sua cabeça, nítido como se ele estivesse olhando de perto (REGO, 1976, p. 218).

Em *Cangaceiros* a narrativa foca a ação do grupo formado pelo irmão de Bento, Aparício, que assumiu o cangaço após um crime cometido na pequena cidade próxima ao Araticum, terra de seus pais. Sabendo que a justiça não beneficiaria gente humilde, a única saída é o cangaço. A narrativa não relata diretamente os acontecimentos ocorridos no grupo de cangaceiros liderado por Aparício. As ações chegam ao conhecimento de Bentinho e sua mãe, agora refugiados na fazenda do Capitão Custódio, após o segundo massacre à Pedra. Angústia e desolação são os tons que acompanham a narrativa. Os coiteiros e mensageiros simpatizantes dos cangaceiros trazem as notícias do mundo exterior, e é dessa maneira que o leitor tem acesso aos acontecimentos.

Na narrativa de *Cangaceiros* o "coito"[6] de Aparício e seu bando pertence ao Capitão Custódio dos Santos. É um local denominado Roqueira. O dono é um homem próspero, mas profundamente magoado com a situação de um mandatário local que assassinou seu filho, e a família não teve como vingar-se. Sua esposa Doninha morre de desgosto. É na figura do cangaceiro que o Capitão Custódio deposita a esperança

6. No texto de José Lins do Rego surge o substantivo "coito" no sentido de acoitar, verbo que significa dar couto ou guarida, refugiar-se. O autor utiliza-se de uma corruptela do termo: "Bentinho procurou saber do irmão. O Beiço Lascado estivera com ele no coito do Coronel Ramalho"; "A gente ficava parado e ninguém podia sair do coito" (REGO, 1976, p. 119, 121).

de ver Cazuza Leutério, o mandatário do crime contra seu filho, vingado pelo cangaço. O tipo de situação que envolve Capitão Custódio e Aparício é uma das facetas que explica a longa permanência do cangaço nos sertões:

> O problema dos coiteiros pela ótica policial, era uma engrenagem imensa e complicada; observava-se que qualquer pessoa do sertão era parente e compadre de cangaceiro, amigo ou protetor, de fato ou em potencial. Existiam dois tipos de coiteiros. O primeiro era constituído pelos fazendeiros, comerciantes e chefes políticos ricos que por necessidade ajudavam Lampião. [...] O outro grupo de coiteiros era constituído de vaqueiros, moradores do campo, das fazendas e por outras pessoas que tinham pouca influência. Entre eles estavam os donos de pequenas e médias propriedades e os seus agregados, lojistas e negociantes dos povoados e arruados. Esse outro grupo não tinha grande proteção e sofria mais amiúde da força policial, principalmente quando se desconfiava de que os coiteiros estavam dando informações inexatas quanto à pista dos cangaceiros (NASCIMENTO, 1998, p. 206).

O grupo de personagens que surge na narrativa de Lins do Rego pertence a essa engrenagem: Bento e sua mãe Josefina, parentes de Aparício, sofrem desde a narrativa de *Pedra Bonita* as influências de ter o parente tão próximo no cangaço. Capitão Custódio, que protege Aparício por interesses pessoais, representa o médio proprietário que tem pouca proteção policial. Os demais moradores da Roqueira, de uma forma ou de outra, sofrem com a guerra entre o cangaço e a força policial. Esse modo de narrar segue a maneira como a população acessou e construiu a imagem de Lampião, o mais conhecido dos bandoleiros. Informações desencontradas, notícias falsas e exageros nos relatos sobre a ação dos cangaceiros fortaleceram o imaginário sobre essas figuras. Outro meio utilizado por Lins do Rego e que tem fonte no imaginário do sertão nordestino é a literatura popular, a literatura de cordel. Dioclécio, cantador que aparece desde a primeira parte do romance *Pedra Bonita*, surge na narrativa de *Cangaceiros* como a voz que leva a vida de Aparício e de sua família para os versos e a viola. Ariano Suassuna faz um comentário sobre a obra de Lins do Rego analisando Cangaceiros a partir da continuidade de *Pedra Bonita* como uma "Gesta de Aparício", o terrível cangaceiro que espalhará o terror em todas as nuances e camadas da comunidade local. Amplamente inspirado em cangaceiros famosos

que assolaram o sertão nordestino a partir do final do século XIX, Aparício é construído a partir das figuras de Jesuíno Brilhante, Antônio Silvino e Lampião, certamente o mais famoso deles.

A cultura popular em *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*

De acordo com a observação de Bosi (1970), a obra de José Lins do Rego, como antes já cunhara José Aderaldo Castelo, está vinculada à ideia de ciclo: o ciclo da cana de açúcar e o ciclo do misticismo e da seca, sendo o ciclo do misticismo e da seca representado respectivamente por *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*.

> A observação do meio regional está no nascedouro do ciclo do misticismo e do cangaço, que abrange *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*. Prosseguindo na abertura para a história, o escritor combina formas várias de relato objetivo: a lenda, a épica, a crônica. É o que se vê em *Pedra Bonita*, narração livre de um caso de fanatismo que se deu em Vila Bela no século XIX: alguns sertanejos, acoitados junto a duas pedras colossais, se ofereceram em holocausto a um mameluco, João Antônio da Silva, que lhes prometera, a troco do sacrifício, a felicidade eterna a ser fruída no Reino Encantado ali oculto. Muito provavelmente, José Lins terá extraído o material para o romance da literatura de cordel tão difundida no Nordeste desde o século passado (BOSI, 1970, p. 399).

Há aqui, portanto, o reforço sobre a questão da oralidade, comentada por Ariano Suassuna e registrada no prefácio assinado por Paulo Rónai, na edição de 1976 de *Pedra Bonita*. Bosi retoma o comentário do próprio José Lins do Rego sobre a resposta dada a um amigo acerca do fato de o escritor não ter dado uma continuidade à narrativa de *Pedra Bonita*, o que ocorreria mais tarde, no ano de 1953, com *Cangaceiros*:

> É que eu não tenho lido mais o poeta João Martins de Ataíde. E o que tinha este poeta com o meu romance? Tinha tudo o meu romance com o poeta. Eu queria escrever a história dos Vieira, família de cangaceiros do Nordeste, e toda a história dos Vieira está no rapsodo Ataíde. A poesia deste bardo fez uma espécie de *chanson de geste* do cangaceirismo (BOSI, 1970, p. 400).

Paulo Rónai (1976), no prefácio já citado, complementa seu comentário sobre a composição de *Pedra Bonita*:

> Não pude verificar se o romancista teve conhecimento do caso da Pedra Bonita por um dos incontáveis folhetos em versos do cantador nordestino. O fato, histórico, poderia ter-lhe chegado por outros caminhos, já que, além de assinalado numa página de Euclides da Cunha, inspirara também *O reino encantado*, romance de Araripe Júnior.

Eis, portanto, alguns apontamentos sobre as fontes orais, ao lado de fontes literárias reconhecidas, que serviram de inspiração para a produção dos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*. O fato histórico, que poderia ter sido retirado das páginas de *Os sertões* e/ou do romance *O reino encantado*, encontra nova dimensão quando se tem conhecimento de que a literatura de cordel fez do acontecimento da Pedra um dos temas de sua produção. Além disso, como registrou Bosi, o poeta João Martins de Ataíde escrevera sobre a história do Vieira, família de cangaceiros do Nordeste. O fato de, na retomada sobre a história do massacre da Pedra, ter sido um cidadão de sobrenome Vieira o delator do sacrifício dos crentes para as autoridades pode ser apenas uma coincidência. Por isso a narrativa está dividida em duas obras, *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, sendo que a primeira privilegia o enfoque sobre a vida de Bento, Padre Amâncio e o povo do Açu e, num segundo momento, sobre a retomada da peregrinação à Pedra com a esperança de que o grande milagre esperado em 1838 finalmente ocorra. Novamente, a frustração se dá com o embate entre crentes e a autoridade local. Em *Cangaceiros*, a narrativa pouco retoma os acontecimentos da Pedra, dos beatos, dos milagres e dos crentes. O grupo de Aparício, sob sua liderança, é o tema central, sendo a ação dos cangaceiros apresentada de forma enviesada.

O narrador privilegia os fatos por meio das notícias já filtradas a partir dos informantes, dos simpatizantes, dos coiteiros, dos tangerinos e aguardenteiros, dos amigos e dos inimigos dos cangaceiros. Um mesmo fato pode chegar de maneira alterada aos ouvidos de Bento. Uma mentira alcança dimensões tamanhas. O heroísmo e a violência dos cangaceiros são construídos a partir dos vários discursos oriundos dos diversos grupos da sociedade da época.

Nesse sentido, retomamos o comentário de Ariano Suassuna, que registra na orelha de *Cangaceiros*, edição de 1976: "Refiro-me à Gesta de Aparício, nome que inventei para batizar o romance sertanejo único que José Lins do Rego separou em dois títulos, *Pedra Bonita — Cangaceiros*". A canção de gesta, tipo de composição de caráter épico, como se sabe, enfatiza as lendas de um povo, seus feitos heroicos e históricos. Na concepção de Auerbach (2015, p. 177): "As canções de gesta, embora deem uma imagem da feudalidade, não mostram as formas refinadas da sociedade; os costumes de seus heróis são simples e rudes". Desse tipo de narrativa são certamente as mais conhecidas a *Canção de Rolando* e as de Carlos Magno. De acordo com Schüler, a epopeia narra a instável relação do homem com as circunstâncias, que podem assumir posição de sujeito. O universo inteiro, no seu caráter ameaçador ou acolhedor, confronta o homem como outra vontade ou como vontade dos outros. O texto de Donaldo Schüler (1992), "Definições do épico" (do livro *As formas do épico*, organizado por Myrna Bier e Míriam Barcellos Goettems, onde estão reunidos vários ensaios sobre o tema), privilegia o formato desse tipo de narrativa e o modo como ocorre sua transformação no decorrer dos séculos. Para o autor, o formato alinhou-se às imposições da história do homem:

> O deslocamento no espaço, que estimula a produção épica desde as viagens de Ulisses, ofereceu ao romance nova sementeira quando os indo-europeus, na marcha para o Ocidente, pisaram em solo americano. O deslumbramento ante a terra ferida na conquista, vivo ainda no século XX, devolve ao romance nos países latino-americanos as energias dos sonhos infantis, que a racionalidade dos narradores europeus parecia ter-lhe roubado definitivamente (SCHÜLER, 1992, p. 13).

Do mesmo livro, o texto de Ligia Vassallo (1992), "A canção de gesta e o épico medieval", explicita o modo de encarar o épico, a narrativa dos grandes feitos, mas lembra que os grandes feitos não são necessariamente heroicos. O contexto específico é que dimensionará o feito em grande feito heroico:

> Com o passar do tempo, o contingente é eliminado, e tais feitos — sempre associados a contendas, disputas, batalhas e guerras — são esvaziados de seu ambiente real, simplificados e purificados, tornando-se assim exemplares, típicos, lineares, idealizadores (VASSALLO, 1992, p. 83).

Mais adiante, a autora especifica o que caracteriza a canção de gesta:

> Entende-se por canção de gesta um longo poema épico, em versos de 8, 10 ou 12 sílabas, reunidos em estrofes de extensão desigual, cada uma delas terminando por assonância numa vogal, em vez de rima. De melodia simples, destinava-se a ser cantada diante de um auditório, acompanhada por um instrumento de cordas, semelhante à viola ou realejo (que se assemelha à literatura de cordel). [...] As canções de gesta eram difundidas por artistas nômades _ os jograis _ nas peregrinações, nas aldeias, nas feiras, nos castelos ou em quaisquer lugares onde houvesse aglomerações (1992, p. 86).

A figura do artista nômade cabe apropriadamente na personagem do cantador Dioclécio, que aparece em *Pedra Bonita* e dá a dimensão externa da vida a Bento:

> Aparecera no Açu um homem que não queria coisa nenhuma. [...] Trazia uma viola e uma bolsa com uma rede suja. [...] O homem tocava viola e cantava. Sabia de histórias. A vida dos cangaceiros maiores, de Antônio Silvino, de Jesuíno Brilhante, de Cabeleira (REGO, 1976, p. 36).

A narrativa mostra a presença constante desses artistas: "O povo da terra começava também a se interessar pelo vagabundo tocador de viola. Pelo sertão não eram raros. Os cantadores afamados não eram mais do que Dioclécio" (REGO, 1976, p. 37). Este segue em sua vida errante e não mais participa da narrativa de *Pedra Bonita*, mas reaparece em *Cangaceiros*, dessa vez como portador de uma canção sobre a vida de Aparício, irmão de Bento. Ao pedirem pouso numa casa, enquanto Bento e Capitão Custódio tentavam comprar munição para Aparício e seu bando, um morador dá notícias sobre Aparício através da fama dos versos de Dioclécio:

> Não faz muitos dias passou aqui em casa o cantador chamado Dioclécio, pedindo pousada. Como estava lua bonita, ele abriu a boca e cantou muito. Os meninos até gostaram do cabra. Vi aquela figura de cabelo comprido, de viola atravessada nas costas, e me pareceu um penitente. Mas o diabo sabe cantar. Eu conheci Inácio da Catingueira, mas este tal de Dioclécio não fica atrás. O diabo botou a vida de Aparício no verso. E saiu com histórias de todo jeito. Contou a vida da mãe do homem

> sofrendo na cadeia do Açu e do irmão Domício mais feroz do que uma caninana e de um menino Bento, que morreu com o Santo da Pedra (REGO, 1976, p. 104).

No decorrer da narrativa, Bento encontra novamente Dioclécio e continua escondido na Roqueira. O próprio Dioclécio conta a Bento seu encontro com o afamado cangaceiro e a forma como, em uma festa, apresentou a canção sobre Aparício e a família Vieira:

> Cheguei na sala e Aparício parecia um rei. Nunca vi tanto anel no dedo e o homem cheirava como um pé de flor. O teu mano até engordou, pois tinha visto ele no ano de vinte e nem parecia que estava ali. Naquele tempo era magro e me pegou na caatinga, me obrigando a cantar a noite inteira. Quando cheguei na sala ele falou para o Major Caetano: "— Este não é o cantador Dioclécio?". Abri a boca pra cima dele, e fui logo com o a-bê-cê sobre a velha mãe. Ah, botei toda a alma, contei a história do Açu, os sofrimentos dos Vieira, a desgraça do Santo da Pedra. [...] Ah, rapaz, vou cantar para tu ouvir.
>
> E pinicou na viola. A mãe dos cangaceiros lá estava na história, sofrendo pelos filhos sem parar. A família vivia num pé de serra e a força do governo chegou como fera, para acabar com eles. Deram no pai até matar e quebraram tudo. Então a velha levantou a voz e disse para os filhos: "— Vingança, meus filhos, vingança". Feito isto, começou a obra dos Vieira, e veio depois a história do Santo da Pedra e aí Aparício saiu pelo mundo para vingar a morte do pai. E ela sabia de reza, sabia fechar corpo das criaturas, sabia curar feridas, só se lembrando dos filhos (REGO, 1976, p. 221).

A história da família de Aparício sofre a versão apropriada para o tom de heroicidade que caracteriza as canções de gesta. Pela narrativa, o leitor sabe que o patriarca da família não morrera na ocasião da invasão da volante, mas era um homem seco que não demonstrava amor pelos filhos. A mãe, sofredora, acaba enlouquecendo e suicidando-se diante da pressão decorrente da situação de ser parente direto de um cangaceiro perigoso e procurado pela volante. Longe da figura vingativa apresentada na canção de Dioclécio, que, por honra, pede aos filhos o ato da vingança. Bento, que seria o personagem que se pensava que morrera no episódio do Santo da Pedra, estava ali, vivo, ouvindo uma canção sobre sua própria morte.

O gênero canção, como já foi citado a partir do texto de Lígia Vassalo, apaga os atos menos dignos para enfatizar a associação com as batalhas, as disputas, as guerras. Nesse caso, é comum, nas histórias das origens dos cangaceiros, a motivação estar ligada a alguma situação de desonra sofrida pela família, o que obriga algum membro, geralmente os moços, a entrarem no cangaço. Esse é o caso de Lampião. Segundo historiadores, é por motivo de vingança familiar que Virgulino Ferreira e seus irmãos resolvem entrar para o cangaço. As figuras de Lampião e Antônio Silvino também estão associadas à maneira e ao porte de Aparício: usando anéis, sempre perfumado. As verdades e as mentiras que passam de boca em boca constroem a imagem mítica do cangaceiro e, através do cordel e da música, passam a fazer parte do imaginário popular.

A honra familiar é, de fato, um dos principais motes para o início da vida errante no cangaço, associada à situação social de época, com seus mandatários muito específicos. Nesse contexto, ao sertanejo mais humilde restavam poucas saídas:

> O fato histórico que registra o ingresso de Virgulino e de seus irmãos Livino e Antônio no cangaço, prende-se à inimizade alimentada entre os Ferreiras e os Barros, apelidados de Saturninos. Estes, com mais recursos e parentes influentes na política local, deram início aos esbulhos no sítio pertencente a José Ferreira, de nome "Serra Vermelha" (NASCIMENTO, 1998, p. 23).

O folheto de Francisco das Chagas Batista (1975), *Antônio Silvino: vida, crimes e julgamento*, conta a história desse lendário cangaceiro. O trecho que citaremos a seguir mostra o motivo para sua resolução de entrar para o cangaço: vingar a morte do pai.

> Antônio Silvino
> No ano noventa e seis
> Meu pai foi assassinado
> Pela família dos Ramos,
> Já sendo nosso intrigado,
> Um deles, José Ramos,
> Que era subdelegado.
> Para punir esse crime
> Ninguém se apresentou;

A justiça do lugar
Também não se interessou;
Aos bandidos a polícia
Parece que auxiliou...
E eu, que vi a Justiça
Mostrar-se de fora à parte
Murmurei com meus botões:
— Também eu hei de arrumar-te!
Não quero código melhor
Do que seja o bacamarte (BATISTA, 1975, p. 4).

Das fontes orais e da literatura de cordel, José Lins do Rego empresta, com sua maneira particular de narrar, os acontecimentos históricos ocorridos no sertão pernambucano. Como registra Alfredo Bosi (1970, p. 339), em trecho já citado, Lins do Rego dialoga com a história através de uma narrativa que mistura lenda, épica e crônica. Nesse sentido, não há a construção de um romance histórico, no seu formato clássico, mas uma obra que retoma momentos históricos e personagens que configuram personagens comuns na sociedade nordestina: o beato, a volante, o cangaceiro, o clero. O elemento trágico e a predestinação acompanham a vida desses personagens, destacando-se a loucura do Capitão Custódio, que não veria a morte de seu filho ser vingada pelos cangaceiros; o suicídio de Josefina, mãe dos cangaceiros; a morte e o abandono do padre Amâncio, que tentara, infrutiferamente dar outro destino a Bento e impedir uma nova peregrinação à Pedra. Bento passa a representar um fio de esperança ao fugir daquele espaço duro e seco: com sua noiva e Dioclécio, procura uma nova vida, longe do peso do cangaço, da perseguição da volante, da maldição da Pedra. A aglomeração da Pedra, que mais uma vez se forma na tentativa de refazer o milagre, marca tragicamente a vida da família Vieira e de seus próximos.

Sujeito fragmentado: sujeito solar

O trabalho de Sônia Lúcia Ramalho de Farias (2006), *O sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna*, empreende uma discussão sobre o espaço nordestino, marcando contraste entre o litoral e o sertão nas obras dos dois escritores. Analisa também o

modo como o movimento messiânico é aproveitado nas duas obras. Questões como o sebastianismo, o cangaço, a pobreza e o messianismo são apontadas em suas divergências nas obras dos dois autores. Privilegia a figura de Bento, o personagem central de José Lins, analisando-o como um sujeito que se fragmenta perante a situação em que se encontra emaranhado. Quaderna, o personagem de Ariano Suassuna, faz par com Bento, como descendentes da "gente da Pedra", estigma comum aos dois personagens, marcando-se a diferença entre as narrativas a partir da ação direcionada por cada um deles. Sobre Bento, a autora ressalta:

> A encruzilhada é, portanto, o marco-limite da consciência cambiante de Bentinho. Metáfora de seu impasse entre duas forças e dois interesses antagônicos. Ultrapassá-la significaria assumir conscientemente uma opção, dissolver a ambiguidade face a dois valores que lhe são apresentados (FARIAS, 2006, p. 103).

A autora refere-se aos finais das narrativas de *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*. Em *Pedra Bonita*, Bento encontra-se numa encruzilhada na estrada que pode levá-lo a dois lugares distintos: à Pedra e à nova aglomeração que ali se reuniu, ou a Dores, para onde deveria ir seguindo ordens de Padre Amâncio. Bento, depois de muito vacilo, escolhe o caminho para a Pedra, onde avisará que as autoridades armam para surpreender os crentes e mais uma vez dar fim ao ajuntamento. É o sentido contrário àquele dos Vieiras da época de Antônio Ferreira, que sai do aglomerado para avisar as autoridades sobre os sacrifícios humanos. Bento, com esse gesto, obedece à força do sangue, aquele sangue que sempre o marcou como um diferente. O sangue que está ligado à história particular de sua família, o sangue que o tornará estigmatizado mesmo contra a sua vontade, criação e desejos. Ao final de *Cangaceiros*, Bento encontra-se em situação semelhante, pois planeja fugir da Roqueira, onde se encontra escondido desde que a nova aglomeração messiânica foi combatida e que Aparício, seu irmão, se firma como um terrível cangaceiro. Marcado pela religiosidade não oficial, por situações trágicas e pela presença do cangaço, Bento percebe que somente fora desse espaço é que poderá constituir o que ele almeja como uma vida normal. Então, com Dioclécio e Alice, sua noiva, fogem para a região do brejo, local associado a uma cultura livre da tempestuosa conjuntura do sertão, tão assinalado pela força da religiosidade fanática, pela violência do cangaço e pela implacabilidade

da seca. Em conclusão ao trabalho, Farias mais uma vez retoma as figuras de Bento e Quaderna, para marcar o que ela chama de sujeito fraturado, referindo-se a Bento, e sujeito solar, referindo-se a Quaderna:

> Talvez o maior desvencilhamento do lastro memorialista dos romances do "ciclo do misticismo e do cangaço" em relação ao "ciclo da cana-de-açúcar" justifique essa representação fraturada, que caracteriza a indecidibilidade do protagonista Bentinho entre o espaço regional do Nordeste pecuário e algodoeiro e o do Nordeste açucareiro, entre os seus valores de *origem*, representados pelo messianismo e pelo cangaço e os valores do *começo*, assinalados pela religião oficial em que fora educado. Embora essa indecidibilidade seja desfeita pelo desfecho hierárquico dos romances, ela não deixa de constituir um exercício de dramatização ficcional da fratura identitária e cultural do protagonista e, por extensão, de seus familiares, personagens igualmente clivados existencial e socialmente (FARIAS, 2006, p. 502).

Para a autora, Quaderna posiciona-se de outra maneira:

> [...] mesmo quando concede a voz a todo um imaginário rural e a uma multiplicidade discursiva em que dialoga nas malhas intertextuais, coloca-se habilmente como guia do leitor e mestre da leitura. E busca, através da ideologia da conciliação, uma representação harmônica e coesa dos valores populares e eruditos tematizados no romance, suturando, assim, as marcas das fraturas socioculturais do contexto regional a que concede primazia. Ao contrário da clivagem, da indeterminação existencial e cultural experimentada dolorosamente por Bentinho, Quaderna se propõe a realizar a *síntese integradora* dos valores díspares defendidos por seus mentores intelectuais, Clemente e Samuel, sem questionar dramaticamente essa fusão (FARIAS, 2006, p. 503).

Bento rompe com a imposição trágica de seu destino, tomando outro rumo, deslocando-se do espaço em que a tríade ameaçadora está por alcançá-lo e, desta vez, podemos substituir um desses elementos, a seca, pela presença do fanatismo religioso, causa maior da destruição de sua família. Sujeito solar da Suassuna, como cunha Farias, o personagem Quaderna não foge, mas abraça essas mesmas condições,

elevando-as a uma integração possível em seus sonhos e nas páginas de uma obra monumental. A tripla face do sertão irá mostrar-se para Quaderna em toda sua força.

É possível ainda uma outra interpretação: ao escolher um novo caminho, Bento promove a busca da individualidade, pois deixará para trás a história familiar e o estigma de sua situação pessoal. Nesse sentido, ele se posiciona como um homem moderno, diferente de Quaderna. Este, ao contrário, ao abraçar essa condição e tentar reerguer o sonho antigo, está vinculado à antiga lei que presta sentido e orientação, como registra Luiz Costa Lima (1993, p. 16), através da família, da comunidade, da nação ou de Deus. O teórico ainda explica que:

> Individualidade e indivíduo são categorias distintas à medida que a primeira implica que a constituição da identidade é orientada por um marco valorativo, a que tem por alvo e modelo, ao passo que a segunda remete à ideia de exploração e expressão de um núcleo interno, inscrito em si, cujo alcance é antes embaralhado do que favorecido pelas relações sociais (LIMA, 1993, p. 21).

Desse modo, o personagem Bento, ao escolher um caminho alternativo, promove uma nova forma de conduzir o seu destino. Percebe que não fora favorecido pelo estigma do sangue nem pela comunidade em que crescera e conhecera, ou seja, pela lei do espaço em que vivenciou tantas adversidades. Esse espaço, que é o da religiosidade que pode alcançar o fanatismo, que é também o espaço da violência representada pelo cangaço e pela volante, o espaço da seca que ocasiona separações entre as famílias, é, enfim, o espaço que Bento não deseja mais para si. Fogem, Bento e Alice, da Roqueira, orientados por Dioclécio. As últimas palavras são do cantador: "— Está vendo? Vamos de rota batida. Se não, vem chegando a força e pega a gente. Isto é o sertão, rapaz" (REGO, 1976, p. 280).

O espaço torna-se ameaçador para Bento, Alice e Dioclécio. Não há mais o reconhecimento desse espaço como parte de Bento. A família destruída, o passado no Açu, a descoberta do crime dos antepassados criam uma força que afronta a vida de Bento. É preciso expatriar-se desse lugar. O sertão mostra a face destrutiva através da imagem da volante e do cangaço. Renegando suas origens, Bento opta por um outro caminho. Mas se não se deslocar o quanto antes, a força destrutiva o alcançará. Dioclécio, sábio em suas conclusões, calejado pela vivência nos

mais diferentes meios, reconhece o perigo do momento. Faz, através de sua fala, uma aproximação com o "viver é muito perigoso" de Riobaldo. Resume em "isto é o sertão" o destino imperdoável relegado aos seus filhos. O novo espaço, longe do sertão ameaçador, configura-se como um Brasil que difere daquele então vivenciado pelos personagens. Aproxima-se do sentimento dos soldados de Canudos, que estavam saudosos do Brasil: o Brasil litorâneo, o outro espaço em que a ameaça da seca, do jagunço e do fanático não se manifeste.

O *Romance d'A Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna

No *Romance d'A Pedra do Reino*, Ariano Suassuna recria um mundo épico, heroico e reconstrutor do famigerado movimento, ligando-o a outros momentos importantes na história da Paraíba. Quaderna reconstrói o reino através da literatura, elevando a figura de seu bisavô, o rei da Pedra do Reino. Podemos arriscar dizer que Quaderna "toma" o lugar de seu bisavô numa outra tentativa de reconstruir o movimento que fora interrompido. Sofre também perseguições, pois se encontra preso quando a narrativa se inicia. Publicado em 1971, com duas edições nos anos de 1972, a obra passou bom tempo desvinculada dos interesses acadêmicos. Suassuna é muito conhecido pela autoria de peças teatrais como *Uma mulher vestida de sol* (1964), *Auto da compadecida* (1961), *O santo e a porca* (1964), *A pena e a lei* (1971) e *Farsa da boa preguiça* (1974), para citar algumas. A produção romanesca abarca o conhecido *Romance d'A Pedra do Reino* (1971), *História do rei degolado nas caatingas do sertão: ao sol da onça Caetana* (1977), *As infâncias de Quaderna* (folhetins semanais, 1976-1977), e *Fernando e Isaura* (1994). Destaca-se ainda a obra *Iniciação à estética*, publicada em 1972. Há uma vasta produção ensaística, colunas na imprensa, artigos, conferências e discursos. Foi o principal porta-voz do Movimento Armorial e atuou até o último momento na vida cultural e acadêmica por todo o país.

Na terceira edição do *Romance d'A Pedra do Reino*, de 1972, há a informação, antes da folha de rosto, do plano da trilogia dos romances, que, na verdade, fecharia num único título: *A maravilhosa desaventura de Quaderna, o decifrador e a demanda novelosa do reino do sertão*. Na sequência, apresentam-se os títulos da trilogia: *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta, Histórias do rei degolado nas caatingas do sertão e Romance de Sinésio, o alumioso, príncipe da bandeira*

do divino do sertão. A última parte da obra que se iniciara com o *Romance d'A Pedra do Reino* saiu em 2017, após a morte do autor, que ocorreu em 2014. *Romance de Dom Pantero no palco das pecadoras* é uma obra de 1.012 páginas dividida em dois volumes: *O jumento sedutor* e *O palhaço tetrafônico*.

No *Romance d'A Pedra do Reino*, Pedro Dinis Quaderna é o narrador de uma obra que se autoconstrói. É um romance tumultuoso, como registra no prefácio Rachel de Queiroz (1972, p. 6), em que a definição una e completa torna-se impraticável. Epopeia, novela, crônica, poesia, romance de cavalaria, romance picaresco são alguns dos gêneros ali encontrados. O interesse aqui é o recorte histórico e a releitura que Quaderna faz dos acontecimentos obscuros que envolveram seus antepassados. Quaderna, personagem ficcional, descobre-se bisneto do rei da Pedra, o famigerado João Ferreira, responsável por um dos episódios mais sangrentos que permearam esse movimento de cunho messiânico e sebastianista ocorrido no sertão de Pernambuco no ano de 1836. O que Quaderna almeja, a edificação do reino interrompida na época do antepassado, funciona no reino do imaginário: na poesia, na narrativa que se constrói, na música, nas organizações das cavalhadas. Mesmo inserido nesse mundo imaginário, retomando figuras como João Ferreira e Dom Sebastião e evocando outros momentos históricos políticos essenciais no contexto de Brasil, Quaderna não se vê livre da mão da lei. Caminha inexoravelmente para o seu destino. Herói covarde, porém astucioso, que se reveste de conhecimento para enfrentar seus demônios, principalmente perante a presença opressora do Corregedor: "E o heroísmo é todo entremeado de covardia, como o resumo de D. Pedro Dinis Quaderna em pessoa: — os ouropéis heroicos apenas encobrem a sórdida velhacaria, o medo e os suores frios de degenerado descendente dos ferozes reis sertanejos do castelo das duas torres" (QUEIROZ, 1972, p. 7). Quaderna, ciente do poder da construção literária, sabe que há a realidade e os entremeios da construção discursiva. O romance é toda essa tentativa de reerguer o reino, reorientar os fatos tornando-os grandiosos, cavalheirescos, romanescos. É assim que Quaderna se reveste e recria a figura do líder e seu lugar no mundo.

A análise do *Romance d'A Pedra do Reino* demandou um espaço visivelmente mais alongado. Ao realizar o percurso percorrido por Quaderna como alguém que se qualifica como herdeiro único e legítimo do rei da Pedra, destaca-se a intricada arquitetura que Quaderna organiza para que tal realização tenha sucesso. Entremeada pela covardia, tal trajetória não poderia acontecer no mundo real: dos enfrentamentos, batalhas,

ferimentos e morte, como o que ocorreu com o seu famigerado bisavô. O mundo que constrói em torno de si é enigmático e simbólico e se realizará no reino da poesia.

Outras obras ficcionais também se debruçaram sobre o episódio histórico conhecido como Pedra Bonita, como os dois romances de José Lins do Rego, *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, já apresentados. Fazem-se, portanto, as comparações, os afastamentos e apontam-se os possíveis pontos de contato das realizações romanceadas desse acontecimento histórico. O contraste mais significativo, no entanto, fica por conta da obra *O reino encantado*, de Araripe Júnior, que impregnou, como vimos, a narrativa ficcional com a visão determinista da época. A partir dessas comparações narrativas de obras ficcionais, o foco se volta para a obra de Suassuna, que já corresponde, como forma, ao romance de narrativa moderna, e ali é possível perceber uma nuance de exploração narrativa que apresenta elementos como a hipernarrativa, a carnavalização, o grotesco, a paródia, a sátira, entre outros. Evidencia-se o projeto grandioso de Quaderna ao retomar a presença do mito: Quaderna percorre o veio popular, observando como o mito sebastianista pode ter atravessado as fronteiras através de relatos e servido como mote para a elaboração de folhetos, imprimindo, assim, na memória coletiva a lenda do famoso rei. Por outro lado, retoma, através de seus mestres, os nomes eruditos que relataram sobre o fenômeno Dom Sebastião. Faz-se necessário explicar a origem do mito sebástico e como se consolidou em solos brasileiros. Nesse percurso, observa-se também o lado negativo que o mito carrega, como sinônimo de atraso político e cultural. Firma-se tal presença que contrastará, por exemplo, com a análise da narrativa ficcional que lida com o movimento de Canudos, em que a narrativa de J. J. Veiga sequer cita o nome do rei desaparecido e sua suposta influência entre os seguidores e o próprio Antônio Conselheiro.

A partir disso, destaca-se o processo de autoconstrução e autoconsciência do personagem possibilitando a leitura da obra como uma modalidade de romance de formação. A ênfase sobre a formação intelectual da personagem principal destaca o ato de ler como parte dessa formação: a leitura erudita e clássica e até a leitura popular. Tais leituras se estabelecerão como ferramentas para a formação do Gênio de Raça, ambição maior de Quaderna, posição que o legitimará como verdadeiro rei, porém livre de enfrentamentos físicos. A estrutura obtida através do conhecimento intelectual formará um "escudo argumentativo" perante o Corregedor quando Quaderna vai preso. O sonho de Quaderna será assombrado no decorrer da narrativa pela

presença do representante da lei e da justiça e pelo enfrentamento entre os níveis intelectuais, apelando-se para a riqueza argumentativa, que colocará em xeque tudo que ele protege. Tudo que Quaderna protege, representa e almeja será afrontado. O Corregedor não é o único agente dessa afronta, pois o percurso inicia-se com Pedro Beato, símbolo da pureza e do perdão, e termina na figura do Corregedor, símbolo do aniquilamento. Ao terminar o depoimento Quaderna está livre (por enquanto) das amarras da cadeia. Projeta seu sonho em devaneio prevendo um futuro glorioso como escritor. O final da narrativa é coroado com esse sonho de Quaderna. Resgata-se a noção de espaço — real e imaginário — do reino de Quaderna: o que outrora fora palco de acontecimentos sangrentos se "reconstrói" no mundo da poesia.

Ao se resgatar a construção memorialística, também se registra a consequência da obra de Suassuna: o local do sangrento episódio torna-se palco de rememoração marcando-se, a partir das cavalhadas, por exemplo, a legitimação da cultura local e a releitura dos acontecimentos históricos. Todas essas amarrações buscam demonstrar a construção do personagem Quaderna como herdeiro do rei da Pedra. Quaderna é o "líder", ainda que fracassado, atravessando os grandes momentos de revisitação ao mito sebástico, legitimando-se como intelectual e finalmente enfrentando a destruição que o espreita para impedi-lo de realizar, tal como ocorrera ao famigerado bisavô, o seu impetuoso sonho.

O sebastianismo: de Portugal aos solos sertanejos

A 4 de agosto de 1578, Dom Sebastião desaparecia nas areias de Alcácer-Quibir. O jovem rei de apenas 24 anos partira para a batalha em Marrocos, África, com 15 mil homens. O desaparecimento do rei, já que seu corpo não foi encontrado na ocasião, impulsionou o chamado sebastianismo, pois Portugal vivia a conflitante situação da falta de um herdeiro, e assim o reino passaria, como de fato passou, para o comando de Felipe II, da Espanha.

As origens do sebastianismo, no entanto, são anteriores ao próprio rei Sebastião, pois nas trovas de Bandarra já se anunciava a vinda de um rei desejado, um rei encoberto. A obra mais conhecida de Luís de Camões foi dedicada a esse monarca. A lenda sobre o Milagre de Ourique, em que se estabelece a fundação do reino, também é patamar para a construção do mito, pois esse texto de cunho profético

antecipa a vinda de um rei da 16ª dinastia, que seria o marco do fim de um ciclo de glórias e conquistas. Após o desaparecimento de Dom Sebastião, surgiram vários falsos reis que acabavam por representar o desejo do próprio povo português de ver o trono restaurado. Somente sessenta anos mais tarde é que de fato ocorreria a restauração através da Casa de Bragança. Dom Sebastião fora o último descendente dos Habsburgos e da Casa de Avis.

No Brasil, o padre Antônio Vieira teve papel importante na divulgação do sebastianismo. Em um de seus sermões manifesta-se a crença no sebastianismo, já transmutada na figura de outros monarcas que reinavam em Portugal à época do jesuíta. Os textos de Vieira divulgam a ideia de um Portugal glorioso e conquistador, muito além da época das grandes navegações. É o tema, por exemplo, de *História do futuro*, escrito no século XVII. A ideia de Antônio Vieira foi a de fomentar que o retorno de Dom Sebastião já se realizara na figura de D. João IV, o Restaurador, da casa de Bragança. Sobre a divulgação do mito de Dom Sebastião e seu transplante para o Brasil, comenta Marcio Honorio de Godoy (2005, p. 94):

> Dom Sebastião, o Desejado e Encoberto, ganha o estatuto de fenômeno cultural, religioso e social, e começa a viajar pelo tempo/espaço. Num primeiro momento em Portugal e nas primeiras "aparições" do Encoberto no Brasil, leva consigo traços de um messianismo patriótico e nacionalista, português. Em outra ocasião, liberta-se desse significado e, em velocidade estonteante, ganha atualizações que o diferenciam bastante do seu sentido "original", embora não perca as fortes marcas que permitem sua larga permanência, tanto espacial como temporalmente.

Sua difusão, aqui, se dá pela literatura oral e popular. Transfigurado para o espaço do sertão, a partir do movimento da Pedra, Ariano Suassuna dá uma nova roupagem ao trazer para o palco da obra ficcional a figura de Dom Sebastião. Em *Literatura oral no Brasil*, Luís da Câmara Cascudo (1984) fornece dados importantes sobre a cultura portuguesa e o modo como foi amalgamada à realidade do novo espaço pertencente ao reino de Portugal na América:

> O Brasil foi descoberto no último ano do século XV, mas sua colonização coincide com o século do esplendor intelectual português, o século XVI.

> Estava fixado o idioma, vivos os gêneros literários, interessado o povo na manutenção dos seus autos, bailos e cantigas. Viviam os escritores populares, atores-autores, levando aos Paços e às alcaidarias os rumores da intriga coletiva, as figuras ímpares da vida nacional. Antes de correr para os areais de Alcácer-Kibir el-rei dom Sebastião, Galaaz dos Aviz, ouve Luís de Camões ler *Os Lusíadas*.
> Soldados, marinheiros, colonos, administradores trouxeram para o Brasil os usos e costumes que sobrevivem parcialmente, desgastados pelo encontro com outros hábitos e elementos vitais das raças também presentes e convergentes para a tarefa comum de formar uma outra gente, a gente da terra com sangue negro e europeu (CASCUDO, 1984, p. 337).

A configuração do mito sebástico atravessou vários séculos e embasou, em Portugal, momentos de crise social e política.

> A dureza das infelicidades da pátria levava os espíritos ao estado de uma loucura febril, de uma superstição idiota, de um furor de devassidão, de medo e de extravagância. Tudo se acreditava possível, com o desvairamento do delírio. Como outrora, nas vésperas do ano mil, todos queriam gozar à farta o pouco tempo que o mundo tinha a durar. Portugal era uma nação de loucos perdidos, e no moço rei encarnara toda a loucura do povo (MARTINS, 1977, p. 342).

Para Oliveira Martins (1977) a transformação da morte de Dom Sebastião em mito está intimamente ligada ao momento histórico vivenciado em Portugal. Não foi um fenômeno isolado, mas uma espécie de sentimento coletivo que fora direcionado para a figura do rei. O exotismo do tipo de educação que recebera, sua própria concepção física e intelectual, os agentes que o cercaram, tudo fomentou a criação do sebastianismo:

> O caráter anacrônico da educação cavalheiresca e mística do soberano era um dos modos por que se traduzia a loucura actual, de que padeciam tanto o rei como a nação. Os prudentes conselheiros, cheios de juízo, condenavam o herói, temerário como um doido, por não poderem perceber já nem a cavalaria, nem o misticismo — coisas passadas! Porém, esses mesmos sofriam de uma loucura diversa, mas abjecta:

> porque Martim Afonso mostrara na Índia ser um chatim; porque D. João Mascarenhas sujou as mãos com o dinheiro de Filipe II, fazendo-se seu corretor; porque o cardeal D. Henrique, inquisidor ferino, era um saco e fraqueza mole, a que, depois de morto, o povo condenou "a viver no inferno muitos anos". Morto, D. Sebastião viveu por séculos na alma popular e assim realizou o moto que tomara para si de um verso de Petrarca: *Um bel morir tutta la vita honora* (MARTINS, 1977, p. 350).

Antes mesmo de nascer, Sebastião era chamado de "O desejado", por ser a última esperança para a permanência da família real no poder, do qual o representante era então o avô de Sebastião, Dom João III. Seu pai, o príncipe D. João, morrera poucos dias antes do nascimento do filho. Assim, a figura desse rei, cuja aclamação ocorreu quando tinha apenas 3 anos, mostra o momento difícil que Portugal enfrentava. Após a infrutífera investida em Marrocos, os portugueses não queriam acreditar que seu novo monarca seria Felipe II, mas foi o que aconteceu. Sem o corpo e a prova concreta de sua morte, a crença na volta de Dom Sebastião foi fervorosa. Surgem os impostores. Passados vários anos, era possível crer que o mito se esvaneceria, mas surge o poderoso texto de Padre Vieira[7], que vê na figura de D. João IV o retorno do rei desejado.

Durante os séculos XVII e XVIII, textos proféticos embasam a criação de seitas que creem no retorno de um rei mítico. Feita as devidas contas de que seria impossível o mesmo Sebastião retornar do campo de batalha de Alcácer-Quibir, sua figura envolve o mito messiânico. Novamente o mito é fortalecido perante as invasões napoleônicas em Portugal (1807-1811) e, na modernidade, sobreviverá na poesia de Fernando Pessoa. Dessa forma, discutir sobre o sebastianismo é perceber que houve a sustentação do mito em diferentes momentos com diferentes propósitos.

O sebastianismo atravessou vários séculos e houve modificações sobre o seu significado nos diferentes momentos históricos. Os trabalhos de Lucette Valensi (1994) e Jacqueline Hermann (1998) apontam os vários significados do sebastianismo, observando como o estabelecimento desse mito ocorre na configuração

---

7. O sebastianismo profetizado por Vieira — mecanismo de legitimação de D. João IV — é extremamente complexo. Optamos por não aprofundar os comentários por percebermos a extensão da questão.

popular e na erudita. Numa redução geral para explicar o mito, Valensi (1994, p. 153) comenta: "Com efeito, o sebastianismo é, se o reduzirmos à sua expressão mais simples, a crença messiânica na volta do monarca que virá restaurar a independência e a grandeza de Portugal". Esse sebastianismo representa a crença da nação imediatamente após a batalha perdida e humilhação de sujeitar-se ao reino de Castela e seu representante, Felipe II.

É possível localizar as origens do sebastianismo anteriormente às consequências da perda da soberania portuguesa, enraizadas em outras forças culturais:

> O sebastianismo foi em parte fruto da tradição celta; forma de expressão da luta pela soberania portuguesa; construção eivada de messianismo judaico; transposição de elementos da mística castelhana, messianismo, mito. Fenômeno múltiplo e complexo, portanto, deitou suas raízes, provavelmente, em elementos da conformação cultural portuguesas anteriores ao desastre de Alcácer-Quibir; no entanto esboçou sua formulação particular num tempo específico de crise e de incertezas, marca indiscutível do período que se seguiu à dominação felipina, no final do século XVI, e prolongou-se para além da primeira metade do século XVII (HERMANN, 1998, p. 181).

Num outro momento, a crença é estabelecida pelos textos de eruditos, homens nobres como D. João de Castro, que redigiu o texto *Discurso da vida do rey dom Sebastiam*, editado em 1603, no qual o epíteto Encoberto surge pela primeira vez:

> O sebastianismo de D. João de Castro reuniu algumas características que, depois da Restauração, sobreviveriam essencialmente apenas entre os populares, sendo a principal delas o fato de o Encoberto ser o próprio D. Sebastião, misto de herói guerreiro, líder cruzado, cavaleiro derrotado, peregrino andrajoso e escondido, rei Encoberto e imperador universal (HERMANN, 1998, p. 208).

E pouco mais adiante:

> Sob um determinado aspecto, a lenda criada sobre a figura de Dom Sebastião está vinculada à imagem do rei sacralizado, na ideia da divindade do monarca: "Acreditar

> na volta de D. Sebastião era crer na misericórdia divina, no apreço sagrado pelo reino português e na sacralidade presente na figura real" (HERMANN, 1998, p. 209).

Esse aspecto está muito bem argumentado na obra *Os dois corpos do rei*, de Ernst H. Kantorowicz (1998), citado pela autora e que demonstra essa via de mão dupla sobre a imagem da monarquia. O rei, depois de coroado, seria eterno, mesmo perante a morte: "O fato de que o rei seja imortal porque legalmente jamais pode morrer" (KANTOROWICZ, 1998, p. 18). O texto de Antônio Vieira representa essa faceta do sebastianismo, pois o poderoso argumentador profere a ideia de que Sebastião já voltara na pessoa de Dom João IV, o Restaurador:

> Fenômeno barroco, o sebastianismo congregou, amalgamou, combinou e misturou elementos culturais múltiplos, vários deles de longuíssima duração, produzindo um corpo de crenças tecido em torno do corpo de um rei morto, fosse ele D. Sebastião ou D. João IV (HERMANN, 1998, p. 247).

O sebastianismo está, ainda, agregado aos mitos do círculo arturiano e da ilha encantada de Avalon, demonstrando assim que o fenômeno vincula-se a lugares específicos:

> Formulação múltipla e híbrida, reuniu elementos que estiveram presentes nas trovas de Bandarra, na história de vida de D. Sebastião, nos enunciados proféticos de D. João de Castro, Bocarro e Antônio Vieira, e somou a eles um vasto imaginário de encantamentos em torno da ilha Encoberta (HERMANN, 1998, p. 292-292).

Ilhas encobertas no imaginário português, lagedos, lagoas e cavernas no imaginário brasileiro, o fenômeno atravessa tempos e espaços para se instaurar numa nova realidade. Hermann apresenta também a história factual de Maria de Macedo, visionária que visitava o rei na ilha encantada:

> Nesse grande conjunto de possibilidades, a saga de D. Sebastião combinou, na intriga construída por Macedo, a visão positivada dos mouros; a luta gloriosa da expansão ultramarina; a intercessão dos profetas para a consumação da vontade de Deus;

> as ideias reelaboradas pelos letrados sobre o Quinto Império do Mundo, que aqui reaparece associado à ideia de paraíso terreal e/ou lugar utópico de consumação da grandeza de Portugal (HERMANN, 1998, p. 300).

Referindo-se ao sebastianismo elaborado pelas três mulheres — Joana da Cruz, Luzia de Jesus e Maria de Macedo — no século XVI, Hermann demonstra como o mito se democratiza, deslocando-se do universo letrado, de homens como Bocarro[8] e João de Castro, para frequentar o imaginário de mulheres do povo, pertencentes a classes subalternas:

> O sebastianismo dessas três mulheres que foram condenadas como embusteiras voltou a trazer a figura de D. Sebastião como o Encoberto. As duas primeiras, religiosas, conferiram às suas visões um cariz mais sombrio e penitencial, enquanto Maria de Macedo — que alimentou sua crença sebástica nas ruas, entre os parentes e vizinhos que conversavam "matérias de D. Sebastião", guardavam o seu retrato e confabulavam sobre a sua volta — associou a espera do regresso ao paraíso terreal, outra face, talvez, do lugar da utopia — de prazeres e farturas, mas também de retomada da grandeza e da força portuguesas, para o que eram indispensáveis orações e penitências.
>
> [...]
>
> Rei santo, penitente, religioso, guerreiro, reformador do mundo. Assim era D. Sebastião para essas mulheres que, sem poderem vagar pelo mundo e reunir Cortes à sua volta, foram aos céus e palácios em pensamentos e orações, falaram com santos, reis, rainhas e infantes, visitaram os céus e os palácios, viram, pregaram e esperaram, à sua maneira, a volta do Encoberto (HERMANN, 1998, p. 301).

---

8. Manuel Bocarro Francês, cristão novo, caiu nas malhas da Inquisição ao ser acusado da prática do judaísmo. Publicou o *Discurso que o doutor Manuel Bocarro, médico, filósofo e matemático lusitano, fez sobre a conjunção máxima, que se celebrou no ano de 1603, 31 de dezembro*. Foi reconhecido nas áreas da cabala, da profecia, da astrologia e da alquimia e recebeu atenção dos sebastianistas pela autoria de um poema épico *Anacephaleosis da monarquia lusitana*. Impresso em 1624, esse poema foi o primeiro trecho de uma obra dividida em quatro partes e cuja temática percorre as glórias portuguesas, seus reis e ilustres ações (HERMANN, 1998, p. 209-219).

A viagem imaginária, as visagens dos crentes através de oração e fé dão um novo matiz à crença sebástica, promovendo, para os estudos sobre o fenômeno em solos brasileiros, guias para entender a penetração do mito em meio a manifestações de cunho fanático:

> Para autores como José Veiga Torres, o sebastianismo foi um movimento popular de contestação e resistência que lutou contra a "transformação cultural e social do país". [...] O sebastianismo como crença surgiu depois da derrota de Alcácer-Quibir, foi aliado dos antonistas e ganhou os palácios e as viagens imaginárias (HERMANN, 1998, p. 303).

Miguel D'Antas, autor de *Os falsos D. Sebastião*, publicado em 1866, destaca também este aspecto: após as infrutíferas tentativas de fazer subir ao trono impostores que afirmavam ser o rei, o sebastianismo alcança outro caráter. Passado o tempo e percebendo-se que os limites razoáveis do tempo não aceitariam a vinda de Dom Sebastião em carne e osso, o sebastianismo transforma-se em lenda:

> No começo deste século [XIX], a seita dos sebastianistas contava ainda numerosos adeptos que pretendiam que o rei D. Sebastião, que a misericórdia de Deus tinha guardado numa ilha desconhecida, viria desembaraçar a península da invasão francesa.
>
> [...]
>
> Muito depois dessa época a seita dos sebastianistas contava ainda alguns adeptos, velhos vestidos com fatos excêntricos que esperavam ainda o Príncipe Encoberto, que se encontrava numa ilha desconhecida. Segundo a lenda devia voltar numa manhã de nevoeiro e, no nosso tempo ainda, viam-se alguns desses poucos patriotas colocados à beira-mar para tentar aperceber através da bruma as velas dum navio misterioso que devia trazer o príncipe pelo qual a seita, de que eles eram os últimos representantes, suspirava ardentemente, há várias gerações e que devia, à imitação do Messias, trazer a felicidade a todos (D'ANTAS, 1988, p. 255).

O sebastianismo passa a modificar-se: do passado para o futuro, não mais a espera, mas a esperança. Uma expectativa quase palpável já realizada num espaço fora da ordem social vigente.

> Mas se o sebastianismo pareceu estar sempre associado à tristeza e à nostalgia da perda, para os populares ganhou feições lúdicas e positivas. Tanto os falsos reis como as visionárias emprestaram ao sebastianismo sua leitura de esperança, crítica e expectativa social que apostava mais na recompensa do que no sacrifício. Os falsos reis ansiavam pelo lugar dos reis, pelo fausto dos palácios e pela alegria e facilidades idealizadas das Cortes. As visionárias anteviam riquezas e abundância, ensaiavam santidades e encantamentos, vislumbravam lugares de sonhos e realizações fantásticas. Invertendo o mundo em que viviam, emprestaram suas vidas para levar adiante a luta pelo Desejado e fizeram do sebastianismo uma ponte para a carnavalização barroca de seu tempo (HERMANN, 1998, p. 303).

O anseio de mudança social, impulsionadora para a existência dos falsos reis, pode funcionar como chave de leitura para a figura de João Ferreira, sertanejo pobre que se autoproclama rei. Quaderna, na produção ficcional, também se qualifica como rei da Pedra e rei-profeta quando, na realidade, pertence a uma classe social bem mais humilde em decorrência da família em que se origina. Na sua projeção de reino, convoca a inversão de papéis sociais ao visualizar os simples sertanejos como figuras fidalgas, cavaleiros guerreiros, belas sertanejas como princesas e propriedades rurais como reinos.

O fato é que o sebastianismo chegou e se instalou em regiões quase isoladas do Brasil. Aliada ao milenarismo e ao messianismo, fomentou movimentos como o da Pedra do Reino:

> A possível circulação e valorização de escritos atribuídos a Bandarra, o caminho que tomaram para chegar ao sertão nordestino do século XIX, e o sentido milenarista e messiânico de suas elaborações podem ser brechas importantes para que consigamos nos aproximar dos prováveis sentidos desses movimentos no Brasil, quase três séculos depois de Alcácer-Quibir (HERMANN, 1998, p. 309).

Sobre esse trecho é possível fazer um paralelo com o registro de Câmara Cascudo, já citado, quando afirma que o período inicial do século XVI foi o mais rico em influência na colonização brasileira. Essas "brechas" permanecem ocultas, pois é através da cultura popular que homens como João Antônio dos Santos retomarão o mito sebástico no ano de 1836 na comarca de Flores, Pernambuco.

> Desejado e Encoberto, D. Sebastião certamente não morreu em Alcácer-Quibir. Transformou-se em crença sebástica e sobreviveu nos textos e nas transfigurações de seus apologistas, nas farsas de seus imitadores, nos fantásticos de suas viagens e reinos fantásticos e até mesmo nas tragédias do Reino da Pedra e de Canudos. Fenômeno que combinou o tempo curto dos acontecimentos com o tempo longo das lendas, das tradições e das profecias, o sebastianismo foi ainda uma expressão muito peculiar da combinação entre mito e história, entre a busca do Encoberto e as expectativas sobre o Desejado (HERMANN, 1998, p. 310).

Expectativa que se reflete nos anseios de uma vida melhor, mesmo com a ausência de esclarecimento político. A urgência maior é a presença da religiosidade e de algum tipo de organização que garanta o futuro. Lucette Valensi aponta as supostas causas sociais para o estabelecimento do mito em solos brasileiros:

> Os especialistas do Brasil e de seus movimentos sociais sublinharam o terreno social em que as crenças sebastianistas e messiânicas floresceram. Elas acompanharam os retirantes, os pequenos camponeses pobres do Nordeste mais árido, que as grandes secas jogavam nas estradas e transformavam em vagabundos. Deram às populações do interior, privadas de enquadramento religioso e administrativo, uma razão para esperar, um projeto. Pequenos camponeses que viviam de uma agricultura familiar de subsistência ou de uma criação extensiva: são cristãos fervorosos, mas a Igreja está ausente. Esta atende o litoral e as populações urbanas, não se embrenham no sertão. Assim, é condescendente com esses leigos iluminados que substituem os clérigos, difundem a boa palavra e celebram os rituais regulares. Aos habitantes do sertão os messias levam o que lhes falta: uma palavra sem mediação, que dá sentido a suas dificuldades e promete remédio; uma ordem e um cimento para manter as comunidades; e se o fervor ganha, um chefe que os conduz à salvação (VALENSI, 1994, p. 170).

Também o texto de D'Antas registrou a notícia do sebastianismo neste movimento ocorrido no Brasil:

> Os sonhos desta seita atravessaram os mares e em 1838, na América do Sul, e no interior da província de Pernambuco, dois dos seus adeptos, os irmãos João António e

> Pedro António conseguiram dar luz às mesmas ideias. Proclamaram-se os enviados do rei D. Sebastião de quem anunciavam a chegada próxima e reuniram à volta deles um grande número de prosélitos que se tornaram hostis à autoridade local. Ideias de independência escondiam-se, nesta circunstância, sob a aparência de fanática loucura. A autoridade só conseguiu desembaraçar-se destes dois irmãos visionários depois de uma sangrenta escaramuça sobre a qual foi apresentado um relatório ao parlamento brasileiro (D'ANTAS, 1988, p. 255-256).

A fonte da notícia é de Ferdinand Denis, conforme nota do autor. Percebemos dois equívocos mais destacáveis: João Antônio e João Ferreira, cunhados, foram os que levaram o movimento adiante, e não João Antônio e Pedro Antônio, irmãos; é pouco perceptível que a motivação para a formação desse movimento tivesse origens no sentimento de independência. As fontes, sejam elas historiográficas ou ficcionais, nos apontam um desejo de mudança da realidade de suas vidas. O embasamento para essa perspectiva também não deixou de ser monárquica: João Ferreira proclama-se rei, e a quebra do encantamento traria o rei Sebastião e sua corte.

As várias facetas da existência e permanência do sebastianismo, abordadas a seguir, servem como embasamento para tratarmos da elaboração do enredo ficcional focalizando principalmente a obra de Ariano Suassuna, em que o veio popular está marcadamente destacado no texto. Busca-se, aqui, mostrar como o tema do sacrifício aliado à figura de Dom Sebastião repete-se na execução do projeto messiânico de João Ferreira e como esse tema amalgama-se a uma forma de conversão, ou seja, a partir do sacrifício humano ocorreria a mudança da situação social dos adeptos e o desencantamento do rei aprisionado nas pedras. A esse tema da conversão ainda é possível retomar a teoria da carnavalização, ao se pensar no desejo de uma ocupação social que está impossibilitada na realidade dos sertanejos: João Ferreira, um simples sertanejo, é rei; seus seguidores são nobres e ricos homens. Sobre o tema da carnavalização, é possível ainda retomar o próprio mito sebástico em Portugal, a partir dos estudos de Hermann, que percebe o desejo de inversão nas figuras dos falsos reis, homens simples que por algum tempo vivenciaram as honrarias palacianas. O tema sobre o nome Sebastião também é objeto de enfoque, uma vez que embasa a fortificação do mito e, na narrativa ficcional, é responsável pela estigmatização na família Garcia-Barretto, personagens ficcionais que

são responsáveis pela sustentação da lenda da formação familiar em solos brasileiros: essa família seria originária do próprio rei. Mais tarde serão objeto de fonte de pesquisa de Samuel, outro personagem fictício, que encontra novas informações sobre a provável linhagem nobre da família sertaneja da qual Quaderna faz parte: o Quinto Império, ocupação apaixonada de Quaderna, que elabora uma saga familiar em que acontecimentos históricos marcantes e sempre associados a embates físicos estruturam a profecia particular do Quinto Império — mito bíblico e, mais tarde, resgatado por Vieira na sua luta joanista. O sebastianismo letrado é a maneira como o tema é deslocado da forma popular e coletiva para ser enfocado a partir das falas dos mestres de Quaderna.

O resgate desse modo de tratamento no texto ficcional liga-se à forma do sebastianismo inicial, em que a figura do rei cruzado e de traços medievalizantes ainda impera, na versão de Samuel, o mestre conservador. Para Clemente, o mestre revolucionário, às voltas com o realismo da situação, há o resgate de textos históricos conhecidos nos quais a figura do rei está associada à ideia de insanidade, desequilíbrio e doença. Esses dois personagens são, portanto, responsáveis pela formação intelectual de Quaderna e, quando chega o momento, este percebe o instante da superação.

No acontecimento histórico, na manhã do dia 17, o próprio rei, João Ferreira, foi sacrificado, pois seu cunhado Pedro Antônio também tivera uma visão e D. Sebastião lhe comunicara que o líder deveria morrer para que o desencantamento ocorresse. Nesse ínterim, as autoridades locais tomaram conhecimento do fato e alcançaram os seguidores do movimento, o que resultou numa luta com mais mortes, inclusive do último líder. Assim teve fim o movimento que difere dos demais pela prática do sacrifício humano. Dá-se a cena do sacrifício:

> Finalmente, marcou João Ferreira o dia para iniciarem os sacrifícios necessários a "quebrar de uma vez este cruel encantamento" e a 14 de maio de 1838 seu próprio pai foi o primeiro que correu a se oferecer a Carlos Vieira, que, com um facão afiado, lhe cortou cerce a cabeça. Começou um morticínio inenarrável, que prosseguiu nos dias 15 e 16, com a turba em estado de exaltação. No fim do terceiro dia, as bases das duas torres tinham sido regadas com sangue de trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães (QUEIROZ, 1965, p. 202).

Segundo Souza Barros, a cena do sacrifício em Pedra Bonita retoma antigos rituais indígenas em que o significado do uso do canibalismo exercia um domínio de ordem mágica, com o objetivo de transmitir segurança ao grupo, uma vez que o rito do sacrifício do herói conquistado era uma necessidade fundamentada na condução das qualidades da vítima aos participantes do festim (BARROS, 1986, p. 17). Para isso, a vítima teria que aceitar seu condicionamento; caso contrário, a transmissão de sua coragem, por exemplo, não seria convertida para os que se banquetearíam com seu corpo:

> No caso dos sacrifícios humanos de Pedra Bonita, há diversas atitudes que fazem relembrar a tradição indígena e são encontradas na narração de Pereira da Costa [autor de *Folclore pernambucano*]. Nelas se tem a constatação de dois fatos: a origem indígena de um dos "reis" e a preocupação de que a vítima não revelasse fraqueza na cerimônia de imolação, para que o ato adquirisse as condições de força no sentido de destruição do encantamento (BARROS, 1986, p. 17).

Veremos adiante como esse ritual está vinculado ao sebastianismo, acrescentando uma característica única ao movimento de Pedra Bonita.

Dom Sebastião sacrifica-se almejando a glória de Portugal: "O fato de ter seguido junto com seus soldados para o campo marroquino deu a esse episódio um tom ainda mais dramático e ritual, na medida em que associou a luta contra o infiel ao sacrifício direto do corpo do próprio rei" (HERMANN, 1998, p. 155). A simbologia do ato repete-se no sacrifício dos adeptos ao reduto messiânico da Pedra do Reino. O sonho visionário de João Ferreira propõe o sacrifício para que o rei desencante. Se ele morreu por nós, à imagem de Cristo, devemos morrer por ele em sinal de fé: "Não morreu Jesus por nós? O céu se abrirá, Deus Todo Poderoso se há de mostrar com o Principe Encoberto a seu lado e todos nós resuscitaremos como diz no credo a Santa Madre Igreja" (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 75).

O tema do sacrifício humano está presente nas narrativas ficcionais apresentadas aqui. Ao compará-las, percebemos as peculiaridades do tempo de escrita, quando o fato, ao ser registrado em vias ficcionais, ganha ou perde contraste com o acontecimento assombroso. Em *O reino encantado* Araripe Júnior (1878, p. 121) deixa clara a visão reducionista criando um clima de suspense e estupefação nos leitores, fazendo suspensão de alguns detalhes para marcar o traço do horror:

> Um phrenesi inexplicavel assenhoreou-se de todos os quilombolas que assistiam a esta scena. Os desgraçados sentiam-se embriagados pelas emanações do sangue que corria, e uma força diabolica, á qual não mais tentavam resistir, impelliu-os para ao pé dos monstros, pedindo a morte quanto antes. Queriam resuscitar; queriam ver o reino prometido! [...]
> Os Vieiras não tardaram em acudir ao insistente reclamo, e, antes que o arrependimento voltasse a entorpecer o ímpeto d'estes desgraçados, brandiram as terriveis armas de destruição, e as cabeças dos primeiros loucos que ousaram aproximar-se rolaram separadas dos corpos, inundando-se a pedra do encantamento em borbotões de sangue.

Em *Pedra Bonita*, como já foi especificado antes, a aglomeração está vinculada à crença messiânica sem a presença dos traços sebastianistas. Como observa Sônia Lúcia Ramalho de Farias (2006, p. 350), em trabalho já citado, há um obscurecimento do sebastianismo na narrativa de José Lins do Rego:

> A obnubilação do veio sebastianista nos romances de Lins do Rego em contraste com a ênfase dada a esse veio no romance de Suassuna talvez se explique pela diferença de enfoque que cada uma das vertentes romanescas em estudo confere à feudalização do espaço regional. Tal diferença diz respeito tanto à maior ou menor intensidade com que os textos recobrem a matéria medieval, quanto ao modo como essa matéria é estruturalmente incorporada às manifestações populares tematizadas na ficção de ambos os romancistas.

A narração do momento do sacrifício feito por Zé Pedro aos irmãos Bento e Domício esclarece o segredo terrível, finalmente revelado a Bento. A descrição do momento do sacrifício economiza os pormenores sobre a matança fazendo a vinculação como o trecho bíblico sobre o sacrifício que Deus pede a Isaac. O clima de proximidade ao divino retira a carga assombrosa desse momento:

> Lá uma madrugada ele (João Ferreira) gritou para o povo: "Acorda, gente, hoje é o dia da nova criação do mundo. Deus meu pai precisa do sangue dos inocentes para a obra da criação".

> [...]
> Aí as mulheres correram com os filhos para junto dele. E o Filho de Deus foi cortando cabeça por cabeça e banhando a pedra (REGO, 1976, p. 118).

Na cena do sacrifício, o narrador do *Romance d'A Pedra do Reino* não se preocupa em economizar detalhes:

> [...] o Rei, depois que deu muito vinho a todos, declarou que "El Rei Dom Sebastião estava muito desgostoso e triste com seu Povo". — "E por quê?" — Perguntaram os homens, muito aflitos, e as mulheres todas muito chorosas. — "Porque são incrédulos! Porque são fracos! Porque são falsos! E finalmente porque o perseguem, não regando o Campo Encantado e não lavando as duas torres da Catedral do seu Reino com o sangue necessário para quebrar de uma vez este cruel Encantamento!" — proferiu o Rei. Ah, meu Amo e meus Senhores! O que depois disso se seguiu é horrível! O velho José Maria Juca Ferreira-Quaderna, pai do Rei, foi o primeiro que correu, abraçando-se com as pedras e entregando o pescoço a Carlos Vieira, que o cortou cérceo, pois já lá estava para isso, com um facão afiado! As mulheres e os homens iam agarrando os filhos e vinham entregá-los a Carlos Vieira, a José Vieira e outros, que lhes cortavam as gargantas e quebravam-lhes as cabeças nas mesmas pedras que assim untavam-se de sangue! (SUASSUNA, 1972, p. 43).

O frenesi do sacrifício alia-se a um desejo cego de ver o milagre acontecer. Maior do que a dor da morte é a certeza do retorno. Um retorno em alto estilo, uma vez que o rei-profeta promete que os pobres voltariam ricos, os pretos voltariam brancos, os doentes, sãos. Essa possibilidade de vivenciar uma vida diferente e repleta de felicidade enchia-se de significado para os crentes que seguiam tais líderes religiosos. O texto de Souza Barros, já citado neste trabalho, analisa os sacrifícios ocorridos na Pedra Bonita constatando as origens indígenas associadas aos rituais do canibalismo e a preocupação de que a vítima a ser sacrificada não demonstrasse fraqueza. Assim, preenche-se de significado a fala de João Ferreira: ele evoca ao povo que não seja fraco e incrédulo, pois o encantamento só funcionaria se houvesse uma entrega total ao ritual da morte.

O sacrifício está, ainda, associado ao tema bíblico no Antigo Testamento e na figura do Cristo crucificado. Proximidade encontrada na narrativa de Lins do Rego.

Está associado ao tema do sebastianismo que, em sua versão popular, coletiva e especificamente em solos brasileiros, se liga à ideia de transformação social promovendo o sentido de conversão, de passagem para uma outra condição. Historicamente, o ritual do sacrifício da Pedra foi interrompido impossibilitando o desencantamento de Dom Sebastião e não realizando a transformação social almejada por seus adeptos. No *Dicionário de símbolos* a palavra inversão está ligada ao termo sacrifício, pois:

> Segundo Schneider, a continuidade da vida está assegurada pelo sacrifício mútuo que se estabelece no cimo da montanha mística; as mortes permitem os nascimentos. [...] Por exemplo, o que se acha abaixo é negro e quer passar para cima, pode consegui-lo tornando-se branco. Ou ao contrário, se o que é negro e está abaixo quer converter-se em branco, que passe para cima e o será. Esta "lógica simbólica" da inversão está, como é fácil de perceber, intimamente ligada ao mito do sacrifício. Para a situação mais terrível, que seja mais urgente e necessária para transformar-se e inverter-se (calamidade pública, guerra desfavorável), maior sacrifício, isto explica atos dos cartagineses e dos mexicanos pré-colombianos (CIRLOT, 1984, p. 315-316).

O ritual do sacrifício promove a conversão de uma situação em crise. A promessa de João Ferreira aos crentes firma-se na convicção de que ocorrerá uma mudança inacreditável na vida daqueles que esperam Dom Sebastião. Tal qual um reino, os simples sertanejos passarão a viver como nobres numa projeção de vida jamais imaginada:

> Que se consolasse com a morte, com a separação, pois seria por instantes, visto como d'Ahi a dias ou a horas todos os mortos teriam ressuscitado, e então o seu prazer tornar-se-hia ainda maior vendo-o transformado em principe, em um grande do reino, venturoso e coberto de gloria (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 121).

Assim, ouve uma mãe que receia entregar seus filhos aos Vieira, responsáveis pela matança. O narrador complementa a cena comentando: "Mas... poupemo-nos á descripção de scenas tão repugnantes e corramos um veu sobre as atrocidades que praticaram estes loucos sem nome" (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 121).

Na obra de José Lins do Rego a explicação de Zé Pedro aos irmãos também esclarece o principal motivo para a realização do sacrifício. O grande milagre se realizaria e a lagoa sagrada representava o lugar mágico de onde proveria toda a felicidade terrena:

> Daquela lagoa tinha que sair a felicidade do mundo. Daquela saía o ouro que dava para fazer a riqueza do mundo. Os pretos ficavam brancos, os doentes com saúde, as mulheres maninhas pariam meninos gêmeos, os assassinos veriam os ofendidos satisfeitos, os ladrões entregavam os roubos, os cangaceiros suas armas. Tudo viveria na felicidade, se a lagoa se desencantasse (REGO, 1976, p. 117-118).

O tom da narrativa está posicionado a partir de uma perspectiva social que observa a raça, a classe social, a infertilidade. Ainda observa a falta de recursos da autoridade em prover condição de saúde para a população e a questão da violência gerada por mal-entendidos, roubo e cangaço. Mas será no *Romance d'A Pedra do Reino* que o tema da conversão estará diretamente ligado à questão político-social, e ainda se consegue advertir o leitor sobre o reducionismo do texto histórico, traço bastante comum ao narrador Quaderna, que sempre promove uma espécie de desleitura dos textos oficiais, dos quais se utiliza para embasar sua obra grandiosa. No trecho a seguir, Quaderna refere-se a uma carta-relatório enviada ao governador, da autoria do prefeito Francisco Barbosa Nogueira Paes:

> Não explica, por exemplo, que o exército d'El-Rei Dom Sebastião viria era para destruir os poderosos. Nem relata que, além das pessoas, meu bisavô mandava também degolar cachorros que, no dia da Ressurreição, deveriam voltar, transformados em dragões, para devorar todos os proprietários, repartindo-se então as terras dos finados com os pobres. Por isso, Pereira Costa, depois de confirmar que o Rei tinha sete mulheres, diz que, "além do fanatismo religioso", transparecia também "entre esses Visionários, um como que pensamento socialista" (SUASSUNA, 1972, p. 41).

Obviamente, a interpretação "socialista" não é fruto da época do acontecimento. O tom utilizado pelo narrador Quaderna associa-se ao tempo narrativo a que pertence, quando fatos históricos como a Coluna Prestes, o socialismo, as mudanças

políticas e sociais sacudiam a nação. Apesar disso, prevalece-se a figura do rei português e da fantástica visão dos cães transformados em dragões reforçando a verve imagética presente em toda a narrativa de Suassuna.

Falsos reis e reis sertanejos

Jaqueline Hermann destaca o caráter popular do sebastianismo em *O reino do Desejado* dedicando a esse tema o capítulo "A volta do encoberto: entre farsas e encantamentos". Neste, trata primeiramente sobre os falsos Dom Sebastião que surgiram em Portugal a partir do ano de 1584 para, na sequência, lidar com o caso de três mulheres que estiveram envolvidas com visões e encontros com o monarca português. No caso dos falsos monarcas, o chamado Rei de Penamacor, o primeiro caso conhecido, foi condenado às galés em 1588. A este se seguiram Mateus Álvares, enforcado em 1585, Gabriel de Espinosa, enforcado em 1594, e Marco Túlio Catizone, enforcado e esquartejado em 1603.

> A história dos falsos só pôde vicejar porque ainda se acreditava na volta de D. Sebastião; porque não se tinha certeza sobre a identidade de um corpo que havia sido enterrado tantas vezes; porque a imagem do rei estava revestida de um caráter sagrado e imortal. Apoiadas por cozinheiros, pescadores, proprietários ou reis, as histórias dos falsos D. Sebastião só foram possíveis porque o rei desaparecera e com ele a soberania do reino, e porque o mito do Encoberto foi recapturado pelos portugueses, dentro e fora de Portugal.
>
> [...]
>
> Procurando parecer o que não eram, encarnando personagens que jamais viram ou veriam, mimetizando rituais monárquicos e coroando-se a si mesmo e a seus iguais, os populares que participaram das "Cortes" de eremitas, cozinheiros e pasteleiros viveram por alguns momentos a *inversão de seus papéis sociais*, a carnavalização da história da volta do Desejado, e deram vazão ao desejo de serem nobres, reis e rainhas. Nesse, sentido, as encenações em torno dos falsos reis estariam mais para a farsa que para a comédia, pois, conceitualmente, a farsa consiste no exagero do cômico, graças ao emprego de processos grosseiros, como o absurdo, os equívocos, o humor primário, as situações ridículas (HERMANN, 1998, p. 272-273, grifo nosso).

No texto de Miguel D'Antas, explicita-se a articulação daqueles que divulgaram e sustentaram a atuação dos impostores. São representantes do clero e da nobreza que, inconformados com o destino de Portugal, construíram e articularam o retorno do rei desaparecido. É o início do sebastianismo. O Rei de Penamacor e Mateus Álvares vestiram os trajes de monge e tal figuração comprovava o período de penitência que o próprio rei impusera caso fracassasse em Alcácer-Quibir. Gabriel de Espinosa reúne em torno de si adeptos fervorosos e importantes, como a princesa Ana da Áustria. Tudo indica, no entanto, que Frei Miguel, autor da intriga, articulara o plano não para colocar o impostor no lugar de Dom Sebastião, mas o Prior do Crato, D. Antônio:

> Desesperado de ver o seu país em poder dos Espanhóis e excitado pelo ódio que lhe inspirava a dominação estrangeira, Frei Miguel teria concebido a ideia de colocar o antigo Prior do Crato no trono de Portugal. Para atingir esse fim, parecia-lhe que o modo mais seguro era provocar uma sublevação no país pela aparição de um impostor qualquer que se faria passar por D. Sebastião, tão presente e querido na imaginação do povo (D'ANTAS, 1988, p. 151).

Um dos casos mais intrigantes é o caso que envolve Marco Túlio. São inúmeros os nomes dos envolvido em busca da edificação do rei, mesmo sendo o impostor de origem italiana, não sabendo nem mesmo falar português. Dom João de Castro, o mentor do plano, exercitou até o fim da vida a crença no retorno de D. Sebastião: "Certamente, acreditou até o último momento que o seu rei tão desejado, não estava morto, e que viria como Messias, devolver a liberdade e a felicidade ao seu povo" (D'ANTAS, 1988, p. 244). D'Antas (1988, p. 246) conclui:

> Os anais doutro povo não oferecem exemplos de intriga mais persistente, cega e digamos mesmo, mais absurda, que a fez objecto deste estudo que fizemos, os possíveis para torná-la tão completa e exacta que possível.
> E então, esta trama, tão louca e grosseiramente tecida, que se renovou por quatro vezes, no espaço de treze anos, reuniu, o que compreendemos a custo, uma multidão de adeptos e partidários, atirou mais de quarenta vítimas para o cadafalso, e fez perigar um bom número de infelizes nos combates que fez o impostor conhecido como o rei da Ericeira.

O que se destaca no texto de D'Antas é a rede de comunicação resgatada pelas inúmeras missivas que dispõe ao longo do texto deixando entrever como os impostores foram convencidos a passar pelo papel de Dom Sebastião. Os responsáveis pelo convencimento formaram uma verdadeira corte em torno do "rei" e afirmaram, sob diversas situações, tratar-se do verdadeiro Dom Sebastião. Esse traço demonstra o anseio de desejar o país livre das amarras do rei espanhol. Oliveira Martins (1977, p. 370) arrisca dizer que as figuras dos falsos reis aproximam-se à de Cristo:

> Por um mistério, vedado à razão, encarnou em ambos a alma colectiva e são verdadeiros cristos nacionais. Não se arrogam a sim esse título, com também Jesus não o fez; mas quando lhes dizem: és o rei! Eles crêem; como Jesus acreditou, quando lhe disseram: és o filho de David! — Só o povo sagra os verdadeiros cristos, e mal dos que, sem a sagração popular, usurpam essa dignidade.

A leitura de Oliveira Martins sobre os fatos demonstra que a fortificação para a crença nos falsos reis é oriunda do povo: o povo é que sagra aquele que seria o condutor da boa nova, no caso, a restauração do reino. Era mais fácil acreditar na figura desses jovens homens do que na realidade da situação ou na possibilidade de reatar as amarras dos reinos através do Prior de Crato, por exemplo. É um sentimento aproximado ao do crente em relação à figura do líder messiânico: o crente deposita na figura do líder uma fé nunca antes vivenciada. Não é como o padre da Igreja, não é como o do mandatário local, o coronel ou alguma autoridade.

Abre-se, assim, a possibilidade de interpretar o fenômeno messiânico-sebastianista do *Romance d'A Pedra do Reino* sob um aspecto talvez ainda pouco explorado: João Ferreira, o líder, não se configura como um beato, ou como um monge, mas como um rei. O papel de beato, de guia espiritual cabe a frei Simão, responsável pelos rituais no reduto. Como é possível perceber, o movimento da Pedra causou espanto aos cronistas e, mais tarde, aos escritores que resolveram narrar seus acontecimentos. Esse espanto nasce da ousadia do seu líder, capaz de atos violentos, incoerentes e assombrosos. Ele será o responsável pelo desencantamento de Dom Sebastião, mas é também um rei. Um rei que se autoproclamou, se autocoroou e organizou as ações de seus seguidores a partir dos rituais monárquicos retomando até mesmo antigas práticas medievais, como o direito a dispensar as noivas

na noite de núpcias. Não há outro modo, para os escritores da época, de avaliar a existência da seita sem associá-la à loucura:

> Enfadonho seria fazer o historico do progressivo desenvolvimento da seita modificada pela loucura de João Ferreira e pelas argucias de Frei Simão.
> O propheta, uma vez enthronisado e cercado de força pela qual se fizesse obedecer, encarregou-se do soberano papel de inspirado, violentou pelo terror e pela impressão as consciencias, e promoveu com o exemplo de nunca vistas allucinações o estado doentio em que encontramos os habitantes do arraial (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 92).

Esse processo de galgar à condição monárquica é largamente trabalhado na narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino*, sob a estruturação do narrador Quaderna. O que até então era interpretado em palavras breves, por não sustentar avaliação positiva, passa a ser argumentado no grande projeto literário de Quaderna. Os epítetos violentos e degenerativos utilizados por Araripe Júnior e Attico Leite demonstram a estreiteza em tentar compreender a fonte de um comportamento tão estranho como o que provocou João Ferreira. São esses mesmos epítetos que Quaderna utilizará, não desmerecendo nem tampouco desprezando as fontes históricas a que tem acesso para remontar a história secreta de sua obscura linhagem. O desejo de ser rei é um modo atravessado de galgar posição social numa sociedade extremamente vinculada ao imaginário medieval. Num tom negativo, Nina Rodrigues (2006, p. 51-52) analisa esse fato:

> A população sertaneja é e será monarquista por muito tempo, porque no estádio inferior da evolução social em que se acha, falece-lhe a precisa capacidade mental para compreender e aceitar a substituição do representante concreto do poder pela abstração que ele encarna, pela lei. Ela carece instintivamente de um rei, de um chefe, de um homem que a dirija, que a conduza e, por muito tempo ainda, o Presidente da República, os presidentes dos Estados, os chefes políticos locais serão o seu rei, como, na sua inferioridade religiosa, o sacerdote e as imagens continuam a ser os seus deuses. Serão monarquistas como são fetichistas, menos por ignorância do que por um desenvolvimento intelectual, ético e religioso, insuficiente ou incompleto.

O texto de Hermann esclarece alguns pontos sobre a existência dos falsos reis e a sustentação da farsa baseada na ideia do desejo de se tornarem nobres. Promoveram um processo particular de carnavalização quando nesse tipo de ritual se invertem, por alguns dias, os papéis sociais: "Invertendo o mundo em que viviam, emprestaram suas vidas para levar adiante a luta pelo Desejado e fizeram do sebastianismo uma ponte para a carnavalização barroca de seu tempo" (HERMANN, 1998, p. 303).

Quaderna, na viagem ao local onde se encontram as pedras famosas, prepara-se e executa a autocoroação. Ao encontrar-se no mesmo lugar em que, por volta de cem anos antes, seu bisavô fizera o mesmo gesto, Quaderna reconhece o peso de tal ato:

> Então, tomei coragem. Ergui-me, atei ao pescoço, jogando-o para as costas o Manto real subi à Pedra dos Sacrifícios onde fora degolada a Princesa Isabel, coloquei a Coroa sobre a cabeça e fiquei um momento, com o Cetro na mão direita e o Bácuo na esquerda, de pé, na posição em que Dom João Ferreira-Quaderna, O Execrável, aparece na figura do Padre (SUASSUNA, 1972, p. 107).

E observa a importância desse momento:

> Pronto! Agora, a fuga não era mais possível. Por mais mesquinho que eu me mostrasse daí por diante em relação à Coroa do Divino, o impulso para o alto fora definitivo. Eu não era mais Dom Pedro Dinis Quaderna, fidalgo arruinado e pobre, Escrivão e astrólogo do Cariri: era Dom Pedro IV, O Decifrador, Rei e Profeta do Quinto Império e da Pedra do Reino do Brasil (SUASSUNA, 1972, p. 107).

Quaderna percebe e almeja a isenção concedida aos reis, os ungidos de Deus, que justificam seus atos, mesmos os mais baixos, em prol de um destino reconhecidamente único e agora já destacado dos mortais que os cercam. Como vive sua realeza em segredo, retorna aos companheiros de viagem fingindo que nada de especial acontecera. Esse comportamento dúbio acompanhará Quaderna durante toda a narrativa, pois é o mesmo comportamento que apresenta perante seus mestres e perante o Corregedor:

> Infelizmente, porém, esses momentos são puros e ardentes demais para durar. Tive que voltar ao cotidiano. Embrulhei de novo todos os meus sinais régios, e voltei

> para junto dos companheiros, fingindo uma calma ainda maior do que a da morte da Onça, e agindo em tudo o mais como se um acontecimento vital para mim, para o Sertão, para o Brasil, para o mundo e para Deus não acabasse de ter se passado ali (SUASSUNA, 1972, p. 107).

A gradação apresentada direciona a análise para a autoconsciência da duplicidade vivida por Quaderna. Necessita, por sobrevivência, comportar-se como os demais, pois fidalgo pobre e funcionário público que é, não há a menor chance de ser reconhecido como uma realeza. No entanto, ao resgatar a história e os atos de seu bisavô, Quaderna galga um patamar sacralizado, figurando-se como um Divino. Não é exclusividade de Antônio Ferreira a associação à figura do rei. Também Antônio Conselheiro foi associado a um monarca em *O rei dos jagunços*, de Manuel Benício (1997, p. 356). Para Quaderna, que almeja o seu lugar de direito no trono real, a realeza está profundamente enraizada no mito sebástico. Por um lado, as tentativas dos falsos reis que tentaram se passar por Dom Sebastião presentificam-se na busca quase insensata de Quaderna de reerguer o trono sagrado e, a partir desse domínio, fazer retornar Sinésio, o Alumioso. Os falsos reis portugueses, anseios do retorno sentido pelo povo, foram registrados por nomes significativos dos letrados da época. O sebastianismo sustentado pelas visões fantásticas de desencantamentos e lugares sagrados (proferidos por João Ferreira) é também sustentado por Quaderna.

O sebastianismo popular e o sebastianismo letrado

O sebastianismo popular, a partir das observações de Hermann, pode ser analisado a partir de dois grupos: o masculino e o feminino. O sebastianismo popular proferido por mulheres destaca principalmente as visões fantásticas de lugares imaginários ou do próprio monarca. O sebastianismo é reconhecidamente uma criação masculina e, sobre os acontecimentos que o permearam, lembremos as etapas: a figura do próprio rei ainda em vida, como o Desejado; a batalha, de onde o seu desaparecimento configura-se na espera; a figura inflexível de Felipe II; o Prior de Crato; os falsos reis; a luta Joanista, pelo Padre Antônio Vieira. Desde o início, às mulheres ficou reservada a ação da espera e da esperança: são elas que, logo depois de Portugal confirmar a terrível derrota nas areias de Alcácer-Quibir, recorrem às adivinhas, às feiticeiras,

às simpatias, para que os seus retornem. São os maridos, os filhos, os parentes que se perderam junto do rei. Nas escalas seguintes não se ouve falar das mulheres, sempre submetidas a papéis secundários no curso dos acontecimentos.

Jaqueline Hermann (1998) resgata alguns casos de mulheres que tiveram uma participação evidente no processo de construção do sebastianismo. Curiosamente, como registra a historiadora, essa presença feminina mais elaborada ocorreu depois da Restauração, no século XVII. A retomada dessa nova vertente dá-se a partir das leituras de processo inquisitoriais e representa uma expressão diferenciada do sebastianismo. Os dois primeiros casos são os de Luzia de Jesus e Joana da Cruz, sentenciadas, respectivamente, nos anos de 1647 e 1660 (HERMANN, 1998, p. 275). Eram monjas domésticas, ou seja, serviçais que viviam em conventos e, devido à sua origem humilde, não poderiam alcançar posições superiores. Luzia de Jesus relatou, em cadernos, encontros e comunicados com Cristo e com anjos, que lhe revelaram acontecimentos gloriosos que cercavam a figura do rei. Amalgamando a versão popular da história dos reis portugueses e a hagiografia local, essas visões buscavam confirmar a importância de Portugal perante o mundo. Joana da Cruz, por sua vez, afirmava ter visões sobre batalhas em que Portugal sempre vencia, apesar da redução numérica. Também lhe foi revelado que Dom Sebastião seria canonizado. Noutros momentos, via o próprio Dom Sebastião, às vezes transmutado na figura de um porco, símbolo dos inimigos. Para Hermann, tal figuração reforça a estruturação barroca sobre o sebastianismo, pois nessa altura ele se tornou um esperado inesperado:

> Nesse sentido, a associação entre a imagem de D. Sebastião e a representação do inimigo, longe de negar a mensagem sebastianista, reforça-se de maneira nova, revelando filtros socioculturais que dificilmente teremos condições de decifrar completamente (HERMANN, 1998, p. 277).

Curiosamente, Joana da Cruz foi condenada ao degredo no "Estado do Brasil". Essa informação abre novas perspectivas para se pensar sobre a entrada do mito sebástico em terras brasileiras.

O caso de Maria de Macedo diferencia-se dos anteriores por ocorrer fora do contexto dos conventos, espaço espiritual propício ao tipo de comportamento de Joana da Cruz e Luzia de Jesus. Segundo Hermann (1998), a elaboração sebastianista

de Maria de Macedo foi a mais completa. Denunciada ao Santo Ofício em 1665, ela era esposa de um oficial e contou que desde os nove anos tinha visões de um homem que, depois de algum tempo, a levou a um lugar desconhecido, a Ilha Encoberta. Lá, foi convidada a conhecer a corte cujo monarca era Dom Sebastião, com esposa e filhos. Na época do depoimento, Maria de Macedo estava com 42 anos e revelou que visitava a ilha com certa frequência, sem, no entanto, deixar a casa onde morava. Além de visitar a família real, Maria presenciou metamorfoses, aparições de turcos e mouros, presença de santos e profetas bíblicos. Relatou que a ilha era abundante e fértil, rica em minas de ouro. Associada ao paraíso terreal, a ilha visitada apresenta uma elaboração de vida diferenciada da realidade em que Maria de Macedo vivia:

> Pela primeira vez Maria de Macedo falou que trabalhava na ilha, embora não se cansasse de afirmar que isso não era necessário, porque a abundância de víveres e a falta de ambição de seus habitantes permitiam uma divisão equitativa e igualitária dos bens oferecidos pela terra e produzido pelos homens. O rei a encarregou de tirar ouro das minas, "de que ajuntou grandes quantidades, e El-Rei lhe reservou grande aquisição para ela, mas que não lhe deixaram trazer coisa alguma" (HERMANN, 1998, p. 287).

A ideia do paraíso terreal pode ser interpretada a partir da construção imaginária dos povos europeus acerca dos descobrimentos oceânicos, como lembra Hermann (1998, p. 294):

> As características dessa ilha, sobretudo as que dizem respeito à igualdade social e à divisão equânime dos bens, são traços que bem fazem lembrar a literatura de viés utópico, em parte herdeira do imaginário sobre o paraíso terreal, em parte embebida pelos descobrimentos oceânicos — e neste caso mais secularizadas, embora repletas de ingredientes fantásticos.

Ao tratarmos esse aspecto popular da divulgação e permanência do mito sebástico, destacamos a presença feminina a partir dos estudos de Jaqueline Hermann. Esses estudos, possíveis a partir da leitura de processos inquisitoriais, anunciam uma forma diferente de orientar a interpretação do mito. O que essas mulheres experimentaram

(visões e viagens fantásticas) está muito próximo de certos princípios que embasaram a formação messiânica de determinados grupos no Brasil.

Retomando o referencial histórico, destacamos como as ações criadoras de João Antônio e, mais tarde, João Ferreira, orientaram-se a partir do universo onírico e visões do rei desaparecido. João Antônio, de acordo com os estudos sobre o movimento, vale-se na posse das brilhantes pedrinhas, símbolo da veracidade sobre o encantamento e das promessas de riqueza que se realizarão a partir do desencantamento do rei. João Ferreira, uma versão mais profunda e violenta de líder, consegue revelações mais assustadoras, promovidas também pela ingestão da bebida alucinógena: "A ingestão da bebida fazia-os ver os tesouros almejados e D. Sebastião com a sua corte" (QUEIROZ, 1965, p. 202). É a partir da revelação mais exigente do monarca, encantado e preso nas pedras, que João Ferreira convence o grupo a cometer o sacrifício. No campo ficcional, Araripe Júnior registra a possível comunicação de João Ferreira com o mundo fantástico, insistindo na costumeira posição de repulsa sobre o líder fanático. A cena ocorre na casa de Frei Simão, o idoso feiticeiro que executa o papel de sacerdote do reduto:

> Na propria choça do negro velho, teve o visionario successivos extases, que o puzeram fora de si, calcando esse desagradavel espectaculo ainda mais fundo no espirito d'Aquelle a crença na patranha.
>
> — O anjo, disse elle um dia ao socio de uma maneira febril que assustou-o, o anjo que me acompanha desde que o segredo me foi revelado em Pedra Bonita tornou a apparecer-me, cercado de luz, com o santo rei ao lado, e ordenou-me que corresse ás pedras do encantamento para dar começo ao mysterio, visto aproximar-se a semana da paixão de Christo (ARARIPE JÚNIOR, 1878, p. 92).

Quaderna, narrador do *Romance d'A Pedra do Reino*, retoma, como já foi registrado, textos históricos para construir o embasamento "verdadeiro" sobre o reino destinado a seu próprio sangue. Também ele destaca a aparição fantástica que os líderes da Pedra julgam possuir:

> Daí para os começos de 1936, um mameluco de nome João Antônio dos Santos, morador no termo de Vila bela da Serra Talhada, munido de duas pedrinhas mais

> ou menos formosas que ele mostrava misteriosamente, dizia aos incautos habitantes daquele lugar serem elas dois brilhantes finíssimos, tirados por ele próprio de uma Mina encantada que lhe fora revelada. Inspirado num velho folheto, do qual nunca se apartava, e que encerrava um desses contos ou lendas, que andavam muito em voga, acerca do misterioso desaparecimento de El-Rei Dom Sebastião, na Batalha de Alcácer-Quibir, em África, e de sua esperada e quase infalível ressurreição, tratou de propalar pela população daquele e dos vizinhos distritos, que estava *sendo conduzido todos os dias*, por El-Rei Dom Sebastião, a um sítio pouco distante do lugar de sua residência, no qual mostrava-lhe ele aqueles e outros brilhantes, duas belíssimas Torres, de um Templo já meio visível, que seria, por certo, a Catedral do Reino, na época pouco distante da sua Restauração (SUASSUNA, 1972, p. 38, grifo nosso).

O relato acerca de João Antônio, fundador da seita, reveste-se de elementos que se aproximam bastante aos do depoimento inquisitorial de Maria de Macedo, de acordo com o registro de Hermann (1998). Guiado por visões, João Antônio é conduzido ao lugar especial, a formação rochosa, onde Dom Sebastião encontra-se encantado. Levando adiante o relato sobre sua família, Quaderna destaca a presença de José Vieira, o famoso delator que levará as autoridades locais ao encontro da aglomeração, pondo fim aos sonhos messiânicos de João Ferreira. Quaderna destaca o convite e a participação proveitosa de José Vieira, que, após a ingestão do vinho encantado, também viu o tesouro prometido por Dom Sebastião:

> Inclusive, bebeu o Vinho encantado e sagrado, cuja receita integral só os Príncipes de sangue da nossa Casa conhecem. Assim, divinamente embriagado, *viu* os tesouros de prata e diamante do Reino e possuiu não sei quantas mulheres que meu bisavô generosamente lhe cedeu (SUASSUNA, 1972, p. 41).

Para Quaderna, a traição maior estabelece-se a partir do fato de José Vieira privilegiar-se com a visão do "reino encantado" e mesmo assim tomar a atitude de avisar as autoridades sobre os meios utilizados para que o desencantamento finalmente ocorresse. Quaderna, em vários momentos da narrativa, enfoca com especial dedicação as personagens que, segundo sua convicção, possuem o dom de profetizar, de enxergar além, como Pedro Cego, Profeta Nazário e Lino Pedra Verde. Ele mesmo se

afirma um privilegiado, possuidor do dom especial da profecia. E perante o corregedor ocorre um ataque de epilepsia, que Quaderna interpreta como um "mal sagrado", próprio de pessoas assinaladas: "As 'virações' são uns acessos apocalípticos que me assaltam de vez em quando, atacado que sou do 'mal sagrado' dos Vates, dos Poetas escumejantes e dos Profetas" (SUASSUNA, 1972, p. 465).

No campo histórico, o resgate de documentos que demonstram a existência de uma vertente popular fundamentada a partir de visões e encontros com o Encoberto abre novas possibilidades para o estudo do fenômeno messiânico-sebastianista em Portugal e no Brasil. As mulheres mencionadas, figuras históricas, assumem o papel de visionárias por circunstâncias históricas preestabelecidas, motivadas pela vontade própria ou por uma situação de constrangimento. Ao passo que o personagem ficcional, Quaderna, assume essa postura como mecanismo para a realização de seu projeto literário grandioso.

A divulgação de nomes como os de Luzia de Jesus, Joana da Cruz e Maria de Macedo, esquecidos por muito tempo em documentos inquisitoriais, revela o incômodo causado pela manifestação mais popular do mito. O fato de essas mulheres contribuírem para a sustentação do mito sebástico através das visões e visitações a lugares místicos instigam os estudiosos do assunto e revelam o veio popular que, por vários motivos, ficou fora do foco de estudos por muitos séculos. Os profetas e visionários são geralmente mal interpretados em seu tempo, e é essa mesma experiência que Quaderna atravessa quando cita seus profetas sertanejos e costuma ser sempre rebaixado por seus dois mentores intelectuais. Esse aspecto ocorre também quando recorre ao popular para fortalecer o seu projeto de literatura, arte e religião. É diante do Corregedor, momento extremo vivido por Quaderna, que sua condição de rei-profeta, astrólogo, visionário e poeta é desprezada com maior veemência.

Aos poucos, no entanto, a história começa a dar conta de fatos e personagens históricos que ficaram há muito desconhecidos ou pouco citados. Fortalecendo os estudos sobre o messianismo, o milenarismo e o sebastianismo no Brasil, é recente a divulgação sobre Pedro de Rates Henequim, de origem europeia, que encontrou na América a confirmação do verdadeiro local do paraíso terreal. A historiadora Adriana Romeiro (2001) estudou as mais de mil folhas do processo inquisitorial de Henequim, português que chegou ao Brasil para tentar a sorte nas minas em 1702. Durante vinte anos esteve em terras brasileiras, e em retorno a

Portugal entrou em contato com o irmão mais novo de D. João V, Dom Manuel. Convenceu-o a aceitar a ideia de que a ele pertencia o trono do Quinto Império e que esse reino se estabeleceria no Brasil. Preso em 1740 acusado de lesa-majestade, Henequim passou por um estafante processo de acusação em que prevaleceu o crime de heresia, sobrepondo-se ao de conspirador. Foi executado em junho de 1744, sendo primeiramente garroteado, tendo depois o corpo queimado e suas cinzas jogadas no rio Tejo.

O embasamento a partir das ideias de Antônio Vieira e a simpatia pelo judaísmo são traços marcantes na criação cosmológica de Henequim. A contribuição mais importante na existência do projeto milenarista de Henequim, segundo Romeiro, é a de deslocar o local de sua realização: em vez de Portugal, como profetizado por Antônio Vieira, seria em terras americanas e através do povo português aqui instituído que o Quinto Império se estabeleceria:

> A inovação mais importante proposta por Henequim às correntes milenaristas portuguesas é, sem dúvida, a substituição da redenção de Portugal pela redenção dos portugueses que vivem na América. Ao propô-la, ele estabelece uma distinção entre os portugueses do Reino e os da América e recusa a versão corrente que atribui a Lisboa o centro do novo governo temporal, para eleger a América — princípio e fim — o palco do Quinto Império (ROMEIRO, 2001, p. 77).

Interpretando o caso de Henequim, a autora percebe que a transposição de um imaginário europeu agora vivenciado no novo mundo promove mais perguntas que respostas:

> Reveladora das estratégias de produção da memória, a sua história propõe mais questões do que respostas efetivas; em vez de pisar no terreno firme das certezas, deparamo-nos com a opacidade das fontes, a multiplicidade de "talvez" ou "poderia ser", comuns naquelas situações em que as evidências se recusam a responder às questões que lhe são formuladas (ROMEIRO, 2001, p. 54).

Uma nova abordagem histórica passa a ser articulada visando à contextualização de partículas de um determinado momento histórico:

> No caso específico de Henequim, essas considerações permitem reformular os termos do problema de conspiração referida numa documentação insuficiente. Em primeiro lugar, apontam a necessidade de se recorrer a um corte transversal como estratégia para se preencher aquelas lacunas, valendo-se de uma comunicação contígua. Por uma via indireta, ligando o caso específico ao contexto, estabelecendo o diálogo entre evidências aparentemente desconectadas, as incertezas dão lugar a conjecturas bem documentadas. Em segundo lugar, autorizam a introdução de conclusões conjecturais como uma solução provisória pra o dilema entre produzir um texto anedótico e abandonar uma trama insuficientemente documentada; ou seja, aceitar o fato de que a história também pode se situar no campo das possibilidades historicamente determinadas. E finalmente, no interior de uma proposta de estudo do imaginário político, abrem um caminho promissor, pois viabilizam o deslocamento de abordagens, tradicionalmente associadas à nova história cultural, a domínios diversos: assim, se aquela privilegiou categorias como "visão de mundo", "sistema cultural" ou "mentalidades" para explicar fenômenos pontuais como a feitiçaria, a morte e a festa, articulando-os, como Lucien Febvre, a um estoque de "materiais de ideias" ou uma certa "utensilagem mental", nada impede que o tema da conspiração seja analisado no interior de um conjunto mais amplo de representações políticas. Sem dúvida, uma tal metodologia implica encontrar um ponto de equilíbrio entre a longa duração — o ritmo lento das permanências e continuidades — e a curta duração — o tempo febril e breve recortado na lâmina dos dias (ROMEIRO, 2001, p. 56).

Essa nova maneira de ver o fato histórico, muitas vezes restando somente os fiapos documentais, recebe novas nuances a partir da chamada micro-história. O caso de Henequim, também articulado na obra *Um herege vai ao paraíso*, de Plínio Freire Gomes (1997), exemplifica essa tendência, que pode resgatar histórias como as de Maria de Macedo, Joana da Cruz e Luzia de Jesus. José Roberto Levon (2008, p. 4) abordou a figura de Henequim como personagem em *Um herege vai ao paraíso*, em dissertação de mestrado calcada no diálogo entre literatura e micro-história:

> No campo da história, os nomes destacados remetem às inovações metodológicas e epistemológicas desenvolvidas a partir da segunda metade do século XX, em especial à micro-história surgida na Itália e que tem em Carlo Ginzburg um de seus principais

mentores, a ponto de suas pesquisas se instituírem em modelo para essa modalidade contemporânea de pensar e representar o passado, fato que se pode constatar, a título de exemplo, nas semelhanças formais e de conteúdo observadas entre *O queijo e os vermes* e *Um herege vai ao paraíso*. Outros autores, por sua vez, atuantes no universo historiográfico brasileiro contemporâneo, contribuem de modo substantivo para a compreensão desse mundo colonial retratado nas narrativas em estudo, e, por conseguinte, dessa nova forma de escrever a história, dentre eles Maria Luiza Tucci Carneiro, Neusa Fernandes, Anita Novinsky, Adriana Romeiro e Ronaldo Vainfas, que conduzem suas pesquisas e seus "olhares" para recortes quase nunca explorados pela presunçosa "grande" história tradicional.

Nas limitações do estudo histórico sobre o movimento da Pedra do Reino, o campo ficcional nos proporciona uma via em que a possibilidade é a grande porta-voz da questão. Inseridas como um evento de curta duração, as aglomerações messiânicas e milenaristas sempre trazem o traço do trágico. Surgem aparentemente do nada e, se estiverem sob um pano de fundo em que o momento político passa por profundas mudanças, são preenchidas de significações e interpretações, como é o caso de Canudos. O movimento da Pedra do Reino segue um caminho muito específico, em que as respostas sobre as motivações para a existência dele permanecem envoltas em mistério. Quaderna, em sua particular verborragia, preenche esses espaços deslocando para um outro tempo histórico, a década de 1930, a possibilidade de novamente erguer o reino. Cerca-se de teorias, de motivações apaixonadas e, principalmente, valoriza o traço sanguíneo. Como descendente legítimo dos reis da Pedra, configura-se como um estigmatizado e naturalmente conduzido a grandes feitos. Vê-se, no entanto, cercado pelo peso da pobreza, pela estirpe bastarda, pelo preconceito e pelo peso das regras sociais que o cercam. O projeto de Quaderna não é, pois, somente literário. Abrange a vida social e política ao desejar ser novamente o dono da fazenda Maravilhas; abarca a religiosidade unificada em que catolicismo, judaísmo e maometismo se unem aos rituais autóctones e negros sem prejuízo de anulação; retoma cultura popular de origem medieval aglomerando-a ao contexto sertanejo. É grandiloquente, exagerado, revolucionário e desafiador. Os meandros da loucura, que provavelmente motivaram seu bisavô a cometer o terrível sacrifício em que mais de cinquenta vidas foram tiradas, dão pistas de que também essas nuances circundam a mente de Quaderna.

Podemos aproximar, de maneira bastante irônica, as atitudes de Quaderna, pretensioso ao se autointerpretar como o "Gênio da Raça", e a crítica que o texto de Erasmo de Rotterdam faz aos que buscam a sabedoria intensamente. Parte da obra *Elogio da loucura* apresenta um rol de profissões e ocupações que são duramente criticadas pelo autor. Não pela profissão em si, mas pela "loucura" que toma conta de seus agentes. Foucault (2009, p. 17) assim resume a intenção de Rotterdam: "toda a última parte do *Elogio da loucura* é feita sobre o modelo de uma longa dança de loucos em que cada profissão e cada estado desfila por sua vez a fim de formar a grande ronda do desatino". O filósofo francês explica que:

> Erasmo reserva aos homens do saber um bom lugar em sua ronda dos loucos: depois dos Gramáticos, os Poetas, os Retóricos e os Escritores; depois os Jurisconsultos; em seguida, caminham os "Filósofos respeitáveis por sua barba e seu manto"; finalmente a tropa apressada e inumerável dos Teólogos. Mas se o saber é tão importante na loucura, não é que esta possa conter os segredos daquele; ela é, pelo contrário, o castigo de uma ciência desregrada e inútil (FOUCAULT, 2009, p. 24).

Quaderna procura um reconhecimento que se estabelece de maneira bastante insana. A sua obsessão em adquirir conhecimento, a leitura intensa, a proximidade com os mestres e, finalmente, o longo depoimento prestado ao corregedor são nuances dessa busca. Na produção fílmica, há um momento em que o Corregedor (Cacá Carvalho) dirige-se a Quaderna (Irandhir Santos) de forma absolutamente incrédula, diante do desejo de Quaderna de ser preso. Reproduzimos o trecho, tal como consta no roteiro:

> Juiz Corregedor
> "Senhor Quaderna, eu já desconfiava do senhor, mas agora tenho certeza: o senhor é doido!
> Pode sair!"
> Quaderna
> "Sair? Para onde"
> Juiz Corregedor
> "Qualquer lugar! Vá! Vá para longe de mim, que sua doidice pode ser contagiosa! Está livre! Vá!" (CARVALHO *et al.*, 2007, v. 5, p. 38).

Para Quaderna, ser eternizado e reconhecido como intelectual completo é carregar a marca heroica de outros escritores que foram incompreendidos e perseguidos pelos homens e pela justiça. Para o Corregedor, é atitude legítima de um louco, pois ninguém pede para ser preso. São essas atitudes que marcam Quaderna como estigmatizado. Sabemos, no entanto, que Quaderna mede bem o que faz, constrói o mosaico que formará a sua atuação. É ciente dos perigos, apesar de nem sempre se safar deles. É um louco falso.

O chamado sebastianismo letrado, assim conceituado a partir dos estudos de Jaqueline Hermann, destaca os textos e discursos que a partir do século XVI formularam, divulgaram ou rebateram o mito sebástico, o que foi, ainda, enfatizado com uma grande produção durante o século XVII. Opõe-se ao chamado sebastianismo popular em relação à classe social: os autores desses textos e discursos são pessoas instruídas e eruditas que tiveram contato bastante próximo à corte. As trovas de Bandarra funcionam como um ponto de origem bastante valorizado por aqueles que fizeram do sebastianismo um assunto de projeção maior. O primeiro grande destaque recai sobre as figuras de João de Castro, Manuel Bocarro e Antônio Vieira, que exemplificam, juntos, o sebastianismo letrado seiscentista:

> Ancorados em diferentes justificativas, D. João de Castro, Manuel Bocarro Francês e Antônio Vieira profetizaram a volta de um rei messias, fosse ele D. Sebastião ou o futuro D. João IV. Sebastianistas, joanistas ou bandarritas, foram eles a expressão da cultura letrada de seu tempo. Eles e seus leitores estavam em busca do Desejado, prevendo o ano e o dia de sua chegada, demonstrando a incredulidade diante do castigo que representava viver num reino que tinha à frente um herdeiro da casa dos Habsburgo. O sebastianismo dos letrados, como veremos, acabaria por reconciliar mito e história na espera do Desejado (HERMANN, 1998, p. 188-189).

Hermann (1998, p. 179-180) destaca ainda a produção textual a partir do século XIX e ao longo do XX quando surge, por exemplo, a primeira reflexão historiográfica sobre o tema: a obra de Oliveira Martins (1977), *História de Portugal*, que apresenta uma perspectiva positiva sobre o sebastianismo. Será confrontada por José Pereira de Sampaio, que, em 1904, publica *O encoberto*, obra que caracteriza o sebastianismo como resultado da alienação. Faz coro ao aspecto negativo do mito

sebástico a obra de Costa Lobo, *As origens do sebastianismo*, publicada em 1909. No entanto, a extrema virulência fica por conta de Antônio Sergio com o artigo "Interpretação não romântica do sebastianismo", publicado em 1917 na revista portuguesa *A Águia*. Por sua vez, João Lúcio de Azevedo, com *A evolução do sebastianismo*, de 1904, cria os nexos entre os textos de Bandarra e D. João de Castro. A partir da década de 1960 ocorre o fechamento do círculo iniciado por Oliveira Martins com as obras de Joel Serrão, *Do sebastianismo ao socialismo*, e Antônio Machado Pires, *D. Sebastião, o encoberto*. Ainda segundo Hermann (1998, p. 180), esses textos tocam em aspectos importantes para se entender os elementos constitutivos da crença sebástica apesar de marcadas pelo juízo de valor.

O aproveitamento desse tema encontra uma nuance muito particular no enredo do *Romance d'A Pedra do Reino*. Se, num momento anterior, tentamos interpretar a vertente do sebastianismo popular aproximando-o do modo de apreender e divulgar o mito sebástico no Brasil, observaremos como o enredo apropria-se do mito sebastianista utilizando fontes escritas e ainda incorpora a reflexão negativa do mito. O sebastianismo letrado é retomado em alguns momentos da narrativa, principalmente no Folheto XXXV — "A trágica desaventura de Dom Sebastião, rei de Portugal e do Brasil" (SUASSUNA, 1972, p. 172-177), em que Quaderna, Clemente e Samuel saem numa cavalgada executando assim um dos atos que fazem parte dos ritos instituídos pela Academia que fundam.

Em conversa durante essa cavalgada literária, Quaderna, Clemente e Samuel retomam a história de Dom Sebastião. A leitura é de Samuel, conservador, que narra a batalha e faz contraste com a proclamação de Clemente sobre o combate de Palmares. Cada uma dessas batalhas representa um marco para os povos, que são respectivamente simbolizados por Clemente e Samuel. Este pretende escrever um poema sobre Dom Sebastião e a participação da família de Duarte Coelho na batalha de Alcácer-Quibir. Utilizando o texto em prosa de Frei Vicente do Salvador, Samuel conta como Duarte e Jorge de Albuquerque Coelho, filhos de Duarte Coelho, participaram de inúmeras aventuras até chegarem às areias onde se travou a batalha que deu origem ao mito sebástico. Durante a viagem para chegar a Portugal, Jorge de Albuquerque Coelho sofre inúmeros obstáculos e vê-se, por fim, num reduzido grupo faminto que decide quem deverá ser morto para servir de alimento aos demais companheiros. Ao contar essa parte da narrativa, Samuel é interrompido por Quaderna,

que retoma o tema principal da Nau Catarineta, cantada durante festejos de representação do *Auto das cheganças das marujadas* (SUASSUNA, 1972, p. 166-168). Essas interrupções de Quaderna deixam Samuel extremamente furioso, pois não deseja que temas tão importantes, como a vida de Dom Sebastião, sejam misturados ao contexto popular dessa região inóspita do Brasil. Quaderna faz, além disso, comparações entre a morte histórica de Dom Sebastião e o destino de Zumbi dos Palmares, irritando mais uma vez o mestre conservador que não admite que história de fidalgos seja comparada a histórias de "negralhada": "— Vocês dois ficam embasbacados, aí, como se a morte daquela negralhada fosse coisa do outro mundo!" (p. 161). Esse capítulo representa intensamente o plano de Quaderna de unir o erudito ao popular, ideia que para Samuel é inaceitável:

> — Quaderna, não venha misturar suas barbaridades de sertanejo com a fidalguia dos Coelhos, Albuquerques, Cavalcantis e Wan d'Ernes da Zona da Mata! Eu só aceitaria, sobre Jorge de Albuquerque Coelho, um verso feito por algum Trovador ibérico fidalgo, como El- Rei Dom Dinis, O Lavrador, ou com Dom Afonso Sanches, filho dele! Isso que você cantou, aí, é uma barbaridade, quase tão espúria e plebeia quanto os tais "folhetos" que você e Lino Pedra-Verde vivem espalhando pelas feiras, para corromper ainda mais o gosto dos Sertanejos! (SUASSUNA, 1972, p. 168).

Em vários momentos, Samuel associa o local de batalha em que nasce o mito, as areias de Alcácer-Quibir, com o sertão nordestino: "O Destino marcou um encontro entre o Sonho divino e a Morte sagratória, numa terra africana sáfara, seca, cheia de pedras e cardos, como esse Sertão de vocês!" (SUASSUNA, 1972, p. 172). O espaço do sertão passa a representar também o isolamento, uma espécie de exílio no qual ele próprio, Samuel, encontra-se preso:

> — Peço desculpas a vocês, mas não posso evocar, sem profunda emoção, a morte heroica desse belo Rei, jovem, casto e Cavaleiro! Choro por ele, choro a fidalga beleza da juventude sacrificada, choro meu próprio destino de Fidalgo, exilado aqui neste Sertão ensolarado e desértico de vocês, cheio de pedras e cardos, com Alcácer-Quibir! (SUASSUNA, 1972, p. 176).

Ao final da leitura da crônica sobre Dom Sebastião, Samuel evoca todas as nuances do heroísmo, da fidalguia, da honra, ou seja, todo o contexto consagrado pela literatura cavalheiresca insurgida tardiamente na figura do jovem rei:

> E, com as pupilas obcecadas numa Ideia longínqua, a íris azuis na translucidez da estranha luz celeste da Honra e do Devaneio, Dom Sebastião, sem escutar mais acordo, crava as esporas de ouro nos ilhais do formoso cavalo branco de Dom Jorge de Albuquerque Coelho e atira-se, num último arranco desesperado, ao encontro da morte que o imortalizará! Mas, ao alarido guerreiro, têm-se juntado muitos Mouros, muitos que encurtam, apertam, estrangulam o terreno a este Rei de legenda, que até o derradeiro momento despede formidáveis cutiladas com sua espada de furores. Matam-lhe o cavalo. Em pé, batalha ainda. Por fim, uma espadeirada certa, vibrada ao pescoço sem gorjeira, abate-o. Por terra, crivam-no de lanças. Entre a vida e a morte, ao sentir-se varado no peito, ele, que mais preza a honra que a vida, orgulha-se que o matem pela frente — cara ao inimigo. Morre. Na fulguração do traspasse clarividente, seu espírito, no limiar da Eternidade, deve ter visto, num esfume de sangue em dealbo de Ouro, aquele verso que para si tantas vezes repetia, como Divisa: 'A Morte bela sagra a vida inteira.' Seu sangue real e cristão espanada de mil feridas e forma à sua volta, na terra ardente, uma poça de sangue, auréola do seu Martírio, aurora da sua Fama! Era a extrema-unção da Cavalaria! (SUASSUNA, 1972, p. 176).

No entanto, esse tom não dura muito tempo. Quaderna representa, apesar dos sonhos sertanejo-cavalheirescos, a visão popularizada da história de Dom Sebastião retomada a partir da imagem do rapaz do cavalo branco. Clemente, como opositor de Samuel, destrói os sonhos de fidalguia tardia que exalam do discurso deste. Ao final do relato sobre Dom Sebastião e o apelo de Samuel sobre o entusiasmo e a emoção que a trágica história do jovem rei causa, ouve-se de Clemente o embate mais realista que se pode ter sobre a vida de Dom Sebastião:

> — Samuel, para lhe ser franco, nem compartilho da sua emoção nem do entusiasmo que você, um Brasileiro, sente por esse Rei português de opereta! Você disse, há pouco, que eu queria criar, aqui, um Sebastianismo negro que nunca existiu! O que é artificial, o que não existe, é esse "Sebastianismo brancoso e fidalgo, do Sonho e da

> Legenda", combatido hoje, mesmo em Portugal, pelo menos pelos melhores Portugueses! Você, Samuel, quer ser mais Português do que os próprios Portugueses, mais realista do que o Rei! E o que é pior, é que, enquanto vocês vivem com esses sonhos de "Fidalgos ociosos e maltrapilhos", as Nações industriosas vão passando à nossa frente, dominando-nos e explorando-nos! Por isso, prefiro ficar com os melhores espíritos Portugueses, que consideram a desastrada aventura de Dom Sebastião, na África, como o verdadeiro início da decadência de Portugal! Júlio Dantas, por exemplo, é contrário do tal do "Desejado": afirma que o caso de Dom Sebastião era apenas um problema de homossexualidade, sendo sua famosa e louvada "castidade" tão-somente resultado disso! Daí é que vinham seus assomos, sua inquietação, seu fanatismo mongemilitar, sua horrorizada misoginia, sua loucura, seus desequilíbrios e alucinações! (SUASSUNA, 1972, p. 177).

O texto retomado por Clemente é uma obra romanceada que remete ao texto de Oliveira Martins (1977, p. 343), onde é possível encontrar o seguinte perfil sobre Dom Sebastião: "Inquieto, nervoso, doentio, era um desequilibrado". Júlio Dantas publicou em 1913 a composição literária "As violas de Alcácer-Quibir", que faz parte da obra *Pátria portuguesa*. De acordo com Valensi (1994, p. 208), Dantas apropria-se dos dados que a imprensa e as controvérsias recentes tornaram populares, apresentando um Dom Sebastião delirante, epiléptico, possesso de castidade e conquista, vindo de uma dinastia de degenerados. É um diagnóstico clínico e violento. São os dados que formatam a argumentação de Clemente para destruir a construção antiquada e fidalga composta por Samuel. Mais ainda, o intuito é o de destruir a própria postura de manutenção da mentalidade colonialista, informando que outros tempos estão vigorando e figuras heroicas e/ou mitológicas, como a de Dom Sebastião, não se sustentam. Clemente chama a atenção para o combate ao sebastianismo que o próprio país de origem do mito tenta estabelecer. Cita a obra de Dantas e, como observamos a partir do texto de Hermann (1998), durante a década de 1960 fecha-se o círculo iniciado por Oliveira Martins sobre a reflexão acerca do mito.

Quaderna não expõe as visões incompatíveis dos dois mestres por acaso. A narrativa de *Romance d'A Pedra do Reino* é extremamente autorreflexiva e ocorre um movimento simultâneo de projeto de texto, almejado por Quaderna, e escritura, pois todos os impasses, conhecimentos, acontecimentos e erudição expostos

por Quaderna fazem parte, enfim, do todo do texto. Esse momento que destacamos não foge à regra: ao apresentar a manutenção do mistério e aspecto mítico que cerca a figura de Dom Sebastião, Quaderna deseja que tal véu também o cubra, pois ele mesmo se encarrega de transformar todas as ações, as de seus antepassados e as suas próprias, em atos de bravura e fé. O rebate de Clemente, no entanto, não desestrutura tal desejo, pois Quaderna utiliza-o para promover a integração entre as partes. A inquietação, o fanatismo e a loucura são termos atribuídos à figura de João Ferreira, bisavô de Quaderna. A reutilização desses termos para engrandecer o acontecimento messiânico está a todo o tempo no discurso de Quaderna, que cria o epíteto "execrável" para se referir ao bisavô. Assim também é sua vivência com sua condição de "fidalgo pobre" que tenta galgar uma posição nobre: os atos de Quaderna são interpretados como grandiloquentes, alucinados e prepotentes. Essa situação é bastante evidenciada no diálogo que mantém com Pedro Beato, a qual exploraremos em outro momento. Durante o interrogatório com o Corregedor, Quaderna é tomado por um ataque epiléptico, o "mal sagrado", comum aos assinalados, segundo sua concepção. Esses atributos negativos, que ao longo da história foram atribuídos à figura de Dom Sebastião para diagnosticar o momento e a figura histórica, preenchem-se em novo significado quando Quaderna promove o exercício de integração do mito. Não despreza a vertente positiva sobre o sebastianismo nem a interpretação negativa sobre o fato e suas consequências. Provoca o mestre Samuel ao aproximar a saga de Dom Sebastião da história de Zumbi dos Palmares. Irrita-o ainda quando percebe que, na manifestação cultural conhecida como Nau Catarineta, elementos que formataram a composição histórica resgatada por Samuel são também explorados em sua vertente popular. Será na figura de Sinésio que Quaderna reerguerá o mito sebástico portador de promessa de dias melhores para os sertanejos.

O Quinto Império quaderniano

Quaderna faz a sua viagem no tempo e retoma acontecimentos anteriores, como o da Serra do Rodeador, para fundamentar as origens nobres de sua família. Segundo a apropriação do narrador, o Reino teria suas origens nesse outro movimento, que, seguindo o mesmo modelo de outros movimentos messiânicos e de aglomeração religiosa, também foi violentamente combatido pelas autoridades locais.

A Serra do Rodeador foi fundada por Silvestre José dos Santos, ex-soldado do Décimo Segundo Batalhão de Milícias, que construiu, por volta de 1817, uma capela junto a uma laje que considerava encantada e de cujo interior sairia Dom Sebastião e seu exército: "Felizes dos que habitavam a Cidade do Paraíso Terrestre, onde tudo era perfeito e onde gozavam da imortalidade; e, se atacados, D. Sebastião os tornaria invisíveis" (QUEIROZ, 1965, p. 198). Esse movimento teve fim em 1820, esmagado por tropas oficiais. Ocorreu anos antes do Reino Encantado/Pedra do Reino/Pedra Bonita, que, conforme Godoy (2005), foi fundado por João Antônio dos Santos, que divulgava o desencantamento de Dom Sebastião a partir da leitura de folhetos que utilizava para comprovar sua história. O verso que mais destacava era: "Quando se casasse com Maria / Aquele reino desencantaria". Segundo o estudioso, não há vestígios sobre esse folheto, mas muitos autores que escreveram sobre o acontecimento da Pedra Bonita referem-se a ele como uma peça importante para a criação do movimento de características messiânicas e sebásticas.

No campo ficcional, Quaderna organiza sua estirpe explicando:

> De fato, porém, nossa régia história começa antes, noutra pedra sagrada, a "Serra do Rodeador", onde, em 1819, aparecem três infantes sertanejos. O primeiro, Dom Silvestre José dos Santos, que morreu sem descendência, foi o primeiro varão de minha família a subir ao trono, com o nome de Dom Silvestre I, o Rei do Rodeador. O segundo era seu irmão, Dom Gonçalo José Vieira dos Santos. O terceiro foi meu trisavô, Dom José Maria Ferreira-Quaderna, primo-legítimo e cunhado dos outros dois, por ter se casado com a irmã deles, a Infanta Dona Maria Vieira dos Santos, em cujo ventre seria gerado meu bisavô, Dom João Ferreira-Quaderna, o Execrável (SUASSUNA, 1972, p. 35).

O Primeiro Império seria então o movimento da Serra do Rodeador em que o trisavô de Quaderna fora participante, de curta duração:

> O reinado de Dom Silvestre I, no Rodeador, foi curto, mas já tinha todas as características tradicionais da nossa Dinastia. Seu trono era uma pedra sertaneja, Catedral, Fortaleza e Castelo. Dali, ele pregava também a ressurreição daquele Rei antigo, sangrento, casto e sem mancha, que foi Dom Sebastião, O Desejado (SUASSUNA, 1972, p. 35).

O Segundo Império já localiza os sobreviventes da Serra do Rodeador em outra região de Pernambuco, Serra Talhada. Ali, na Comarca de Flores, João Antônio dos Santos, portando duas pedrinhas brilhantes e o folheto sobre a história da batalha de Alcácer-Quibir e de seu personagem mais importante, Dom Sebastião, convence a população local de que está sendo conduzido pelo próprio Dom Sebastião a uma região em que uma lagoa sagrada e a Catedral do Reino deveriam ser desencantadas para que surgisse o jovem rei português. Convencido pelo padre local de desistir de tais ideias, João Antônio "abdica" do trono, e assim é findo o Segundo Império.

O Terceiro Império caracteriza-se pela retomada da profecia divulgada por João Antônio. Antônio Ferreira, cunhado de João Antônio, bisavô de Quaderna, assume a liderança do movimento. O Terceiro Império é aquele que "viria a ser, verdadeiramente, o núcleo-encantado de fogo e sangue da realeza dos Quadernas" (SUASSUNA, 1972, p. 40). É sob o comando de Antônio Ferreira que o movimento torna-se conhecido, pois ocorre o famigerado sacrifício humano que viria a desencantar o jovem rei.

O Quarto Império é marcado pela desavença entre os seguidores. Já ocorridos vários sacrifícios e sem resultados, Pedro Antônio, cunhado de Antônio Ferreira, convence os adeptos de que o encantamento se quebrará diante do sacrifício do próprio rei. Assim, Antônio Ferreira é morto, e ao trono sobe Pedro Antônio. As autoridades locais, sabendo do acontecido, põem fim ao curto reinado de Pedro Antônio.

O Quinto Império é a realização que Quaderna deverá executar. As datas e os impérios coincidem com o que Quaderna denomina de "Século da Pedra do Reino" compreendendo, por fim, os anos de 1935 a 1938, quando se cumprirá a profecia de que o legítimo rei sertanejo, Quaderna, subirá ao trono. Os acontecimentos históricos que ocorrem durante o século sagrado apenas confirmam a importância desses momentos marcados de acordo com o projeto de Quaderna: Insurreição da Serra do Rodeador (1818); Guerra da Pedra do Reino (1835-1838); Guerra de Doze (1912); Guerra do Santo Padre de Juazeiro (1913); Guerra da Coluna Prestes (1926); Guerra de Princesa (1930) (SUASSUNA, 1973, p. 284). Esses movimentos, reconhecidos por Quaderna como guerras sagradas, interferem no imaginário de sua criação literária e projeto monárquico-sertanejo, pois são sinais evidentes de sua nobreza e de seu destino.

A cada um desses passos, até chegar o momento em que o narrador se situa, em 1938, Quaderna associa a profecia do Quinto Império, conhecido a partir da obra do padre Antônio Vieira. Assim como Bocarro e João de Castro, Vieira faz parte do

grupo que Jaqueline Hermann (1998) reconhece como divulgadores do sebastianismo letrado. Também a partir dos textos desses homens é possível articular o modo como o sebastianismo encontrado no movimento do Reino Encantado foi explorado no texto ficcional de Ariano Suassuna. Sobre o Quinto Império particularmente, precisamos retomar alguns aspectos relevantes sobre o tema: oriundo do texto bíblico do livro de Daniel, a profecia do Quinto Império foi amplamente proferida no decorrer dos milênios em momentos diferentes da história. O texto do profeta Daniel trata da interpretação do sonho de Nabucodonosor:

> Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila.
> [...]
> Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz tudo a pó e tudo esmaga; como o ferro que tritura, este reduzirá a pó e triturará todos aqueles.
> [...]
> No tempo desses reis o Deus do céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo (A BÍBLIA, 2002, Dn, 2:31-45).

Das origens bíblicas, particularmente no Antigo Testamento, o tema do Quinto Império se manifesta finalmente na obra de Antônio Vieira. As obras *Carta esperança de Portugal*, *História do futuro* e *Clavis prophetarum* exemplificam os principais textos especulativos sobre o Quinto Império articulados por Padre Antônio Vieira.

> Sendo as únicas obras vieirenses pregadas ou publicadas em vida, vemos os sermões como canal de divulgação das proposições proféticas contidas em *Carta ao bispo do Japão*, *Apologia das coisas profetizadas*, *Representações*, *História do futuro* ou na *Clavis prophetarum*. São "choupanas" de uma mesma cidade — o Quinto Império — que também, imaginamos, permitem entender seu construtor e seus objetivos (LIMA, 2000, p. 4-5).

As profecias estavam também embasadas nas trovas de Bandarra, nos acontecimentos políticos que sacudiam Portugal da época e nos fenômenos astrológicos.

Profecia e astrologia unem-se nesses textos para dar conta do tema sobre o rei desaparecido:

> D. João de Castro, mais próximo, física e cronologicamente, dos acontecimentos, envolveu-se na história do falso D. Sebastião de Veneza e através dela começou a estruturar sua leitura profética. Na paráfrase aderiu ao Bandarra e fez da espera da volta de D. Sebastião a base de sua crença messiânica. Manuel Bocarro, estudioso dos astros, procurou no céu, nos planetas e estrelas, os sinais para a identificação do Encoberto na terra. Cristão-novo que renegou o catolicismo e apostasiou, retornando ao judaísmo, encontrou na casa de Bragança, reduto simbólico da resistência da gloriosa linhagem portuguesa, o Encoberto indicado pelos cálculos da astrologia e da cabala. Antônio Vieira não fez menos do que construir um sistema profético para explicar os destinos universais do rei e do reino português, fazendo de D. João IV o imperador do reino de Cristo na terra (HERMANN, 1998, p. 247).

Não por coincidência Quaderna se proclama rei-profeta. É também astrólogo e decifrador. Logo, sua figura está condicionada não somente ao mito sebástico, mas ao sistema dos grandes nomes do passado que fizeram o sebastianismo alcançar tempo e lugar inimagináveis. Para Quaderna, todos os acontecimentos que antecedem o retorno de Sinésio e a legitimação de seu próprio reinado fazem parte de uma direção, um sentido final já previsto, próprio do embasamento profético. Segundo Bosi (2002, p. 57):

> Como hipótese de trabalho, diria que o pressuposto de toda visão profética é a crença de que o processo histórico não se faz por um mero agregado de eventos casuais. O horizonte do profeta, a história seria dotada de um *telos*, uma direção, um sentido final, que, por sua vez, tende a ser totalizante.

A divisão do mundo em três idades, elaborada por Joaquim de Fiore (DELUMEAU, 1997, p. 42), foi responsável, a partir do século XII, por uma reorientação de sentido para o messianismo e para o milenarismo. O tempo cíclico de Fiore — o tempo "anterior à graça", o tempo "da graça" e finalmente o tempo final em que

a "graça maior" triunfará sobre a humanidade — embasa o pensamento de uma espera de um tempo melhor. A ideia do tempo cíclico embasa também os conceitos proféticos e fundamenta o aspecto de predestinação arquitetado por Quaderna. Sem essa noção de um tempo que se fecha sobre um determinado acontecimento culminante, sua elaboração sobre o século do reino e, ainda, sobre o retorno do rapaz do cavalo branco torna-se vazia.

O nome do rei português é motivo para direcionar as especulações de seu destino trágico. Único a receber esse nome, em homenagem ao santo guerreiro, São Sebastião, o jovem acabará por vincular ao nome recebido a peculiaridade de seu destino. Já as trovas de Bandarra anteciparam essa importância grandiosa, envolvendo o nome daquele que viria para salvar o destino de Portugal. As trovas — "Um rei novo nascerá / Que novo nome há de ter / Este Rei que há de nascer / De terra em terra há de andar / Muita gente há de vencer [...]" — "anunciavam, por exemplo, a vinda de um novo rei, dotado de um novo nome: profecia coroada pelo nascimento de Sebastião, único príncipe com este nome na tradição portuguesa" (VALENSI, 1994, p. 156). Os nomes dos reis portugueses, anteriores e posteriores a Dom Sebastião, não sofreram grandes variações, e esse traço reforça a insistência profética:

> Em Portugal, quando se é chamado a reinar, tem-se o nome de João, Pedro ou Manuel. Único na linhagem real a levar o nome de Sebastião, o príncipe é fadado a um destino único. E profecias haviam anunciado que o nome do salvador prometido a Portugal começaria pelas letras S ou B (de Bastião) (VALENSI, 1994, p. 182).

Na narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino*, Quaderna se utiliza largamente das forças misteriosas que cercam o nome Sebastião. Por parte de mãe pertencia à família Garcia-Barretto, que se fixara na Paraíba nos fins do século XVI, coincidentemente:

> [...] logo depois que os Portugueses e Brasileiros, derrotados pelos Mouros na "Batalha de Alcácer-Quibir", tinha aberto caminho a que Filipe II, da Espanha, se tornasse, também, Rei do Império do Brasil, do Reino do Escorpião do Nordeste e, sobretudo, do pedregoso e sagrado Reino do Sertão. Chamava-se, esse nosso antepassado, Sebastião Barreto (SUASSUNA, 1972, p. 157).

Instalado em terras brasileiras, casa-se, mas um acontecimento terrível ronda a vida do primeiro filho do casal Sebastião Barretto e Inês Fernandes Garcia. O filho adoece de peste e a mãe faz a promessa a São Sebastião: se o filho sobrevivesse, acrescentaria nele o nome do santo, e todos os descendentes varões receberiam tal nome. Primeiramente, liga-se assim o nome do santo à família, a fim de livrar o filho da doença assustadora. No entanto, uma espécie de maldição passa a perseguir os Garcia-Barretto:

> Começa, então, a história terrível dos Garcia-Barrettos: porque esse Sebastião, filho de Miguel, depois de casado com uma moça chamada Catarina Moura, fez uma "entrada" pelo Rio Paraíba, conquistou terras no Pilar, e acabou aí, como o Pai e Avô, morto a flechadas pelos Tapuias. Ora, com vive dizendo o Professor Clemente, nossos antepassados dos séculos XVI e XVII formavam "uma sociedade criminosa e beata, de fidalgos e degredados, aterrorizados pelos Jesuítas e pela Inquisição". Por isso, e por causa dessas mortes a flechadas, logo começava a correr a versão de que a raça dos Garcia-Barrettos tinha se tornado maldita. Segundo os comentários, Miguel "deveria" ter morrido, mesmo, de peste, conformando-se seus parentes com o decreto dos astros. Não morrera, exclusivamente por causa da promessa. Em troca, por causa dessa desordem introduzida no curso determinado das coisas, viera a maldição: o primeiro Garcia-Barretto que, daí por diante, deixasse de receber o nome de São Sebastião, morreria de peste, na infância; e os que escapassem da peste por terem recebido esse nome, morreriam assassinados, depois de adultos, mais comumente a flechadas, como sucedera ao Santo padroeiro da família (SUASSUNA, 1972, p. 111-113).

Sem escapatórias quanto ao destino, os Garcia-Barretto estão, dessa forma, vinculados ao nome Sebastião, ligando-se ao santo e ao rei. Essa origem faz com que a referência do nome Sebastião seja impregnada no sentido de legitimar a narrativa defendida por Quaderna ao expor as duas vertentes de linhagem a que pertence: a dos reis sertanejos, filhos da terra, da união entre conquistador e conquistado; e a da nobreza portuguesa, oriunda da família Garcia-Barretto. O mito sebástico não é, nesse plano, uma inspiração como sonhara o rei da Pedra, Antônio Ferreira; está vinculado à história pessoal de Quaderna, e será na pessoa de Sinésio que o nome perpetuará sua força construtiva.

No Folheto XXV, "O fidalgo dos engenhos", narra-se a chegada de Samuel à fazenda de Dom Pedro Sebastião Garcia Barretto (1907). Tal fato provoca o fim da supremacia de Clemente como mestre. Representante da elite dos engenhos pernambucanos, Samuel é um pesquisador que fomenta a ideia de que a família Garcia-Barretto descende diretamente de Dom Sebastião. Tenta provar a linhagem real da família. Quaderna segue contando o percurso desse fidalgo até o ano de 1935. O senhor Doutor Samuel Wandernes, homem culto, planeja a escrita de uma obra intitulada *O rei e a coroa de esmeraldas* e, para conseguir escrevê-la, dedica-se a "pesquisas genealógicas e heráldicas sobre as famílias fidalgas de Pernambuco". Em meio a essas pesquisas, descobre a interessante história dos Garcia-Barretto. Era uma versão diferente da ligação com o nome Sebastião conhecida pelos Garcia-Barretto. Segue o narrador:

> Como todos sabem, foi a 4 de agosto de 1578 que os Portugueses, chefiados por El-Rei Dom Sebastião, foram derrotados pelos Mouros, comandados por El-Rei Molei-Moluco, no norte da África. Foi uma batalha sangrenta, com morte de Reis e muitos Fidalgos, sendo que Dom Sebastião, "moço, casto e guerreiro como o Santo que lhe deu nome Cruzado e cavaleiro medieval extraviado na Renascença ibérica" — como dizia Samuel —tinha sido dado como morto na batalha. Essa morte deixara em Portugal e no Brasil "uma legenda de sangue, violência, religião e saudade, típica da Raça". E como, por causa dela, Filipe II estabelecesse sobre nós sua "autocracia teocrática", as aspirações brasileiras e portuguesas pela Restauração se corporificaram no *sebastianismo*. Corria entre o Povo, primeiro em Portugal e depois no Brasil, que Dom Sebastião não morrera: encantara-se, e voltaria para o Sertão, um dia, pelo Mar, numa Nau, entre nevoeiros, para restaurar o Reino e instaurar definitivamente a felicidade do Povo.
>
> Ora, tinha sido exatamente nos fins de 1578 que aportara a Olinda aquele misterioso e jovem Fidalgo, Dom Sebastião Barretto, tronco e origem da família Garcia--Barretto a que nós pertencíamos. Dizia Samuel que, de acordo com suas pesquisas "histórico-poéticas", esse Fidalgo era o próprio Rei Dom Sebastião, que escapara à morte na batalha e, numa Nau, viera para o Brasil, incógnito, disposto recuperar aqui, "numa nova fase de ascese guerreira e mística, sua honra de Soldado e suas perdidas esporas de Cavaleiro". Esse seria o motivo da constância do nome de Sebastião em todos os filhos varões da família Garcia-Barretto (SUASSUNA, 1972, p. 118-119).

Portanto, segundo os estudos de Samuel, a família Garcia-Barretto descende diretamente de Dom Sebastião. Nessa parte da narrativa fortifica-se a presença do mito sebástico vinculado à história pessoal da família Garcia-Barretto e, por consequência, de Quaderna. O referencial histórico, incorporado à criação ficcional, deixa apenas um rastro do que foi Dom Sebastião para incorporá-lo, na imagem de Sinésio, uma realização plena de significados. O chamado "sebastianismo popular" em Portugal apresenta semelhanças com determinados traços organizacionais do movimento ocorrido em 1838: as visões do rei desaparecido, o lugar encantado onde se encontrava o jovem monarca, a realização milagrosa que se operaria com o surgimento do rei. Esses traços vindos do além-mar a partir de anônimos que trouxeram a lenda foram também registrados em textos da literatura popular. Provar exatamente como broncos sertanejos tiveram acesso ao mito e à lenda é fugidio. Mas percebe-se que a manutenção dessa memória perdurou. Ao agregar o mito à própria estirpe, Quaderna amplia a interpretação dada ao desaparecimento e possível refúgio do rei. Não é exclusividade desse romance, pois o tema "Dom Sebastião" continua inspirando escritas ficcionais. Exemplo disso pode ser verificado na obra *D. Sebastião morreu velho no México casado com uma índia*, de Jorge Marques. No Brasil, temos conhecimento do caso da ilha dos Lençóis (GODOY, 2005, p. 137), no litoral do Maranhão, em que um grupo de moradores albinos acreditam ser descendentes do rei, que também está encantado nas areias da praia, esperando o momento do desencantamento.

No *Romance d'A Pedra do Reino* a articulação com o sebastianismo é vasta. Desde a referencialidade largamente exposta pelo narrador, a partir de obras e eruditos que tracejaram o caminho deixado pelo acontecimento histórico, até a apropriação popular advinda da memória coletiva. O aproveitamento desse tema ocorre nas longas conversas com os mestres Samuel e Clemente em que a rememoração sobre o mito é discutida, mas também se reforça pela teoria do personagem ficcional Samuel, que acredita serem os Garcia-Barretto descendentes diretos do rei.

Na busca de Quaderna em restaurar o reino interrompido, surge a figura de Sinésio, o puro, casto e preferido filho do patriarca Dom Pedro Sebastião Garcia Barretto. Sinésio é um tipo de personagem que é menos alguém que uma função, para usarmos a expressão de Luiz Costa Lima (2003, p. 421), pois sua presença em toda a narrativa sobrevoa os acontecimentos. Seu desaparecimento, sua longa estadia em um lugar desconhecido e seu retorno triunfal e profético alinham-se ao destino

experimentado por Dom Sebastião e almejado por aqueles que aguardavam seu retorno. As palavras proferidas por Sinésio são breves. Acompanhado sempre por Doutor Pedro, um advogado, e por Frei Simão, Sinésio levanta suspeitas, pois em um diálogo confunde o nome do irmão mais querido e seus protetores avisam que ele fora acometido de uma espécie de amnésia, o que abre possibilidade de que um falso Sinésio adentrara a cidade de Taperoá para reclamar a herança (SUASSUNA, 1972, p. 440). A atmosfera é inquietante e sugere um falso Sinésio, assim como os falsos Dom Sebastião que surgiram na história de Portugal. As cenas com sua presença são diáfanas, como se estivesse relacionado a um mito que se corporifica, e não a uma pessoa. Mas Sinésio está presente e, nesse sentido, Quaderna se autointerpreta como o rei-profeta, o rei da Pedra do Reino que virá, finalmente, estabelecer o Quinto Império e preparar o caminho para o retorno de Sinésio. Este, ao adentrar as ruas de Taperoá seguido de uma corte, triunfa sobre a morte. Preenche a figura profética de Dom Sebastião, tal como conceitua Auerbach (1997).

Na cena em que, subindo ao lajedo, se entrega a rituais régios, Quaderna é tomado por uma cegueira profética que lhe antecipa a imagem da chegada do rapaz do cavalo branco na vila de Taperoá:

> E como, ao mesmo tempo, eu começasse a ouvir um som de trompa — provavelmente a mesma buzina de caça que Sinésio tocaria logo depois, na Praça —, o fogo sagrado da Epopeia começou a me agitar, soprado pelas cordas da Tiorba do genial Bardo brasileiro, Dom Raymundo Corrêa (SUASSUNA, 1972, p. 570).

Lino Pedra-Verde, cantador da região, encontra Quaderna na situação deplorável da cegueira momentânea. É ele quem dá a notícia da chegada da estranha cavalgada e informa como a profecia pronunciada por Quaderna anos antes está finalmente se concretizando:

> Me disseram que tinha passado um Cavalhada, toda luzida, com um Frade e uma bandeira na frente, e com um Rapaz no meio, montado num cavalo branco! Aí, Dinis, fui eu que fiquei feito doido"! E não era para menos, porque isso era o que você o e Profeta Nazário tinha profetizado todo ano, desde 1930, no Almanaque do Cariri, desde que roubaram e mataram o filho mais moço do nosso Rei Degolado, Dom Pedro Sebastião!

> É o nosso Prinspe Alumioso do Cavalo Branco, que voltou ressuscitado, para fazer a desgraça dos ricos e a felicidade dos pobres aqui do Sertão! (SUASSUNA, 1972, p. 487).

O momento da chegada de Sinésio coincide com a cegueira de Quaderna. A luz muito forte, ou os gaviões sagrados, segundo Quaderna, interpretados como a figuração do Espírito Santo, simbolizam o momento da sagração definitiva de Quaderna como rei e como profeta.

Sinésio, o rapaz do cavalo branco, representa no romance de Suassuna a figura do jovem rei Dom Sebastião. Sinésio leva também o nome Sebastião, marca de sangue da família. A presença de Sinésio promove a simbologia da paz, da pureza atribuída ao cavaleiro medieval, do herói sem máculas. As referências a esse personagem sempre estão diluídas num universo onírico, sua presença é vaga, não em um sentido negativo, mas em um sentido elevado, como se Sinésio estivesse acima do bem e do mal. No título do romance marca-se a presença de Dom Sebastião/Sinésio: *o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Sempre a retornar, Dom Sebastião transmuta-se em vários níveis. Na versão fílmica, a imagem transcendental de Sinésio é perceptível. O personagem quase não tem falas e a câmera demora-se sobre sua figura enquanto o narrador explica as circunstâncias e importância de sua presença. O ator, Bráulio Tavares (*apud* CARVALHO *et al.*, 2007), explica:

> O sangue do vai e volta se refere ao mito de D. Sebastião, que é o rei que morre e ressuscita. Sinésio é, de certa forma, a volta de D. Sebastião de Portugal, até pela semelhança física de ser um donzel. Ele é uma figura crística. É o príncipe — o Prinspo, como dizem os cordelitas — que morre e ressuscita, vai e volta, a toda hora está voltando. Assim como a história, que vai e volta. Essa inexatidão cronológica é para reforçar que o mito não tem tempo, é atemporal, anacrônico, reúne nas mesmas cenas coisas que existiram em épocas diferentes.

A imagem de Sinésio, associada a Dom Sebastião e Cristo, reforça a permanência de figuras emblemáticas que representam, ou representaram, a chegada de uma nova conduta: "Jesus Cristo não é fenômeno histórico do passado, mas está sempre presente como uma palavra de graça" (LE GOFF, 2006, p. 329). O mito, ainda segundo Le Goff, está voltado ao passado, mas comunica-se com o futuro.

Quando analisa a obra de Dante, Auerbach (1997, p. 60) observa que são personagens históricos que ali atuam num objetivo muito claro por parte do autor: "Assim, Virgílio, na *Divina comédia*, é o Virgílio histórico, mas, por outro lado, também não o é; pois o Virgílio histórico é apenas uma *figura* na verdade preenchida que o poema revela, e este preenchimento é mais real, mais importante que a *figura*". O poema de Dante revela a verdade acerca da figura mundana de seus personagens. Ao utilizarmos a interpretação figural, observamos os níveis diferenciais para lidar com a personagem de João Ferreira, figura histórica, e as personagens de Quaderna e Sinésio, ficcionais. São construídas, no entanto, a partir do embasamento histórico, dos acontecimentos datados de 1838, configurados, pois, a partir de um acontecimento mundano. Quaderna promove, durante toda a narrativa, a preparação para tomar o lugar do bisavô, preenchendo assim a figura de João Ferreira. E, através de seu olhar, interpreta a vida, o desaparecimento e o surgimento de Sinésio como preenchimento do acontecimento mundano conhecido como sebastianismo. Sinésio é, ainda, associado à figura de Cristo, carregando em si a marca da vida breve, da esperança renovada, do eterno retorno.

A profecia figural, de Auerbach, alude à interpretação de um acontecimento mundano através de outro; são acontecimentos históricos, que carregam em si a incompletude, possível quando o preenchimento finalmente se realiza: "Ambos permanecem acontecimentos históricos; ainda assim, vistos deste ângulo, contêm algo de provisório e incompleto; um remete ao outro e juntos apontam para algo no futuro, algo que está para vir, que será o acontecimento real, verdadeiro, definitivo" (AUERBACH, 1997, p. 50). E tal conceito auerbachiano amplia-se em significado através da interpretação do sebastianismo e da existência da comunidade liderada por João Ferreira. Dom Sebastião é preenchimento da figura de Afonso Henriques, glória de Portugal. Os falsos reis são preenchimentos da figura de Dom Sebastião. João Ferreira, o louco líder messiânico, é preenchimento da figura do rei, ainda que ocupe a função de responsável pelo desencantamento do "verdadeiro" rei que retornaria depois que as pedras fossem lavadas de sangue.

No trato ficcional, Quaderna é responsável pela superinterpretação do mito e sua espera. Sinésio encarna um Dom Sebastião sertanejo, medieval, crístico. O seu desaparecimento e o seu retorno intencionam uma ideia de eternidade, como se sua presença nunca pudesse ser totalmente destruída. Tal como Dom Sebastião,

transformado em mito, reconfigurado em terras e culturas absolutamente diferentes do momento histórico em que atuou. A tarefa de Quaderna, como autor de uma obra que é reconstrução histórica, memória e confissão, intenciona preencher a imagem de João Ferreira, outrora um fanático destruído em seu próprio reduto, agora um rei que não deixa nada a dever aos "reis oficiais" em relação à insanidade de seus atos ou à grandiosidade desses mesmos atos quando reinterpretados. Nesse sentido, a teoria de Auerbach funciona quando retomamos a maneira como esse crítico interpreta a Divina comédia, em que as figuras históricas são preenchidas através do texto ficcional. Também é esse o caminho tomado por Quaderna.

Carnavalização no sertão: linguagem, verborragia, exageros e outros tons

Os conceitos de carnaval e carnavalização na obra de François Rabelais são tema de uma das obras mais conhecidas do teórico russo Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Escrita em 1940 e publicada em 1965, desenvolve uma teoria sobre a cultura popular e sua apropriação na literatura, enfocando, principalmente, as obras mais expressivas de Rabelais. Conforme se observa no estudo de Bakhtin, o conceito de carnaval não compreende somente a data festiva que antecede a quaresma. Corresponde também aos períodos festivos que marcam o início ou o fim das atividades agrícolas, e suas origens remontam à Antiguidade Clássica, às festas conhecidas como Saturnálias. Na Idade Média, o carnaval é vivenciado como um período de suspensão da ordem social, em que o povo entrega-se a hábitos proibidos durante o restante do ano. Os ritos e espetáculos que acompanhavam o carnaval, como a "festa dos tolos", a "festa do asno", eram organizados de maneira cômica e apresentavam uma diferença de princípio em relação às formas sérias e oficiais da Igreja ou do Estado:

> Ofereciam uma visão de mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade

> do mundo e cremos que, sem levá-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da Idade Média nem a civilização renascentista. Ignorar ou subestimar o riso popular na Idade Média deforma também o quadro evolutivo histórico da cultura europeia dos séculos seguintes (BAKHTIN, 2002, p. 5).

O período conhecido como carnaval (assim como as manifestações populares e de praça pública) tem uma linguagem própria e exprime uma visão diferenciada do mundo, ou seja, carnavalesca. Essa linguagem é transposta para a literatura, de modo que não podemos avaliar em estado puro essas manifestações, mas a forma como estão expostas no corpo de um texto literário. A obra de Rabelais, segundo Bakhtin, é rica dessas linguagem e imagem do mundo carnavalesco. Apesar de apontar também a presença da carnavalização nas obras de Cervantes e Shakespeare, para ficar com os nomes mais conhecidos, o russo demonstra que é em Rabelais, principalmente em *Gargântua* e *Pantagruel*, que essa presença constitui-se de maneira mais expressiva.

As formas de revestimento do riso carnavalesco no período estudado por Bakhtin eram os espetáculos e rituais cômicos, as composições verbais cômicas e os vários tipos e gêneros de linguagem familiar e grosseira da praça pública. Ainda se salientam os aspectos do mundo do carnaval: a representação carnavalesca do corpo, a que o autor chama de realismo grotesco, o uso da máscara e a relativização da verdade e do poder dominantes. Esses aspectos preenchem o significado da carnavalização do mundo, pois o período do carnaval era, e continua sendo, uma festa vivida, incorporada pelo povo. Desses aspectos, em nossa análise iremos nos ater à presença do grotesco e do exagero linguístico, que são, no nosso entender, bastante comuns na fala do personagem Quaderna.

Conforme Bakhtin (2002, p. 43), a função do grotesco:

> [...] é liberar o homem das formas de necessidade inumana em que se baseiam as ideias dominantes sobre o mundo. O grotesco derruba essa necessidade e descobre seu caráter relativo e limitado. A necessidade apresenta-se num determinado momento como algo sério, incondicional e peremptório. Mas historicamente as ideias de necessidade são sempre relativas e versáteis. O riso e a visão carnavalesca do mundo, que estão na base do grotesco, destroem a seriedade unilateral e as pretensões de significação incondicional e intemporal e liberam a consciência,

> o pensamento e a imaginação humana, que ficam assim disponíveis para o desenvolvimento de novas possibilidades. Daí que uma certa "carnavalização" da consciência precede e prepara as grandes transformações, mesmo no domínio científico.

O realismo grotesco utiliza-se da variação do alto e do baixo e é representado através do corpo, ou de parte dele, realçando-se os atos que simbolizam a vida, como a concepção e a gravidez. Diferentemente do que pensam muitos estudiosos que observaram o grotesco, para Bakhtin as grosserias e obscenidades que constroem esse tipo de representação têm caráter ambivalente e regenerador. O grotesco não está presente somente para chocar, mas para refletir sobre a vida, as instâncias que a dividem em classes, comportamentos, regras — tudo que é "quebrado" no rito carnavalesco.

A renovação projetada por Quaderna é preenchida pela presença do riso. Sobre esse fenômeno, o teórico russo explica:

> O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele purifica-o e completa-o. Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo e intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana. Ele restabelece essa integridade ambivalente. Essas são as funções gerais do riso na evolução histórica da cultura e da literatura (BAKHTIN, 2002, p. 105).

Na narrativa de Suassuna, o riso nasce da imagem trágica e grotesca dos atos executados pelo bisavô de Quaderna, conhecido como Execrável. Não se pode rir da loucura de um homem que consegue impor sua vontade sobre o direito de desvirginar as noivas, mas Quaderna o faz ao recontar a história de seu bisavô. Sobre o reduto de fanáticos, causa surpresa a informação de que o líder se outorgou o direito de "dispensar" as noivas: "recebia-a na noite de núpcias e entregava-a no dia seguinte ao marido" (QUEIROZ, 1965, p. 201), fato que na narrativa quaderniana dilui-se perante a proximidade com o divino atribuída ao ancestral e aparece marcado pelo viés do humor:

> Meu bisavô era meio tarado, bastando dizer que, depois, quando já tinha sido coroado Rei, instituiu, na Pedra do Reino, um ritual Católico-sertanejo, segundo o qual ele,

> Rei, era quem primeiro possuía as noivas, no dia do casamento, o que fazia, segundo explicava, "para inoculá-las com o Espírito Santo" (SUASSUNA, 1972, p 40).

Não há motivo para o riso quando ocorre a matança ali acontecida, do sacrifício de mulheres, crianças e cachorros, porque dos cachorros ninguém se lembra…, mas Quaderna refaz o percurso argumentando que no reino da literatura todo mundo morre "de mentirinha". Rimos também da declarada, mas disfarçada, covardia de Quaderna ao reconhecer que jamais teria a coragem de seu bisavô. Rimos da capacidade de argumentação quaderniana perante o Corregedor ao falar sobre despropósitos cotidianos dos moradores da cidade, como na cena em que diz que a personagem Dona Carmem tem a "perseguida entre aspas", o que aguça a ira do Corregedor e provoca o desvio do verdadeiro sentido daquele interrogatório. O riso é a forma que Quaderna encontra para viver sua própria tragicidade.

Não se busca, aqui, comprovar que a carnavalização reveste toda a narrativa, obviamente, mas sim que é possível perceber, em algumas cenas, momentos, diálogos e ações, a presença de elementos que formatam a carnavalização. Na organização do duelo entre Clemente e Samuel, por exemplo, Quaderna rapidamente executa a ideia de vestir-se e vesti-los ao estilo das Cavalhadas em que o Cordão Encarnado e o Cordão Azul se encontram:

> Assim, quando cheguei lá dentro, abri um dos meus baús de couro tauxiado, vesti minha calça parda, minha camisa gandola de cor cáqui e bordada nas mangas como o *ferro* dos Quadernas, calcei minhas alpercatas de rabicho, botei meu chapéu de couro estrelado e sinado na cabeça, e, na qualidade de chefe e Imperador de todas as cavalhadas taperoaenses, peguei ainda quatro capas, quatro peitorais-de-cavalo e quatro mantas-de-anca, sendo dois do Cordão Azul e dois do Cordão Encarnado. Embrulhei essas coisas num lençol grande, pois não queria, logo de saída, abespinhar aquelas duas feras, Clemente e Samuel. E só aí, com o embrulho na mão e meu rifle na outra, saí de novo para a rua, voltando à sombra do pé-de-tambor (SUASSUNA, 1972, p. 224).

A intenção de Quaderna é transformar visualmente o duelo em uma cena medieval, cavalheiresca, em que as imagens do cavaleiro cruzado e do cavaleiro mouro são resgatadas através das cores que os simbolizam, o azul e o vermelho,

respectivamente. Até esse momento, não há um elemento evidente que possa ser avaliado como carnavalesco, e será durante o pronunciamento das normas para a realização do duelo que esse elemento se manifestará: Clemente comunica que as armas a serem utilizadas durante o duelo serão dois penicos, coisa que deixa tanto Samuel como Quaderna e Malaquias (padrinhos dos duelantes) perplexos. Ao que Clemente explica:

> — Escolhi, em primeiro lugar, porque a Esquerda com seus pontos de vista sérios e científicos, não vê nada de ridículo em objetos úteis. Em segundo lugar, para desmoralizar a Fidalguia. Em terceiro lugar, para mostrar como minha luta é realmente uma luta do Povo, uma luta popular. E finalmente, para desmascarar de uma vez para sempre sua figura empafiada de falso Fidalgo dos engenhos de Pernambuco! Você vai morrer por minha mão, hoje, Samuel! E, o que é pior, vai morrer levando penicadas! Duas tragédias de uma só vez: primeiro, porque você vai morrer e a morte é sempre uma coisa desagradável; depois porque vai morrer de morte engraçada, de modo que nunca mais deixarão de rir às suas custas. "Como morreu o Doutor Samuel Wan d'Ernes, descendente do homem de confiança do Príncipe João Maurício de Nassau"? — perguntarão uns. E os outros responderão: "Morreu duma penicada que levou na cabeça, dada por um Filósofo negro-tapuia e comunista!" (SUASSUNA, 1972, p. 221).

A imagem do recipiente de uso doméstico removido do seu ambiente normal revigora o tom da narrativa ao proporcionar uma cena que provoca o riso e não apenas evoca o ritual medieval deslocado. No estudo de Bakhtin (2002, p. 127), a utilização do uso de excrementos e urina são um dos gestos tradicionais de degradação. Bakhtin exemplifica com obras da literatura antiga (*Os ajuntadores de ossos*, de Ésquilo; *O banquete dos aqueus*, de Pompônio), cenas em que a imagem do penico surge para degradar a figura clássica: Ulisses, em *Os ajuntadores de ossos*, é atingido por um "vaso mal cheiroso", quer dizer, um penico. Em pinturas de vasos antigos, vê-se Hércules bêbado, jogado ao chão e sendo atingido pelo conteúdo de um penico por uma velha alcoviteira. No capítulo "As formas e imagens da festa popular na obra de Rabelais", Bakhtin retoma uma cena de batalha ocorrida no livro *Pantagruel* para comentar o episódio em que os inimigos são assados,

formando-se, assim, um grande festim comemorativo. Em nota, retoma a obra *Orlandino*, de Folengo, em que uma cena de torneio de Carlos Magno é carnavalizada: os cavaleiros montam asnos, mulas e vacas, trazem cestas no lugar de escudos e, no lugar dos capacetes, utilizam utensílios de cozinha como marmitas, cubas e caçarolas (BAKHTIN, 2002, p. 182). E assim conclui:

> Todos os episódios e figuras estudados até aqui, todas as cenas de batalhas, brigas, golpes, ridicularizações, destronamentos, tanto de homens (os representantes do velho poder e da velha verdade) como de coisas (os sinos), são tratados e estilizados no espírito da festa popular e do carnaval. Eles são, portanto, ambivalentes: a destruição e o destronamento estão associados ao renascimento e à renovação, a morte do antigo está ligada ao nascimento do novo; todas as imagens são concentradas sobre a unidade contraditória do mundo que agoniza e renasce (BAKHTIN, 2002, p. 189).

O duelo, na narrativa de Suassuna, procede como uma cena deslocada de seu ambiente natural, desde as vestimentas, escolhidas por Quaderna, até as armas, escolhidas por Clemente. O intuito de Clemente é ridicularizar Samuel destronando-o da condição de fidalgo. Samuel é, de fato, derrotado durante o duelo, e o mais ridículo é que o penico fica preso à sua cabeça. Quaderna, no entanto, propõe uma releitura da imagem, pois arma novamente o seu olhar imaginativo e vê, no lugar do penico, uma coroa ou um correspondente a isso:

> O mais elegante, porém, era, sem dúvida, Samuel. É que o Professor Clemente ia de manto mas de cabeça descoberta. E o outro, como o penico à guisa de elmo, mitra ou coroa imperial, com seu manto Azul com cruz de Ouro às costas, apresentava, de fato, um perfil régio e heroico, envolvido radiosamente pela deslumbrante luz do ardente sol sertanejo (SUASSUNA, 1972, p. 238).

A cena do duelo reúne o grotesco e o sublime: as intenções de honra dos combatentes ou, ainda, a indumentária; por outro lado, a utilização dos penicos, fixando a visão do baixo, do excremento. Conforme o estudo bakhtiniano, o alto e o baixo, representantes do cósmico e do corporal, nunca estão completamente separados:

> No realismo grosseiro, a degradação do sublime não tem um caráter formal ou relativo. O "alto" e o "baixo" possuem aí um sentido absoluta e rigorosamente *topográfico*. O "alto" é o céu; o "baixo" é a terra; a terra é o princípio de absorção (o túmulo, o ventre) e, ao mesmo tempo, de nascimento e ressurreição (o seio materno). Este é o valor topográfico do alto e do baixo no seu aspecto cósmico. No seu aspecto corporal, que não está nunca separado com rigor do seu aspecto cósmico, o alto é representado pelo rosto (a cabeça), e o baixo pelos órgãos genitais, o ventre e o traseiro (BAKHTIN, 2002, p. 19).

Sobre a agonia e o renascimento do mundo, ou seja, o sentido ambivalente do grotesco, interpretaremos a cena em que a bisavó de Quaderna, Isabel, dá à luz: no momento da morte, e morte por degola, nasce a criança que daria continuidade à família. Ao episódio pode-se relacionar o conceito de degradação apresentado por Bakhtin (2002, p. 19):

> Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e, portanto, com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação de necessidades naturais. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um *novo* nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é *ambivalente*, ao mesmo tempo negação e afirmação. Precipita-se não apenas para baixo, para o nada, a destruição absoluta, mas também o baixo produtivo, no qual se realizam a concepção e o renascimento, e onde tudo cresce profusamente. O realismo grotesco não conhece outro baixo; o baixo é a terra que dá vida, e o seio corporal; o baixo é sempre o *começo*.

No plano histórico, a cena retoma o ato reconhecidamente chocante desse reduto: a imolação dos adeptos por degola. Os registros históricos sempre chamam a atenção para esse elemento que acaba por marcar a imagem de João Ferreira como louco, e não como beato ou líder religioso. Esse mesmo discurso é repetido em obras como a de Araripe Júnior, mas bastante ocultado em José Lins do Rego. A personagem de Ariano Suassuna, Quaderna, projeta a reconstrução dessa cena, ressalta a grandeza desses atos e inclui, no plano ficcional, a presença de sua bisavó, Isabel, grávida. Nos relatos históricos há uma contribuição de Nina Rodrigues (2006, p. 93) para esse acontecimento: "Uma das cunhadas do rei é sacrificada; achava-se em tão adiantado estado de gravidez, que deu à luz no momento da execução". Na narrativa

do *Romance d'A Pedra do Reino* esse grotesco acontecimento é reinterpretado como algo grandioso e primordial para Quaderna: a criança nasce em meio às agonias da mãe, que sofrera o sacrifício. Resgatada, será criada por um padre e terá o nome Ferreira omitido para que possa viver sem perseguições. No ato da morte, da loucura, da insanidade, dos corpos destroçados, do sangue que banha as pedras, Quaderna insere a vida: a criança que nasce no meio ao caos, ao grotesco da imagem terrível:

> Isabel, irmã de Pedro Antônio e do primeiro rei, João Antônio, grávida do *monstro*, é designada para o sacrifício pelo Execrável João Ferreira-Quaderna, que respondia às suas súplicas e alegações de gravidez gritando para Carlos Vieira e José Vieira: — 'Imolai-a assim mesmo, para ela não sofrer duas dores, a do parto e a do encantamento!' Tão adiantado era o estado de gravidez desta infeliz que, momentos depois de ter recebido o golpe na garganta, a criança rolava pela rampa da Pedra e estendia-se no chão (SUASSUNA, 1972, p. 44).

Ao organizar a história de seus ancestrais, Quaderna acrescenta suposições sobre o que poderia ter ocorrido, pois se no campo histórico sabe-se que a esposa de João Ferreira fora uma das sacrificadas, no discurso ficcional explora-se a terrível situação da gestante, a indiferença de João Ferreira perante o ato monstruoso e a sobrevivência do recém-nascido:

> O estranho, porém, é que o menino sobrevivera e estava ali, perto do corpo de sua jovem Mãe. Como teria o recém-nascido escapado, assim? Não se sabe, e eu, como membro ilustre do nosso "Instituto Genealógico e Histórico do Cariri", não avanço hipóteses, só digo o que posso provar. Mas vá ver que são mesmo corretas as versões, correntes aqui no Cariri, de que uma daquelas Onças era fêmea e teria amamentado o inocente naquele primeiro dia de vida, no que, aliás, teria somente seguido outros exemplos ilustres da História (SUASSUNA, 1972, p. 48).

No espaço sertanejo é realizada a filiação mais emblemática desse caso: a história de Rômulo e Remo, os fundadores de Roma, que foram alimentados por uma loba. A substituição do animal — a loba pela onça — é um dos muitos exemplos da atuação de Quaderna, que busca privilegiar o espaço sertanejo.

A vida que surge perante a morte marca a ambivalência do aspecto grotesco da cena. De acordo com Bakhtin (2002, p. 359):

> Em Rabelais e nas fontes populares a que recorre, a *morte* é uma imagem ambivalente, e é por isso que ela pode ser alegre. A imagem da morte, embora focalize o corpo agonizante (individual), engloba ao mesmo tempo uma pequena parte de um outro corpo nascente, jovem, que, mesmo quando não é mostrado e designado nomeadamente, está *implicitamente* incluído na imagem da morte. Onde há morte, há também nascimento, alternância, renovação.

O tema do nascimento de uma criança ante a morte da mãe ou em meio a uma situação grotesca é também trabalhado na obra de Bakhtin quando resgata cenas referentes aos nascimentos de Gargântua e Pantagruel. O nascimento de Gargântua está vinculado a festejos agrícolas e abate de gado. A grandiosidade da festa, o número de bois abatidos (367.014), a comilança desproporcional indicam a abundância, a alegria. É nesse ambiente que nasce Gargântua, ante a comilança da mãe, que, como consequência, tem as entranhas rompidas, ou o intestino reto "escapado", como registra o autor. A criança chega a ser confundida com o intestino que está fora do corpo, e finalmente nasce, não pelo lugar natural, mas pela orelha esquerda. O movimento (do baixo para o alto) preenche-se de significado e Bakhtin conclui (2002, p. 196):

> Todas as imagens do episódio desenvolvem o tema da própria festa: a matança, o destripamento e o esquartejamento dos bois; depois de terem aparecido na descrição do festim (consumpção do corpo despedaçado), elas deslizam insensivelmente para a análise anatômica das entranhas da parturiente. Assim o autor cria com uma arte admirável a atmosfera excepcionalmente densa de corpo único e compacto no qual se apagam propositadamente todas as fronteiras entre os corpos dos animais e os dos homens, entre as tripas devoradoras e as devoradas.

O nascimento de Pantagruel, filho de Gargântua também está vinculado à ideia de morte: a mãe morre por doença de parto devido ao tamanho desproporcional do filho que paria. O sentido ambivalente da morte-nascimento é resgatado por Bakhtin (2002, p. 289):

> O terceiro capítulo desenvolve o motivo ambivalente da morte-nascimento: Gargântua não sabe se ele deve chorar a morte da sua mulher ou rir a alegria pelo nascimento de seu filho; por turno, ele ri "como um bezerro" (jovem animal) ou chora "como uma vaca" (que pôs o seu bezerro no mundo, próxima da morte).

Além da ênfase de cenas grotescas na narrativa da *Pedra do Reino*, há ainda a presença do exagero em relação à língua. Bakhtin (2002, p. 153), ao analisar a obra de Rabelais, observa a presença de intermináveis séries de nomes e títulos para determinado objeto, coisa ou ação. É assim que se enumeram os 303 adjetivos para qualificar os órgãos genitais masculinos, ou o nome de 138 pratos em honra a um determinado deus. Com fins laudatórios ou injuriosos também esse registro carrega sua característica ambígua. Para exemplificar o tipo de enumeração laudatória, Bakhtin (p. 366) cita o trecho da obra de Rabelais em que o personagem Panurge precisa de um conselho do padre Jean e, para consegui-lo, elogia os colhões do padre. São 153 epítetos elogiosos, de caráter positivo. A fonte dessas nomenclaturas está nas ruas, nas praças, nas feiras. Não são registrados em obras escritas. Sobre esse aspecto, Bakhtin (p. 402) retoma a ideia da consciência verbal de Rabelais ao "perder tempo" registrando uma infinidade de palavras que são sinônimas: "Ele tomou de fontes orais o número considerável de elementos da sua linguagem: trata-se de palavras virgens que saídas pela primeira vez das profundezas da vida popular, da língua falada, entraram para o sistema da linguagem escrita e impressa".

O uso do exagero pela enumeração também está presente na narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino* com um propósito bastante significativo. Uma cena mostra a situação em que Clemente, Samuel e Quaderna discutem sobre o cargo de "Gênio da Raça Brasileira" e sobre quem seria o candidato possível para tal cargo. Ironicamente, demonstram a capacidade intelectual de Ruy Barbosa pela façanha de registrar um grande número de sinônimos para a palavra prostituta. Quaderna percebe que pode superar o mestre:

> — É verdade! — falou Clemente, com ar grave. — Realmente chegaram a falar nisso, por ter Ruy Barbosa praticado a façanha de, num artigo só, o *Porneia*, ter usado, sem repetir nenhum, vinte e oito sinônimos da palavra *prostituta*!
>
> — Vá saber Português, assim, no inferno, porra! — comentei. — Mas, como vocês sabem, sou dono de uma casa-de-recursos. Além disso, parte da minha formação

> literária foi feita na zona suspeita de nossa Vila, o "Rói-Couro", de modo que dessas coisas de raparigagem e fudelhança eu entendo um bocado"! Se um de vocês dois quiser se candidatar a "Gênio da Raça", é só pedir minha ajuda: eu garanto fornecer a vocês pelo menos quarenta sinônimos de *puta*, nenhum deles usado por Ruy Barbosa! (SUASSUNA, 1972, p. 141).

O reconhecido jurista, político, escritor e orador brasileiro recebe um elogio inesperado. No entanto, esse elogio formata-se de maneira ambígua: então seria a capacidade de registrar os sinônimos para prostituta que tornaria um escritor candidato à Academia Brasileira de Letras ou, o que é muito maior no entendimento de Quaderna, Gênio da Raça Brasileira? Verificamos que a obra citada por Clemente e atribuída a Ruy Barbosa é uma ironia à seriedade desse escritor. Porneia é uma palavra que remete ao termo pornografia e, na Antiguidade, designava o crime da prática de homossexualidade. Seguindo a análise do trecho aqui destacado, percebemos que Quaderna associa a capacidade de saber e registrar sinônimos de uma determinada palavra à infinita sabedoria de um homem e de seu próprio idioma. Mais uma vez, forma-se uma constatação contrária à formalidade do conhecimento erudito. Segue-se o registro de Quaderna com vocábulos chulos para designar a prostituição e o ato sexual.

O tema ao mesmo tempo entroniza e apresenta de forma grotesca a capacidade intelectual:

> Fenômenos tais como as grosserias, os juramentos e as obscenidades são os elementos não oficiais da linguagem. Eles são, e assim eram considerados, uma violação flagrante das regras normais da linguagem, como uma deliberada recusa de curvar-se às convenções verbais: etiqueta cortesia, piedade, consideração, respeito da hierarquia, etc. Se os elementos desse gênero existem em quantidade suficiente e sob uma forma deliberada, exercem uma influência poderosa sobre todo o contexto, sobre toda a linguagem: transpõem-na para um plano diferente, fazem-na escapar a todas as convenções verbais (BAKHTIN, 2002, p. 162).

Em José Lins do Rego, resgatam-se termos que tendem para a visão negativa do fato histórico ali ocorrido. O mesmo tom, ainda que numa composição diferenciada, ocorre em *O reino encantado*, de Araripe Júnior, segundo Farias (2006, p. 136):

> "Crime", "loucura", "herança de sangue" "atavismo", "destino", "sina", "castigo", "flagelo de Deus", "maldição do demônio" são as expressões utilizadas pelos habitantes do Açu para caracterizar o fenômeno messiânico da Pedra. Observa-se, portanto, que a polissemia de significações de que se reveste o fenômeno messiânico na ótica de um determinado segmento da população sertaneja tangencia em alguns aspectos as significações depositadas no messianismo pelos habitantes do litoral. Tanto na perspectiva do homem litorâneo, como na do sertanejo do Açu e das cidades que o cercam, o messianismo acaba sendo interpretado através de explicações naturais e sobrenaturais de conotação negativa, subtraindo, assim, qualquer contextualização às manifestações culturais do dominado. Forjadas por uma ótica determinista, essas explicações pressupõem a crença numa predeterminação fatalista no bojo da qual se engendra a compreensão a-histórica do fenômeno messiânico e das contradições socioeconômicas (pobreza, miséria, atraso) que afloram no mundo rural do sertão.

Os vocábulos destacados pela estudiosa, retirados da obra de Lins do Rego, coincidem com os destacados por Quaderna a partir de leituras históricas sobre o episódio da Pedra. A tarefa de Quaderna, em seu projeto de restauração do reino, é apropriar-se desse mesmo vocabulário, de significado profundamente negativo, para contorná-lo numa nova concepção. Esse processo, que faz parte também de sua projeção literária, é possível através do mecanismo da carnavalização, propondo inversão de sentidos e retirando o peso hediondo registrado pela historiografia e confirmado na literatura de José Lins do Rego. É na narrativa de Araripe Júnior (1878, p. 89) que esse vocabulário encontra-se em sua vertente mais violenta:

> De todos os socios de João Antônio nenhum apresentou desde logo symptomas tão graves de desordem mental como João Ferreira. Havia n'este homem uma propensão singularissima para a idéa fixa. Mal portanto, se lhe encasquetaram no cerebro as ideas de um encantamento, tornou-se taciturno, selvagem, perdeu de todo o appetite e entregou-se a um genero de vida que nem estava nos habitos dos sertanejos, nem continha-se nos limites prescriptos pelo interprete do rei desapparecido em Acacer-el-Kibir.

João Ferreira torna-se um ente discriminado mesmo em relação aos outros adeptos. A loucura e o desvio mental tornam-se marca em sua personalidade e estão presentes em toda a sua vertente negativa e destruidora. No restante do texto, exemplificam-se atos de João Ferreira que são associados à insanidade completa. Citamos novamente Bakhtin, que, para retomar mais um exemplo em que louvor e injúria se misturam, comenta uma cena em que os personagens de Rabelais, Pantagruel e Panurge celebram um louco de nome Triboulet:

> Ora, como sabemos, a própria loucura é ambivalente. Aquele que a possui, o bufão ou o tolo, é o rei do mundo às avessas.
>
> [...]
>
> Compreender o termo "louco" como uma pura injúria, ou ao contrário como um puro louvor (uma espécie de "santo"), equivale a destruir todo o sentido dessa litania. Aliás, Triboulet é qualificado como "morósofo", isto é, "tolo-sábio". Conhece-se a etimologia cômica dada por Rabelais ao termo "filosofia", que seria a *fin folie.* Tudo isso é um jogo sobre a ambivalência da palavra e da imagem do "louco" (BAKHTIN, 2002, p. 374).

A produção discursiva sobre a aglomeração da Pedra do Reino é transpassada pela data de sua escrita: de cunho cientificista em Araripe Júnior; de cunho social em Lins do Rego. Retomemos Foucault (2004, p. 19): "São três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade da verdade". Percebemos que a figura de João Ferreira, agregada à loucura, sofre exclusão por parte da narrativa de Araripe Júnior, e em *Pedra Bonita* tal imagem está vinculada à carência de força espiritual oficial que deixa à mercê o povo, resultando em força de figuras indesejáveis, como João Ferreira. É na narrativa quaderniana que o tema da loucura é resgatado com a articulação de uma figura de rei bufão, mostrando a ambivalência do ato e da palavra proferida do louco.

Quaderna, ao se utilizar do texto histórico de Antônio Attico de Souza Leite, redireciona a cena brutal das mortes e os sentimentos de horror despertados pela figura de João Quaderna:

> Os sacrifícios continuaram nos seguintes dias, 15 e 16 de Maio de 1838, como o mesmo, senão maior *desvairamento*, porquanto o *monstruoso e execrável* João

> Ferreira-Quaderna conseguira mergulhar aquela turba numa espécie de *delírio* ou *embriaguez* continuada (SUASSUNA, 1972, p. 44, grifos nossos).

Monstro e execrável são epítetos que Quaderna utiliza, a partir do texto de Souza Leite, para iniciar a mudança sobre a figura de seu bisavô. E acrescenta: "Tenho perfeita consciência da má-vontade de Souza Leite para com minha família. Mas isso é até bom, porque, assim, tudo o que ele diz a nosso favor é absolutamente insuspeito" (SUASSUNA, 1972, p. 44). Quaderna refaz a trajetória negativa da figura histórica de seu bisavô e modifica o sentido das ações, transformando-as. Especificamente sobre o epíteto, a cena mais reveladora sobre a mudança de interpretação do negativo para o positivo ocorre durante o depoimento. O Corregedor já tem notícias sobre a linhagem de Quaderna ligada aos fanáticos do passado. Ao comunicar que estava realizando a Crônica dos Reis da Pedra Bonita, Quaderna explica ao Corregedor que passou a utilizar o adjetivo criado por Souza Leite. O Corregedor assusta-se pela escolha ao reconhecer o valor pejorativo de "Execrável". Ao que Quaderna explica:

> — Nessas questões de linhagem real, Sr. Corregedor, essas coisas pejorativas não têm a menor importância! Filipe, O Belo, da França, falsificava dinheiro, motivo pelo qual passou à História com o nome comprido mas bonito de Filipe, O Belo, O Moedeiro Falso! Ora, eu pensei assim: "Se esse Rei da França falsificava dinheiro, que é que tem que meus antepassados, Reis do Povo Brasileiro, degolassem mulheres, meninos e cachorros? Crime por crime, os da minha família foram muito menos chinfrins, porque degolar pessoas é muito mais monárquico do que passar dinheiro falso!" Esse negócio de Rei é assim mesmo! Dom João II, O Príncipe Perfeito, que foi Rei de Portugal, cometeu um desses crimes régios, parecidos com os do meu bisavô: deu uma facada no cunhado, o Duque de Viseu, que, ali mesmo, na hora, esticou a canela! (SUASSUNA, 1972, p. 374).

Quaderna percebe a omissão e, portanto, a dimensão humana do historiador. Intui que narrativa é construção. De injurioso, o epíteto de João Quaderna passa a ser louvável, engrandecendo sua figura de "verdadeiro rei", inimputável porque rei: se os "reis" da história oficial mataram, traíram e roubaram em nome

da coroa, por que João Quaderna, rei do povo, rei dos loucos, não pode cometer crimes? Perceber João Ferreira e o próprio Quaderna como "reis de um mundo às avessas" é analisá-los a partir de uma ambiguidade tal qual a que compreende os personagens de Rabelais.

O intuito de Quaderna é o de redirecionar os atos violentos do passado à glória do futuro, (re)apresentar esses acontecimentos como num palco, através das cavalhadas, preencher com o riso carnavalesco o sério, louvar a vida no cenário da morte, desviar o sentido negativo para o sentido positivo, transformando os atos baixos do ser humano em atos grandiosos como os encontrados nas epopeias.

Outro sentido para a presença do grotesco na obra de Suassuna pode ser avaliado a partir da concepção do autor sobre a arte. Em *Iniciação à estética*[9] (2009, p. 58), Suassuna apresenta reflexões acerca da arte e observa que a chamada "estética do feio" promove-se na contramão da Beleza, já que Beleza pressupõe harmonia, grandeza e proporção. Retomando a obra de Santo Agostinho, avalia que a presença do Feio e do Mal servem para legitimar o Belo e o Bom. A reflexão parece incompleta, pois afirma que a única aceitação possível para o feio é o contraste que ele executa com o Belo. Suassuna (2009, p. 237) complementa:

> Beleza artística é a bela representação de uma coisa que pode, inclusive, ser feia e repugnante, na Natureza. A Arte do Feio é Arte da Beleza tanto quanto a Arte do Belo, é tão legítima quanto esta última. Diante dessas ásperas formas de Arte que lidam com o Feio, o contemplador experimenta um choque, uma espécie de fascinação misturada de repulsa, e a impressão causada por obras desse tipo é inesquecível. A Arte do Feio com que nos reconcilia com as contradições, os crimes e as feiuras da vida, por apresentar tudo isso *representado* num outro universo em que aquilo que é chaga aparece cicatrizado e domado.

Ainda sobre a questão estética, retomemos o texto de Umberto Eco (2007, p. 16) sobre a beleza e a feiura, quando observa que a diferenciação está muito mais

9. A obra *Iniciação à estética* reúne reflexões realizadas durante os anos em que o autor lecionou a matéria de Estética no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

associada a questões de moralidade e equilíbrio do que necessariamente de contemplação estética, daquilo que poderia nos deleitar:

> A primeira e mais completa *Estética do feio*, elaborada em 1835 por Karl Rosenkrantz, traça uma analogia entre o feio e mal moral. Como o mal e o pecado se opõem ao bem, do qual são o inferno, assim o feio é o "inferno do belo". Rosenkrantz retoma a ideia tradicional de que o feio é o contrário do belo, uma espécie de possível erro que o belo contém em si, de modo que toda estética, como ciência da beleza, é obrigada a enfrentar também em conceito de feiura. Mas é justamente quando passa a definições abstratas para uma fenomenologia das várias encarnações do feio que ele nos faz entrever uma espécie de "autonomia do feio" que o transforma em algo mais rico e complexo que uma série de simples negações das várias formas de beleza.
>
> Ele analisa minuciosamente o feio da natureza, o feio espiritual, o feio na arte (e as diversas formas de incorreções artísticas), a ausência de forma, a assimetria, a desarmonia, o desfiguramento e a deformação (o mesquinho, o débil, o vil, o banal, o casual e arbitrário, o tosco), as várias formas de repugnante (o desajeitado, o morto e o vazio, o horrendo, o insosso, o nauseabundo, o criminoso, o espectral, o demoníaco, o feiticeiresco, o satânico). Isso tudo é demais para dizer que o feio é o oposto do belo, entendido como harmonia, proporção ou integralidade.

Podemos nos guiar por uma interpretação própria da arte e da estética, de acordo com os apontamentos de Umberto Eco, e demonstrar que Quaderna tenta transformar tudo o que é feio em belo. Tanto a história oficial, que apresenta os vocábulos mais terríveis para apresentar o acontecimento histórico, como o registro ficcional estão sempre enviesados de forma negativa ou obscura. Somente no trato ficcional de Suassuna esse processo sofre uma transformação. Ilumina-se o acontecimento de terrível mortandade e aspectos perturbadores. Quaderna monta um grande palco de representação, harmonizando e integrando aquilo que, na crueza dos fatos, não poderia ser visto assim. Por isso, a obra de Quaderna, que no plano ficcional não se limita à escrita literária, se comporta como algo grandioso do qual o grande regente é Quaderna, que reorganiza esse mundo pedregoso e violento em algo poético e belo.

Quaderna, personagem autoconstrutivo

Cercadas pela questão de "honra de sangue" — o assassinato do pai (Ferreira Quaderna), o assassinato do tio (Garcia-Barretto) —, as duas origens familiares de Quaderna obrigam-no a traçar uma rota preestabelecida já fomentada pelo convívio com a família do tio, grande líder sertanejo, e pela figura do pai, que marcara de maneira trágica a vida do filho[10]. No entanto, Quaderna limita-se pela incapacidade física: é covarde, monta mal (episódio da viagem à Pedra e da infância em *O rei degolado*) e atira mal (episódio da caçada, em que usa da astúcia para safar-se de humilhações). Esses aspectos, de força física e valentia, reforçam a figura do herói sertanejo e tornam-se impraticáveis na conduta de Quaderna.

A figura do sertanejo forte, tão cara na concepção de Euclides da Cunha, perpetua-se em outras narrativas, como em *Capitão jagunço*, de Paulo Dantas (1964, p. 19, 93): "Jagunço aqui todo mundo é, que covarde ninguém quer ser neste brabo e duro sertão, onde a lei da guerra possui forte valia"; "No sertão, a gente só admira aquilo que é forte, que se sobressai, sem ser saliente, nem exibido. O sertão ferve por dentro na calada admiração da gente". Ou ainda na narrativa de Manoel Benício (1997, p. 10), *O rei dos jagunços*:

> O sertanejo só admira e quer bem ao que é forte, porque o assusta. A riqueza não é para elle o primeiro predicado a ser respeitado; o talento, na significação em que empregam esta palavra (força physica), e a valentia são as qualidades mais admiráveis entre a gente inculta.

Esse aspecto se presentifica, com toda sua beleza e tragicidade, em *Grande sertão: veredas* (ROSA, 1956), firmando-se no pacto que Riobaldo estabelece para alçar-se ao cume da hierarquia, a chefia dos jagunços.

---

10. Jorge Mattar Villela (2004), autor da obra *O povo em armas: violência e política no sertão pernambucano*, apresenta a discussão sobre a intricada rede de fatores que dá origem ao grupo armado numa região em que havia a ausência do controle estatal. As questões familiares, o coronelismo e mandonismo são palavras-chave para o entendimento desses grupos que atuavam num emaranhado intercâmbio entre a lei e a justiça e as práticas consideradas ilegais.

No entanto, é necessário termos o cuidado de perceber que Quaderna não nega o heroísmo, mas sim o constrói a partir de suas próprias particularidades e talento. Quaderna não nega o mito sertanejo[11]. A primeira parte da obra ocupa-se de apresentar a formação de Quaderna. Do Folheto VI ao Folheto XXII, Quaderna relata parte de sua infância, seus conhecimentos sobre a literatura popular, seu almejo de cavaleiro, a viagem à Pedra do Reino. Nesses capítulos há várias passagens em que comenta sobre suas limitações físicas, covardia, inabilidades, que são, por sua vez, superadas pela astúcia. No livro II, "Os emparedados" (Folheto XXIII a Folheto XXXVI), Quaderna narra as origens da família Garcia-Barretto — destacando a presença do nome Sebastião, em relação tanto ao rei como ao santo — e em seguida relata sua formação oficial a partir dos preceptores Samuel e Clemente. Vivendo agora na fazenda Onça Malhada, Quaderna tem os mesmos privilégios dos filhos do dono. É sob essa situação que será enviado ao Seminário, sem sucesso. No retorno, ocupará cargos intelectuais e manterá o contato permanente com os mestres. A formação intelectual embasa uma reestruturação compensatória da situação de limitação física. O padrinho, Pedro Sebastião Garcia Barretto, percebe que Quaderna não se adequaria às funções pesadas do sertanejo e decide fazê-lo padre. Mais tarde, expulso do Seminário, torna-se bibliotecário.

Devido à ruína econômica, Quaderna e seus irmãos encontram-se em situação difícil. Aos irmãos, belos espécimes sertanejos, há o caminho ligado à força física. Quanto à Quaderna não é possível esse caminho. Por isso é mandado ao Seminário. Justifica-se ainda o fato de pertencer ao ramo de família fidalga, e por isso não seria qualquer cargo ou ocupação que poderia executar.

> Quando da nossa ruína econômica, nós, filhos legítimos de meu Pai, vimo-nos em situação difícil. Primeiro, nenhum de nós queria decair ao ponto de caixeiro ou empregado de comerciantes, burgueses e mesquinhos a quem servir seria uma desonra para simples filhos de Fidalgos: quanto mais para nós, descendentes de Dom João II, O Execrável! Além disso, a terra que, segundo o genealogista Carlos Xavier

11. Ver em *O rei degolado* (SUASSUNA, 1977) o encontro dos líderes que resulta numa emboscada, dando início ao conflito entre as famílias poderosas do sertão e os Pessoas, então líderes do governo. Toda a ação é antecipada com o despertar da Onça Caetana, entidade que se presentifica diante de situações de mortes violentas.

> Paes Barreto, é indissoluvelmente ligada à Fidalguia, em nosso caso não valia mais um vintém, retalhada entre os bastardos de meu Pai!
> Saímos então, por portas travessas. Manuel, o mais velho, foi ser Vaqueiro, no Sertão do Sabugi. Francisco, tendo entrado na "Guerra de Doze", tomou gosto pela vida errante e tornou-se "cabra-do-rifle". Antônio verificou praça na Polícia, indo assim fazer companhia a Francisco como "fidalgo-da-espada". E como os Vaqueiros são pequenos-fidalgos, a serviço dos "ricos-homens" que são os Fazendeiros, estavam agora, todos três, com seus problemas razoavelmente solucionados. Quanto a mim, incapaz de cavalarias, meu Pai me destinou à carreira eclesiástica, que, podendo me levar até o posto de Bispo, poderia me tornar Príncipe da Igreja, dignidade quase tão alta quanto a dos Reis, meus antepassados. Por isso, fui enviado ao vetusto Seminário da Paraíba, onde entrei, já taludo, aos 21 anos, em 1918, sendo expulso em 1923. Mas em 1924, com ascensão do prestígio político de meu Padrinho, terminei nomeado Bibliotecário, Tabelião e Coletor, o que me proporcionou um ócio remunerado de fidalgo de toga, ainda insuficiente, porém já mais consentâneo com meu sangue real (SUASSUNA, 1972, p. 129).

Quaderna é portador da astúcia, mas não possui, ou finge não possuir, capacidade imaginativa para criação literária. Confessa que copia as ideias originais de seus mestres Samuel e Clemente. Para organizar e montar o seu livro magnífico, utiliza-se do talento alheio: a xilogravura de Taparica, a poesia de Lino Pedra Verde. Na verdade, essa incapacidade para o campo das artes é suprida pela inteligência e rapidez com que se apropria das ideias e consegue pensar e executar a partir delas. É de certa forma uma maneira de ironizar sua própria situação, pois é o narrador em construção. Quaderna firma-se em sua capacidade de astucioso conseguindo sair-se bem em situações embaraçosas. Daí nascem, também, os inúmeros epítetos que atribui a si mesmo, relembrando sempre os de charadista, decifrador, enigmático etc. E nesse aspecto lembra alguns personagens, como João Grilo (que surge em outras obras de Ariano Suassuna), Cancão de Fogo, Pedro Malazartes e, ainda, num recuo maior na história literária, Lazarillo de Tormes, que serviu de inspiração e é o grande precursor da figura do pícaro. Essa nova forma de narrar surge na Espanha entre a segunda metade do século XVI e a primeira do século XVII e ficou conhecida como romance picaresco, como explica Mario González (1988, p. 5):

> Três desses romances ganhariam especial relevância pela sua qualidade literária: O *Lazarilho de Tormes*, o *Guzmán de Alfarache* e *O Buscão*. O primeiro deles é claramente o germe da picaresca; o segundo costuma ser entendido como o protótipo dessa modalidade narrativa. E o terceiro é uma espécie de distorção paródica das suas possibilidades.

Entrecruzando os estilos narrativos de cada um deles e observando os pontos de divergência e convergência para tentar conceituar a figura do pícaro, González (1988, p. 42) ensaia uma definição:

> [...] pseudoautobiografia de um anti-herói que aparece definido como marginal à sociedade; a narração das suas aventuras é a síntese crítica do processo de tentativa de ascensão social pela trapaça; e nessa narração é traçada uma sátira da sociedade contemporânea do pícaro.

González explica que tal tentativa de definição pode ser aplicável ao modelo clássico dos chamados romances picarescos e às narrativas que são lidas à luz do modelo espanhol, as quais o autor propõe como *neopicarescas*. Entre essas narrativas neopicarescas, surgem títulos da literatura inglesa, como *Moll Flanders* e *Tom Jones*, para citar os mais conhecidos, e abundam romances escritos na América hispânica a partir do início do século XX. No Brasil, além dos sempre lembrados *Memórias de um sargento de milícias* e *Macunaíma*, o autor observa que a partir da década de 1970 surgem novos títulos que levam a marca do picaresco: *Galvez, Imperador do Acre*, de Márcio Souza, *Meu tio Atahualpa*, de Paulo de Carvalho Neto, *Os voluntários*, de Moacyr Scliar, e *O grande mentecapto*, de Fernando Sabino. Sobre o *Romance d'A Pedra do Reino*, Mario González (1988, p. 73) comenta:

> O primeiro dos romances que chamam nossa atenção é *A pedra do reino*, de Ariano Suassuna, publicado em 1971 e que o próprio autor teria rotulado como "picaresco". O texto constitui a autobiografia ficcional de um anti-herói que aparece como marginal à sociedade. O protagonista narrador é portador de um projeto picaresco de ascensão social, embora ele mesmo prefira transferi-lo para o campo puramente ficcional, onde, por sua vez, ele encontraria sua afirmação como escritor. E este

> malandro aspirante a autor de uma epopeia possui apenas como armas para se defrontar com a sociedade hostil aquelas do pícaro: a astúcia e a trapaça.

A aproximação com a figura do pícaro deve ser cuidadosa, pois vários dos elementos que circundam sua caracterização não se encontram no personagem de Ariano: Quaderna pertence à elite rural, apesar de ser do ramo pobre da família (sua mãe é filha bastarda de Pedro Sebastião Garcia Barretto); procura firmar-se em uma situação e colocação financeira melhor, mas recebeu educação esmerada por parte do tio, que o protegeu desde a infância; é letrado, e não no sentido básico de alfabetizado, pois sua principal atividade está voltada ao mundo intelectual e das letras (é autor do Almanaque do Cariri, responsável pela biblioteca de Taperoá etc.); redige a grande obra do Gênio da Raça, obra que reflete todos os acontecimentos cifrados que são interpretados como marcas do século do reino na qual o principal personagem é ele mesmo: Quaderna, o rei profeta.

Antonio Candido (1993, p. 24), em *Dialética da malandragem*, também retoma os princípios básicos do personagem pícaro para analisar o nascimento do que ele chama de o primeiro malandro brasileiro: ao utilizar a astúcia pela astúcia, que afasta suas ações do pragmatismo dos pícaros, Leonardo, personagem de *Memórias de um sargento de milícias*, inaugura na literatura um novo tipo de personagem. Quaderna, personagem de Ariano Suassuna, igualmente traz em si a aura do malandro, pois é a partir de sua astúcia que espera se livrar das garras do Corregedor.

O texto de Carlos Newton Júnior (2008), "Quaderna, aprendiz e impostor", revela-nos uma proximidade com dois personagens criados por Thomas Mann: Hans Castorp, de *A montanha mágica*, e Félix Krull, de *As confissões do impostor Félix Krull*. A partir das duas matrizes que direcionam os personagens de Mann, o aprendiz e o impostor, Newton Júnior (2008, p. 19) interpreta a figura de Quaderna:

> Esses aspectos resumem-se a duas facetas de Quaderna, a do aprendiz e a do impostor. A primeira aproxima-o de Hans Castorp, o protagonista de *A Montanha Mágica*, que, como ele, também se via às voltas com dois mestres cujas visões de mundo eram inteiramente opostas e irreconciliáveis. A segunda, por sua vez, aproxima-o tanto do aventureiro Félix Krull, que é de admirar o fato de Suassuna somente ter lido o relato de Félix após a conclusão d'*A Pedra do Reino*. Chamo especial atenção para o gosto que tanto Quaderna quanto Félix Krull nutrem pelas máscaras e pelos

> disfarces, e que se justifica, como se verá, pelo fato de que são ambos escritores, cada qual ocupado em narrar a história da sua própria vida.

Quaderna relata sobre a importância da cantiga de roda "La condessa", que lhe abriu, pela primeira vez, os sentidos para ver o sertão como Reino e os moradores como nobres. A responsável por esse ensinamento é Tia Filipa, mulher de características masculinas, que reunia resistência física, coragem e determinação, traços que faltam à Quaderna:

> Eu, que nascera e me criara admirando as caçadas, as cavalgadas, os tiroteios, as brigas de faca e outras cavalarias e heroísmos sertanejos, tinha a desgraça de ser mau cavaleiro, mau caçador e mau brigador. Talvez por isso, admirava minha Tia Filipa, em cuja pessoa, alta, magra e esgrouviada, parecia ter reunido a maior parte da coragem da família Quaderna.
> Ora, foi Tia Filipa quem me criou, depois da morte de minha Mãe, Maria Sulpícia. Sendo o mais moço dos filhos legítimos de meu Pai, eu era o predileto de minha Tia, e muitas das coragens que me vi obrigada a praticar na vida, eu as fiz com medo dela. Não podia eu permitir que Tia Filipa descobrisse um covarde em seu sobrinho predileto, um homem sem talento em sem sustança, um sujeito que não podia montar muito tempo a cavalo sem assar a bunda e sem inchar os dois joelhos de uma vez. Não podia consentir, também, que minha Tia terminasse amargamente sabedora de ela própria, uma mulher, tinha mais coragem que os homens da família, o que a teria matado de desgosto. Por isso, quando surgia uma questão qualquer em que, segundo os códigos particulares dela, estava empenhada "a honra dos Quaderna", lá ia eu, apavorado, a contragosto, procurando me fazer o mais parecido possível com a imagem que ela guardava de mim (SUASSUNA, 1972, p. 49-50).

Durante o aprendizado, Quaderna tem acesso aos folhetos antigos que contam histórias de conquistas monárquicas. Isso contribui para ele se desvincular do sentimento de crime e vergonha que acompanha o tema sobre a Pedra do Reino. As grandezas monárquicas atiçam a ambição de Quaderna, mas acabam por relembrá-lo de seu lado fatídico: todos os que participavam dessas lutas morriam muito cedo em meio ao combate. Esse fato o faz refletir:

> Quando, porém, meu sonho atingia o auge de fogo, lá vinha a lembrança estarrecedora: todos os reis da minha família vinham terminado de garganta cortada, de morte violenta tinha acabado Jesuíno Brilhante, o Rei do Sertão! Então, envergonhado, eu baixava a cabeça, corria de enfrentar morte cruel para realizar minha realeza, e confessava para mim que preferia ser um covarde vivo a ser um Rei degolado (SUASSUNA, 1972, p. 67).

Mais adiante, Quaderna descobre que pode edificar o seu "Reino" através do mundo literário, pois a escrita também é uma obra, uma edificação:

> Foi um grande momento em minha vida. Era a solução para o beco sem saída em que me via! Era me tornando cantador que eu poderia reerguer, na pedra do Verso, o Castelo do meu Reino, reinstalando os Quadernas no trono do Brasil, sem arriscar a garganta e sem me meter em cavalarias, para as quais não tinha nem tempo nem disposição, montando mal como monto e atirando pior ainda! (SUASSUNA, 1972, p. 68)

Quaderna viaja no ano de 1935 rumo à Pedra. Essa viagem tem por objetivo conhecer o lugar famoso onde seu bisavô se coroara rei e sagrar-se quanto à sua nobre descendência. A estadia na fazenda Carnaúba, de Dom Manuel Pereira Lins, oferece a oportunidade da caça. Para Quaderna, trata-se de mais um momento desafiador em que terá de usar suas façanhas para que não descubram sua péssima pontaria. Aos leitores, confessa:

> Eu podia ser apenas um Poeta covarde, um Decifrador pacífico de charadas, um ex-seminarista e Escrivão de gabinete. Mas graças ao meu cavalo de nome heroico, a meu rifle e à minha gloriosa espingarda "Vinte e Oito" podia reivindicar o título de Cavaleiro, soldado e caçador. Se desempenhava bem ou mal essas tarefas, isso era outra história! (SUASSUNA, 1972, p. 82)

Nesse aspecto, Quaderna utiliza-se do roteiro de viagem e da visita à Pedra do Reino para enriquecer sua obra escrita. Aproxima-se do narrador conforme Walter Benjamin (1985, p. 198-199) teoriza, filiando-se ao grupo do marinheiro comerciante. Por outro lado, é através das histórias de Tia Filipa e da revelação de João Melquíades

sobre seu passado que Quaderna tem acesso a uma tradicionalidade edificada pelos moradores das fazendas: o camponês sedentário ou família, segundo Benjamim.

Na viagem arma-se uma expectativa sustentada pelas gravuras do Padre que desenhara a formação rochosa, gravura descrita por Antônio Attico de Souza Leite no discurso histórico: "Infelizmente, porém, se, do ponto de vista fatídico e astroso, o local do Castelo correspondia perfeitamente ao sonho régio do meu sangue, do ponto de vista da Arte houve decepções que, a princípio sangraram um pouco no meu orgulho" (SUASSUNA, 1972, p. 103). Nessa experiência de viagem, que inclui a caçada e a visita à formação rochosa, Quaderna ainda está preso a essa visão da paisagem e "decepciona-se" com a visão reduzida do que esperava ser a formação rochosa da Pedra do Reino — olhar que é então moldado por seu companheiro de viagem, Euclydes Villar:

> Aquele era um tipo de mágoa que eu só podia confessar, ali, a Euclydes Villar, poeta e decifrador como eu. Cheguei perto dele e comuniquei-lhe minhas decepções, resumindo tudo o que lera e que agora não encontrara. Para surpresa minha, porém, Euclydes discordou de mim. Achava as pedras, assim paralelas, maciças e de cor férrea, "terrivelmente impressionadoras", talvez porque, sem ter lido antes o que eu lera, nunca esperara demais, nem criara, a respeito delas, as imagens gloriosas, monárquicas e prateadas que eu alimentara em meu sangue. Euclydes Villar se espantava de que eu, um Poeta e Acadêmico, me decepcionasse com as pedras e reclamasse contra a invenção fantasiosa do genial escritor pernambucano do século passado. Segundo Villar, assim era o Mundo e assim era a Literatura! Nas coisas do mundo, os "chuviscos de prata" nunca ou raramente existiam, e o "sangue vermelho das pedras, conservado vivo e fresco durante todo o tempo" era sempre, de fato, na mesquinha realidade, simples mijo-de-mocó. Se a gente não mentisse um pouco, "ajudando as pedras tortas e manchadas do real a brilharem no sangue vermelho e na prata, nunca elas seriam introduzidas no Reino Encantando da Literatura" (SUASSUNA, 1972, p. 105).

Ao desarmar o olhar sobre a natureza bronca e nem sempre favorável, Quaderna percebe que é pela via do imaginário que a arte é produzida. Converte a cena do mundo em cena ficcional (LIMA, 2006, p. 339). Essa reviravolta no olhar de Quaderna sobre o objeto real e a adaptação ao literário remete-nos ao estudo de Flora Süssekind (1990, p. 66) acerca do modo de narrar, enfoque de sua obra em *O Brasil não é longe daqui*:

> Em meio às lutas provinciais (Cabanagem, Farroupilha, Sabinada, Balaiada, revoltas de Minas e São Paulo em 1842, Revolta em Alagoas em 1844), às rebeliões de escravos e ao fantasma da restauração lusa, tornava-se mais urgente para a "elite ilustrada", afirmar identidades, origens e essências "nacionais", mapear um Brasil-pitoresco, territorialmente ao menos, coeso e singular.

Construindo-se através da memória, Quaderna firma-se como personagem que necessita exercitá-la no corpo do texto. Bebe da memória coletiva, que o liga a um passado de fatos históricos marcantes, bebe da memória compartilhada através da literatura popular, que acaba preenchendo de significados os atos passados ligando-os ao presente. Conforme Sofia Paixão (2009), é no contexto do indizível que:

> [...] encontramos a ligação entre a memória e a tradição oral da literatura, constituindo-se esta última como uma aprendizagem transmissível de geração para geração. A transmissão oral implica a presença do destinatário, bem como a sua "visualização" do que é dito. Tal significa que a par do que é dito prevalece toda uma actividade motora desenvolvida pelo emissor, a qual corporiza e vivifica o dizer. A relação estabelecida entre os interlocutores é, portanto, marcada pela imaginação, prevalecendo a memória desses elementos indizíveis também eles constituintes da narrativa ou do poema.

Em um dos encontros de Quaderna com João Melchíades surge a indagação sobre o Gênio da Raça, e Melchíades reforça a importância dos cantadores e poetas populares:

> As coisas e a histórias velhas influem muito para o progresso da Poesia: as histórias passadas recordam a memória imortal dos antístites e antepassados, revivendo na memória do Poeta, que, depois, faz chegar ao ouvido do mais rude o toque da Memória dos tempos idos! Eu, Dinis, considero-me um "raro do Povo"! O Povo me considera um filho das Musas, e, por isso, me entende, me crê, me aplaude, me escuta e me atende, desde que comecei a escrever, no ano em que você nasceu, 1897 (SUASSUNA, 1972, p. 179).

As nove musas, filhas da memória, a deusa Mnemosine para os gregos, são as responsáveis pela criação artística:

> Os gregos da época arcaica fizeram da memória uma deusa, Mnemosine. É a mãe das nove musas, que ela procriou no decurso de nove noites passadas com Zeus. Lembra aos homens a recordação dos heróis e de seus altos feitos, preside a poesia lírica. O poeta é, pois, um homem possuído pela memória, o aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro (LE GOFF, 2006, p. 433).

Quaderna, ainda criança, descobre pelo cantador João Melchíades a história fatídica dos seus antepassados:

> Apesar de todos os cuidados, porém, um dia, meu velho parente e padrinho-de--crisma, o Cantador João Melchíades Ferreira, num momento de entusiasmo pelas grandezas da família, contou tudo isso a mim, que era seu discípulo "na Arte da Poesia". Fiquei terrivelmente abalado, sentindo como se aquele sangue me infeccionasse o meu de uma vez para sempre. Eu teria, então, uns doze anos; e, em tudo, o que mais me impressionava era a morte de um menino, mais ou menos da minha idade, degolado por seu próprio Pai, por ordem de meu bisavô.
> [...]
> Fiquei, assim, apavorado e fulminado, por descender do sangue ferreiral e quaderniano, carregado com tantos crimes! Só depois, aos poucos, unindo aqui e ali uma ou outra ideia que Samuel, Clemente e outros me forneciam, é que fui entendendo melhor as coisas e descobrindo que podia, mesmo, transformar em motivos de honras, monarquias e cavalarias gloriosas, aquilo que meu Pai escondia como mancha e estigma do sangue real dos Quadernas (SUASSUNA, 1972, p. 31).

A transmissão de conhecimento que aos poucos vai transformando Quaderna, amadurecendo seu modo de ver o passado e unindo-o ao futuro marca a narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino* também como uma narrativa de romance de formação. A memória que aqui se analisa é a memória individual, e não a memória coletiva, que se ordena, segundo Le Goff (2006), em interesses como a idade coletiva do grupo, o prestígio das famílias e o saber técnico. Apesar de esses aspectos surgirem, promovendo a presença de outras vozes no modo de narrar, o que queremos destacar é a forma como Quaderna expõe sua visão de mundo. Os medos de sua herança de sangue amaldiçoado são, aos poucos, transformados no seu modo particular de perceber os acontecimentos.

A memória do passado, conhecida através do relato do outro, passa a fazer parte da vivência de Quaderna. Sua inquietação e a inaptidão em enquadrar-se em vários segmentos da vida sertaneja ajudam a perceber que a ele um outro tipo de ação está reservado. É Quaderna quem fará o sangue quaderniano novamente destacar-se, como o fez seu bisavô no passado. O personagem demonstra como os irmãos rapidamente encontraram seus caminhos, e mesmo os primos Arésio e Sinésio são tão facilmente descritos e diferenciados. Quaderna ainda não está completo. Reconhece sua fraqueza física e sua limitação intelectual, mas assim mesmo busca uma realização grandiosa.

E toda a narrativa perpassa pela construção memorialística, apesar de não corresponder a um modelo específico: "Para ser mais exato, preciso explicar ainda que meu 'romance' é, mais, um Memorial que dirijo à Nação Brasileira, à guisa de defesa e apelo, no terrível processo em que me vejo envolvido" (SUASSUNA, 1972, p. 5). Os vários momentos dessa "feitura" da narrativa, que é construída ao mesmo tempo que é narrada, fazem-se a partir da memória de Quaderna. Os personagens articulam diálogos (como as falas de Clemente e Samuel) que são reproduzidos com base em relatos que transmitiram a descrição da cena e das falas para Quaderna, como é o caso da própria Cavalgada, que ele reproduz, mas que não testemunhou, pois se encontrava no lajedo.

> *Mnemosine*, revelando ao poeta os segredos do passado, o introduz nos mistérios do Além. A memória aparece então como um dom para iniciados, e a *anamnesis*, a reminiscência, como uma técnica ascética e mística. Também a memória joga um papel de primeiro plano nas doutrinas órficas e pitagóricas. Ele a é o antídoto do Esquecimento. No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, ao contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade (LE GOFF, 2006, p. 434).

As imagens simbólicas sobre as ações do lembrar e do esquecer podem ser interpretadas, a partir da ação de Quaderna, como a escolha do que fazer com o passado. Beber do rio Letes é esquecer a história trágica envolvendo o nome do antepassado; é um sentimento vergonhoso que deverá aos poucos ser diminuído até cair no completo esquecimento. Beber da fonte da memória é dar avivamento aos acontecimentos do passado e uni-los aos acontecimentos de um passado recente que envolve a história pessoal de Quaderna. Escrever é eternizar e, assim, tornar esse relato imortal.

Aquela velha questão sobre um acontecimento que não tem testemunha não ser de fato um acontecimento continua rebatendo na importância da conduta do historiador. Um fato histórico muda seu sentido no decorrer do tempo. Da mesma forma, histórias "esquecidas" são ressuscitadas em estudos de velhos documentos, marcando a trajetória das chamadas minorias. O que seria a figura de João Ferreira a não ser um relato breve em um rol sobre movimentos messiânicos? O que é a marca violenta do sacrifício humano senão um repente de loucura? O que são a história pessoal do escritor e as lutas internas sertanejas que levaram a vida de seu pai? É, no entanto, nas páginas do romance que esses fatos corporificam-se. Sem intencionar a "busca da verdade" ou a "revisão do passado", o narrador, Quaderna, arma um mundo à parte dentro do espaço do sertão. A narrativa é contada e recontada por Quaderna: num primeiro momento, dirigindo-se a nós, leitores; num segundo momento, dirigindo-se ao Corregedor. Preenche-se de significado o subtítulo da obra, a ideia do vai-e-volta, a história que é contada pela oficialidade, pelos romances, pelos relatos, pela literatura popular, pelos versos do cordel. Não morre porque se eterniza nas várias narrativas. Não sendo romance histórico, utiliza-se de fatos históricos como base para a jornada de seu personagem principal, o próprio narrador, Dom Pedro Dinis Quaderna: "Picaresca ou de cavalaria, minha Obra terá que passar na estrada, no oco empoeirado e aberto do Mundo, no centro da maçaranduba do Tempo [...]" (SUASSUNA, 1972, p. 501). Como registra Antonio Candido (1970, p. 55):

> O personagem é um ser fictício — expressão que soa como paradoxo. De fato, como pode uma ficção ser? Como pode existir o que não existe? No entanto, a criação literária repousa sobre este paradoxo, e o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade de um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial. Podemos dizer, portanto, que o romance se baseia, antes de mais nada, num certo tipo de relação entre o ser vivo e o ser fictício, manifestada através da personagem, que é a concretização deste.

Quaderna, extensão do autor, é criatura que acaba por expressar sua autonomia e sua riqueza constitutiva dentro e fora do texto.

A CASCA DE CANUDOS

Os urubu de Canudo
Escreveu ao Presidente
Que já tão de bico fino
De comer carne de gente

Os urubu de Canudo
Escreveu pra Capital
Que já tão de bico fino
De comer oficial

Quadrinha popular

Canudos é assunto que não se fecha, preso ainda às amarras do imaginário. Aparentemente exaurido na produção historiográfica, sempre nos surpreende quando surgem novas discussões acerca do tema, da produção textual que continua ininterrupta desde o acontecimento, dos autores mais significativos, das imagens e das reminiscências do que foi Canudos e seu personagem mais conhecido: Antônio Conselheiro.

Obra conhecida como definitiva, pelo impacto que causou à *intelligentsia* cultural da época, mas também bastante debatida ao longo das décadas, *Os sertões* continua tracejando sua importância, assim como seu autor, Euclides da Cunha. O trato cientificista e o tom de *mea culpa* que embasam a obra de Euclides da Cunha ocasionaram assombro por parte dos leitores e provocaram a ocupação de um lugar definitivo da literatura nacional. Na época de seu lançamento, segundo Ventura

(2002), pouco se acreditava que *Os sertões* alcançasse algum tipo de sucesso. A Campanha já terminara em 1897. Além do acompanhamento exaustivo feito pelos jornais, inclusive pelo *O Estado de S. Paulo*, do qual Euclides da Cunha era o correspondente local, obras foram escritas na ocasião do combate: *Os jagunços*, de Afonso Arinos (1898), e *O rei dos jagunços*, de Manuel Benício (1899), ambos romances; *Última expedição a Canudos*, de Dantas Barreto (1898), obra de teor documental; *Libelo republicano*, de César Zama (1898), no qual a ênfase recai sobre o colapso da jovem república; e *Descrição a uma viagem a Canudos*, de Alvim Martins Horcades (1899), em que se reconhece o processo da barbárie à civilização (SILVA, 2001). Várias editoras recusaram o enorme volume apresentado por Euclides da Cunha. *Os sertões*, editado pela Casa Laemmert, contou com a contribuição financeira do próprio escritor para ser lançado. No entanto, inesperadamente, a primeira edição esgotou-se em pouco mais de dois meses. José Veríssimo elogiou o livro de estreia do escritor dizendo que este "dormira obscuro e acordara célebre" (VENTURA, 2002, p. 8). A obra continua sendo divulgada com mais de cinquenta edições em português e traduzida em, no mínimo, nove idiomas. A narrativa de Euclides da Cunha, como registra Ventura (2002, p. 12), inspirou diversos romances europeus e latino-americanos: *O mago do sertão* (1952), do francês Lucien Marchal; *Veredicto em Canudos* (1970), do húngaro Sándor Márai; e *A guerra do fim do mundo* (1981) do peruano Mario Vargas Llosa.

Walnice Nogueira Galvão, uma das grandes especialistas no assunto, observa um dos porquês de *Os sertões* cunhar-se como fundamental. A autora, no capítulo "Euclides da Cunha, precursor" da obra *Messianismo e milenarismo no Brasil*, demonstra como o pânico foi disseminado pelos jornais da época que orquestraram a opinião pública:

> Hoje, há mais de cem anos de distância e tendo-se noção tanto das reduzidas dimensões do conflito quanto das reais forças de que os conselheristas dispunham, não dá para fazer uma ideia do pânico que se alastrou pelo país. Não se sabia muito bem se a ameaça equivaleria a uma invasão iminente por hordas estrangeiras ou a um cataclismo desencadeando forças da natureza. A opinião pública, apavorada, passou a ser habilmente orquestrada pelos jornais, sem dar-se conta dessa manipulação até após o término da guerra. A informação era tão

> tendenciosa que antes mereceria ser chamada de desinformação deliberada (GALVÃO, 2015, p. 74)[12].

Há, ainda, o perigo de que a avaliação de que se trata de uma obra datada — naturalista no espírito, acadêmica no estilo — pode ser uma meia verdade, como sugere Alfredo Bosi (2002, p. 219-220):

> A leitura moderna d'*Os sertões* deve apanhar os seus estratos superiores e mais resistentes: a inegável potência de representação, o cuidado de ler atrás do fato o seu contexto, a capacidade de desentranhar da história os momentos em conflito e [...] a possibilidade de superar fáceis esquemas ideológicos em busca de uma objetividade mais alta, realizada na denúncia que, consumado, se fez crime (BOSI, 2002, p. 219-220).

O destaque dado pelas visões historiográfica e ficcional preferia a barbárie, item não exclusivo dos vencidos, ao acontecimento e aos atores da história:

> A visão da historiografia brasileira sobre Canudos sempre se caracterizou como uma tentativa de dar voz aos seus vencidos. Desde *Os sertões*, de Euclides da Cunha, ou *O rei dos jagunços*, de Manuel Benício, até trabalhos mais atuais, a figura de Antônio Conselheiro e a cidade por ele construída foram sempre entendidas como uma transgressão à ordem política, social e econômica existentes no sertão nordestino. O atroz massacre empreendido pelo Exército brasileiro na cidade do beato justifica essa postura (SILVA, 2001, p. 32).

A publicação recente de alguns manuscritos encontrados no palco da batalha abre novas possibilidades de estudo sobre o tema, com a reformulação de conceitos e hipóteses, como aponta Walnice Nogueira Galvão, em sua apresentação ao *Breviário de Antônio Conselheiro*, organizado por ela e Fernando da Rocha Peres:

---

12. Ver também o estudo *No calor da hora: a guerra de Canudos nos jornais*, em que Walnice Nogueira Galvão (1994) apresenta um *corpus* de reportagem sobre a guerra e demonstra uma parte significativa do discurso imenso que se divulgou sobre o fato.

> As pesquisas passaram a se voltar para fontes pouco exploradas como: as reportagens feitas pelos enviados especiais ao palco dos acontecimentos; o noticiário dos periódicos; os livros escritos pelos participantes da guerra, sobretudo combatentes; as ordens do dia e outros documentos militares; os relatórios do governo estadual e federal; as atas parlamentares; as cartas trocadas entre a Arquidiocese e os vigários sertanejos; as prédicas do Conselheiro; os arquivos militares locais, até então secretos; [...] a correspondência do barão de Jeremoabo; e assim por diante (GALVÃO, 2002, p. 18).

Se houve tentativa de lançar um outro olhar sobre o acontecimento e rever conceitos como a transgressão, o fanatismo e a barbárie, de certa forma a produção textual perpetuou a imagem mítica de Antônio Conselheiro, figura primordial na Campanha, que, no entanto, a sobrevoou como um espectro mal interpretado. A própria reconstrução biográfica contribuiu para essa edificação associando a imagem de Antônio Conselheiro ao penitente que buscava perdão para culpas de morte da mãe e da esposa. Desfeito o engano, buscou-se uma explicação para o surgimento daquele homem, em pleno sertão, que reformava as igrejas esquecidas e os cemitérios tristes dos vilarejos nos confins daquela terra. Cristalizou-se a imagem do ermitão esquisito, de cabeleira e barbas imensas, vestido no longo camisolão de brim americano.

Em *Os jagunços*, Afonso Arinos (1898, p. 172) busca associar a imagem do líder religioso à prática do socialismo e do comunismo, aproximando-os do modo teocrático dos Incas:

> Empregava as orações e as preces catholicas, tão conhecidas dos sertanejos. A suprema auctoridade temporal era para elle a do Imperador, que considerava o eleito e o ungido do Senhor. Seu socialismo e certas praticas do communismo só têm analogia com o communismo dos peruanos, sob a organização theocratica dos Incas. Alli não havia pobres; todos trabalham para a communidade, á medida de suas forças. Não prohibia o comercio, nem que o individuo também trabalhasse um pouco para si.

O trecho denuncia a tentativa de interpretar o líder e seu reduto a uma comunidade comunista, consciente desse fato e, portanto, de alguma forma contraposta

ao sistema governamental vigente à época. Demonstra ainda a dificuldade em entender essa figura registrada como um eleito, o ungido do Senhor.

A imagem do peregrino taciturno e despojado de vaidade aplica-se completamente ao formato que a historiografia teceu sobre Antônio Conselheiro. Perpetuado no trato ficcional nas obras *Os jagunços* (Afonso Arinos), *O rei dos jagunços* (Manuel Benício) e *Capitão jagunço* (Paulo Dantas), é também comum ao registro mais famoso, *Os sertões*, em que pouco se fala sobre o beato. Breve é o relato de sua imagem:

> E surgia na Bahia o anacoreta sombrio, cabelos crescidos até os ombros, barba inculta e longa; face escaveirada; olhar fulgurante; monstruoso, dentro de um hábito azul de brim americano; abordoado ao clássico bastão, em que se apoia o passo tardo dos peregrinos... (CUNHA, 2000, p. 136)

Essa imagem é resgatada em *A guerra do fim do mundo*, do peruano Mario Vargas Llosa (1982, p. 15):

> O homem era alto e tão magro que parecia sempre de perfil. Sua pele era escura, seus ossos proeminentes e seus olhos ardiam com o fogo perpétuo. Calçava sandália de pastor e a túnica de azulão que lhe caía sobre o corpo lembrava o hábito desses missionários que, de quando em quando, visitavam os povoados do sertão batizando multidões de crianças e casando os amancebados.

Conforme Alfredo Bosi (2002), Euclides da Cunha constrói um retrato psicológico e ético da figura do sertanejo, embasado numa gama de contrastes: valente, mas supersticioso; forte, mas abúlico; generoso, mas fanático. Antônio Conselheiro foi interpretado como um homem-síntese no qual os elementos citados apenas se combinaram de maneira mais evidente:

> A vida de Antônio Vicente Mendes Maciel e a história do arraial formavam para Euclides peças de um só conjunto, enquanto expressões da religiosidade sertaneja. O Conselheiro, cuja biografia até Canudos poderia ser apenas de um infeliz mas vulgar foragido da lei, ou a de um louco perdido em seus delírios proféticos, assume,

> a partir da fundação do arraial em pleno sertão, o papel de homem-síntese de uma realidade social e religiosa, a condição do sertanejo pobre (BOSI, 2002, p. 211).

Fernando da Rocha Peres (2002, p. 29) interpreta que o livro mais famoso sobre a guerra fratricida foi também responsável pela perpetuação dos estereótipos correntes na época. Calcado na literatura médica, Euclides da Cunha apropriou-se de vocábulos como doente grave, gnóstico bronco, paranoico, desequilibrado, anacoreta sombrio, retrógrado do sertão, desnorteado apóstolo, tresloucado, quando se referia ao líder sertanejo. Foi necessário que várias décadas se passassem para que a imagem do Conselheiro se modificasse. A produção ficcional recente, que se apropria do discurso historiográfico, traz em suas características a possibilidade de subversão do material histórico factual. Por exemplo, em *A casca da serpente*, de J. J. Veiga (1989, p. 90), evidencia-se uma mudança de rumo sobre o destino e a figura do Conselheiro:

> Vendo o arraial tomar corpo depressa antes de ganhar esqueleto, o Conselheiro achou que estava na hora de firmar certos princípios para prevenir dissabores. Primeiro, que não convinha ele andar para aqui e para ali orientando e fiscalizando vestido de camisolão de zuarte, como em Canudos, e mandou Bernabé localizar um alfaiate para fazer uns dois parelhos de roupa para ele se apresentar como todo mundo e não chamar atenção. E resolveu que já era tempo de ceifar aquela barba, que não tinha mais razão de ser, já que o dono dela, para todos os efeitos, estava enterrado em Canudos.

Apesar de tanto a obra do escritor peruano como a de J. J. Veiga inserirem-se numa tradição literária em que as referências textuais — no caso, de *Os sertões* — transparecem no discurso ficcional, há diferenças entre as duas obras que permitem observar a manutenção ou quebra da construção imagética de Antônio Conselheiro. Em *A casca da serpente* há a subversão sustentada pela via do humor. Talvez somente depois de passados tantos anos, levando-se em conta o teor da tragicidade, fosse possível a aceitação desse tipo de abordagem. A ficção histórica contemporânea apresenta elementos característicos de uma nova maneira de narrar a história na ficção, e é perceptível que um dos mais significativos é a focalização dos feitos de homens que se destacaram na historiografia oficial. Uma dessas figuras históricas é Antônio Conselheiro, que preencheu discursos ao longo das décadas, ora de forma negativa,

principalmente à época da Campanha, ora no formato revisionista, em que estudiosos tentavam refazer o percurso sobre a figura mal entendida do beato.

A obra *Antônio Conselheiro: a fronteira entre a civilização e a barbárie*, de Rogério Souza Silva (2001), retoma o tema de Canudos apresentando uma biografia histórica sobre o personagem mais polêmico desse fato, o beato Antônio Conselheiro, e propõe uma análise sobre os conceitos de civilização e barbárie observando o fato histórico e o modo como tal episódio foi importante para se compreender a formação brasileira a partir dessa época. Avaliando documentos, obras históricas e literárias, o autor se debruça sobre as várias etapas da criação do mito sobre a imagem do beato, assim como sobre as construções constitutivas dos estudiosos do assunto que criaram a noção de uma comunidade igualitária sobre a aglomeração que surgiu no sertão nordestino.

> Toda essa discussão que envolve a criação literária em torno da imagem de Antônio Conselheiro adentra em questões historiográficas e extremamente instigantes, relacionadas à penetração da ficção na história. [...] As faces de Conselheiro, em décadas de estudos, caminhou entre a vida de um santo e a de um revolucionário. Prática historiográfica comum, pois uma personagem histórica ganha diferentes faces a cada geração de pesquisadores. Entretanto, o que diferencia Antônio Conselheiro é que sua imagem, descrita por Euclides, teve um impacto cultural que refletiria durante longo tempo. No caminhar do século XX, essa postura começa a ser lentamente transformada. Esse outro, ou bárbaro, que até então surgia como uma imagem que a elite letrada não queria para si, torna-se gradualmente algo que poderia ser culturalmente valorizado. Curiosamente, essa valorização deu-se via Europa. [...]
>
> A personagem histórica Antônio Conselheiro — e sua ação social — ganhou dimensão suficiente para abalar conceitos científicos da época. Por isso, os equívocos cometidos pelos autores, testemunhas oculares daqueles acontecimentos, ao escreverem sobre Canudos, podem ser entendidos como fruto do espanto da descoberta de um mundo pouco explorado (o sertão), causando um forte impacto em suas mentes (SILVA, 2001, p. 247-249).

O diálogo que pode ser estabelecido entre o texto ficcional e o histórico fica evidente ao percebermos como as fronteiras tornam-se cada vez mais tênues. Silva

argumenta como a figura de Antônio Conselheiro foi construída a partir dos letrados da época (Manuel Benício, Euclides da Cunha, Afonso Arinos, Martins Horcades, Dantas Barreto e outros). No capítulo VI da obra, Silva (2001, p. 235) amplia a questão: "Venho procurando apresentar Antônio Conselheiro e a cidade de Canudos como fruto de um conjunto de imagens historiografadas que, por sua vez, são originárias de uma construção documental e bibliográfica". Mais adiante, concluiu como sua pesquisa procurou quebrar a hierarquia entre literatura, documentação original e obras de caráter historiográfico, reforçando a ideia de que as obras escolhidas para a pesquisa, todas escritas à época do conflito, demonstram características condicionadas ao processo civilizatório brasileiro. A campanha de Canudos seria uma exposição das fraturas desses condicionamentos. E, certamente, a sobrevivência do mito que envolve a figura do beato deve-se a essa junção conflitante entre a civilização e a barbárie, condicionada à situação histórica da época. Por esse motivo, a obra de Vargas Llosa é deixada de lado, pois o romance trabalha questões que não poderiam ter sido discutidas nessa época.

O afastamento do episódio e dos condicionamentos de época permite que, mais uma vez, a figura surja, modificada, subvertida, mas não irreconhecível pela via da ficção histórica. É possível perceber como o trecho que descreve o Conselheiro é retirado de *Os sertões* demonstrando o exercício de intertextualidade, assim como o de *A guerra do fim do mundo*, mantendo esse "afastamento" necessário da figura do Conselheiro.

O discurso ficcional da contemporaneidade que evoca o passado é objeto de estudo de vários teóricos. Conforme Linda Hutcheon (1991), a autoconsciência teórica é um dos aspectos que formata o que a autora chama de metaficção historiográfica. A narrativa é o foco da atenção, pois tanto o texto histórico quanto o ficcional são construtos humanos. O romance de J. J. Veiga apresenta esses traços, como aponta Linda Hutcheon, pois, além de construir uma narrativa ficcional sobre o passado, também apresenta a consciência do autor no processo de sua constituição, duas características muito próprias dos chamados romances pós-modernos.

O romance de Llosa seria uma reescrita de *Os sertões*, porém a denúncia do fanatismo não está vinculada somente à figura do Conselheiro e a seus seguidores: Moreira César representa o fanatismo nas forças armadas, o exército; Galileu Gall seria o fanático revolucionário de origem europeia; e Rufino, o rastejador, representa o fanatismo das origens rígidas do sertão: o tradicionalismo, o código de honra,

a cultura local, o individualismo. O tom de *A casca da serpente*, de acordo com a leitura de Menton (1993), subverte a questão do fanatismo trabalhado por Vargas Llosa e pincela com humor o espinhoso tema. Representa, dessa forma, o polo oposto de *A guerra do fim do mundo*, narrativa mimética e desprovida de humor, porém fascinante (MENTON, 1993, p. 101).

Assim, o romance de J. J. Veiga, única publicação brasileira a merecer abordagem particularizada de Menton (1993), insere-se na categoria de novo romance histórico por corresponder a algumas características apontadas pelo autor (entre as quais se destacam as de número 2, 3 e 5): "1. A subordinação, em distintos graus, da reprodução mimética de certo período histórico e da apresentação de algumas ideias filosóficas, difundidas os contos de Borges e aplicáveis a todos os períodos do passado, do presente e do futuro"; "2. A distorção consciente da história mediante omissões, exagerações e anacronismos"; "3. A ficcionalização de personagens históricas diferentemente da fórmula de Walter Scott — aprovada por Lukács — de protagonistas fictícios"; "4. A metaficção ou os comentários do narrador sobre o processo de criação"; "5. A intertextualidade"; "6. Os conceitos bakhtinianos de dialógico, carnavalesco, paródia e heteroglossia" (1993, p. 42-44, tradução nossa). Tais elementos estabelecem as bases do chamado romance histórico contemporâneo e também representam particularidades do romance pós-moderno, que Menton denomina de *nueva novela histórica* (novo romance histórico, em português).

Ao analisar as narrativas de *A casca da serpente* e *A guerra do fim do mundo*, Menton (1993, p. 98, tradução nossa) registra que: "Se *A guerra do fim do mundo* é uma 'sinfonia de narratividade', *A casca da serpente*, um romance de 155 páginas, é uma canção popular muito divertida com uma mensagem antifanática semelhante, mas com um final distinto e inesperado". O autor julga que a intertextualidade de *A casca da serpente* ocorre com *A guerra do fim do mundo*, mas também com *Cem anos de solidão*, de Gabriel Garcia Marques, e possivelmente com *Los perros del Paraíso*, de Abel Posse, além de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha.

A intertextualidade, que nesse caso provoca a atualização do tema e a modernização do texto, é característica marcante no romance de J. J. Veiga: o diálogo interno da obra com outras é claro até pelo tema desenvolvido — a recriação ficcional da figura de Antônio Conselheiro. Mas, certamente, o mais particular nessa análise é perceber que há a referência direta a essas obras na narrativa. Se não

houvesse a referência histórica e literária, talvez o texto pudesse não ser compreendido no seu todo. Mas aí entra a avaliação de Menton sobre o romance: ao subverter e introduzir o humor na construção da figura do beato, assim como a construção de um final diferente e inesperado, o autor realiza a autonomia do texto — mesmo que um suposto leitor não tenha a menor referência sobre tal fato, o modo como o romance se realiza é coerente.

Para Joaquim Antônio de Novais Filho (2009), a obra de Euclides da Cunha se presentifica tanto no texto de Llosa como no de Veiga. O fanatismo e a fidelidade à sequência marcam a narrativa de *A guerra do fim do mundo*, enquanto as citações e a apropriação são os mecanismos utilizados em *A casca da serpente*.

A ficcionalização de personagens históricos, terceiro traço apontado por Menton (1993) sobre o novo romance histórico, evidencia-se em *A casca da serpente*, pois o romance trata da sobrevivência, ou ressurreição, do líder messiânico Antônio Conselheiro. Essa característica é concebida a partir do que se tem discutido sobre o romance histórico desde sua concepção. De acordo com Marilene Weinhardt (2006b, p. 189), "o crítico evoca as concepções de Lukács, estabelecendo paralelo por oposição ou por semelhança, como o tratamento dispensado por historiadores e ficcionistas de diferentes épocas". A observação é utilizada para reforçar a ideia de que as discussões sobre as narrativas ficcionais contemporâneas que tematizam o plano histórico encontram-se bastante destacadas:

> Nas últimas décadas do século XX, os títulos de narrativas ficcionais que colocam em cena questões de teor histórico provocaram atualização das discussões sobre as relações entre história e literatura, ou melhor, considerações sobre os possíveis graus de parentesco entre história e ficção. O número de publicações é expressivo quanto à frequentação dos assuntos históricos, eventualmente ainda bastante próximos do romance histórico nos moldes do século XIX, tal como foi estudado por Lukács (1965) no seminal ensaio datado de 1937, mas receberam maior atenção da crítica as obras que rompem, ou pelo menos buscam distanciar-se desses padrões (WEINHARDT, 2006b, p. 185).

O romance histórico, segundo a concepção de Lukács, não pretende, a princípio, dar ênfase aos grandes acontecimentos históricos, mas apresentar essas relações

destacando os personagens humanos e, na sua maioria, anônimos que atuaram num determinado momento histórico:

> No romance histórico, portanto, não se trata do relatar contínuo dos grandes acontecimentos históricos, mas do despertar ficcional dos homens que os protagonizaram. Tratar-se de figurar de modo vivo as motivações sociais e humanas a partir da qual os homens pensaram, sentiram e agiram de maneira precisa, retratando como isso aconteceu na realidade histórica (LUKÁCS, 2011, p. 60).

Na ficção histórica atual há, em boa parte, o rompimento desse padrão inicial apontado por Lukács, abrindo um leque de novas categorias, entre as quais aquelas trabalhadas por Seymour Menton.

O romance de J. J. Veiga corresponde ao estilo de romance histórico atualizado, ao demonstrar, por paralelo, outros textos, subvertendo a imagem histórica que tanto rendeu trabalhos sociológicos, históricos e literários. É a partir dessa subversão, não só da figura de Antônio Conselheiro como também do tema do fanatismo, que esse romance se insere nas novas perspectivas de estudos sobre a ficção histórica.

Nosso interesse pelo Conselheiro reconfigurado através da trama ficcional nasceu do convívio com o projeto de pesquisa que busca analisar a ficção histórica brasileira da atualidade. Marilene Weinhardt, autora do projeto, apresenta uma forma de sistematização de obras publicadas a partir da década de 1980 que têm em comum aspectos da ficção histórica contemporânea. No artigo "Ficção histórica contemporânea no Brasil: uma proposta de sistematização", Weinhardt (2006a) apresenta uma tipologia por linhas temáticas, exemplificada por modalidades, como Grandes Painéis, Lutas Armadas, Momento Histórico, etc., totalizando dez categorias. A obra de J. J. Veiga, *A casca da serpente*, está inserida na modalidade Personagens Históricos, que conta com uma longa lista — mais de onze títulos — categoria que apresenta obras como: *O brasileiro voador* (Marcio Souza, 1988 — personagem Santos Dumont), *Eu, Tiradentes* (Pascoal Motta, 1990), *Galantes memórias e admiráveis aventuras do virtuoso Conselheiro Gomes, o Chalaça* (José Roberto Torero, 1994 — personagem Dom Pedro I) e *Anita* (Flávio Aguiar, 1999 — personagem Anita Garibaldi). A categoria Personagens Históricos promove discussão sobre a ênfase de figuras que ocuparam o primeiro plano num determinado momento histórico. Esse aspecto caminha na contramão das

características do romance histórico clássico apresentado por Lukács. Para o crítico, a partir da análise principalmente da produção ficcional de Walter Scott, o romance histórico coloca a figura histórica principal em segundo plano, abrindo espaço para personagens secundários. O "retorno" desses personagens em primeiro plano corresponde aos modelos ficcionais da chamada ficção histórica, que apresenta, entre outras características, a ampla utilização de recursos, como a ironia e a paródia, subvertendo tempo, espaço e personagens.

Uma construção imagética de Antônio Conselheiro

A imagem que Antônio Conselheiro aparentemente desejou que ficasse guardada na memória dos que com ele conviveu parece ser a de um simples peregrino. Há indício para essa interpretação a partir do resgate do texto da folha de rosto no manuscrito de suas prédicas, por Walnice Nogueira Galvão (2002, p. 14):

> A presente obra mandou subscrever
> o peregrino
> Antônio Vicente Mendes Maciel
> no povoado do
> Belo Monte, província da Bahia
> em 12 de janeiro de 1897

O humilde epíteto a que se arroga parece indicar a renúncia a uma imagem mítica que o Conselheiro nunca almejou. Motiva nosso interesse em discutir a modificação de uma figura que atravessa décadas arrastando o cajado, o camisolão, barba e cabelos impenetráveis. Associada aos peregrinos andarilhos medievais, facilmente sua figura é reconhecida neles, como Hilário Franco Júnior (1990, p. 103) registra em *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*:

> Ao enumerar os peregrinos favorecidos por Santiago, colocaram-se no início da lista os pobres e depois os doentes. O peregrino típico devia ser como aqueles que Tristão encontrou nas costas da Cornualha, pobremente vestidos e usando símbolos que indicavam terem estado em Santiago de Compostela e em Jerusalém:

> suas calças terminavam um palmo acima dos tornozelos, os pés estavam nus, a túnica era de tecido grosseiro.

O peregrino, viajante ou romeiro, o que está nessa vida para passar à eterna, é transmissor da prática religiosa exercida nos primórdios da evangelização de Cristo. A existência significativa dos peregrinos na época medieval nem sempre foi vista com bons olhos. É Jacques Le Goff (2006) quem nos alerta para a questão ao trabalhar o tema do moderno. Sendo este associado à novidade e ao progresso, criava-se um tipo de concorrência que poderia ser negativa:

> A oposição antigo/moderno desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo. Em primeiro lugar, porque cada um dos termos e conceitos correspondentes nem sempre se opuseram um ao outro: "antigo" pode ser substituído por "tradicional", e moderno, por "recente" ou "novo" e, em seguida, porque qualquer um dos dois pode ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras (LE GOFF, 2006, p. 174).

No sentido pejorativo, a novidade advinda do moderno, exemplificada na figura do peregrino, alcançava ar de sacrilégio e era vista com olhar reprovador por aqueles que articulavam os dogmas da igreja oficial:

> Os *novos apóstolos*, de quem Abelardo, no século XII, fala com desprezo, na *Historia calamitatum*, são os eremitas, pregadores itinerantes, clérigos regulares, reformadores da vida monástica, que, aos olhos do intelectual que ele é, cheio de leituras e memórias, não passam de caricaturas selvagens e incultas dos verdadeiros apóstolos, os do passado, das verdadeiras origens (LE GOFF, 2006, p. 179).

Indignos de se configurarem à imagem dos primeiros cristãos, das verdadeiras origens, esses peregrinos atravessaram os séculos sofrendo algum tipo de censura por parte do discurso oficial. No Brasil não foi diferente. As circunstâncias históricas e sociais que cercam a vida de Antônio Conselheiro e a Campanha de Canudos estiveram embasadas na ideia de oposição entre o sentido oficial e popular, em relação à religião, e, mais gravemente, à oposição entre civilização e barbárie produzida pelo desconhecimento mútuo quase absoluto entre um Brasil que se modernizava

e um sertão que mais se aprofundava em sua organização particular e ainda articulada ao patriarcalismo. Ao mesmo tempo que a Antônio Conselheiro vinculava-se uma mentalidade medieval, muito própria do catolicismo popular em que todos os fenômenos sociais e naturais do cotidiano são interpretados como manifestação do sagrado (FRANCO JÚNIOR, 1990, p. 40), ele era também integrado ao novo, como aquele que trouxe uma nova esperança e possibilidade de vida digna e justa. Reforça essa visão o trabalho de Marco Antônio Villa (1997, p. 47):

> A igreja lutou para domar a religiosidade autônoma, estendendo o seu domínio a todas as esferas do sagrado. A inquietude espiritual, a busca incessante de Deus, a impossibilidade de reduzir essa prática à rotina institucional da Igreja, a independência religiosa e a necessidade de liberdade transformaram os beatos — e o maior deles, Antônio Conselheiro — em pedagogos ambulantes, que associavam o pensamento à ação, a procura da paz interior à vivência radical da fé, o caminho à missão.

Por conta das inúmeras interpretações sobre sua vida e figura, antes, durante e depois de finda a guerra, agregaram-se expressões como loucura e crime. A "novidade" que surgia nos confins do sertão não era positiva, mas negativa em relação ao projeto civilizatório almejado nos grandes centros urbanos da época. Em nossa época é possível encontrar novas interpretações sobre a existência de Canudos. Obras como *A reinvenção do sertão: a estratégia organizacional de Canudos* (2001), de Paulo Emílio Matos Martins, nos apresentam Canudos como fato administrativo, organizado dentro de um eixo que levava em conta o espaço físico, a organização das tarefas, a divisão dos produtos. Nesse sentido, parece-nos compreensível a sedução exercida pelo Conselheiro, liderança religiosa e administrativa, ao agregar tantos adeptos. Aos poucos, dissolve-se a visão do beato que carregava o estigma da loucura.

Ironicamente, o embate entre as autoridades da época e o arraial canudense está intimamente ligado à ideia da busca pela modernização do país e à assustadora notícia de que um grupo fanático opunha-se à república, símbolo maior da emancipação nacional. Para Le Goff (2006, p. 190),

> [...] quase todas as nações atrasadas se encontraram perante a equivalência entre modernização e ocidentalização, e o problema do moderno foi posto paralelamente

> ao da identidade nacional. Um pouco por todo lado, distinguiu-se também a modernização econômica e técnica da modernização social e cultural.

Essas mudanças, de acordo com o historiador, foram sensivelmente sentidas entre o final do século XIX e princípio do XX, quando nações que finalmente conquistaram sua independência foram confrontadas com problemas de atraso em certos campos. Toda uma situação de frenesi causada pela existência do grupo fanático, possivelmente divulgada pela imprensa da época, causou um mal-estar significativo sobre a Campanha. Surgiram boatos que beiravam o fantástico, como a comunicação entre os conselheristas e grupos estrangeiros organizados, a existência de uma conspiração monárquica organizada, ou ainda a existência de armamentos extremamente sofisticados. Sobre isso, até mesmo Machado de Assis alertava em artigo publicado em *A semana*, em 6 de dezembro de 1896, acerca da imaginação fértil que se consolidou sobre o Conselheiro: a fantástica imagem que os jornais produziam desde a figura da encarnação de Cristo até a proximidade com um grande chefe de Estado, completamente organizado, com seu exército particular. Machado ironiza a maneira como o assunto Canudos tornou-se uma "doença nacional" e a figura do Conselheiro agigantava-se, pois se reúnem num mesmo homem as capacidades de ser líder espiritual, chefe de um grande exército e inimigo terrível da República:

> Dizem estes [os telegramas] que Antônio Conselheiro bate-se para destruir as instituições republicanas. Neste caso, estamos diante de um general Boulanger, adaptado ao meio, isto é, operando no sertão, em vez de o fazer na capital da República e na câmara dos deputados, com eleições successivas e simultaneas. É muita cousa para tal homem; propheta de Deus, enviado de Jesus e cabo politico, são muitos papeis juntos, conquanto não seja impossível reunil-os e desempenhal-os (MACHADO DE ASSIS, 1938, p. 358-359).

Ironicamente, a situação descrita por Machado, oriunda das informações desencontradas e estapafúrdias do modo de comunicação de época, os telegramas, aproxima-se do nosso cenário atual, em que as chamadas *fake news* orientam pensamentos obscuros acerca de nossa situação política e sanitária e, ainda, criam perigosas figuras

políticas galgadas também no fanatismo, misto de enviado de Jesus e cabo político, dono de seu próprio exército particular… o bruxo do Cosme Velho nos acena!

O não sebastianismo em Canudos

Canudos, sob a liderança de Antônio Conselheiro, foi, de certa forma, associado à ideia de progressão para a instituição de uma sociedade mais igualitária, ou ainda, associada a uma espécie de ação, quando interpretada sob a égide sebastianista, segundo alguns estudiosos. Desconhecida nos parâmetros sobre o sebastianismo em Portugal, como aponta a historiadora Lucette Valensi (1994, p. 166), o mito sebástico envolve um desejo de transformação do presente:

> Destacada de sua referência histórica, transportada para o Brasil, folclorizada, a reminiscência de Sebastião não poderia nutrir um mito patriótico e mais tarde nacionalista, como o fez em Portugal. Pode, ao contrário, entrar numa construção utópica que visa ao advento da felicidade terrena. Enquanto os portugueses esperavam um retorno ao passado, uma restauração (e desta, é certo, a instauração do V Império), os brasileiros buscam uma transformação de seu presente.

Nos estudos atuais, no entanto, está quase descartada a ideia de que a comunidade liderada por Antônio Conselheiro tivesse de fato algum vínculo com o sebastianismo. Fortemente presente na aglomeração messiânica do Reino Encantado ou Pedra do Reino, o sebastianismo perde a força em Canudos. O texto de Marco Antônio Villa (1997, p. 231) reforça a interpretação de que houve pouco apreço à pesquisa que visava ligar a imagem de Antônio Conselheiro ao sebastianismo:

> De todos os participantes da campanha que deixaram escritos seus relatos (jornalistas, militares, estudantes e escritores), Euclides da Cunha foi o único que apontou uma influência sebastianista em Canudos, a esperança na vinda de um rei predestinado. Nas reportagens de *O Estado de S. Paulo* não há qualquer comentário, mas na *Caderneta de campo* há várias referências na transcrição de ABCs — relatos em formas de versos — e de uma suposta profecia que Maria Isaura Pereira de Queiroz chama de "sermão recolhido por Euclides da Cunha", induzindo o leitor a considerar o texto

> como autoria de Antônio Conselheiro. Em *Os sertões* foram citadas duas das chamadas profecias e um pequeno trecho de um ABC, mas da forma como foram expostos dão a entender, no caso das profecias, que é um único documento.

Essa interpretação do mito sebástico no espaço e na mentalidade dos conselheristas foi antecipada por José Calasans (1959, p. 50, grifo nosso):

> Euclides da Cunha tomando contacto com o sertão baiano nos últimos dias da Campanha de Canudos, por ele memoravelmente estudada em livro imortal, constatou que o sebastianismo continuava, naquele longíquo pedaço de Brasil. São palavras do escritor: "nem lhe falta para completar a símile, misticismo político do sebastianismo. Extinto em Portugal, êle persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador nos sertões do norte". A afirmação de Euclides da Cunha, que o autor teve o ensejo de documentar, baseava-se em papéis recolhidos entre os próprios sertanejos vencidos, nas profecias e versos populares avaramente procurados por triunfadores. Numa profecia escrita, que Euclides da Cunha atribuiu ao Conselheiro, estava anunciada, *de modo bem confuso*, a vinda de D. Sebastião.

O trecho ao qual Calasans refere-se, registrado por Euclides da Cunha, é o seguinte:

> Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brazil com o Brazil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia com a Prússia, das ondas do mar D. Sebasitão sahirá com todo o seu exército. Desde o princípio do mundo que encantou com todo seu exército e o restituio em guerra. E quando encantou-se afincou a espada na pedra, ella foi até os copos e elle disse: Adeus mundo!
> Até mil e tantos a dois mil não chegarás!
> Neste dia quando sahia com o seu exército tira a todos no fio da espada deste papel da República. O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue há de ir até a junta grossa... (CUNHA, 2000, p. 144)

Para Calasans, não está claro o resgate da presença sebástica na mentalidade e no comportamento de Antônio Conselheiro, demonstrado que houve

uma tentativa "forçada" de comprová-lo através de quaisquer documentos escritos encontrados nos sobejos de Canudos:

> Os versos de um ABC, igualmente recolhido na fase final da refrega, que consta na caderneta de campo de Euclides da Cunha, precioso documento arquivado no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, comprovam também que D. Sebastião estava presente na imaginação das populações sertanejas. O autor de *Os sertões* divulgou duas das quadras do ABC, onde aparecia o nome do malogrado Rei de Portugal, *modificando, todavia, um pouco dos seus dizeres* (CALASANS, 1959, p. 51, grifo nosso).

Tanto Villa quanto Calasans compartilham a ideia de que Euclides da Cunha fora o único que registrou a presença do sebastianismo no episódio de Canudos. No romance de J. J. Veiga não se encontra nenhum trecho em que se resgate a presença ou se confirme a ausência do mito sebástico. A ênfase, segundo essa análise, é a de promover as mudanças num suposto Antônio Conselheiro que percebe o fim de Canudos nos moldes em que fora estruturado. Se a religiosidade — embasada no messianismo, milenarismo ou sebastianismo, traços bastante comuns desse tipo de movimento aqui estudado — começa a receber um outro tipo de tratamento no discurso ficcional, podemos supor que esses aspectos internalizados na conduta religiosa também recebem um tratamento secundário.

A própria vivência da religiosidade está legada à mudança na narrativa de *A casca da serpente*. Os responsáveis por levar o Conselheiro para um lugar seguro percebem essa mudança durante a viagem.

Fuga de Canudos

O romance de J. J. Veiga situa em sua narrativa os últimos dias do combate na região de Canudos apresentando a elaboração do plano de fuga do arraial. A ideia é salvar o Conselheiro, que se encontrava bastante debilitado, e impedir que seu corpo, vivo ou morto, caísse nas mãos dos federais. Confirmado o sucesso do logro, inicia-se a sequência das mudanças no aspecto físico e mental do Conselheiro. A respeito disso, registra Menton (1993, p. 99, tradução nossa):

> Enquanto Vargas Llosa denuncia o fanatismo apresentando mimeticamente suas consequências, Veiga subverte o fanatismo com a transformação apócrifa do Conselheiro, ou seja, com a mudança de pele, a alusão à novela de Carlos Fuentes pode ser intencional.

Na sequência da narrativa, visitantes estrangeiros deslocam-se para a Nova Canudos, ou Concorrência de Itatimundé, marcando o inusitado na narrativa. Ao entrar em contato com personagens transpostos de revolucionários, artistas e cientistas, o Conselheiro desenvolve a curiosidade sobre o mundo e as invenções modernas, o que, segundo Menton, marca uma alusão intertextual com José Arcardio Buendía, personagem de *Cem anos de solidão*.

Os últimos sobreviventes, em condições físicas favoráveis, reúnem-se a fim de decidir que medidas tomarão em relação à situação: o Conselheiro está doente, quase incomunicável, de modo que apenas concorda debilmente com o plano a ser executado, ou seja, abandonar o arraial. Antônio Beatinho e Bernabé José de Carvalho, personagens históricos citados por Euclides da Cunha, surgem como os executores da ação. Pretendem enganar o exército comunicando a morte do líder e, enquanto isso, um outro grupo, já preparado, foge do arraial com o Conselheiro. O episódio narrado por Euclides da Cunha em *Os sertões* é aproveitado como discurso-base para o preenchimento proporcionado pela ficção, embasando, sob certa medida, o intercâmbio entre o factual e o ficcional:

> Mas à madrugada de 2 os triunfadores fatigados despertaram com uma descarga desafiadora e firme.
>
> Nesse dia…
>
> "… Chegam à 1 hora em grande número novos prisioneiros — […]
>
> Um deles era Antônio, o "Beatinho", acólito e auxiliar do Conselheiro. […]
>
> […]
>
> — Bem. E o Conselheiro?…
>
> — O nosso bom Conselheiro está no céu…
>
> […]
>
> O Beatinho dera — quem sabe? — um golpe de mestre. Consumado diplomata, do mesmo passo poupara às chamas e às balas tantos entes miserandos e aliviara o resto

> dos companheiros daqueles trambolhos prejudiciais. A crítica dos acontecimentos indica que aquilo foi, talvez, uma cilada (CUNHA, 2000, 506-507).

A ação deslizante do personagem registrada na obra de Euclides oferece uma abertura para o imaginário: o que de fato poderia ter acontecido ao Conselheiro? A narrativa de Veiga utiliza-se da mesma cena subvertendo-a para que o plano de salvamento do beato seja executado com sucesso: enquanto ocorre a "trégua" entre conselheristas e exército, outro grupo se ocupa de salvar o Conselheiro. O personagem Antônio Beatinho, que é um dos principais mentores do plano, surge também na obra de Mario Vargas Llosa, mas numa outra vertente, pois é um dos discípulos do Conselheiro e representa, dessa forma, o fanatismo, carro-chefe da leitura de *A guerra do fim do mundo*. Em *A casca da serpente*, o logro é cuidadosamente tramado pelos últimos remanescentes, e Beatinho repete o que fora combinado numa reunião no dia anterior:

> Durante o resto da conversa Antônio Beatinho só fez repetir o que havia ensaiado depois de uma reunião que tomara toda a tarde anterior e parte da noite, e na qual foram feitos os planos para a retirada dos últimos defensores que quisessem sair, levando o Conselheiro ferido e já muito enfraquecido; não queriam que o cadáver caísse em mãos dos federais, o que certamente aconteceria se ele morresse ali. Para fazer crer aos federais que o Conselheiro havia morrido em consequência do bombardeio de 6 de setembro, que derrubara as torres da igreja nova e fizera grandes estragos em todo o arraial, tiveram de arranjar um cadáver da mesma estatura e compleição que ele, o que não foi difícil por haver na praça muitos corpos de pessoas mortas nas últimas semanas e mal enterradas em covas rasas.
>
> O cadáver foi vestido de novo com camisolão de zuarte do Conselheiro e reenterrado em um casebre da periferia, para ser exumado depois pelos federais se o plano vingasse (VEIGA, 2003, p. 8).

O ritual para o "enterro" do Conselheiro aciona o processo de alteração na figura do conhecido beato. A partir do momento que o Conselheiro abandona o espaço conhecido como Canudos, inicia-se uma mudança metaforizada na figura da serpente, que larga a casca quando percebe que não há mais serventia para a mesma. O

plano, para dar certo, precisa de cuidado e tempo. O grupo que deixa Canudos é formado pelos jagunços mais acostumados com a peleja da guerra do que com as rezas, que seria função dos mais próximos do beato, como Antônio Beatinho. Após uma marcha penosa, resolvem refugiar-se no alto da serra da Canabrava até que a região estivesse realmente segura da ameaça do exército.

Mais tarde, já instalados no local chamado Itatimundé, que seria o novo arraial de Canudos, o grupo vai aumentando, recebendo campeadores desgarrados que traziam sementes, gado, animais de criação e notícias do mundo. Nessa altura da narrativa, Antônio Conselheiro e os demais recebem a informação de que, nos últimos dias de Canudos, "os velhos, os doentes e as crianças que haviam se rendido aos federais no dia 2 de outubro foram quase todos fuzilados ou degolados, inclusive o Beatinho, que foi tratado com muita maldade e finalmente estripado" (VEIGA, 2003, p. 88), a sanha de destruição caiu sobre as casas já desabitadas, e as mulheres em desespero se jogavam no fogo das casas incendiadas. Mas o ardil da morte do Conselheiro dera certo, pois os federais "bateram direitinho no lugar onde estava enterrado o carpinteiro Balduíno", e "o cadáver de Balduíno foi desenterrado,'reconhecido' como sendo do Conselheiro, e fotografado, e depois degolado para mostrarem a cabeça nas capitais do norte e do nordeste" (VEIGA, 2003, p. 89). Nas capitais, comemora-se com festas a vitória sobre os fanáticos. O conselheiro ouve tudo calado, mas, em seu íntimo, opera-se a reação sobre o fim de Canudos e a notícia de sua própria morte:

> O Conselheiro ouviu os relatos sem mostrar qualquer reação, parecia que não escutava, que pairava longe. Mas quando o informante parava, receoso de não estar agradando, recebia dele um sinal para continuar. Quando o relato tocou na parte do desenterramento do cadáver, e alguns homens riram, e outros se seguraram para não correr o risco de uma repreensão, não tendo o Conselheiro dado sinal de desagrado todos riram, a princípio com que experimentando, e por fim destemperadamente. Os federais tinham caído no logro, e isso merecia festejo, se não fosse de foguetes e zabumbas, que não tinham ali, aos de gargalhadas para espantar a trabuzana rondante. Era mais uma prova de que ri melhor quem ri por último. Quando sentiu que as gargalhadas perdiam o ímpeto, o Conselheiro fez sinal pedindo atenção, e falou:
> — Agora que já rimos bastante, vamos rezar por nossos irmãos mortos (VEIGA, 2003, p. 89).

A cena revela que o plano tivera o fim esperado. Os oficiais acreditavam estar de posse da cabeça do verdadeiro Antônio Conselheiro, enquanto o real sobrevivera e ouvia agora o relato das consequências de sua própria morte. Inesperadamente aceita a comemoração dos jagunços com a gargalhada estrondosa. E ao final, quando pede a oração pelos mortos, parece conformado não só com o fim daqueles que se sacrificaram por Canudos como também com o fim dele mesmo, o beato bronco, a imagem pesada e taciturna que ficara em Canudos. Esse, agora, era diferente, alguém que ia se desfazendo daquela imagem para transformar-se em outra. Essa passagem liga-se a uma anterior do início da narrativa, quando os jagunços que salvaram o Conselheiro executam o plano do desenterramento do cadáver. Juntam-se a esses trechos outras partes articuladas com a narrativa de Euclides da Cunha. O narrador apropria-se do relato histórico, documentado, para criar a cena do embuste:

> Seguindo indicações de um dos jagunços que haviam se rendido, uma comissão de oficiais encontrou o cadáver enterrado no chão do casebre. Um documento da época conta como isso se deu. "Removida breve camada de terra, apareceu no triste sudário de um lençol imundo...o corpo do 'famigerado e bárbaro' agitador. Estava hediondo. Envolto no velho hábito azul de brim americano, mãos cruzadas ao peito, rosto tumefacto e esquálido, olhos fundos cheios de terra, mal o reconheceram os que mais perto o haviam tratado durante a vida"
>
> A comissão de oficiais aceitou que aquele era o cadáver do Conselheiro. Precisava que fosse, tinha que ser. Todos os seus membros queriam encerrar logo o assunto e voltar para casa como heróis, por isso ninguém levantou nenhuma dúvida nem estranhou a colaboração "espontânea" do prisioneiro a indicar o lugar exato onde estava o corpo. Pode ser que tivessem desconfiado de tanta gentileza e do perfeito entrosamento das peças, mas para que estragar a arrumação que convinha a todos? Estando Canudos destruído, morta a maioria de seus defensores, os restantes aprisionados e já sendo executados meticulosamente por degola, que importava que uns poucos remanescentes, entre eles talvez o chefe bronco, estivessem fugindo pelas veredas de Uauá e Várzea da Ema, ao norte, as únicas que restavam livres? Feridos, estropiados, famintos e desmoralizados, acabariam morrendo pelos caminhos. Já temos um cadáver, que fica sendo o cadáver. O retratista oficial tira uns retratos, o

> escrivão — cadê o escrivão! — faz uma ata, nós da comissão assinamos, e vamos embora daqui a marche-marche, que já estamos enfarados (VEIGA, 2003, p. 8-9).

Nota-se o sentimento de vitória que cerca a comissão que encontra o troféu de guerra mais importante da Campanha de Canudos, sem, no entanto, deixar de lado a demonstração de que havia margem para certas inseguranças ou reflexões acerca da relativa facilidade com que os moradores do arraial indicaram o lugar onde estaria seu bem mais sagrado. Ainda há margens para imaginar ações dos que provavelmente haviam fugido. Por isso a urgência em criar as provas: a fotografia, a ata. Ferramentas utilizadas com a finalidade de concluir o trabalho. Há urgência de abandonar Canudos.

Nina Rodrigues (2006), nome sempre lembrado sobre esse assunto, registrou em *As coletividades anormais* a ocasião da tomada de Canudos. O autor comenta a decisão acerca da exumação do cadáver e do estudo sobre o crânio do Conselheiro como tentativa de amenizar a possível onda de uma loucura epidêmica, ou seja, de que uma nova manifestação fanática tomasse forma se o corpo do Conselheiro lá ficasse:

> Na hora em que acabávamos nosso artigo precedente sobre esta epidemia [a loucura religiosa de Canudos], uma notícia telegráfica anunciava-nos a tomada de Canudos. Antônio Conselheiro havia morrido alguns dias antes, tendo sido inumado seu cadáver no santuário de uma igreja em construção. Tinha sido anunciada e prometida a ascensão celeste do profeta, havendo crença nesta ascensão penetrado no espírito do povo.
>
> Com o fim de impedir o desenvolvimento desta fé, como também para impedir a crença na fuga de Antônio Conselheiro, as autoridades exumaram seu cadáver para estabelecerem sua identidade e procederem à autopsia. A cabeça foi separada, sendo-me o crânio oferecido pelo médico chefe da expedição, o major Dr. Miranda Cúrio. Encontra-se atualmente no laboratório de medicina legal da Bahia. O Dr. Sá Oliveira, preparador de medicina legal, e eu, precedemos ao exame craniométrico desta peça (RODRIGUES, 2006, p. 88).

Nina Rodrigues apresenta tabelas com os resultados sobre o estudo do crânio, e a análise deles parece causar certa decepção ao médico: "O crânio de Antônio

Conselheiro não apresentava nenhuma anomalia que denunciasse traços de degenerescência: é um crânio de mestiço onde se associam caracteres antropológicos de raças diferentes" (RODRIGUES, 2006, p. 89). Dois aspectos apontados pelo autor — a ascensão e a fuga — surgem na narrativa ficcional.

O enredo de *A casca da serpente* explora o tema da mudança, já intuída no título do livro, para mostrar o rompimento com a herança de Canudos presente na imagem de seu mais conhecido personagem. A partir da realização da fuga e das consequências desse ato, J. J. Veiga abre uma via para a possibilidade do que "poderia ter sido" após a destruição do arraial. As várias fases da mudança do Conselheiro, no abandono da antiga casca, obedecem a um padrão: inicia-se com a resolução da redução do tempo dedicado à reza; a higiene pessoal, que resulta na mudança do aspecto físico; segue com a abertura para a proximidade e o diálogo com as mulheres; e, por fim, a abertura intelectual, quando exige a opinião de todos para a tomada de alguma resolução, até o ato final, quando escreve manifestos sociais. A cada um desses aspectos explorados pelo autor corresponde o traço biográfico que seria a estrutura principal, segundo a grande maioria dos estudiosos da área, para explicar o fenômeno chamado Antônio Conselheiro: "A busca da gênese da personagem Antônio Conselheiro passa, necessariamente, pelo resgate da origem social de sua família" (SILVA, 2001, p. 37).

A estratégia da ressurreição

Outro traço na narrativa que revela a riqueza da exploração da imagem do personagem Antônio Conselheiro, o histórico, é o que se desdobra sobre a ideia da ressurreição. Fenômeno comum atribuído aos beatos, aos tidos como santos, a mensagem da ressurreição está estreitamente ligada à vinda de Cristo. Na narrativa de J. J. Veiga, o narrador constrói esse tema a partir da ideia de se colocar um outro corpo no lugar do que seria o do Conselheiro. Para que o plano vingasse, era necessário que poucos soubessem a verdade sobre a estratégia e que se fizesse um longo silêncio até que fosse seguro revelar a verdade sobre o beato. A notícia sobre a "morte" e a "ressurreição" do Conselheiro ocorre de uma forma que acaba percorrendo a trilha da criação do mito a partir do fato. Seguindo o que foi planejado, os federais levam o cadáver de um outro, um carpinteiro. O verdadeiro Antônio Conselheiro continua

percorrendo os sertões e fundará outro arraial. Sob esse aspecto, interpretamos que o autor subverte o princípio messiânico agregado à figura de Antônio Conselheiro:

> Um tempo de expectativa messiânica antecede sempre a vinda do líder, podendo-se confundir com a provação a que tem de se sujeitar para verificação de suas qualidades sobrenaturais, as quais são outrossim ratificadas pelos prodígios e milagres que executa. O messias é sempre "anunciado" por um personagem anterior (pré-messias) que lhe profetiza a vinda; ou então ele mesmo aparece, apregoa sua doutrina, retira-se para o local incógnito ou santificado, para em seguida volver trazendo a Idade do Ouro ou os Novos Tempos (QUEIROZ, 1965, p. 81).

A biografia de Antônio Conselheiro ressalta as várias etapas em que ocorreram as mudanças da forma de reconhecê-lo. Primeiro, ele é Antônio Vicente Mendes Maciel, um simples comerciante que conhecera a derrota na vida pessoal e financeira. Em 1873 aparece no sertão da Bahia já como romeiro, realizando novenas e procissões, reparando muros e cemitérios. Passa a ser conhecido como o Irmão Antônio. Depois, instalado em Monte Santo, é chamado de Santo Antônio Aparecido, vinculado, portanto, à imagem santificada: "Mais tarde confundiam-no com a própria figura divina, dando a denominação de Bom Jesus Conselheiro, havendo também quem afirmasse que ele era a encarnação do Espírito Santo" (QUEIROZ, 1965, p. 206). Cláudia Mentz Martins (1998, p. 88) reforça a imagem de Antônio Conselheiro como uma figura representativa do messianismo:

> Portanto, a partir das características físicas, do carisma que atrai os sertanejos e dos temas apocalípticos das suas prédicas, podemos considerar a personagem Antônio Conselheiro uma figura messiânica. Essa constatação é reforçada pela crença dos adeptos de que ele é um enviado divino, uma pessoa com dons sobrenaturais e pela qual são capazes de matar e morrer. O beato transmite aos crentes a certeza de estarem agradando a Deus com suas atitudes e de que a morte conduz aqueles que o seguem ao Céu, isto é, à felicidade eterna.

Na narrativa ficcional, a profecia sobre a ressurreição se cumpre não a partir dos moldes espirituais, o messianismo, mas nascida da astúcia de alguns, já que

o Conselheiro não dera sinal de aprovação ou desaprovação durante a reunião em que se decidiu fugir do arraial. No decorrer da narrativa, registra-se o compartilhamento da notícia de que o Conselheiro estava vivo. Mas na compreensão do povo, e mesmo de pessoas cultas, o termo aplicado é o da ressurreição.

De volta ao arraial, para verificar que fim tomara a região e para buscar mantimentos, Quero-Quero e Pedrão encontram Marigarda, que se refugiara no mato após a queda do arraial, e o menino Dasdor, afilhado do Beatinho. Nada revelam à mulher e ao menino, mas dão pistas sobre o paradeiro e a sobrevivência do beato:

> — Quer que lhe diga, meu senhor? Depois que o bom Jesus Conselheiro finou, não tem mais lugar bom no mundo. Não pra mim. Novamente a dúvida: abrir ou não abrir as cartas. Vamos ver se conseguimos algum resultado sem entregar tudo.
> — E sei que sem o Conselheiro o mundo minguou. Mas será que ele morreu mesmo? A senhora viu ele morto?
> — Eu mesma não. Mas o Dasdor disse que soube que desenterraram o corpo dele e cortaram a cabeça para levar de prova.
> — Será mesmo que esse corpo que desenterraram era do Conselheiro?
> — Como é que pode não ser? Dasdor ouviu uns soldados falando isso, ele estava fingindo de morto pra não ser morto. Chegou aqui chorando.
> [...]
> — E se não morreu? — insistiu Pedrão.
> — Aí seria bom demais. Aí quem sabe um dia ele voltava? — disse Dª Marigarda.
> — Mas não pra cá — disse Pedrão. — Por isso acho que devemos nos reunir em outro lugar.
> Até já tem um indez se juntando pra receber o bom Jesus. Foi de lá que viemos, eu e Quero-Quero, e é pra lá que vamos. Quem quiser nos acompanhe. Dasdor vem. Não vem, Dasdor? (VEIGA, 2003, p. 45).

Seguem para o acampamento com o menino Dasdor e o burrinho Ruibarbo carregado de mantimentos. Combinam com Dª Marigarda que no retorno, para a viagem ao local definitivo do novo arraial, ela seguiria viagem com eles. É nesse encontro que o grupo resolve revelar-lhe a verdade, tarefa nada fácil, pois Dª Marigarda custa a crer: "— Ah, o senhor é o Bernabé! O garantia do Conselheiro. Onde o senhor estava

quando mataram ele? — Mataram não, dona" (VEIGA, 2003, p. 68). Diante da revelação, Marigarda perde a paciência e quase os expulsa de sua casa, num impulso compreendido pela impossibilidade de tal fato ser verdadeiro. Bernabé insiste na veracidade da notícia perante o espanto da mulher. Finalmente ele lhe diz que o Conselheiro a aguarda e então ela o segue. Dá-se a cena do reconhecimento:

> Quando chegaram de volta ao bivaque encontraram o Conselheiro cochilando numa cama de gravetos que os homens tinham feito para ele no chão. Isso permitiu que Dª Marigarda o reconhecesse prontamente. Não havia dúvida, era o Conselheiro. E vivo, olhe aí: o peito e a barba arfando com a respiração.
> Como podia ser aquilo? O Conselheiro não tinha morrido no fim de setembro, diziam que ferido por um pedaço de bomba quando passava da igreja para o santuário durante um bombardeio? E o corpo não tinha sido desenterrado depois pelos federais, para terem certeza que era ele mesmo, tanto que fizeram um documento contando isso? Então ele ressuscitou?
> E a cabeça, que os federais cortaram e levaram para comprovar? Onde ele achou outra para ressuscitar?
> Ela olhou mais uma vez, andando em volta dele na ponta dos pés. Era ele, não tinha jeito de não ser. E vivo. Não era como o Senhor Morto que a gente via na Semana Santa. Como podia ser isso? Partes? Milagre? (VEIGA, 2003, p. 71).

A cena da revelação, para Dª Marigarda, divide-se em três momentos. A visão do corpo: era preciso ver para crer, o que nos moldes bíblicos se refere à figura de São Tomé, que só creu na ressurreição do Cristo após tocá-lo. Num segundo momento, refere-se à prova histórica: os documentos, a cabeça cortada. Como a crença é de que o cadáver encontrado pelos federais é o mesmo que ela enxerga agora, faz-se a pergunta, tomada pela ingenuidade, sobre onde haveria o Conselheiro de encontrar outra cabeça, já que a original foi levada. Finalmente, firma-se o contrato sobrenatural. Marigarda se pergunta como seria possível aquilo, partes com o diabo ou milagre de Deus? O espanto da descoberta priva a personagem de pensar num logro, numa forma pensada de retirar o Conselheiro vivo do local da batalha. O que permanece é o embasamento religioso: o Bom Jesus ressuscitara, como ele mesmo havia previsto.

No capítulo "Os visitantes", personagens históricos de várias partes chegam ao novo arraial, agora chamado Itatimundé, marcando o traço do inusitado na narrativa de J. J. Veiga. Um desses visitantes é encontrado no caminho por outros dois, oriundos da Irlanda, que naquele momento cumpriam a tarefa de encontrar ferramentas para erguer a nova Canudos com mais organização. O encontro dá-se em pleno sertão, praticamente deserto, o que causa surpresa aos irlandeses ao se depararem com aquela figura: "Foi então que encontraram aquele senhor montado num burro e tocando outro carregado. O encontro foi numa encruzilhada da várzea, e tão de repente que os três se encolheram automaticamente, como é natural em situação assim" (VEIGA, 2003, p. 110).

Mais adiante, um novo visitante chega ao local. Trata-se de um cientista interessado em estudar a geologia da região. Em conversa descompromissada logo na primeira refeição da qual participa, com sua companheira, nada menos que Chiquinha Gonzaga, o Dr. Orville descobre que está diante do Conselheiro, após um deslize de Cotenile, um dos irlandeses:

> — Ninguém conhece este chão todo, daqui até o Ceará, como o nosso bom Conselheiro — disse Cotenile. — Ele já bateu tudo isso aí de alto a baixo e vice-versa várias vezes. Não é verdade, Sr. Conselheiro?
>
> Dª Chiquinha e Dr. Orville pararam de comer e indagaram os dois ao mesmo tempo:
>
> — Conselheiro? Não o de Canudos?
>
> [...]
>
> — Pois é. Esse senhor ainda sacudido que está a seu lado, madame, é o bom Jesus Conselheiro de Canudos, que lá fora é tido como morto. Mas continua vivo, como se pode ver. Hoje ele prefere ser tratado de tio Antônio. Ainda não acostumamos, mas vamos aprender.
>
> Dr. Orville tirou os óculos, piscou muito. Tornou a pôr os óculos. Olhou para Cotenile, para Marigarda, depois para o Conselheiro, parece que conferindo. Finalmente falou:
>
> — Deixem ver se entendi. O Antônio Conselheiro, que morreu num bombardeio de Canudos, e foi depois desenterrado pelas tropas federais, e fotografado, e degolado, achou um jeito de ressuscitar e aparecer aqui? É incrível! *Eu vi as fotografias nos jornais do Rio de Janeiro!*

> — Foi uma decepção de guerra, como se diz. E passou. Olhe o resultado aí. O morto continua vivo. Apenas mudou de casca e de nome.
> Dr. Orville sacudiu a cabeça; olhou novamente o Conselheiro e disse, afinal rendido:
> — Gosh! É coisa de teatro! — E mais baixo, com falando para ele só: — É fantástico! Que país! — E em voz mais alta: — Me expliquem os detalhes. Preciso entender.
> O jantar já estava terminado, e Cotenile ia explicar o milagre da ressurreição, quando o Conselheiro tomou a palavra.
> — Eu explico. Afinal, quem ressuscitou foi eu (VEIGA, 2003, p. 137, grifo nosso).

Novamente, é o termo ressurreição que surge para melhor conceituar o fato. Dr. Orville usa o termo tentando compreender a situação, e ele é acompanhado da expressão "achou um jeito", demonstrando a dificuldade de imaginar os meios práticos que levaram à sobrevivência do Conselheiro. A incredulidade nasce também da certeza da imagem a que tivera acesso através dos jornais: a fotografia do cadáver. Quando o Dr. pede explicação, Cotenile se propõe a explicar o "milagre da ressurreição" e, nesse momento, é interrompido pelo próprio Conselheiro, que na fala "afinal, quem ressuscitou foi eu" deixa entrever um sentido humorístico à situação, pois o termo é preenchido de significado mítico. Mas o próprio Conselheiro trata logo de desmanchá-lo tirando o peso da situação "milagrosa" que cerca agora sua vida.

A figura do Conselheiro, sempre acompanhada pelo mistério, estendeu-se a outros personagens da guerra, pois, no relato dos soldados, os jagunços guerreiros pareciam ressuscitar e, por isso, havia a impressão de que sempre lutavam com as mesmas pessoas. Pajeú e João Abade também alcançam esse processo imaginário de figuras que pareciam inalcançáveis pelas forças do exército. Ao final da narrativa de *A guerra do fim do mundo*, em que se estabelece um diálogo entre o violento Coronel Macedo e uma velha horrenda sobrevivente de Canudos, a noção de inatingibilidade da gente de Canudos se presentifica. O coronel mostra-se frustrado por não ter eliminado João Abade, o famigerado guerrilheiro de Canudos:

> Quando está saindo do meio dos andrajosos esqueletos para se dirigir a seu acampamento, dois magros ganchos prendem-se a sua bota. É uma velhinha sem cabelos, miúda como uma menina, que o olha através de suas remelas:
> — Quer saber de João Abade? — balbucia sua boca sem dentes.

> — Quero — confirma o Coronel Macedo. — Você o viu morrer?
> A velhinha nega e faz estalar a língua, com se chupasse alguma coisa.
> — Fugiu, então?
> A velhinha volta a negar, cercada pelos olhos das prisioneiras.
> — Uns arcanjos o subiram pro céu — diz, estalando a língua. — Eu vi (LLOSA, 1982, p. 553).

Confirma-se, portanto, a perpetuação de um fim mítico dos personagens que atuaram no combate fratricida.

As personalidades que, na narrativa de J. J. Veiga, inusitadamente aparecem na nova Canudos correspondem a personagens históricos do século XIX: Militão de Azevedo, famoso fotógrafo; D. Chiquinha, referência a Chiquinha Gonzaga, famosa compositora; Dr. Orville, famoso geólogo; Pedro, referência a Pietr Kropotkin, anarquista russo. De acordo com Novais Filho (2008, p. 2): "Enquanto na obra de Euclides o sertão do norte é descrito como uma terra ignota, em *A Casca da Serpente* essa região convive [com] e acolhe pessoas de diferentes origens. Entretanto, o destino da Concorrência de Itatimundé será igual ao de Canudos". A nova Canudos, Itatimundé, é destruída em 1965 e seu terreno transforma-se em depósito de lixo atômico. A data é sugestiva e provoca o intercâmbio de datas e fatos, ligados pelo tema da imposição do exército.

A presença de personagens estrangeiros não é exclusividade da narrativa de J. J. Veiga. Já indicamos no início deste capítulo que o livro inaugural de Euclides da Cunha provocou inspirações de escrita aos autores estrangeiros. Entre eles está o romance *Veredicto em Canudos*, de Sándor Márai, publicado na década de 1970, no Canadá, em húngaro (e em português somente no ano de 2002, em tradução de Paulo Schiller). Sem nunca ter estado no Brasil e desconhecendo o idioma oficial do país, Márai deixou-se seduzir pela leitura de *Os sertões*, obra que conheceu a partir da tradução na língua inglesa. Na narrativa de *Veredicto em Canudos* surgem não só os personagens históricos que participaram diretamente do confronto, mas também o próprio Euclides da Cunha. O trato com a presença do personagem é direto e mais discreto, como o jornalista míope de *A guerra do fim do mundo*. O decorrer da narrativa revela moradores inusitados em Canudos, como a estranha mulher — pela indicação na narrativa, trata-se de uma irlandesa — que sai da Europa e segue para os

confins do sertão baiano à procura do marido, médico, que, através de uma notícia de jornal, se encantara pelo *modus vivendi* que se operava em Canudos.

As mudanças do Conselheiro: mudando de casca

O título do romance de J. J. Veiga entrelaça-se de significados no decorrer da narrativa, metaforizando as mudanças físicas e psicológicas que se operam no personagem principal, Antônio Conselheiro. Essas mudanças respeitam várias etapas, como o apego cada vez menor às orações, traço marcante na biografia do beato, a limpeza física, o corte dos cabelos e da barba e uma receptividade mais branda com pessoas de diferentes origens e com a figura feminina.

Assim que saem do reduto da guerra, os jagunços que acompanham o Conselheiro percebem que alguma mudança começa a se operar. Bastante debilitado, ele não caminha, é carregado em uma rede. Num determinado momento, o beato pede para parar, e os jagunços pensam logo na reza, nas demoradas ladainhas de que todos eram obrigados a participar: "Não tinham andado mais que duas horas serra acima, e o Conselheiro, que ia no banguê carregado por dois homens, ergueu a mão, pedindo que parassem" (VEIGA, 2003, p. 15). Pensam como isso pode prejudicar a viagem, pois ainda estão muito próximos do arraial. Na resposta positiva de que precisava aliviar-se, mas que também deveriam rezar a "Ave Maria", pois já era hora, os homens não aprovam muito: "Os homens se olharam, não entendendo. Ladainha naquele momento parecia fora de propósito, assunto de maluco, com perdão do pensamento. Se ladainha adiantasse, eles não estariam naquela avaria" (p. 15). Mas, para surpresa de todos, ele não se demora nessa tarefa, declarando: "— Dada a nossa pressa em seguir marcha, hoje só vamos rezar três Padres-nossos, com as Ave-marias e a Salve-rainha correspondentes, e mais um Credo pra reforçar" (p. 16). Mais adiante, os jagunços percebem essa tênue mudança no Conselheiro tomando corpo: "[...] quem sabe até deixava um pouco aquela mania de oração a toda hora, aliás parecia que já ia deixando, desde que saíram de Canudos só rezaram duas vezes, ou melhor, uma vez e meia" (p. 26). O projeto continua — rezar menos, agir mais:

> E lá em cima o bando foi levando, comendo tatu assado sem tempero, tomando chás de folhas e raízes que um ou outro conhecesse como inofensivas, Bernabé cuidando

> do velho e passando aos companheiros as mudanças que iam ocorrendo nele, por exemplo, ele não andava mais tão apegado a citações da Bíblia, falava uma linguagem mais singela. Disse há pouco que era preciso evitar os erros de Canudos, formar outro arraial mais voltado para as necessidades das pessoas, não se perdendo tanto tempo com rezas. No novo arraial ia-se rezar, claro, mas não como em Canudos. As rezas agora iam ser entoadas em agradecimento e regozijo, não mais para pleitear graças impossíveis (VEIGA, 2003, p. 28-29).

A mudança no trato religioso e em sua vivência dialoga com o que o historiador Sérgio da Mata (2010) registra em seu livro *História e religião*, ao observar que a prática religiosa quase nunca está desvinculada à vivência social. Ela interpenetra nos vários eixos de organização social, conduzindo-os:

> A religião nunca trata exclusivamente de "fé", "santidade" e "salvação". Ela tende a ampliar seu campo de influência para as mais diversas esferas da vida, da sexualidade à política, estabelecendo ou pretendendo estabelecer a forma como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância. Daí que desde o início do século XX inúmeras pesquisas tenham sido feitas sobre a "ética econômica", a "ética política", a "ética social" e até mesmo a "ética ambiental" dos sistemas religiosos (MATA, 2010, p. 23).

O Antônio Conselheiro de Canudos, histórico, e seus seguidores vivem a religiosidade em todas essas esferas. A religião é que conduz o cotidiano, a hierarquia social, o comportamento sexual, o trato com o mundo político etc. Dificilmente, como aponta Sérgio da Mata, a religião é vivida somente no seu plano espiritual, individual, de fé, pois a própria organização da religiosidade ocidental cristã não deixa muito espaço para essa particularidade. A transformação do Conselheiro, no trato ficcional de J. J. Veiga, caminha para uma espiritualidade mais pacífica e desprovida desse peso histórico que é próprio das religiosidades ocidentais. Há uma caminhada do personagem para uma modernização nesse sentido, em que atitudes religiosas, que podem ser facilmente categorizadas como fanatismo, migram para uma conduta mais amena. Dá-se mais importância ao bem-estar social, que virá como resultado das realizações práticas dos trabalhos, e não de rezas infindáveis à espera de um milagre.

A mudança física mais evidente que se opera no novo modo de ver o mundo para o Conselheiro é, certamente, a descoberta do próprio corpo. O ritual do banho indica essa tomada de consciência, e utiliza-se da via humorística ao demonstrar a falta de intimidade com os elementos da higiene pessoal:

> Outro episódio que deixou os homens embasbacados foi o do banho. Em Canudos nunca se soube que o Conselheiro tomasse banho. Dos guerreiros que tinham contato com ele, alguns falaram no cheirum que ele exalava; e parece que ele mesmo falou na igreja contra o banho das mulheres. Pois não é que agora, vendo o Sinésio lamentar a falta de um pedaço de sabão para lavar o corpo, que isso de lavar só com água não tira o encardido, o Conselheiro quis saber se estavam tomando banho na bacia da mina. Os homens se olharam apreensivos — mas não era preparativo para censura. O que o Conselheiro indagava era se tinha jeito de uma pessoa crescida tomar banho naquela baciinha. Sinésio informou que ele e cabo Nestor, cavucando com uma estaca pontuda, tinham conseguido alargar e aprofundar o poço para caber nele uma pessoa com as pernas encolhidas.
>
> — Pois eu vou experimentar essa bacia. Estou precisando limpar o ceroto. Também sou filho de Deus — disse o velho.
>
> Só quando o viram voltando da fonte com o cabelo molhado e a camisola em parte também, acreditaram que ele tinha entrado para a irmandade dos asseados. Seria bom ou ruim? Era cedo para saber. [...]
>
> O Conselheiro sentou-se numa pedra ao sol, pediu um pente a Bernabé e ficou briquitando para desembaraçar o cabelo, e o pente não achando jeito de entrar naquela maçaroca. Para ajudar, e também para salvar o pente, que era filho único, Bernabé disse que cabelo seco penteia melhor e recuperou o pente. O Conselheiro ficou desapontado, parecendo criança de quem tomaram um brinquedo, mas se distraiu olhando os braços, as pernas, os pés, parecia não acreditar que eram dele, fazia tempo que não os via sem o cascorão. Os outros notavam admirados aquela curiosidade nova do Conselheiro com o próprio corpo, e ninguém teve coragem de fazer uma brincadeira, de dizer uma pilhéria. Foi aí que Bernabé entendeu, e depois explicou aos outros: o Conselheiro era uma pessoa tão limpa de malícia que não passava pela cabeça de ninguém uma mínima ideia de caçoar dele, por mais criancices que ele fizesse (VEIGA, 2003, p. 30-31).

Segundo o *Dicionário de símbolos*, de Juan-Eduardo Cirlot (BANHO, 1984, p. 114-115), o banho indica não somente a purificação, mas também a regeneração por conta do contato com forças de transição — mudança, destruição, nova criação —, elementos que se associam à cena descrita no romance, principalmente a que faz referência à mudança progressiva do Conselheiro. O elemento água sugere passagem — é o processo de humanização do mito. Em relação ao aspecto físico, é o primeiro sinal de que alguma coisa está mudando. De acordo com Cláudia Mentz Martins (1998, p. 73):

> A aparência física do Conselheiro — sua magreza, seus gestos, a inexistência da vaidade (percebida pelo descaso com suas vestimentas e com seu calçado) — torna-o um indivíduo atemporal, sem marcas de uma origem, ainda que remota, e delineia a efígie de um ser etéreo, atraindo a todos, mesmo que por simples curiosidade.

O texto de Martins (1998, p. 7) evoca ainda a força que a voz e o olhos de Antônio Conselheiro exerciam sobre as pessoas, contribuindo para a complementação da imagem de um ser apartado dos demais:

> Somadas ao físico do messias, [as características referentes à voz e aos olhos] transformam-no num indivíduo singular, tão diferente dos habitantes da região, que não pode ser igual a eles, mas um ente superior. Sua conduta, condizente com suas falas, seus hábitos austeros e castos geram, junto à população do sertão, o respeito.

Ao abandonar progressivamente essas marcas, destrona-se o sujeito próximo à divindade e revela-se o homem. A decisão de trocar o vestuário, próximo passo, sustenta essa interpretação. Mais uma vez, J. J. Veiga utiliza-se de excertos de Os sertões em que se cristalizou a utilização de alguns vocábulos que conceituaram a imagem de Antônio Conselheiro. É neste trecho que surge, também, a apropriação da figura de Euclides da Cunha como o repórter Pimenta da Cunha:

> E com a decisão muito acertada do Conselheiro de mudar de casca, trocando a barba, o camisolão de zuarte e o bordão de pastor por uma cara lisa, cabelo curto e roupa comum de sertanejo, ninguém ia notar nem acreditar que ali estivesse o "gnóstico

> bronco", "um caso notável de degenerescência intelectual", como classificou o repórter Pimenta da Cunha, que mesmo assim derrotara com sua gente três expedições militares bem armadas (VEIGA, 2003, p. 121).

Para o Conselheiro, a imagem do beato de Canudos está associada à derrota, e o seu desejo é o de fazer frutificar a vitória sobre a morte. Essa vitória, que nasce da derrota, está embasada na mudança: de lugar, de pensamento, de roupa:

> O conselheiro não demorou a perceber isso, e quando percebeu não pôde mais continuar no papel de derrotado, e não apenas quanto à imagem física. A barba ele já havia tirado antes, não pelo desejo de mudar de aparência, mas para se livrar de uma carga de piolhos que não o vinha deixando dormir nem sossegar, providência que teve de ser completada com a tosa da cabeleira. Quando as pessoas o viram tosquiado, não esconderam o espanto, espanto de aprovação. Então aquele era o nosso bom Jesus Conselheiro? Mas era vistoso! E nem era tão velho! Numa cidade do litoral ele poderia passar por capitalista, ou tabelião, ou mesmo doutor. Era só trocar o camisolão por parelho de brim cáqui, as alpercatas por umas botinas de pileque ou de botão, e cobrir a cabeça com um bom chapéu Mangueira, e seria tratado de senhor ou senhoria.
>
> Foi até mais do que isso o que exclamou Marigarda ao vê-lo de repente na nova casca, quando ela vinha de uma volta para catar ervas e raízes. Ela deu de cara com ele, parou, livrou uma mão do manojo para pô-la no rosto, e exclamou:
>
> — É o tio Antônio? Como ele é bonito! (VEIGA, 2003, p. 122)

Em outro momento, reflete-se sobre a praticidade de deixar a imagem do antigo Antônio Conselheiro em Canudos:

> Falar nisso, era tempo também de ir largando a casca de Conselheiro, que dali para a frente podia até estorvar. Se os federais o tinham declarado morto, com documentos e tudo, não convinha ele ficar se apresentando como desmentido. A verdade verdadeira era que o Antônio Vicente Maciel de hoje não correspondia mais ao de Canudos, isso qualquer sobrevivente da guerra podia perceber. Era preciso soltar a casca antiga. Mas não de supetão para não assustar (VEIGA, 2003, p. 105).

Assim como o processo para a solidificação da imagem de beato levou anos para ser construído, o abandono dela não pode ser feita "de supetão". É preciso que haja tempo para que os que passam a conviver com sua presença entendam que não estão mais diante daquele beato de Canudos.

É de conhecimento geral a fama de que Antônio Conselheiro tinha aversão às mulheres: "Fugia das mulheres, esquivando-se fital-as e nenhum dos seus actos, durante vinte e tantos annos, sob as vistas de centenares de creaturas, dera motivo a commentarios maliciosos" (BENÍCIO, 1997, p. 168). Ainda no romance de Manuel Benício narra-se a situação em que a professora do arraial, Macotas, tenta, com Taramela e Beatinho, retirar o Conselheiro do refúgio junto à igreja, pois o bombardeio se aproxima. A cena demonstra o incrível poder da crença e do medo diante de uma figura que para muitos era a de um santo na terra, um deus, que não poderia receber em sua presença qualquer pessoa não autorizada. Sendo mulher, Macotas experimenta esse horror, pois sabe da proibição da proximidade de qualquer mulher perante o Conselheiro. Em castigo, enlouquece, firmando a consequência de seu ato:

> Macotas que só tinha visto o missionario, á noite, na hora do terço e da confusão tremula das luzes de cera, caminha cheia de uma commoção extranha e curiosa. Nunca fitara de perto o rosto cavado pelas penitencias, jejuns e soffrimentos moraes do homem extraordinario, cujo gesto era uma ordem sobre milhares de creaturas.
> [...]
> Macotas é envolvida por uma espécie de loucura e foge do local sem concluir a missão de tentar retirar o Conselheiro para que se salvasse: "Passava-lhe pela mente a falta commetida, permittindo que o Santuario fosse invadido por uma mulher, e como consequencia desta tremenda culpa, Conselheiro, por um milagre, tornasse louca a pobre professora" (BENÍCIO, 1997, p. 381, 384).

Os traços biográficos reforçam esse tema, pois divulgam a decepção com a traição da esposa e o afastamento da mãe. No arraial, poucas mulheres chegavam perto do Conselheiro, e ainda se sustenta o fato de que ele sequer olhava uma mulher no rosto, pois não seria digna de tal ato: "Foi outro embaraço para os homens. Em Canudos nunca ninguém viu o Conselheiro conversar com mulher frente a frente, e parece que considerava essas criaturas com portadoras de malefícios para os homens" (VEIGA,

2003, p. 74). Esse aspecto foi assim registrado por Euclides da Cunha (2000, p. 143) em *Os sertões*: "A beleza era-lhes a face tentadora de Satã. O Conselheiro extremou-se mesmo no mostrar por ela invencível horror. Nunca mais olhou para uma mulher. Falava de costas, mesmo às beatas velhas, feitas para amansarem sátiros". O que se opera no relacionamento entre o Conselheiro e a última sobrevivente de Canudos é traço marcante para evidenciar a prova de que a mudança é fato:

> — A bença, meu bom Jesus.
>
> — Suscristo — disse ele sem olhar para ela, parecendo encabulado ou já arrependido de tê-la convocado.
>
> Mas Dª Marigarda, que não se embaraçava com pouco, pulou por cima do empacamento dele e falou:
>
> — Vejo que o bom Conselheiro ressuscitou com muito vigor, graças a Deus e à Virgem Santa.
>
> — Amém, minha filha. — E olhando em volta: — Malpecado, não temos aqui nenhum arrimo para a senhora se abancar.
>
> — Sincomode não, meu bom Jesus. Já cresci tudo o que tinha de crescer.
>
> Aí o Conselheiro olhou-a de frente pela primeira vez, e parece que não desgostou. O porte mais pra alto sem ser alto; o volume pra magro sem ser magro; o trigueiro do rosto e das mãos, mais por efeito do sol do que por mistura de sangue, os olhos claros, entre marrom e verde; o cabelo escorrido, já chamuscando de branco — o conjunto lembrava ao Conselheiro sua tia Helena, mulher bonita e valente que sustentou por muitos anos uma luta feroz entre os Maciéis e os Araújos no sertão central do Ceará em meados do século (VEIGA, 2003, p. 74-75).

O Conselheiro e Dª Marigarda descobrem-se parentes. O laço familiar é novamente atado na figura daquele que ficou conhecido com um ser ausente dos laços terrenos, como se somente o plano divino lhe fosse conveniente.

> Desde que tirara a barba e jogara fora o camisolão de penitente, parecia que ele andara fazendo uma limpeza também nas ideias: deixara o exagero das rezas e a mania de entender tudo pelo compasso da Bíblia e do fanatismo religioso. Mas as ideias que ele andara soltando eram ainda confusas, nebulosas. A única consequência prática

> da nova feição do Conselheiro foi a mudança na maneira de tratar as pessoas, principalmente a sobrinha. Podia ser que ele estivesse se exercitando num programa de viver sem apoio na Bíblia, para aprender a pensar com mais autonomia. Agora, depois daquela noite de conversa com o Pedro, ele parecia determinado a ligar ideia com ação (VEIGA, 2003, p. 151).

Ao abandonar aos poucos uma relação de fanatismo com as palavras bíblicas, o Conselheiro abre-se para a ação transformadora da realidade. Essa transformação é apontada pelo narrador desde a cena em que Beatinho encarrega-se de levar a notícia aos federais, consciente de que o sucesso do plano não depende somente do ardil sobre o corpo do Conselheiro. Depende também da execução da notícia, do poder que a palavra exerce sobre o interlocutor já predisposto a ouvir o que deseja ouvir. É nesse sentido que há todo um cuidado com a articulação do que será pronunciado pelo mensageiro. O narrador antecipa o acontecimento chamando a atenção do leitor para o poder das palavras: "A palavra bem manejada, e dita na hora certa, tem poderes a bem dizer mágicos. Bem disse o evangelista que no princípio era o verbo, e o verbo era Deus" (VEIGA, 2003, p. 7). Essa abertura preenche-se de sentido ao citar o principal articulador do plano, Bernabé, que durante toda a narrativa será lembrado por ser portador da habilidade de lidar com as palavras e as ideias: "Se o Bernabé não fosse hábil em combinar palavras e na maneira de soltá-las, não teria desempenhado com brilho a missão que lhe encomendaram" (VEIGA, 2003, p.7).

Ao se estudar a figura de Antônio Conselheiro, observa-se que o sentido da força das palavras é impulsionador. O próprio epíteto — Conselheiro — aquele que dá conselhos, direciona essa reflexão. A figura do beato, tão próxima do profeta, da figura mítica do religioso, está sempre relacionada ao ato da fala, pois foi o poder do convencimento pelas palavras alimentado pela postura rígida e concentrada que atraiu os seguidores. A esse poder místico da figura do Conselheiro, historiadores da área, inclusive os que testemunharam a época da batalha, associam o traço da loucura, do desequilíbrio. Os estereótipos foram reforçados também por Euclides da Cunha. Nesse sentido, a obra ficcional de J. J. Veiga desconstrói a imagem assustadora que fora adotada durante tantas décadas. Ainda explorando a vertente da transformação do Conselheiro, cerne da narrativa, tão bem associada ao próprio título, a troca da

casca também precisa ser interna, como se observa nas palavras do próprio Conselheiro: "— Ademais, meus filhos, temos muito que fazer na arrumação da casa que guardamos dentro de nós. Para que o lado de fora fique formoso, é preciso arrumar o lado de dentro" (VEIGA, 2003, p. 27).

Marcando na narrativa o primeiro traço do desejo de mudança de comportamento, o Conselheiro convoca uma reunião. Mas, ao contrário do que os jagunços esperam, ou seja, a comunicação e a ordem, o Conselheiro pede opiniões, pois diz que não adotará mais o método de tudo decidir sozinho. Esse tempo e esse comportamento fazem, agora, parte do passado, e ele precisa livrar-se desse passado:

> — Vejo que os senhores estão estranhando esta minha conversa, e não é para menos. Antes eu resolvia tudo sozinho e dava as ordens. Isso vai mudar, aliás já mudou — e expôs a ideia de deixarem logo o acampamento de Canabrava e procurarem um lugar outro para a nova comunidade, que seria como que continuação de Canudos; mas uma Canudos passada a limpo, melhorada com as lições aprendidas com a derrota (VEIGA, 2003, p. 49).

Pedro, o personagem com quem o Conselheiro compactua longas conversas e compartilha a escritura de um livro, é responsável pelo trato final da mudança que o Conselheiro busca desde o início da narrativa: a mudança intelectual. Pedro, pela pista narrativa, faz referência ao revolucionário russo Peter Kropotkin. De acordo com Novais Filho (2008, p. 10), ao promover uma ligação entre os sobreviventes de Canudos e o anarquista russo, Veiga narra não só a história do arraial sertanejo, mas também a história de resistência de todos os oprimidos — batalha que não cessa de ser vencida pelas classes poderosas.

Antônio Conselheiro, o histórico, autor de prédicas e de profecias assustadoras de traços milenaristas e messiânicos, torna-se então, ao lado de Pedro, autor de manifestos sociais:

> Pedro e o Conselheiro passavam boa parte do tempo discutindo e escrevendo. [...] Vendo os dois homens naquela faina, D Marigarda um dia perguntou se eles estavam a fim de passar o mundo a limpo. Quem respondeu foi o tio.
> — O mundo não. Só este pedaço de sertão. Não é, Sr. Pedro?

> — Por enquanto. Quando tivermos arrumado o sertão, vamos cuidar do país. Depois atacaremos o mundo (VEIGA, 2003, p. 153).

A fotografia

A fotografia, técnica de reprodução que fixa a imagem numa chapa, película ou ainda, em nossa época, numa base digital, criou uma maneira nova de o homem ver e perceber o mundo. O narrador de *A casca da serpente* brinca com a ideia da invenção da fotografia antecipando a surpresa dos simples sertanejos sobreviventes de Canudos diante de uma imagem perfeita de uma pessoa reproduzida em um pedaço de papel:

> Quem inventou a fotografia — Niepce, Daguerre, Talbot, Hercules Florence — nem de longe poderia imaginar a agitação que o invento causaria meio século depois na crescente Nova Canudos, nome ainda não aprovado pelo fundador, que não se sentia feliz com ele e vinha pensando em arranjar outro desde o início.
> [...]
> Quando soube que o senhor franzino que os acompanhava era retratista fotógrafo, o Conselheiro ficou com cara de cabra que vê girafa pela primeira vez (VEIGA, 2003, p. 103, 118).

O encontro com o fotógrafo ocorre quando Cotenile e Pião saem do arraial em busca de ferramentas e no caminho encontram um viajante cheio de apetrechos. Nesse encontro agregam outro visitante inusitado para a nova Canudos. É o fotógrafo Militão Augusto. O autor apropria-se de mais um personagem histórico, Militão Augusto de Azevedo, um dos fotógrafos mais importantes da segunda metade do século XIX e provavelmente o pioneiro em fotografar paisagens urbanas em contrariedade à febre dos retratos de época no Brasil.

> O homem dos burros explicou que era retratista, vinha percorrendo os sertões do norte fotografando fazendas, gente, bichos, costumes do povo. Guardava a intenção de ir a Canudos para registrar nas chapas o estado em que ficara o arraial depois da guerra, seria um material de grande interesse para a imprensa do Rio de Janeiro

> e de São Paulo, talvez também do estrangeiro. A carga que levava eram os apetrechos de fotógrafo (VEIGA, 2003, p. 112).

Na sequência descobre-se que o viajante é um retratista que se cansara do ambiente urbano e das fotografias encomendadas. Viajava desde então registrando pessoas em seu ambiente, costumes, cenas de trabalho, festas regionais, etc. Em conversa com os dois recém-moradores de Itatimundé, o fotógrafo descobre que nesse local estavam os últimos remanescentes de Canudos: "— Guerreiros de Canudos? Então escapou algum? É voz corrente que morreram todos. Não me digam um coisa dessas! Preciso muito ir lá. Me levem a esse lugar — pediu o homem dos burros, sem no entanto disfarçar certa incredulidade" (VEIGA, 2003, p. 111-112). Durante a viagem de volta sabe-se mais sobre a vida de Militão e o quanto o assunto da guerra de Canudos o fascinara a ponto de fazê-lo planejar uma visita ao local da batalha. Percebe-se uma linha de pensamento que se diferencia do senso comum que enxergava o povo do arraial como um grupo selvagem e fanático:

> A viagem de volta ao arraial foi tranquila, e serviu para os três se conhecerem um pouco mais. Militão era homem já de seus sessenta anos, estatura meã, franzino, olhar inteligente e cordial. Depois de vinte anos de atividade profissional em São Paulo, ele fechara o estúdio por achar que a fotografia era um invento importante demais para ficar restrito às quatro paredes de um gabinete, servindo apenas a pessoas que podiam pagar uma dúzia de retratos para oferecer aos amigos. Desde então ele vinha viajando pelo país, fotografando pessoas em seu ambiente, registrando costumes, cenas de trabalho, festas regionais, paisagens, e também — por que não — as personalidades importantes; de vez em quando ele viajava ao estrangeiro para se atualizar com a evolução da técnica fotográfica. Sua ideia no momento era montar um álbum que desse uma visão geral da vida brasileira no limiar do novo século, não só nas grandes cidades, mas também nas imensidões praticamente desconhecidas do interior. O episódio de Canudos, contrariamente ao que pensava ou queria pensar a maioria das pessoas nos grandes centros, era uma página emocionante da história do país, e precisava ser documentada fotograficamente. Ele saíra de São Paulo com a intenção de alcançar a guerra, mas uma série de contratempos o retardara, inclusive um acidente com o equipamento e com ele mesmo, e que o forçara

> parar no Recife para se recuperar e para consertar as partes danificadas da máquina. Mas se conseguisse fotografar os remanescentes da guerra e as ruínas de Canudos, já se daria por satisfeito (VEIGA, 2003, p. 114-115).

O fotógrafo e seus apetrechos causam estranheza e medo no arraial. O Conselheiro fica surpreso e acanhado, tal o seu estranhamento. Dona Marigarda explica: "— O moço tira estampas de pessoas com uma máquina que fica debaixo de um pano e especada numa trempe alta. As estampas saem iguaizinhas à pessoa. Veio um desses acompanhando os soldados" (VEIGA, 2003, p. 118). O retratista se acomoda, descansa um pouco e em seguida, portando um bauzinho, mostra ao Conselheiro e ao seu povo, pela primeira vez, as fotografias. São, o retratista explica, imagens de autoridades políticas (o presidente da Bahia, o presidente da República), autoridades militares (o marechal Bittencourt), escritores (Machado de Assis e Olavo Bilac), imagens das grandes cidades (ruas de São Paulo e do Rio de Janeiro), monumentos estrangeiros (a Torre Eiffel, a Estátua da Liberdade). Para aquela gente, uma abertura imagética ao mundo exterior. O projeto do álbum documental das coisas e gentes do Brasil toma corpo. O arraial é fotografado. Antônio Conselheiro é fotografado: vivo, ressuscitado. Diante da preocupação sobre a divulgação do novo arraial e da notícia de que o Conselheiro ainda vivia, Cotenile acalma os ânimos raciocinando que, depois que o Exército exibiu a cabeça (falsa) do Conselheiro como prova maior da vitória, por que iriam se dar ao trabalho de investigar novamente, nos confins do sertão, se os boatos sobre sua "ressurreição" seriam verídicos? A República tinha um novo presidente, com novas preocupações. E o Conselheiro "mudando de casca" deixara, definitivamente, o antigo beato morto e enterrado em Canudos. Com a nova estampa, roupa e cabelo, deixava-se fotografar, pois era outro: inserira-se na modernidade vigente. Não seria mais o gnóstico bronco das páginas de *Os sertões*. Voz de autoridade, o Conselheiro registrado por Euclides da Cunha não é o mesmo Antônio Conselheiro de Itatimundé, a Nova Canudos.

É o fotógrafo quem registra a reviravolta total da figura de Antônio Conselheiro. Sem a barba e a cabelama, livre do hábito de brim azul, vestido agora de cáqui, a cor dos sertanejos, o Conselheiro mostra-se e agrada prontamente Dona Marigarda, sua sobrinha. É uma cena em que o peso de beato bronco, que tinha verdadeira aversão ao toque feminino, se esvai. Abraçam-se. Militão percebe a importância do momento.

> Sempre atento, Militão Augusto percebeu que valia a pena registrar numa chapa aquele momento. A fotografia engatinhava ainda, mas parece que os fotógrafos já existiam antes dela, com o faro para discernir os assuntos e o momento. Hoje sabemos que aquele senhor alto, magro, rosto escaveirado e de olhar penetrante que aparece sozinho ou em grupos em muitas fotografias tiradas por Militão em Itatimundé, e identificado como "tipo característico do sertão da Bahia", é Antônio Vicente Maciel, natural de Quixeramobim, no Ceará, mais tarde conhecido no país inteiro como Antônio Conselheiro [...] (VEIGA, 2003, p. 123).

Entre as manifestações importantes ou significativas da memória coletiva encontra-se o aparecimento, no século XIX e no início do século XX, de dois fenômenos. O primeiro, em seguida à Primeira Guerra Mundial, é a construção de monumentos aos mortos. A rememoração funerária encontra aí um novo desenvolvimento. Em numerosos países é erigido um Túmulo ao Soldado Desconhecido, procurando ultrapassar os limites da memória, associada ao anonimato, proclamando sobre um cadáver sem nome a coesão da nação em torno da memória comum: "O segundo é a fotografia, que revoluciona a memória: multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo, assim, guardar a memória do tempo e da evolução cronológica" (LE GOFF, 2006, p. 460).

A verdade visual citada por Le Goff orienta-nos para a necessidade de um prova concreta sobre quem era realmente o Conselheiro. Citamos, anteriormente, um trecho de Machado de Assis sobre a existência de uma espécie de histeria coletiva que cercava a figura do líder fanático. Em texto de outra data, o escritor retoma o tema e lembra que a fotografia seria uma possibilidade de se conhecer finalmente a imagem do famigerado beato:

> Nenhum jornal mandou ninguém aos Canudos. Um *reporter* paciente e sagaz, meio photographo ou desenhista, para trazer as feições do Conselheiro e dos principaes subchefes, podia ir ao centro da seita nova e colher a verdade inteira sobre ella (MACHADO DE ASSIS, 1938, p. 415).

Cícero Antônio F. de Almeida (1998), museólogo, comenta sobre o texto de Machado:

> Assim é que a curiosidade em torno do tema Canudos, quando dos primeiros conflitos entre conselheiristas e forças policiais baianas, aguçada pelas precárias ou, por outro lado, não confiáveis fontes e relatos sobre sua realidade, levou Machado de Assis a sugerir em sua coluna em *A Semana*, de 31 de janeiro de 1897, que "um repórter paciente e sagaz, meio fotógrafo ou desenhista", fosse até Canudos "para trazer as feições do Conselheiro e dos principais subchefes, a fim de colher a verdade inteira sobre ela".
>
> Machado de Assis entendia que somente um documento revestido de veracidade incontestável seria prova suficiente para que se pudesse conhecer a "verdade inteira" sobre Canudos, cuja realidade estava cercada de controvérsias. Por tratar-se de uma guerra em território nacional, suas motivações deveriam estar bem sedimentadas, para que a intervenção do Exército se justificasse, amparada pela Constituição no que tangia à manutenção da ordem interna.

Mais tarde, ao final da Campanha, Euclides da Cunha (2000, p. 515) reforça o poder exercido pelo documento incontestável que é a fotografia: "Fotografaram-no depois. E lavrou-se uma ata rigorosa firmando a sua identidade: importava que o país se convencesse bem de que estava, afinal extinto, aquele terribilíssimo antagonista". O discurso ficcional apropria-se dos mesmos mecanismos de prova documentária: a fotografia e a ata, que demonstra a urgência em terminar a Campanha, conforme já citado neste texto. Urgência que entrega o sentimento da pressa em abandonar o terreno, contar a vitória, esquecer aquele episódio e lugar, e retornar ao "Brasil". De acordo com Rogério Souza Silva (2001, p. 287), essa dicotomia entre vencedores e vencidos era prova de que, até aquele momento, o Brasil não se conhecia ou de que os diferentes Brasis se negavam mutuamente. Os cronistas que na Campanha estiveram registraram as falas de soldados que diziam "quando eu voltar para o Brasil, farei isso ou aquilo", revelando um espírito colonial dentro do próprio país.

Carlo Ginzburg (2007), no ensaio "Detalhes, primeiros planos, microanálises — à margem de um livro de Siegrifid Kracauer", comenta sobre as reflexões do crítico acerca da história. Kracauer aproxima os conceitos de história e de fotografia e seus prolongamentos (cinema, televisão). Para ele essas novas técnicas abriram "uma série de possibilidades cognitivas: um novo modo de ver, de contar, de pensar" (GINZBURG, 2007, p. 240). Interessa-nos, primeiramente, o modo como

Kracauer, segundo Ginzburg, analisa a imagem do fotógrafo e a aproxima da figura do historiador. Kracauer analisa um trecho de um romance de Proust, *O caminho de Guermantes*, sobre o modo como o narrador observa, passados muitos anos, a imagem da avó, envelhecida e quase irreconhecível. Assim como um estrangeiro que vê pela primeira vez uma paisagem ou uma pessoa, o narrador de Proust se choca com a impassibilidade diante da realidade — tal como a objetiva da máquina fotográfica, que registra, mas não se envolve. O fotógrafo que visita uma família ou que registra cenas externas é a testemunha, o estranho que não é de casa, aquele que vem tirar um instantâneo de lugares aos quais jamais retornará.

> Kracauer frisava que o estrangeiro, aquele que está à margem, aquele que "não é de casa", é capaz de compreender mais e mais profundamente. O instante do não reconhecimento abre para o olhar de estranhamento do espectador o caminho da iluminação cognitiva. Não é por acaso, observa Kracauer, que os grandes historiadores, de Tucídides a Namier, eram exilados (GINZBURG, 2007, p. 238).

Essa percepção nos parece associada ao personagem de Militão Augusto, o fotógrafo que registra Nova Canudos e seu sobrevivente mais ilustre. Militão Augusto é um dos personagens que "veio de fora". Assim como os irlandeses Cotenile e Pião, o revolucionário russo, Chiquinha Gonzaga, o geólogo Dr. Orville. Cada visitante representa uma função na narrativa e a de Militão pode ser interpretada como a do historiador que registra o momento concatenando-o a outros movimentos maiores. No entanto, o que parece mais específico na presença desse personagem é o modo como seus atos podem embasar a ideia que se formula sobre a questão da memória. Le Goff (2006, p. 461) trabalha com esses conceitos, principalmente os que se referem à memória coletiva, percebe a diferenciação sentida a partir do século XIX com a criação de novas tecnologias e cita Leroi-Gourhan, que dividiu a história em cinco períodos: o da transmissão oral, o da escrita em tábuas e índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica. Essas tecnologias não param de se atualizar e podemos admitir que é extremamente mais rápido, fácil e prático conhecermos pormenores sobre a guerra de Canudos e a vida de Antônio Conselheiro hoje do que em sua própria época. Ainda faz parte da memória coletiva conhecer e tentar compreender a figura enigmática que assombrou os primeiros tempos da República.

A técnica de reprodução conhecida como fotografia foi responsável pela divulgação da imagem de Antônio Conselheiro, morto, desenterrado para ser utilizado como troféu de guerra. É a única imagem registrada do líder. No campo ficcional, o autor de *A casca da serpente* emprega essa técnica para reproduzir a outra imagem: a imagem possível, a imagem de como seria um outro Antônio Conselheiro que escapara às sanhas do exército. Um tema extremamente discutido como Canudos — na história, na sociologia, na ficção, na projeção fílmica — poderia ter se esgotado. No entanto, é a partir dos entremeios dessas informações que uma nova dimensão toma corpo. E essa nova dimensão é construída no campo ficcional. O Conselheiro passa a ser um personagem que encontra meios de sobrevivência, que deixa dúvidas de sua morte e desaparecimento, segundo os registros oficiais. Obras como *Veredicto em Canudos*, da autoria de um húngaro que jamais pisou em terras brasileiras, exemplificam isso. O tom leve que acompanha a narrativa de *A casca da serpente* também exemplifica essa nova maneira de narrar. Não propõe um discurso revisionista, mas uma possibilidade, um "como se" possível somente na narrativa ficcional. Representa, segundo Seymour Menton, um exemplo da nova narrativa histórica da América Latina ao propor uma mensagem antifanática, oposta ao tema-base do romance de Vargas Llosa sobre a guerra de Canudos.

Em 2007, a exposição "Cangaceiros" foi apresentada no Museu da Imagem e do Som (MIS) em São Paulo. Em "A moderna saudade do cangaço", Carlos Alberto Dória (2006, p. 2) comenta sobre a exposição:

> O cangaço é algo que pode ser desdobrado em várias camadas, como uma cebola. A casca, que se joga fora, sugere que se tratava de meros bandidos assassinos, que espalharam o terror pelo sertão por mais de meio século, e que o seu fim expressa o desejado triunfo da ordem e da modernidade naquele Brasil longínquo. Também foi assim com Antônio Conselheiro, mas quando lemos Os sertões nunca recuperamos a inocência.

Afastada a primeira casca, que é geralmente a do registro da história oficial, reconhece-se uma segunda camada, ainda possível de alcançar pela via da memória coletiva, daqueles que de alguma maneira vivenciaram uma proximidade com esses personagens históricos:

> A segunda camada é composta por aqueles que vivem da memória do cangaço. Descendentes dos cangaceiros, fãs e admiradores da coragem, colecionadores de objetos do cangaço; e uma certa sociologia que tem nostalgia de um Nordeste que já não há, mas nos brinda com velhas interpretações em torno de minúsculos "novos fatos" descobertos, ameaçando-nos sempre com a "verdade definitiva". Constroem um Nordeste emblemático, nunca problemático. Mas a mostra do MIS deve-se em parte a eles. Além disso, cumprem um papel: humanizam os personagens que, de outra forma, talvez fossem recordados apenas como uns degenerados. Sim, porque as fotos das cabeças decepadas nos dizem exatamente isso (DÓRIA, 2006, p. 2).

Dória (2006, p. 2) percebe, ao analisar as fotografias, o cuidado do bando de Lampião com a postura e o momento, o que o leva a interpretar que o líder mais famoso do cangaço intuía a importância de deixar-se fotografar:

> Finalmente temos, na nossa cebola histórica, várias camadas que nos mostram ecos de uma humanidade surpreendente, vindos dos confins do mundo. Nesse núcleo, situa-se o problema que a curadoria de Émile Jasmin sugere, que é a relação de Lampião e seu bando com a fotografia, ou com a comunicação moderna.

Comunicação moderna que almeja a imortalidade:

> São todas visões que ressaltam o arcaísmo das formas de luta. Mas o uso publicitário da fotografia sugere mais a integração com a modernidade do que a apartação dela. O exibicionismo cangaceiro, projetando a existência para além do seu fim, mostra um Lampião que compreendeu claramente o papel da imagem, libertando-se do confinamento do espaço e do tempo (DÓRIA, 2006, p. 3).

Sobre Canudos e Antônio Conselheiro, as fotografias perpetuaram a situação de miséria e a confirmação do assombro ante o cadáver do famigerado beato. Subvertido no campo ficcional, um novo Conselheiro, modificado e acessível, surge nas fotografias de Militão Augusto. Farão parte do álbum que o retratista deseja organizar sobre o sertão, sua gente e seu espaço. Ali, abandonada a antiga imagem, o Conselheiro confunde-se como mais um sertanejo magro e resistente, mas capaz de fundar um novo lugar

em que a igualdade entre os homens seja mais humana. É esse o alcance da fotografia do Militão ficcional: expor a dimensão humana de Antônio Conselheiro. Pois, para a história oficial, tal aspecto ficou perdido nos relatos historiográficos e biográficos, na imagem congelada do cadáver horrendo, na imagem da derrota entre exército e jagunços. Ao fotografar o momento em que o Tio Antônio e Dona Marigarda abraçam-se, Militão percebe o instante em que, em definitivo, a imagem de beato está ligada ao passado.

De acordo com Barthes (1984, p. 15), "a fotografia sempre traz consigo seu referente, ambos atingidos pela mesma imobilidade amorosa ou fúnebre, no âmago do mundo em movimento". Letícia Vinhas (2003) explica:

> O referente fotográfico é diferente do referente de outros sistemas de representação. Não é a simulação do real, mas a própria coisa que foi colocada diante da câmera e, por isso, evidencia a certeza de ter existido. O referente fotográfico é realidade e passado ao mesmo tempo.

Uma segunda observação de Barthes, "A fotografia só é laboriosa quando trapaceia" (1984, p. 129), convoca a reflexão para o instante da fotografia e para a certeza do que está sendo fotografado. O texto de Machado de Assis, ao insistir que um fotógrafo vá a Canudos registrar finalmente quem fora Antônio Conselheiro, dá-nos a dimensão de que a fotografia é interpretada como a portadora da verdade. As circunstâncias para a obtenção dessa imagem, no entanto, são trabalhosas: ganha-se a batalha, invade-se o terreno dos conselheristas, procura-se um guia confiável, o Beatinho, desenterra-se o cadáver, fotografa-se, corta-se a cabeça para estudo científico. Os que colhem essas informações acreditam no que é dito pelos sobreviventes. Abre-se, para o campo ficcional, a possibilidade de subversão. No próprio *O rei dos jagunços*, obra elaborada à época do combate, narra-se uma cena em que alguns moradores de Canudos tentam levar o Conselheiro dali para salvá-lo. Em *Os sertões* Euclides da Cunha narra a astúcia de Antônio Beatinho em livrar-se do peso extra (mulheres, crianças e velhos) e informar ao exército que o Conselheiro já morrera. No discurso ficcional de J. J. Veiga ampliam-se e revigoram-se essas "brechas" de incertezas, e o Conselheiro de fato sai do arraial, modifica-se e funda outra cidade. Fotografado, pode ser que ninguém acredite, como observa o personagem Militão, que ali está o Antônio Conselheiro verdadeiro que abandonara o camisolão imundo

e agora se veste como um sertanejo comum. Nesse sentido, a construção de Antônio Conselheiro em *A casca da serpente* afasta-se da imagem de beato ou santo, da imagem que os crentes constroem do líder. Talvez após décadas de registro discursivo fosse possível deslocar o visual de andarilho e bronco para um sujeito agradável e simples, dissociado das terríveis lembranças de Canudos.

A tendência primeira quando nos deparamos com uma fotografia é a de interpretarmos a imagem como cópia exata da realidade. Desse modo, ao pensarmos em Antônio Conselheiro e na imagem fotográfica, não podemos negar a impressão de desassombro diante da figura mal enterrada, suja e meio desfigurada alertando-nos sobre a fama que o precede: o fanatismo, a sobriedade, quiçá a loucura. Os comentários de Dória acerca da exposição sobre o cangaço tentam exatamente redirecionar o olhar do expectador para perceber a dimensão humana daquelas figuras. Também em relação ao grupo de Lampião, a imagem mais recorrente é a da terrível fileira de cabeças cortadas expostas como prova da vitória sobre o famigerado grupo. Ao demonstrar o desdobramento do cangaço como uma cebola e suas várias camadas, Dória nos faz perceber que cada tempo redimensiona um mesmo fato, assim como cada camada social vivencia uma mesma situação de maneira diferente. No campo ficcional, como direcionamos na leitura de *A casca da serpente*, podemos aproximar essa ideia ao que ocorre com as novas imagens, então imortalizadas pela fotografia, do "novo" Antônio Conselheiro. Ao "deixar a casca antiga" e portar-se como um sertanejo comum, o Conselheiro passa a experimentar e provocar uma outra dimensão, mais humana e real, desassociada da figura taciturna que tanto historiografia quanto a ficção cunharam. E na obra de J. J. Veiga finalmente essa imagem é "descascada". Mesmo em uma obra de dimensão bem mais atuante, como *A guerra do fim do mundo*, de Mario Vargas Llosa, a imagem do Conselheiro está presa ao camisolão de brim azul e ao emaranhado de barba e cabelo. A verdade "definitiva" é confrontada.

A história oficial experimenta, em vários níveis, questionamentos sobre sua estruturação, e surgem dúvidas sobre veracidade, versão do vencedor, ausência da versão do vencido, etc. A fotografia, como documento, configura-se como um desses exemplos. Receberam destaque filmes como o de Clint Eastwood, *A conquista da honra*, que narra a história dos seis soldados americanos que hastearam a bandeira que simbolizou o avanço dos Estados Unidos rumo à vitória na batalha de Iwo Jima durante a Segunda Guerra Mundial. O momento da conquista do território foi

fotografado, houve intervenção sobre a primeira elevação (a verdadeira), e a fotografia que ficou para a história foi a segunda, tendo sofrido, portanto, manipulação. A imagem representou a prova cabal da supremacia americana, e os soldados, que hastearam a segunda bandeira, tornaram-se heróis. Tal exemplo provoca a reflexão de que a noção do fato histórico, como alerta Le Goff (2006, p. 10), não é objeto dado ou acabado, mas resultado da construção do historiador, e o documento "não é material bruto, objetivo e inocente, mas exprime o poder da sociedade do passado sobre a memória do futuro". A fotografia, o instante da cena captado pelo fotógrafo é um tipo de documento aceito como incontestável. Novamente adverte Le Goff (2006, p. 110): "Nenhum documento é inocente. Deve ser analisado. Todo documento é um monumento que deve ser desestruturado, desmontado".

Desmontada, no plano ficcional, a imagem do Conselheiro é outra. Embasado nas mudanças que sofre, tanto intelectual como fisicamente, o beato experimenta uma nova maneira de ver o mundo. A moderna imagem do Conselheiro é o que nos proporciona a narrativa ficcional de J. J. Veiga. Trocando a casca, as roupas e os cabelos, os valores e as leituras, o Conselheiro prepara-se para compreender o mundo que o projeto civilizatório da República sentiu ameaçado. Não é através do conflito, mas do contato com os visitantes, oriundos de espaços diferentes, mas de causas comuns, que o Conselheiro comunica-se com a nova ordem do mundo. Podemos avaliar o romance de J. J. Veiga como um "romance histórico de mediação", pois, certamente, o tom da narrativa difere bastante dos títulos analisados neste trabalho. A teoria de Auerbach, que prevê a figura de preenchimento, situa os líderes messiânicos como esses homens e mulheres que em algum momento da história se autointerpretaram ou foram interpretados como portadores de uma missão divina. Também o Conselheiro corresponde a essa imagem nos romances e na historiografia. O enredo de *A casca da serpente* apresenta o caminho inverso: o Conselheiro se afasta dessa imagem de preenchimento, da profecia figural — não deseja nem trabalha no sentido de se autoafirmar como um líder religioso.

O romance de J. J. Veiga propõe uma leveza conciliadora com o sujeito histórico e os acontecimentos que o cercaram: "é uma canção popular muito divertida, com uma mensagem antifanática semelhante, mas com um final distinto e inesperado" (MENTON, 1993, p. 98, tradução nossa). Não percorrem esse caminho as construções ficcionais que focalizaram as mulheres líderes messiânicas: Jacobina Maurer e Benedita Cipriano, conforme observaremos no próximo capítulo.

JACOBINA E BENEDITA: MULHERES NO COMANDO

Não penseis que vim trazer paz a terra. Não vim trazer paz, mas espada.

Mateus 10:34-35 (A BÍBLIA, 2002)

Qualquer obra literária está inserida, a princípio, em um determinado tempo e, portanto, a dimensão histórica não é exclusividade do chamado romance histórico. O que se diferencia é a determinação dessa dimensão histórica no desenvolvimento do enredo. Em outros aspectos, levando-se em conta a produtividade que carrega marcas do pós-modernismo, a dimensão histórica pode ser percebida como objeto de subversão. Narrativas que retomam movimentos messiânicos ocorridos no Brasil entre os séculos XIX e início do XX carregam todas as nuances das quais a articulação sobre o romance histórico dispõe.

É comum esperar uma narrativa que apresente acontecimentos em que, geralmente, houve luta armada que pôs fim a essas manifestações religiosas não oficiais. Exemplo disso são os movimentos de alcance mais definido e, portanto, de dimensionamento mais proveitoso no campo ficcional, como o caso de Canudos e do Contestado.

A Revolta dos Muckers e o movimento de Goiás conhecido com República dos Anjos tiveram em comum o fato de serem liderados por mulheres: Jacobina Mentz Maurer e Benedita Cipriano, a Santa Dica, figuras históricas e femininas que vivenciaram, em sua época, a perseguição de autoridades e foram marcadas com epítetos violentos acerca de suas ações. Já apontamos o interesse despertado

pelas narrativas ficcionais históricas a partir da pesquisa desenvolvida por Marilene Weinhardt. Em "Ficção histórica contemporânea no Brasil: uma proposta de sistematização", Weinhardt (2006a) direciona a classificação numa tipologia de linhas temáticas.

O artigo de María Teresa Navarro Salazar (2006), "Mujer e identidad en la narrativa histórica femenina", enfoca a produção recente que abarca novas tendências narrativas em que o ponto de vista feminino é posto em destaque:

> As novas perspectivas que confluem na conjunção desta virada de século propiciaram outras formas de expressão no romance histórico, que abarcam novas tendências, entre as quais a de fortalecer o ponto de vista feminino, opaco e invisível ao longo da história (NAVARRO SALAZAR, 2006, p. 192, tradução nossa).

Navarro Salazar lembra ainda que houve uma mudança significativa em relação às protagonistas dessas narrativas ficcionais: o costume, até então, era o de narrar a vida de celebridades históricas, ou seja, rainhas e santas. Tipos de mulheres, segundo a autora, que nem sempre são consideradas referências de prestígio nos tempos hodiernos. E o interesse da autora é analisar obras que têm como protagonistas mulheres com um determinado perfil "profissional", que se movimentaram em ambientes secularmente reservados a homens e demonstraram capacidade de alcançar êxito em seus objetivos.

As obras *Videiras de cristal*, de Luiz Antonio de Assis Brasil, e *Sete léguas de paraíso*, de Antônio José de Moura, narram os episódios históricos de movimentos messiânicos liderados por mulheres. A obra do escritor gaúcho, Luiz Antonio de Assis Brasil, focaliza a Revolta dos Muckers ocorrida entre os anos de 1872 a 1874 em Padre Eterno, interior do Rio Grande do Sul (RS), no sopé do morro do Ferrabrás, hoje pertencente ao município de Sapiranga. O movimento foi liderado por Jacobina Maurer, nascida Mentz, e particulariza-se por se opor aos dogmas do luteranismo, religião da maioria dos imigrantes alemães da época. A narrativa do escritor goiano, Antônio José de Moura, discorre sobre o movimento conhecido como República dos Anjos, fundado por Santa Dica, nascida Benedita Cipriano, entre os anos de 1923 a 1925. A exemplo de Canudos e do Contestado, também esses movimentos foram destruídos a *manu militari*.

Videiras de Cristal: o messianismo de origem alemã e luterana no Brasil

O fundo histórico tratado na forma literária na narrativa de *Videiras de Cristal* pode ser observado a partir de duas vertentes: o período histórico de longa duração — que abarca o fenômeno da imigração alemã no RS, o período do Segundo Reinado e o início do processo de industrialização; o evento de curta duração, a Revolta dos Muckers, contextualizada e interpretada a partir do segmento maior acima citado. Entre as tantas revoltas que surgiram no Brasil no final do século XIX e início do XX, destacam-se alguns movimentos de fundo religioso que prometiam vida farta e felicidade àqueles que ficaram "de fora" de algum tipo de emancipação social. É relevante, por exemplo, que a guerra armada contra a família de Jacobina e seus seguidores tivesse entre seus principais agentes atuantes os próprios parentes de Jacobina, como o delegado Lúcio Schreiner, que se encontra na situação de combater o reduto em nome da restauração da paz. Não é, portanto, um fato isolado, mas interligado à situação política e social de época e, principalmente, ao abandono social e espiritual a que foi relegada parte dessa população imigrante, isolada inclusive pelo idioma. Sobre o autor e o tema articulado na narrativa, Marilene Weinhardt (2001, p. 83) comenta: "*Videiras de Cristal* associa dois traços frequentes na ficção de Assis Brasil — os temas históricos e as narrativas de aprofundamento psicológico, centradas sobretudo em figuras femininas".

Jacobina Maurer, líder do reduto, toma aos poucos o lugar do marido, o curandeiro João Jorge Maurer, analfabeto, que, no entanto, conhece os poderes curativos das ervas e atende os pobres da região sem cobrar nada. É conhecido como Wunderdoktor — o doutor maravilhoso. As autoridades locais aceitam essa prática devido à distância e à falta de poder aquisitivo da maioria da população para tratar-se com médicos formados. A situação se modifica quando Jacobina, após um longo histórico de transes que contribuem para formatar sua imagem mítica, passa a atuar com o marido, alegando que o poder curativo advém do Espírito Natural e que tal força espiritual fala e atua através de seu corpo. O poder de convencimento e a sedução que Jacobina exerce sobre as pessoas são significativos. Em pouco tempo passa a ser conhecida como a Christussin, ou Cristo feminino. O epíteto gera revolta aos "não crentes", que criam a alcunha de Muckers — santarrões, hipócritas, santos fingidos — para se referirem a Jacobina e seus seguidores. Provocações, ameaças e enfrentamentos

não ficam reduzidos às palavras. A violência domina: assassinatos e incêndios dizimam famílias inteiras, tanto do lado dos Muckers como dos que tentam restabelecer a ordem anterior. O Exército Imperial é convocado e, não sem esforços, à lembrança de Canudos, arrasa o reduto.

A narrativa, muito bem construída, tece a atuação dos principais personagens, e Jacobina se presentifica, mesmo que indiretamente, na fala e no ponto de vista dos demais personagens. A dissertação de mestrado de Cláudia Mentz Martins (1998), *Em busca de um paraíso: o messianismo em La guerra del fin del mundo e Videiras de cristal*, evoca a fortuna crítica sobre a obra de Luiz Antonio de Assis Brasil e percorre o caminho da configuração do messias, reportada para a atuação do líder messiânico, bem como analisa o grupo de seguidores e sua forma de relacionamento com o líder e a organização da cidade santa. Sobre *Videiras de cristal*, a autora afirma:

> Por ter sido lançada no mês de dezembro de 1990, a crítica de *Videiras de cristal* concentra-se no ano seguinte, especialmente durante o primeiro semestre. No mês de janeiro, iniciando a sequência de estudos e considerações sobre a narrativa de Assis Brasil, Sérgio Saraiva, no artigo "Romance da intolerância", publicado no *Jornal do Comércio*, além de elogiar as habilidades do escritor, aproxima-o de outro sul-riograndense, Josué Guimarães, por esse ter abordado a imigração alemã em *A ferro e fogo*. Segundo Saraiva, a habilidade do escritor, *ao criar e/ou valorizar dois personagens secundários*, Jacó-Mula e Christian Fischer, tornando-os narradores de momentos importantes da narrativa, atesta sua competência enquanto ficcionista. Apesar de o título não atrair e o volume de páginas assustar aos leitores, quem começa a ler não para até chegar ao seu final. Também salienta que, com esse texto, há a iluminação de um fato pouco conhecido no Estado e no Brasil e que, com o romance, *Assis revira a aldeia de pernas para o ar e constrói uma obra de valor universal* (MARTINS, 1998, p. 21).

Há, portanto, uma significativa construção focalizando personagens secundários, e alguns desses são responsáveis pela construção imagética da líder do reduto, no nosso entender. Jacobina, como guia espiritual, traz uma marca fugidia, o que parece traço comum em personalidades ligadas a esse mundo. Suas aparições e falas são voltadas a um mundo articulado entre o real e o espiritual. Suas ações são tomadas de surpresa. A fala propositalmente hermética provoca a admiração de seus seguidores:

> Falava com grande fluência e suas explicações se revestiam de aspectos fantásticos. Sendo a gente que a rodeava "sem nenhuma ou quase nenhuma instrução", escutava-a fascinada, e "quanto mais extravagante eram as interpretações de Jacobina, e quanto menos as entendiam, mais alevantado era o conceito que formavam de sua sabedoria, chegando a acreditar que era ela inspirada por um espírito superior" (QUEIROZ, 1965, p. 223).

O séquito de Jacobina é formado por um grupo representante de uma espécie de segundo patamar da hierarquia, sendo Jacobina a única a deter o comando. Em seguida está o grosso do grupo: as famílias da região que formam o grande volume dos crentes. Nesse segundo patamar estão o marido de Jacobina, João Jorge Maurer; Ana Maria Hofstäter, empregada de João Jorge e Jacobina, que se torna seguidora do grupo; Jacó Fucks (Jacó Mula), parente de Jacobina, amalucado, desprezado pela família; Rodolfo Sehn, filho de João Sehn, muito próximo de Jacobina; Tio Fuchs, um dos mais fanáticos, protetor do reduto. Jacó-Mula constrói a visão divinizada de Jacobina e, em contrapartida, Christian Fischer, psiquiatra alemão, acaba por seduzir-se pela profetisa através de outra lógica. A imagem de Jacobina constrói-se a partir dessa gama de olhares externos:

> A narrativa constrói-se filtrada pelo olhar de personagens secundárias, o que exime o narrador de emitir avaliações, assegurando-lhe suposta imparcialidade. Assim, o leitor conhece a líder Jacobina pelas suas ações e pela opinião dos outros, sobretudo por seus seguidores, mas também, ainda que em menor grau, pelos representantes do poder oficial, leigo e religioso. A preferência pelo filtro dos crentes permite que o modo de funcionamento daquele universo dominado pelo maravilhoso não seja questionado por lógica diferente, orientada por conceitos estranhos àqueles valores (WEINHARDT, 2004, p. 148).

O líder: construção do ser divino

Se o reduto é formado principalmente por pessoas simples e de pouca instrução, é verossímil que a figura de Jacó-Mula seja emblemática à situação. Jacó-Mula, por ser assinalado como louco, é desprezado pela família e pelos amigos. Sente grande atração pelo reduto formado por Jacobina, mas percebe que entrará em conflito com os seus se se associar àquele grupo.

O encontro entre Jacó-Mula e o Doutor Christian Fischer mostra-se como o início de uma relação produtiva: Jacó pressente que estava diante de um médico diferente, que o ouvia com atenção. Consciente de sua situação, Jacó revela ao doutor: "— Dizem que sou um bobo. Meus parentes todos, meu tio, meus primos, até minha mulher" (ASSIS BRASIL, 1990, p. 38). Depois pensa: "Jacó-Mula só falava tolices" (p. 39). Essa autoconsciência de exclusão percorre toda a narrativa, mas modifica-se o modo de interpretá-la quando Jacó é aceito no reduto de Jacobina.

O estabelecimento da função do personagem Jacó no corpo da narrativa aproxima-se do papel de outras personagens que no campo ficcional alcançaram um dimensionamento exclusivo em narrativas centradas em movimentos religiosos: são seguidores que apresentam algum desvio físico e/ou mental. Presentes em narrativas como *A guerra do fim do mundo* (Leão de Natuba) e *Sete Léguas de Paraíso* (Zé-Jegue), esses personagens recebem um tipo de tratamento diferenciado por parte do líder espiritual, que os recolhe, fazendo-os experimentar um dimensionamento humano nunca antes vivenciado.

Tais personagens têm em comum a vivência da exclusão. O personagem histórico Leão da Silva fora realmente secretário ou escriba de Antônio Conselheiro, conforme comenta Walnice Nogueira Galvão no prefácio de *Breviário de Antônio Conselheiro*. No trato ficcional de Llosa, o personagem Leão de Natuba é resgatado pelo Conselheiro quando se encontra numa situação terrível: por sua deformidade espantosa é visto como um ser maligno pelos moradores da região em que nascera e acusado de ser o responsável pela morte de uma moça. A população, incentivada pelo pai da moça, decide queimá-lo vivo (LLOSA, 1982, p. 108). A descrição e a opinião das pessoas antecipam atitudes provindas do preconceito e da superstição:

> Nasceu com as pernas muito curtas e a cabeça enorme, de modo que os habitantes de Natuba pensaram que seria melhor para ele e seus pais que o Bom Jesus o levasse logo, pois, no caso de sobreviver, seria entrevado e retardado. Só a primeira previsão acabou acontecendo (LLOSA, 1982, p. 104).

Após ser salvo pelo Conselheiro, a "figurinha meio humana, meio animal" decide segui-lo por perceber que ao lado do beato teria uma vida mais digna. Semelhante ser deformado é descrito nas páginas de *Sete léguas de paraíso* e salvo de uma

situação análoga: um grupo tenta capturar e matar a figura humana que mais se parece com um quadrúpede.

> Ao compor a cáfila de seres notáveis por variegados motivos, lá se encontrava Zé Jegue, a passear sua deformidade mitológica pelas ruas com tamanha mansuetude que até mesmo a demiurga se espantava de que aquela espécie de centauro subjugado a laço e a ponta de zagaia numa gruta se houvesse deixado domesticar a tal ponto, embora esse animalão da cintura para cima homem e da cintura para baixo quadrúpede não lograsse em três anos de Lagolândia pronunciar mais que meia dúzia de palavras, num tom estentório idêntico ao estrompido de um trovão, êh, ên, ô, ooooô, êh, êh, comê, bebê, eu, oô, êh, êh, gostar, você, aqui (MOURA, 1989, p. 199).

Ao contrário do Leão de Natuba, alfabetizado e portador de grande inteligência, Zé Jegue mal pronuncia algumas palavras, mas, domesticado por Dica, transforma-se num ser inofensivo. Resgatado de uma situação violenta, também carrega a marca da exclusão, e é através do tratamento humano recebido que passa a conviver entre "gente normal":

> Ferido, moído de pancadas e arrochado de cordas que lhe laceravam a carne quase limando-lhe os ossos, o animalão semidesmaiado foi finalmente içado por dez homens a uma carreta e, em Lagolândia, jungido com a mesma severidade a um moirão, dentro da cobertura de palha adrede preparada. Decorrido um trimestre, visitado pela demiurga, que lhe levava comida e com ele conversava, era visível que a cada dia Zé Jegue conquistava maiores espaços e liberdade de movimento. Ao cabo de oito meses, domesticou-se e dulcificou de tal modo a sua natureza que pelas próprias mãos de Madrinha viu-se livre das cordas de muito afrouxadas e aceito, como se fosse um cidadão, nas ruas. Então, somente pelo aspecto físico lembrava o antropoide ferocíssimo de outrora (MOURA, 1989, p. 201).

A domesticação e aceitação no reduto por parte do líder opera-se a partir da força de mando que a liderança exerce. Por outro lado, fica subentendido que somente pessoas conduzidas por uma espiritualidade superior aos demais seriam capazes de semelhante ato: aproximar-se de, aceitar e receber seres que são vistos até como

monstros pela população. Em *A guerra do fim do mundo*, o fato de o Conselheiro estar presente exatamente no dia da imolação do Leão de Natuba comprova isso:

> Nesse momento chegou o santo. Devia ter posto os pés em Natuba na noite anterior, ou nessa madrugada, e alguém o informara do que estava para acontecer. Mas essa explicação era simples demais para aquela gente, a quem o sobrenatural era mais crível que o natural.
>
> Eles diriam que sua faculdade de adivinhar, ou o Bom Jesus, o levaram a essas paragens do sertão baiano, naquele instante, para corrigir um erro, evitar um crime ou, simplesmente, dar uma prova de seu poder (LLOSA, 1982, p. 108).

Tal atitude legitima a divindade do líder messiânico e, para o ser excluído, a imagem desse líder pode ultrapassar a própria noção de religiosidade e crença, como no trecho a seguir, em que o Leão de Natuba confessa ao Conselheiro e aos demais presentes a sua visão sobre a fé: "Depois das rezas, tinham começado a se confessar em voz alta. Quando chegou sua vez, em um súbito arrebatamento, disse algo que ninguém lhe tinha ouvido antes: 'Eu não creio em Deus nem na religião. Só em você, pai, porque me faz sentir humano'" (LLOSA, 1982, p. 266).

Semelhante sentimento impulsiona Jacó até Jacobina. Quando finalmente decide seguir para o Ferrabrás, após sofrer humilhações num estabelecimento comercial, Jacó-Mula é recebido por Jacobina de uma maneira envolvente e profunda. O modo como Jacobina fala, antecipando algo que já conhecera, em proximidade da capacidade mediúnica, é o que encanta os seguidores:

> Quando chegou sua vez, Jacó-Mula hesitou.
>
> — Entre — disse-lhe Tio Fuchs. — E não fale nada.
>
> Frau Maurer estava sentada aos pés da cama. Ao enxergá-lo, abriu os braços e puxou-o para si.
>
> — Como demorou — e deu-lhe um beijo na testa. Afastou-o e disse, olhos nele: — De hoje em diante você é um dos nossos. Preciso de você.
>
> Jacó-Mula ajoelhou-se, descansou a cabeça no colo de Frau Maurer, sentindo a respiração compassada e quente que chegava a seus cabelos. Enfim descobria o seu lugar na terra (ASSIS BRASIL, 1990, p. 84).

Jacó-Mula passa de ente desprezado pelas pessoas a um dos seguidores mais fervorosos de Jacobina. É uma fé pueril. É através desse personagem que o autor evoca o dimensionamento de nuances do inusitado no enredo: é Jacó-Mula quem consegue ter visões reveladoras da Mutter, testemunhando o momento em que ela é quase elevada aos céus; quando surge com roupas divinas cercada de anjos; quando junto de Rodolfo Sehn e da filha da fé, a caçula de Jacobina, formam a imagem da sagrada família através do olhar de Jacó-Mula. É também Jacó-Mula quem descobre um meio de despertar Jacobina de seus momentos de intenso sonambulismo (ASSIS BRASIL, 1990, p. 120-122), ocasiões em que fica em estado letárgico por dias, exemplo máximo de sua comunicação com o divino. A primeira visão fantástica de Jacó-Mula revela para ele a consciência de ser o único capaz de alcançar tal patamar:

> Ela começou então a levantar os braços como se fossem atraídos para cima, os olhos em êxtase fixados nas alturas, embebidos na luz que agora sim Jacó-Mula *passava a enxergar*: provinda de cima, irradiava cintilações lilases sobre a figura, reverberando na brancura da túnica e, expandindo-se pela sala, iluminava os rostos.
> [...]
> Com um arrepio, Jacó-Mula *percebeu* que a mulher não pousava mais no piso, alçava-se num movimento suave e contínuo em direção ao teto estranhamente aberto, revelando o céu naquele final de tarde onde as nuvens douradas davam lugar a grandes claros de azul. E ela sorria, desejosa de abandonar este mundo pecador e perverso. Os braços estiraram-se em todo o comprimento e o corpo alongava-se como uma seta apontando para o alto. Entre as nuvens então soou a voz grave e antiga do Senhor, vinda desde a eternidade das eras:
> ESTA É MINHA FILHA MUITO AMADA,
> NELA EU PUS
> TODA MINHA BENEVOLÊNCIA (ASSIS BRASIL, 1990, p. 157).

A voz de Jacó, personagem secundário da trama narrativa, é recurso necessário para que se realize a visão mítica da imagem de Jacobina. É a confirmação de que ela é o messias encarnado em corpo de mulher. Segregado pelo traço da loucura, Jacó incorpora a licença necessária para apresentar o inusitado em uma narrativa marcada principalmente pelo tom realista. De acordo com Jorge Neres (2008): "Além de todo

um ritual que agrega os colonos pobres da região, fazendo-os abandonar as religiões tradicionais, Jacobina se utiliza de Jacó Mula como referendário de seus supostos milagres". Neres ainda afirma que a importância de Jacó na trama e a licença obtida através da linguagem apropriada ao alienado são recursos utilizados pelo autor para criar a legitimação da figura espiritualizada de Jacobina:

> Jacó-Mula será, pois, com seus delírios alardeadores, a voz a confirmar o caráter místico de Jacobina, rubricando, com sua imaginação, os supostos milagres que hão de causar o desmoronamento da harmonia no seio da colônia alemã e a consequente guerra dos mucker. Em outras palavras, a inserção desta personagem torna-se o grande truque do autor para o desenvolvimento da narrativa (NERES, 2008, p. 2).

A autoconsciência de Jacó acerca de sua posição de alienado e portador da experimentação de verdades não compartilhadas pelos demais formatam a líder, o reduto e seus seguidores. Tal recurso utilizado pelo autor insere-se em alguns aspectos da sátira menipeia, conforme a definição de Bakhtin (2005, p. 116):

> Na menipeia aparece pela primeira vez também aquilo a que podemos chamar experimentação moral e psicológica, ou seja, a representação de inusitados estados psicológico-morais anormais do homem — toda espécie de loucura ("temática maníaca"), da dupla personalidade, do devaneio incontido, de sonhos extraordinários, de paixões limítrofes com a loucura.

Jacobina conquista a fé de Jacó-Mula por caminhos peculiares: procura, através do ser assinalado como alienado, legitimar seu posicionamento como profetisa e portadora do poder divino, sentidas de maneira violenta por Jacó. Alia-se a isso o fato de Jacobina acolher a todos com o toque físico. Tal atitude provoca no mínimo reação de surpresa e marca um aspecto diferencial entre os líderes oficiais da Igreja, sempre afastados de seus seguidores. O modo de vestir-se e a segurança do olhar, a linguagem corporal é utilizada como meio de manter seus seguidores numa espécie de aura. A visão de Jacobina como uma mulher sedutora é compartilhada por vários personagens em maior ou menor tom, sentimento que é avaliado pelo padre Mathias Münsch:

> Por intermédio de Phillipp Sehn mandou dizer a todos os católicos do Padre Eterno — e tinha uma lista deles, completa, com os nomes das mulheres e filhos — que deveriam comparecer a todas as missas dominicais que ele viria celebrar. A pena a ser imposta era a excomunhão. Entre aqueles da lista, havia vários seduzidos pela seita de Ferrabrás. Era a hora da verdade que chegava para eles. O Padre Mathias Münsch apertou os lábios e rilhou os dentes, num gesto que reconheceu excessivo. Embaraçado, começou a assobiar a *Loreley* (ASSIS BRASIL, 1990, p. 142).

Para Cláudia Mentz Martins (1998), a sedução que Jacobina exerce sobre os crentes é clara e está associada ao fato de ser mulher. A autora ainda esclarece a presença da canção específica de que o padre se lembrou e o modo como a figura de Jacobina é vinculada à antiga lenda germânica:

> Segundo os opositores dos Mucker, ela é uma fêmea que atrai os adeptos para dentro do grupo, principalmente os homens, não pelo movimento religioso que lidera, mas pelo poder de sedução que exerce sobre eles. Dentre os adversários, que apontam essa faceta em Jacobina, aparecem os padres e os pastores. Padre Mathias Münsch é o sacerdote que expressa de forma mais veemente esse aspecto: ele avizinha Jacobina à Lorelei, a principal personagem de uma lenda de origem germânica. Percebemos que o jesuíta faz a aproximação entre as duas figuras femininas num dos momentos em que toma medidas enérgicas na tentativa de recuperar seus fiéis.
> [...]
> Além disso, certamente, o Padre sente-se ofendido com o fato de uma mulher luterana, com parca instrução, estar angariando, com suas palavras, adeptos ligados à comunidade católica.
> Portanto, Mathias Münsch considera Jacobina uma mulher fatal, cuja voz tem um poder diabólico, devendo ser temida tanto quanto o canto de Lorelei (MARTINS, 1998, p. 193-194).

Desmoronamento da fé

No decorrer da narrativa, Jacó-Mula irá deparar-se com a humanidade carnal de Jacobina, elemento que nega desde a primeira visão da ascensão da Mutter. Tais episódios

são primeiramente vivenciados a partir da visão do outro, que põe em dúvida a divindade de Jacobina. Por exemplo, diante das dúvidas de Martinho Kassel sobre a proximidade íntima entre ela e Rodolfo Sehn, Jacó Mula defende a Mutter:

> — Isso é mentira, Kassel! — Jacó-Mula ergueu-se, enérgico. — E, se eu soubesse disso, eu abandonava imediatamente o Ferrabrás.
> Martinho Kassel pareceu impressionado com a reação de Jacó-Mula:
> — Se você me diz…
> — Digo sim! Jacobina é pura, é puro espírito. Ela não tem corpo, debaixo das roupas é só a alma! Só porque sou meio fraco das ideias não quer dizer que eu não saiba das coisas que acontecem. Não me fale mais neste assunto, Kassel, isso me deixa com muita dor de cabeça (ASSIS BRASIL, 1990, p. 270).

A caminho de Ferrabrás, Jacó-Mula descobre o atentado contra o Inspetor de Quarteirão João Lehn. Aproxima-se sorrateiramente da casa dos Maurer, o reduto dos crentes. Vê os homens sendo presos e levados. Ao sentir segurança, aproxima-se da casa e depara-se com Jacobina, que o recebe de maneira afetuosa, como sempre:

> — Jacó Fuchs! — disse Jacobina, interrompendo o salmo. Ergueu-se, foi até ele, beijou-o nas faces, apertou-o contra o peito. — Ainda bem! Nada fizeram contra você. Deus seja louvado! — A voz de Jacobina era suave como a de uma criança.
> — Se você se salvou, tudo pode ser salvo.
> Jacó-Mula atrevia-se a perpassar os dedos pelos cabelos de Jacobina, levemente úmidos de febre.
> Mas então ela disse:
> — Que tristeza. Prenderam também Rodolfo Sehn (ASSIS BRASIL, 1990, p. 273).

O momento sugere dois sentimentos antagônicos que perpassam pela personagem Jacó-Mula: sente-se importante e indispensável por parte de Jacobina, algo que jamais sentira em relação a familiares, amigos ou conhecidos; no entanto, percebe o vacilo na fala de Jacobina ao dar exclusividade a Rodolfo Sehn como um dos homens que fora levado do reduto, gerando, em seu íntimo, talvez pela primeira vez, a desconfiança de que Jacobina era uma mulher comum, sujeita a sentimentos mundanos

como qualquer pessoa. A humanidade perceptível em Jacobina, descoberta dolorosa para Jacó e que produz uma arranhadura em sua fé, é um dos pontos que se diferenciam da aproximação de leituras que focalizam a imagem do líder messiânico:

> A humanidade de Jacobina, comprovada na narrativa de Assis Brasil, provoca diferenças com o Conselheiro de Vargas Llosa que, em momento nenhum, apresenta referências dessa feição. Para os conselheiristas, seu líder apenas possui um estado espiritual, fazendo com que tudo o que esteja relacionado a ele adquira uma envergadura divina, superior à existência mundana. O poder de sedução desse sertanejo só existe no que se refere à persuasão verbal constante em suas prédicas, que fascinam aos ouvintes. Como homem, não há nenhuma menção a seus atrativos viris, ao contrário, seu tipo de vida remete a um comportamento de retidão apostólica, baseada na pobreza, castidade e austeridade dos hábitos (MARTINS, 1998, p. 194).

A crença dos seguidores de um líder messiânico é, geralmente, oriunda da associação direta dessa figura com a do próprio Cristo, elemento comum à imagem de Antônio Conselheiro:

> A crença de que o Conselheiro é um indivíduo dotado de qualidades espirituais, com a capacidade de compreender, consolar, perdoar e transformar as pessoas em seres melhores, faz com que ele seja tão ou mais adorado do que os santos ou o próprio Salvador. O Leão de Natuba diz textualmente, na narrativa, que acredita somente no Conselheiro [...].
>
> Com essa confissão, a personagem explicita a importância extremada que este messias exerce na vida dos seguidores. Para o Leão, o Conselheiro está acima da entidade divina mais importante do Cristianismo. Deixa claro que não se mantém ligado a ele por causa da religião, mas que o acompanha somente pelos sentimentos que lhe desperta, por fazê-lo sentir-se participante da raça humana. Com isso, dá ao visionário, mesmo contra a vontade desse, o papel não igual a Deus, mas superior (MARTINS, 1998, p. 93-94).

O trecho a que a pesquisadora se refere, já citado anteriormente, é o que demonstra a crença maior que o Leão de Natuba sente pelo Conselheiro, crença que está acima de Deus e da religião. Tal atitude pode ser associada à crença particular de

Jacó. Enquanto outros percebem o traço humano da personagem, passível de paixões e erros, para Jacó o impacto é distintamente profundo. A humanidade de Jacobina vivenciada por muitos e dolorosamente descoberta por Jacó provoca a arranhadura na "felicidade blindada" que a profetisa promete e em que Jacó acredita com tanta convicção. Entre vários momentos dramáticos da narrativa, destacamos a confissão de João Jorge Maurer ao Pastor Klein. O texto ocupa algumas páginas e demonstra a trajetória de Maurer desde sua posição como beneficiador daquela gente sem recursos, resultado de receber a alcunha de Doutor Maravilhoso, até a implacável dominação que Jacobina passa a exercer. João Jorge relata a dor de ser desprezado por sua esposa e percebe claramente o envolvimento dela com Rodolfo Sehn, comprovando assim a dimensão humana de Jacobina. Mas de alguma maneira conforma-se com a situação, pois crê que Jacobina é portadora de uma força além de seu entendimento:

> — Houve um tempo em que me chamavam de Doutor Maravilhoso, mesmo sabendo que eu era um homem comum, apenas mais sábio e talvez mais esperto. Mas compreendo-lhes a admiração e o respeito: as plantas não possuíam segredos para mim.
> [...]
> Cedo me dei conta de que há um instante em que não lhes basta estar com saúde. Os homens querem mais. Aí surgiu Jacobina, minha mulher. Dona de artes muito mais importantes do que as minhas, dona de uma mensagem que ultrapassa a existência material, ela lhes prometeu algo para além deste mundo.
> [...]
> Não imagine que esses homens a querem apenas como mãe, mas a querem como fêmea. Não imagine que posso ignorar esse Rodolfo Sehn, forte e barqueiro, como ele procura sempre estar junto dela, pronto para atender a qualquer de suas vontades.
> [...]
> Tornei-me um homem fraco, mas também dos fracos é constituída a Humanidade. Pois se todos fossem fortes, contra quem os fortes dirigiriam sua força? Assim, também tenho uma razão de ser. E a minha fraqueza é meu orgulho (ASSIS BRASIL, 1990, p. 174-177).

Na altura em que a narrativa relata os preparativos para o combate, Jacobina e Rodolfo surgem juntos, amparando Leidard, a filha da fé, símbolo máximo

do reduto, segundo Jacobina. Jacó articula a imagem com a da Sagrada Família, ícone católico. Há um momento de comunicação muda entre Jacó e João Jorge: "A um canto, João Jorge Maurer tinha a cabeça baixa; por um momento ergueu-a, fitou Jacó-Mula. E ambos trocaram um olhar em que havia muito daquilo que não se consentiam falar" (ASSIS BRASIL, 1990, p. 387). Já ao final, quando Jacó convive com o doutor Fischer, novamente essa questão é posta em discussão: Christian Fischer tenta "resgatar" Jacó- Mula de seu emaranhado modo de pensar e de ver Jacobina:

> — Não se preocupe. Eu não quereria Jacobina só para mim.
>
> Jacobina está com Rodolfo Sehn, nesta hora. Aquela lembrança do Doutor enche de lágrimas os olhos de Jacó-Mula.
>
> — Todos querem a Mutter.
>
> — Mas ela é só sua, Jacó. Quando ela está com você é como se os outros não existissem. Isto não chega?
>
> O Doutor o perturbava com aquelas conversas. Jacó-Mula sente uma repentina dor de cabeça. Levanta-se, põe-se a caminhar em círculos.
>
> — Eu vivo só por ela. Abandonei a minha família. Sinto remorsos.
>
> — Qual é sua família?
>
> — Eu prometi na frente do Pastor que amava minha mulher para sempre. E acho que nunca mais vou vê-la nem a meus filhos.
>
> — Acalme-se. Primeiro precisa ficar livre de Jacobina (ASSIS BRASIL, 1990, p. 512).

Jacó-Mula presenciará pela última vez a imagem de Jacobina subindo aos céus e dessa vez, decide, não a chamará de volta: "Ela não pertencerá mais a homem algum, nem aos poderes da carne" (ASSIS BRASIL, 1990, p. 529). Jacó está livre do comando de Jacobina e parte fugindo do exército que se aproxima. Encontra o Doutor Fischer:

> — O senhor? Onde esteve?
>
> — Aqui, esperando. Se eu salvei sua vida, devo levar isso até o fim.
>
> Jacó-Mula tira o cacto do bolso, entrega-o.
>
> É seu. É o último.

> O Doutor aceita.
> — Não. É o primeiro. — E, pondo o braço sobre os ombros de Jacó-Mula, mostra-lhe a paisagem faiscante de luz:
> — E agora é a vida, Jacó (ASSIS BRASIL, 1990, p. 530).

O final em aberto sugere sobrevivência dos personagens e fecha com certo otimismo a participação dessas duas vozes tão diferentes, mas que se ligavam pela mútua admiração à figura enigmática de Jacobina.

Jacobina e a imagem da donzela guerreira

A imagem da donzela guerreira será aqui utilizada numa tentativa de interpretar a posição da líder messiânica, da mulher que exerce uma função masculina, considerando o modo como os demais movimentos de cunho religioso, que receberam alguma atenção por parte do discurso histórico ou do discurso ficcional, foram liderados por homens. A presença da mulher nessas aglomerações é observada principalmente na figura das beatas[13] que formam o grupo responsável pelas ladainhas, cânticos e rezas; numa outra vertente, presentifica-se como a mulher adúltera que provoca algum tipo de tragédia — veja-se o caso da biografia do próprio Conselheiro — ou passa a seguir o grupo no intuito de ver-se livre de seus pecados. É geralmente num plano transversal que a figura da mulher é narrada.

Walnice Nogueira Galvão (1997, p. 11) demonstra a personagem da donzela guerreira evocando figuras, míticas ou reais, como Mu-lan, Joana d'Arc, Palas Atena e Iansã e explica que: "Essa personagem frequenta a literatura, as civilizações, as culturas, a história, a mitologia". Segundo Ricardo Iannace (1999, p. 271-272):

---

13. Utilizamos como exemplo a história da beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, protagonista do chamado "milagre da beata", que ocasionou a fama do padre Cícero Romão Batista e, por extensão, da cidade de Juazeiro. Maria e mais oito beatas da região do Juazeiro teriam experimentado fenômenos milagrosos. Segundo Edianne dos Santos Nobre (2009, p. 68-71) em artigo publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional*: "Os relatos extraordinários de viagens espirituais, visões de santos e revelações proféticas dessas mulheres foram esquecidos pela história oficial, mas contribuíram para a construção da mística cidade do sertão como um lugar sagrado, uma Nova Jerusalém".

> Sem dúvida, a autora [Walnice Nogueira Galvão] estabelece "um estudo de gênero", considerado em seus múltiplos estratos. O gênero masculino/feminino, objeto de sondagem das ciências sociais, é nessa obra analisado a partir de recortes que mimetizam travestidos papéis. Cria-se um mosaico de peças refletoras, assentado num plano onde condutas singulares se correlacionam. Pois esses encadeados ensaios de Walnice Nogueira Galvão ganham na medida em que percorrem culturas ambivalentes e apontam para um leque diversificado de personas. Daí a recorrência contígua a nomes como Palas Atena, Afrodite, Iansã, Iemanjá, as guerreiras Amazonas, Joana d'Arc, Simone Weil, Anita Garibaldi, dona Bárbara de Alencar, Chiquinha Gonzaga, Diadorim, Mula-Marmela, Lucíola, além de várias outras entidades inerentes ao âmbito cívil, literário, mí(s)tico e pagão.

Alguns trechos da narrativa de *Videiras de Cristal* sugerem essa possibilidade de interpretação sobre Jacobina como figura da donzela guerreira: em uma das visões de Jacó-Mula, a líder é vestida literalmente como uma guerreira e recebe uma espada para o combate; Jacobina inspira-se na figura do avô como exemplo a ser seguido, passando a "pensar" e "agir" como um homem, e ela traz sempre os cabelos curtos.

Assumindo posicionamento de liderança, de combatente ou, ainda, de revolucionária, a figura da donzela guerreira pode ser esmiuçada em várias vertentes. Em relação à personagem Jacobina Maurer, é perceptível uma cena muito significativa em que, através do olhar de Jacó-Mula, Jacobina transfigura-se em um ser superior, dotado de força concedida por seres divinos. Despida e vestida como uma guerreira, Jacobina recebe armas, pois irá travar uma batalha. Há ainda o cuidado do autor em descrever esse anjo como uma figura hermafrodita, portadora do feminino e do masculino, e que passa, através do ritual da entrega das armas, a dupla condição para a figura da líder messiânica:

> Cantavam um hino nunca ouvido por Jacó-Mula, e que falava das delícias do Paraíso, um lugar onde corre o leite e o mel e onde as árvores dão os frutos mais deliciosos e onde sempre se enxerga a Face do Altíssimo.
>
> [...]
>
> A certa altura parou. Anjos do Senhor surgiram nos quatro cantos e um deles, meio homem, meio mulher, aproximou-se da Mutter e despiu-a por completo. Um outro

> anjo pôs-lhe sobre o corpo um vestido de lã grosseira e revestiu-a com duas chapas de ferro, amarrando-as nos ombros e na cintura. Calçou-lhe os pés com botas de cano alto e, parando-se à frente, ofereceu-lhe uma espada feita de luzes e brilhos. Jacobina pegou a espada, beijou-a e com as duas mãos levou-a à altura dos seios. Seus olhos voltaram-se para o céu. E o senhor falou:
> RECEBA ESTA ARMA, JACOBINA.
> COM ELA VENCERÁS (ASSIS BRASIL, 1990, p. 461).

Miticamente, Jacobina está armada, pronta para desafiar e vencer os infiéis. Assemelha-se às mulheres guerreiras, como Joana d'Arc, Jovita, Anita Garibaldi e Maria Quitéria. Apesar de a vertente de guerreira, aliada à sanha do combate, transparecer somente no último momento, quando Jacobina perece com Rodolfo Sehn, ela enfrenta, a seu modo, o mundo masculino: toma o lugar do marido na liderança (p. 55); agride o marido quando este desconfia de sua capacidade espiritual (p. 60); enfrenta de forma arrogante, e ao mesmo tempo equilibrada, um tribunal organizado por homens; nessa mesma ocasião, esbofeteia o delegado (p. 205-207); faz recuar, quando necessário, o enfrentamento violento (p. 246), assim como é ela quem decide o momento do ataque, mesmo tendo ex-combatentes de guerra em seu reduto (p. 363); determina sua conduta sexual ao lado de um homem que não é seu marido (p. 312). O fato de ferir o marido, para Cláudia Mentz Martins (1998, p. 131), confirma a busca de posicionamento de Jacobina perante o reduto:

> Podemos interpretar a ação de ferir o marido como uma amostra da sua insatisfação para com Maurer, ao mesmo tempo que ela confirma sua importância dentro do grupo formado ao redor de sua casa. Jacobina revela também a certeza de sua impunidade, pois sabe que a mulher germânica tem uma boa posição dentro da estrutura familiar. Além disso, é uma forma de provar a todos o seu poder e a sua vontade, já que Maurer, por ser um homem que trabalha com o público, não tem como esconder as marcas deixadas pela mulher em seu rosto.

O avô de Jacobina, João Libório Mentz, liderou um movimento na Alemanha. É nessa figura, masculina e líder, que Jacobina busca inspiração. Ela se interpreta como a única capaz de dar continuidade ao trabalho de fé do ancestral:

> O nome de João Libório Mentz fez com que todos se calassem. O avô de Jacobina ainda pairava como uma sombra sobre a família. Inquieto, liderou um cisma em Tambach, no Thüringen. Revoltou-se contra a comunidade luterana e junto com outras famílias abandonou a igreja, criando novos ritos, mais austeros. Foi perseguido e humilhado. Talvez por isso tenha vindo para o Brasil quando já era um homem de cinquenta e nove anos.
>
> [...]
>
> — Cada vez mais admiro João Libório Mentz — Jacobina rompeu o silêncio. — Era o único homem de valor nesta família (ASSIS BRASIL, 1990, p. 71-72).

A forte presença do avô se relaciona com um aspecto apresentado por Walnice Nogueira Galvão (1997, p. 11): a potência vital da donzela guerreira está voltada para trás, para o pai. No caso de Jacobina, voltada para o avô, revolucionário e reformista: "Assim visto, para Frau Maurer, a liderança de uma seita, com normas próprias, não é uma atividade que lhe soa estranha. A religiosidade da profetisa do Ferrabrás também encontra raízes na educação severa que recebeu da mãe, Maria Elisabeth Müller" (MARTINS, 1998, p. 136). A atuação de Jacobina aloca a presença do avô como prefiguração de sua própria ação — o que o avô iniciara no passado será concluído por Jacobina no futuro. Nesse sentido, a interpretação figural embasa as atitudes de Jacobina.

Outra simbologia marcante na imagem da guerreira é o sacrifício dos cabelos. Tal simbologia é bastante discutida no texto de Walnice Nogueira Galvão e lembra outros personagens, como Diadorim ou Joana d'Arc. Quando Ana Maria se apresenta a Jacobina, há a descrição da reprovação aos cabelos compridos da nova empregada. Após o primeiro encontro com Jacobina, Ana Maria decide que também usará os cabelos curtos:

> Frau Maurer trazia os cabelos aparados muito baixos, em caracóis dourados que se colavam ao crânio e às têmporas. A lividez do rosto não esmaecia a força dos olhos, brilhantes, azuis e temerários.
>
> [...]
>
> Ana Maria fechou os postigos e, deitando-se vestida como estava, tapou os dois ouvidos e rezou em voz alta a oração da noite. Amanhã cortaria os cabelos (ASSIS BRASIL, 1990, p. 24-25).

Entre outros significados, a autora aponta que o corte dos cabelos representa a proximidade com o modo de pensar masculino: "Ao sacrificar sua cabeleira, a donzela-guerreira estaria sacrificando também sua especificidade enquanto mulher, aceitando que os valores masculinos preencham sua cabeça, transformem-se em ideais dela" (GALVÃO, 1997, p. 175). É na cena final, no entanto, que se estabelece uma união entre a imagem de Jacobina, e por extensão a de Ana Maria Hofstäter, à da guerreira em combate que se destina à morte como ato final, ato que sacralizará sua atuação. A narrativa final é descrita pelo comandante, o Capitão San Tiago Dantas:

> Foi o instante em que enxerguei Jacobina Maurer. Saía da choupana com o revólver em punho; ela sabia que tudo estava perdido, mas mesmo assim atirava como louca, remuniciando a arma com a perícia e a rapidez de um artilheiro. Estava em meio a uma destas operações quando um tiro atingiu-lhe o peito (ASSIS BRASIL, 1990, p. 532).

Nesse mesmo tom é narrada a morte de Ana Maria: "A última a ser morta foi a criada Ana Maria Hofstäter, que muitos chegaram a confundir com um homem, por causa dos cabelos curtos e pela forma destemida com que abriu os braços expondo o peito às balas" (ASSIS BRASIL, 1990, p. 532). Cabelos curtos e atitude destemida são reconhecidas como atitudes masculinas, que surpreendem ao serem observadas em uma mulher. É novamente um olhar externo que narra a cena, a do Capitão, que assim como Jacó-Mula, personagem secundário da trama, acrescenta mais uma peça à figura de Jacobina.

Narrativas como *Videiras de Cristal* são incorporadas como discursos ficcionais em que o trato histórico é evidente. Os movimentos de cunho messiânico e os discursos produzidos sobre eles costumam direcionar a visão sobre o fundo sociológico e geralmente destacam o episódio da batalha. A figura do líder, talvez por estar submetida ao trato espiritualista, é composta de maneira fugidia. Na narrativa de Luiz Antonio de Assis Brasil confirma-se essa postura que se manifesta exatamente para que determinado tom prevaleça. Jacobina como personagem histórica permanece, sob certos aspectos, uma incógnita. Ela frequenta o espaço reservado a algumas personalidades: como apontou Navarro Salazar (2006), a tendência anterior percebida na produção de romances históricos na Espanha era a ênfase recair

sobre rainhas ou santas, celebridades da época. Mas Jacobina pertence a esse grupo de maneira ambígua, pois ainda hoje o episódio dos Muckers desperta ressentimentos aos que herdaram a vivência daquela situação. Uma líder mulher e ainda segregadora da religiosidade oficial não poderia ser bem vista pelas autoridades, geralmente porta-vozes do discurso histórico-oficial. O trato ficcional em que é possível o "como se", para retomar Ricoeur — e que se diferencia da história exatamente porque esta diz "as coisas que sucederam", enquanto a ficção diz "as coisas que poderiam suceder" (ARISTÓTELES, 1966, p. 78) —, proporciona ao leitor o encantamento da personagem Jacobina como a líder humana, a Mutter, a força oriunda de uma frágil mulher. É Jacó-Mula, confuso em sua inocência, quem melhor direciona esse olhar, que não é único, mas que proporciona a dimensão humana sobre uma personagem histórica que vivenciou tão violento episódio.

Benedita Cipriano

Antes de ficar conhecida como uma região de reduto místico, com reconhecido destaque a partir da década de 1980, as imediações de onde atualmente se encontra Brasília foram palco de um movimento religioso de características milenaristas liderado por uma mulher. Entre 1923 e 1925, Benedita Cipriano criou e liderou a comunidade República dos Anjos, com autonomia e clara intenção separatista do modo de vida da região, e passou a incomodar a sociedade local. Pregava a igualdade, realizou a distribuição das terras, proibiu o uso do dinheiro e aboliu os impostos. A heroína do Brasil Central é personagem do romance do goiano Antônio José de Moura, jornalista profissional, que publica em 1989 as *Sete léguas de paraíso*, alusão ao espaço demarcado por Benedita para a criação da cidade santa. O narrador de *Sete léguas de paraíso* utiliza-se de alguns epítetos para referir-se à líder: demiurga, pitonisa, sacerdotisa, taumaturga, demonstrando uma fina correspondência entre a ironia e a simpatia com a imagem de Benedita Cipriano, a Santa Dica, misto de médium e clarividente.

A narrativa organiza-se através de vários focos, alternando perfis e histórias entre opositores e seguidores da líder. Não há, portanto, uma ocupação central com a imagem de Benedita Cipriano, mas, através desses vários focos, o reduto, sua líder e sua gente recebem diversas interpretações. A abertura, por exemplo, apresenta o personagem do Padre Ortiz, responsável, em parte, pelo encaminhamento para

que as autoridades locais tomassem providências perante a ampliação do reduto e a forte agregação de novos crentes. Padre Ortiz faz par com Monsenhor Confúcio Jorge Amorim, e o narrador preocupa-se em demonstrar pormenores sobre a fundação da congregação da qual eles fazem parte, suas vitórias, derrotas e fatos curiosos — como a novidade vinda da Alemanha que causa espanto entre os moradores (a bicicleta), assim como a "demoníaca", porque espantosa, luz elétrica e, finalmente, a inusitada presença do telefone:

> Naquele Domingo de Ramos, velhas de bocas desmobiliadas de dentes caíram de joelhos escandindo orações ao verem os religiosos se comunicando na primeira ligação interurbana da província, não fosse ministros do Eterno seriam tachados de doidos, agentes de Satanás (MOURA, 1989, p. 135).

O narrador, além de cuidar do trato psicológico, antecipa acontecimentos muito além do episódio principal da narrativa, apresentando o final trágico de alguns personagens anos após vivenciarem o surgimento do movimento liderado por Dica. Assim, desenvolve um rol de personagens construídos em pé de igualdade com a líder, como Bastinho, o coronel mandante da região, inimigo voraz de Dica por ter sofrido rejeição por parte desta. É do seu amor próprio ferido que ele alicerça as forças para buscar destruir o reduto. O juiz de direito Dr. Celso Rincon Vieira da Gama, temido pela população, inclusive dos abastados, é quem se reveste de aproveitamento primoroso por parte do narrador:

> Terror de meirinhos, escrivães e de toda cáfila engravatada e desengravatada de que a lei por mal ou por bem conduz ao fórum para compor seu espetáculo de salomônica fancaria, o Catão das nossas comarcas leva seu caxiísmo a limites inimagináveis, a extremos inconcebíveis, fosse na exaração de sentenças, duras como machadadas, fosse na fiscalização da pena aplicada, fosse ainda no zelo ritual com que ministrava e ataviava a Justiça (MOURA, 1989, p. 95).

O juiz executa a expulsão das "michelas", as prostitutas de Pouso Alto; persegue os que praticam a medicina clandestinamente, mesmo que isso signifique aplicar uma simples injeção; intima e desmascara o esculápio Juan Alonso, madrileno sedutor que

enriquecera a troco da prática ilegal da medicina. Mas o assunto palpitoso que coroa a interferência do famoso juiz é a perseguição aos feiticeiros: "mostrando a obstinação dos maníacos, a coragem dos lunáticos" (MOURA, 1989, p. 114). Vai, pessoalmente, perante o medo supersticioso da população, buscar o temido Cassiano Três-Mulheres, feiticeiro que "coabitava com serpentes", "se nutria de escorpiões" e era "semelhante aos morcegos". Após a prisão do feiticeiro Cassiano, a cidade entra em uma situação de pandemônio nunca antes vista ou ouvida: durante a noite, um barulho infernal surge da terra, sugerindo erupção; os pássaros amanhecem mortos; os animais de criação fogem desesperadamente; os cães uivam com tal agonia que alguns donos são obrigados a sacrificá-los; a égua que trouxera o famigerado feiticeiro jaz morta em frente à delegacia e exala o cheiro de morte de três dias; o ar fica pesado e morrinhento; milhares de morcegos invadem a cidade e as casas; cobras e sapos invadem também a cidade. A dramática situação só retorna ao normal após a soltura dos presos e de um em especial. A população, no entanto, acredita que a vingança maior será a que acompanhará o juiz, pela ousadia que praticara. Essa presença do inusitado transparece em todo o enredo, conforme Maria Zaira Turchi (2003, p. 155):

> O ficcionista demonstra sua força na criação do ambiente favorável à eclosão de um movimento messiânico de cunho social, que está no centro de sua narrativa, ao redor do qual tece, numa espécie de inventário, os elementos componentes de um mundo primitivo e, ao mesmo tempo, complexo onde o fabuloso acontece com a mais perfeita naturalidade.

É essa mesma figura, o chefe de polícia, que se beneficiará de todos os meios para combater a inimiga da fé católica, aquela que mancha a autoridade da igreja:

> A seguir, os dignitários da Igreja e a autoridade policial acordaram em que todos os meios e instâncias seriam lícitos e mobilizados na batalha de descrédito destinada a retirar da demiurga toda e qualquer parcialidade da opinião popular: os jornais, os panfletos, os reclames, as cartas pastorais, a tribuna dos parlamentos, o recinto das escolas, a conversa ao pé do ouvido, implícita e a dos confessos. Apenas o Dr. Celso Rincon Vieira da Gama teve de lançar mão de argumentos oblíquos para vencer derradeiros escrúpulos e frouxas objeções que por dever de

> ofício os dois religiosos opuseram à utilização do talento panfletário do escritor e jornalista João de Minas, pseudônimo do descendente de carcamanos Ariosto Palombo (MOURA, 1989, p. 150).

A palavra impressa, portadora da verdade, manipulada, mas "verdade", é que funcionará como o motor que iniciará a destruição do reduto. Escrúpulos e objeções por parte dos religiosos não significam barreira para o chefe de polícia, que percebe a força exercida pelos artigos jornalísticos quando devidamente orientados.

Quanto aos personagens que convivem no espaço do reduto organizado por Benedita, o narrador destaca três figuras: Cazuzinha, traumatizado criminoso que, perseguido pela imagem de uma de suas vítimas, enlouquece e encontra refúgio no reduto de Benedita; a "mulher do fígado branco", bela e perseguida figura que carrega o fardo de ter enviuvado doze vezes e ter sido a responsável por tal situação; Zé-Jegue, figura deformada, antropófago, monstro, aberração, que é amansado pelas mãos de Benedita. As histórias desses personagens intercalam-se no decorrer da narrativa quebrando a cronologia dos acontecimentos, assim como anteriormente a narrativa fora quebrada para apresentar as vidas de Padre Ortiz e do temido e extremado juiz.

A loucura de Cazuzinha provoca infortúnios para o refúgio. Cazuza fora capataz da fazenda do coronel Setembrino de Sá e entre suas funções incluía a de se livrar dos indesejados que ocupavam as terras do coronel. É em uma dessas investidas, quando dizima uma família inteira, que ocorre a situação-limite: ao degolar uma das crianças, vê-se diante de sua própria consciência, e a cabeça da menina, praticamente arrancada do corpo, continua a repetir "diabo, diabo, diabo": "Desde então Cazuzinha não cessara de gritar 'Olha o sangue, olha o sangue, mãe, esta menina é a raiva de Deus me perseguindo'" (MOURA, 1989, p. 190). Inutilizado em suas funções, torna-se peso e estorvo para os demais, sendo levado, portanto, ao reduto. Parece que a comunidade de Benedita é o local de despejo dos infortunados e dos que se tornaram uma responsabilidade intolerável para os que desejam viver a normalidade:

> E agora Cazuzinha ali para dar trabalho a Madrinha. Ela disse que o sofrimento do louco era remédio amargo destinado a purgar-lhe os pecados, se não todos ao menos aqueles que mais clamaram aos céus, melhor quitar nesta vida o que vai a débito na outra, onde gozo e padecimentos têm a marca da eternidade (MOURA, 1989, p. 191).

Assassinado dentro do reduto, a notícia atrai a atenção dos jornalistas que não se cansavam de atacá-los. Dica percebe isso como um sinal.

Olalinda Letalina Brandão é portadora de uma espécie de maldição que a levou ao "conjugicídio" e tornou-a conhecida pelas alcunhas terríveis de "Linda Mata-Homem", "Dona da Passarinha da Morte", "Sega Vidas de Maridos", "Viúva dos Doze", "Noiva dos Defuntos".

> Escorraçada como morfética da terra que a viu nascer, a situação de Olalinda passou a desesperadora quando os alcaides de outros municípios e o próprio presidente do Estado resolveram expandir os efeitos e a jurisdição dos atos de escarmento, escorando os seus considerados, para desterrá-la, com a opinião emitida à distância pelo médico Galeno Adrião. Consoante o Dr. Galeno, Olalinda era uma, apenas uma entre dezenas de milhões da família humana a padecer de uma espécie de hepatite que afora o branqueamento do fígado não lhe acarretava risco de vida ou estragos visíveis à saúde, inoculando porém no parceiro durante os jogos de alcova um vírus com o poder de fulminar pior que o da cicuta de Sócrates ou o veneno dos Bórgia, sendo portanto, mais fácil um decapitado sobreviver à guilhotina do que o cônjuge infectado escapar a esse microscópico destruidor de vidas. De sorte que, incorporado aos documentos oficiais, o diagnóstico de oitiva do clínico Adrião acabou por resumir os demais e ominosos apelidos de Olalinda no epíteto cheirando a labéu de a Mulher do Fígado Branco (MOURA, 1989, p. 208).

Escorraçada de vários lugares, será no espaço comandado por Dica que Olalinda encontrará refúgio, engrossando a massa dos desqualificados. Sua única salvação, e por extensão a dos outros, é abster-se da vida sexual. É o único lugar, no entanto, que conhece compreensão em vez de repúdio:

> Ao se pôr a caminho, fugindo a seis ordens de prisão, a Mulher do Fígado Branco esteve a pique de ser linchada, uma vez em Poções, outra vez na capital do Estado. Entregue às devoções de beata e a completa abstinência das alegrias da carne, em Lagolândia ela viveu o seu único embora curtíssimo período de apaziguamento de espírito, desde o sepultamento de Ruva. Quando o reduto caiu, Olalinda morreu afogada (MOURA, 1989, p. 209).

O deformado Zé-Jegue, sobre o qual já apresentamos comentários no capítulo anterior, que trata do movimento dos Muckers, fecha o trio de figuras desafortunadas que reforçam o povo de Benedita. Recebem do narrador cuidado especial: cada qual mereceu páginas ou longos períodos explicando suas desafortunadas situações. E é de Zé-Jegue que retiramos a impressão mais translúcida sobre Dica, a Madrinha, e o significado de sua presença:

> Como os demais habitantes, Zé-Jegue venerava a demiurga, notando-se-lhe os olhos aquosos de ternura toda vez que ele se quedava a contemplá-la. Prestando-lhe atenção nesses momentos de derretimento do afeto, quem diria que aquele bicho humanamente dócil era o mesmo animal que aterrorizara vários municípios, inclusive Jaguará e Meia-Ponte do Pirineus, com fama de devorador de criações de grande porte, sendo talvez antropófago, cruz credo, Deus nos livre e guarde de semelhante fera (MOURA, 1989, p. 200).

O trecho final do excerto demonstra a voz do outro, do lugar comum julgador e temerário de uma figura assustadora e visualmente desumana. Segregados pela loucura, pela doença e deformidade, tais personagens são aceitos em sua humanidade pela líder do grupo. O narrador posiciona-se de maneira crítica: apresenta as deformidades sociais embutidas naqueles que se dizem os portadores da ordem e da civilização; enfatiza a humanidade dos que naturalmente são segregados dessa mesma ordem.

À imagem desastrosa criada pelos inimigos de Benedita associam-se outros personagens também suscetíveis a desequilíbrios comportamentais, como já foi comentado anteriormente acerca do chefe de polícia e seu "caxiísmo" inimaginável. Essa proximidade criada pelo autor — de demonstrar que o fanatismo ou traços de desequilíbrio comportamental não são exclusividade de uma líder religiosa que se diz portadora de visões e capacidade de resolver os problemas de uma população que cresce a cada dia — nos remete ao modo como Vargas Llosa organizou, de maneira estratégica, o traço do fanatismo em personagens opostos e complementares na batalha de Canudos: o próprio Conselheiro, Moreira César, Galileu Gall e Rufino, o rastejador. Ao apresentar o juiz como uma figura emblematicamente desequilibrada, que coloca acima da lei até mesmo a vida humana, Moura alerta o leitor por meio de um redirecionamento do olhar sobre a imagem de uma aglomeração religiosa e a figura

de seu líder. Ironicamente o autor traceja o embasamento motivador dos opositores de Dica, daqueles que se apropriam da posição social (Coronel Bastinho, Padre Ortiz e o juiz Dr. Celso) e de suas pessoais atribulações e medos com a finalidade de desmascarar a impostora que se diz portadora da vontade divina.

O artigo

Um artigo é relatado entre as páginas 235 e 247 do romance, descrevendo a visita de uma guia e um estranho ao reduto liderado por Santa Dica. O perfil do jornalista responsável pelo artigo é desabonador. Fundador de uma igreja (a Igreja Cristã Científica), ególatra literário, protetor e protegido de autoridades poucos confiáveis, portador de alguns hábitos extravagantes, João de Minas é o crápula provido de talento literário, sempre a favor de quem poderia tirar maior proveito. Antes do artigo em si, inserido no corpo da narrativa, expõe-se a execução do plano arquitetado pelo chefe de polícia e pelos clérigos:

> Precedendo o embarque do senhor chefe de polícia para Meia-Ponte dos Pirineus, onde instalaria o seu Q. G., a fim de presidir pessoalmente o inquérito e esmagar com mão e ânimo de Drácon o reduto, o primeiro ataque a Benedita Cipriano veio rápido, numa fábula tinindo de ódio e repassada de invencionices, maldade e contradições tremendas, que denunciava a ardente imaginação do autor. *O Democrata* a estampou seriadamente na primeira página e o prelo da Imprensa Oficial a meteu em brochura apressada, distribuída à farta à população (MOURA, 1989, p. 235).

O autor do artigo deixa claro o intuito de desmascarar a falsa santa ao descrever o guia como um homem simplório e bastante reclinado à fé cega na moça fazedora de milagres: "Santa Dica, afinal, era uma santa completa, rápida, fácil e bonita. Ela, como o divino Jesus, teria já curado enfermos, impondo-lhes as mãos" (MOURA, 1989, p. 236). A pronta comparação a Jesus Cristo, assim como a referência de rapidez e facilidade, como se fosse um produto, deixaria o leitor do artigo de sobressalto, afinal, quem seria essa ousada pessoa que se edificaria tão facilmente à qualidade de santa? Segue-se a narração de situações ridículas e bestiais: a existência

de uma escada de cordas que descerá do céu, prometida pela santa; as sessões espíritas ou de macumba, já que vale tanto uma quanto outra para a denúncia da prática de bruxaria; a união de Dica com um homem negro, seu companheiro no vantajoso negócio de vender pedaços do céu; as sessões místico-revolucionárias em que os adeptos ficam nus; a descoberta de que só ganharia um lugar no céu aquele que contribuísse com grandes quantias de dinheiro para a guerra santa. Ao final, conclui o visitante que o governo não deve procrastinar o ataque àquele "antro de exploração e engodo", afinal, "Canudos também começou assim" (MOURA, 1989, p. 247).

O plano do autor do artigo é o de alimentar nos leitores o repúdio à líder religiosa utilizando-se de efeitos de cena que provoquem o choque, principalmente num local em que a superstição religiosa é palpável. As conclusões do Padre Ortiz sobre o violento artigo são ambíguas: antecipa-se o gosto da vitória, pois pressente que alguma atitude mais eficaz por parte das autoridades há de se executar, mas, por outro lado, entristece-se ao perceber que é pela via da mentira, e mentira extravagante, que tais linhas foram construídas:

> Excetuado pois o tratamento de troça e de mangoça envolvendo, irra!, os dons divinos da moça (porque reconhecia não haver arma melhor nem mais louvável que a zombaria para desacreditar a pantomina de trocas e baldrocas com o céu protagonizado por ela)., tudo o mais naquele escrito não passava de rabecada e perfídia de velhaco. [...] Com seu gosto pela exatidão e sua inclinação à minúcia, padre Ortiz angustiava-se. Nesse instante, embora sempre aferrado ao desejo de ver aniquilado o reduto da pitonisa cabocla, veio-lhe crescendo um desconsolo como um bolo na garganta, ao enumerar mentalmente os boatos travestidos de notícia verdadeira que sobre ela se permitiu veicular ou deixou que outros veiculassem nas páginas de *O Santuário* (MOURA, 1989, p. 248).

O padre rememora esses boatos de forma resumida, e o narrador os enumera na sequência. As "informações" esdrúxulas promovem-se em linhas diversas, desde fato de a santa simular jejum e, às escondidas, empanturrar-se de arroz com pequi até o de visualizar o desastre do Titanic, explicando em pormenores o motivo: uma canção popular intitulada "Ramona", entoada à larga, seria a causa da tragédia, pois evocava a lascívia de quem a cantava, provocando assim a fúria de Deus.

O texto do artigo não nasceu somente da imaginação inventiva do autor. Moura teve o cuidado de inserir, no corpo do discurso ficcional, uma página fac-similar de um artigo factual publicado em 10 de outubro de 1924 na página 55 do jornal *O Democrata*. A colagem desse texto verídico demonstra todo o legado contra os chamados santos populares tão facilmente aceitos pelo povo e que são prontamente associados a figuras que representam o engodo sobrenatural: "Magos, bruxas, advinhos, cartomantes, hystericos, formam essa poderosa legião que domina discrecionariamente o povo inculto". E completa: "Todo o homem tem o anceio de um Alem; qualquer manifestação que escape ao discortinio da plebe, toma o caracter de sobrenatural; um passe feliz diviniza um velhaco". Porém a surpresa maior fica reservada às caricaturas das quais o jornal apropria-se para enfatizar Benedita e seus seguidores como aberrações: Dica é representada como uma bruxa montada numa vassoura; seu pai, como uma figura híbrida de humano e bode. Atente-se para os pés: ou em forma de casco fendido, ou virado para trás, representações visuais que indicam a presença do diabo. O chamado "Irmão das trevas" é provavelmente Zé-Jegue, um deformado, tomado como fera que fora amansada por Dica e viverá no reduto até sua destruição final.

O modelo do jornal é semelhante àqueles trabalhados por Walnice Nogueira Galvão (1994, p. 17) em *No calor da hora*:

> Estreitas colunas (nem sempre, mas via de regra, em número de oito). que obrigam o leitor de um artigo mais longo a iniciar a leitura lá em cima, logo abaixo do cabeçalho, percorrer quase um metro de papel até o pé da coluna e procurar a continuação contígua novamente lá em cima.

Walnice comenta que as ilustrações raramente ocorrem e que, quando ocorrem, são horríveis desenhos. O artigo dedicado a Dica e a seu séquito mereceu uma atenção cuidadosa nesse aspecto, pois não demonstra somente um desenho, mas uma caricatura, marcando o traço de monstruosidade que o autor do artigo planejou para configurar os adeptos da aglomeração. É, portanto, um posicionamento claro alertando os leitores em tintas alarmantes sobre o perigo representado pelo reduto. Em estudo sobre a crônica jornalística acerca do movimento do Contestado, Marilene Weinhardt (2000, p. 28) destaca o processo de delineamento que os artigos jornalísticos foram aos poucos construindo sobre os acontecimentos,

observando que os redatores "deixam-se trair pela linguagem e, esquecendo-se o papel que o jornal atribui-se, revelam-se porta-vozes do senso comum da época". Ainda sobre esse estudo, a pesquisadora aponta que a relação entre o Contestado e Canudos é discurso repetido e pronto alertando a população para que o movimento do Sul não se torne exemplo do ocorrido no Nordeste.

No romance de Antônio José Moura o texto jornalístico apresentado reforça essa postura de que a imprensa de época organizava o discurso em prol da destruição do reduto. Há a construção do medo na população local, que acompanhava apreensiva os acontecimentos e receava estar diante de uma nova Canudos.

Outro recurso de que o discurso ficcional dispõe é a possibilidade de o leitor testemunhar os bastidores para a execução do artigo: a oficialidade local, no caso, representada pelo padre Ortiz, pelo monsenhor Confúcio Jorge Amorim e pelo juiz Dr. Celso Rincon Vieira da Gama, contrata os serviços de João de Minas, que irá executar o artigo com o intuito certo de alarmar a população. Em outro momento da narrativa, antes da publicação do artigo, promove-se a distribuição de panfletos — obra do padre Ortiz e do Coronel Bastinho:

> Coincidência ou não, desde a chegada do padre Ortiz e do Coronel Bastinho começou a aparecer um letreiro sesquipedal nos muros, e reclames impressos amanheciam nas ruas e por baixo das portas de Meia-Ponte dos Pirineus, apodando Benedita Cipriano de bruxa, anarquista, espiritista, maximalista, feiticeira, praga do Cão, desgraça do povo, agente do Mal, êmula da Igreja, inimiga da ordem, protodemagoga, Antônio Conselheiro de Saia, Lenine de Anquinhas, ilaqueadora da boa fé pública (isto mesmo: "Abaixo o Lenine do Sertão!", "Morra o Conselheiro de Saia, que ilaqueia a boa fé do povo!" etc.), falsa santa, santa das Arábias, cancro das famílias, exploradora de incautos, princesa do Sabá, besta de Balaão, quenga do Anticristo, sócio do diabo, excomungada e herege (MOURA, 1989, p. 38).

Formas de perjúrio, epítetos, alcunhas — formulações populares comandadas pela oficialidade local para incitar a intolerância do povo e provocar as autoridades para tomarem providências antes que se repita ali o que já ocorrera no sertão baiano. O rebaixamento provocado pelos famigerados epítetos busca destronar a imagem de Benedita de sua postura de líder, santa, virgem e pura.

O reduto e sua gente

A postura do responsável pelo desabonador artigo que trucida a imagem de Dica demonstra como a oficialidade escolhe quem deve receber tolerância ou não. O fato de João de Minas criar uma "Igreja" — a Igreja Cristã Científica — não causa maiores estardalhaços entre a oficialidade, pois:

> Agnóstico confesso até há pouco, João de Minas, já agora cognominado de Mahatma Patiala e desfrutando imunidades de chefe religioso, confessava ao travesseiro que a sua incursão na seara do Senhor não ia além de anticlerical fanfarronice, argumento que talvez viesse a utilizar, no futuro grandioso que almejava, para calar desafetos que acaso tivessem o desplante de lhe lembrar o passado de negociante da fé (MOURA, 1989, p. 212).

O que o diferencia da religiosidade comandada por Benedita? Ao contrário de João de Minas, Benedita recolhe e acolhe os desprotegidos, expulsos e escorraçados, não distinguindo origem, cor ou crime:

> E é esta mesma gente que se encontra à volta da taumaturga, caburés, mulatos, pardavasquinhos, pretotes e fouveiros, dos índios restam vagas reminiscências a ondularem na lisura de um cabelo, do branco há bem mais traços, algumas sugestões afiladas em narizes, certos semblantes, certas gotículas de mar já desbotadas nuns olhos, a pele menos requeimada dos morenos claros, igualzinha à da Santa, sem omitir o esforço que fez para ser ariano um sarará (MOURA, 1989, p. 171-172).

Às diferentes raças juntam-se variadas misérias de corpo e de mente:

> Nas procissões é que se vê quão numerosa e asquerosa é a massa de estropiados, os malazados de muletas, os desasados dos manetas (porquanto, sem faltar à compaixão, lembram pássaros sem asas), os roídos de escorbuto, os carcomidos de lepra, os obscenamente rendidos ao sacolejo das hérnias, os mongoloides com cara de anjos punidos com crueldade nos úteros, os beócios que mexem os bócios que lhes caem quais cabaças do pescoço, os surdos-mudos a caretearem a impossibilidade da fala,

> os quasímodos a meio caminho entre o homem de Neanderthal e um quadrúpede pré-histórico, os capiaus quase translúcidos da fome hereditária, os que puxam a doença do peito ou tresfolegam de asma como foles estragados, os de espinhela caída, tão caquéticos e encurvados que semelham canelas-d'ema torcidas, um epilético a estrebuchar no chão feito réptil malferido, os chagásicos inocentinhos de que a luz da vida lhes será desligada com tamanha rapidez que sequer verão a carantonha da morte (MOURA, 1989, p. 158).

Analfabeta, Dica aprende com Osório Santos a interpretar a Bíblia. Ouve, interpreta e reproduz à maneira sertaneja: "Repetindo com outra sintaxe essas e outras parlendas que lhe lera *n* vezes o velho Osório Dantas, Dica guarnece de corruptelas caboclas as Sagradas Escrituras" (MOURA, 1989, p. 154). Normas e conselhos são proferidos a partir, por exemplo, da história de Esaú e Jacó. O sagrado do texto bíblico aproxima-se da realidade cotidiana dos sertanejos, dos medos e anseios e dos preconceitos. Dica conta a história bíblica e prega a importância do amor puro de mútua aceitação entre homem e mulher, sem necessidade de uma documentação que legalizasse tal fato, pois "tem lá cabimento, cruz credo, imaginar Deus pedindo um pedaço de papel para que possam duas criaturas comer do mesmo sal e dormir no mesmo catre, quando o que Ele fez foi apenas dar aos homens e aos outros animais o sentimento do amor"? (p. 153). A prostituição é combatida por não obedecer às normas estabelecidas por Deus. Dica recebe as prostitutas expulsas de Pouso Alto, que, sem ter para onde ir, encontram também refúgio em sua comunidade:

> Foi o caso por exemplo das meretrizes de Pouso Alto, recém-chegadas de quinze dias mas já perfeitamente integradas à vida e aos costumes daquele eldorado de pobres, daquela tribo dos anjos. Lá estavam de olhos no chão, lacrimosas de remorso, Deusa Cristina e Galena Bernarda, a baixota Amélia Cotó, a menor Clara das Dores, Teresa, Das Graças e Virgínia, De Jesus, Perolina e Santa, Albinha e Vitalina, porém quem logo se recompôs e, toda ancha e afogueada, tratou de puxar as palmas, reanimando as companheiras e a plateia em geral, foi Anália vinda de longe, a de nariz arrebitado, de donaire de amazona e nalgas quase idênticas às de Vênus Calipígia (MOURA, 1989, p. 155).

Quando indagada por Anália sobre as diferenças e a violência brutal sofridas pelas mulheres, principalmente as prostitutas, Dica informa que coube a ela a missão de reunir os penitentes para prepará-los para o dia do juízo. Explica ainda sobre os sinais enviados por Deus para avisar a proximidade do fato, a interferência de Dom Sebastião e Carlos Magno, a proteção do reduto que será conhecida como Cidade do Paraíso Terrestre e o deleite que será viver nessa nova cidade, onde não faltarão víveres e a vivência será de plenitude e êxtase:

> — E vai demorar, esse dia? — perguntou a ex-quenga e agora beata Anália vinda de longe.
>
> — Não, só o tempo — respondeu, abrindo os olhos, Benedita Cipriano — d'eu reunir e purificar os escolhidos de Deus. Pode demorar dez anos, pode demorar só cinco, quer dizer, é pra quando não tiver ninguém mais querendo mandar no outro, nem capataz em peão, nem senhor em capataz, nem o homem na mulher, nem a mulher no seu homem, sendo o amor na Irmandade da forma que Nosso Senhor traçou e botou nas Escrituras, sem carecer de puxavão de orelha ou mesmo d'eu ficar dando conselho e alumiado o caminho. Pois o anjo não disse que também tudo depende de nós!? (MOURA, 1989, p. 157).

Os inspiradores ou figuras representativas de alguns desses movimentos — Dom Sebastião e o exército de Carlos Magno — também voltam à tona. São eles que acrescentam o tom religioso e cavalheiresco comum a esse tipo de imaginário, de um retorno ou busca de um tempo idealizado em que o combate entre o bem e o mal era claramente marcado.

Ao ouvir o plano do pai, Aprígio, e do tio, que pensavam em expulsar a leva de crentes que invadira o sítio, Benedita reage violentamente: "— Pelas cinco chagas de Cristo, carne de minha carne e sangue do meu sangue — disse Madrinha —, essa gente que chega e os que mais chegarão hão de permanecer aqui como em sua casa" (MOURA, 1989, p. 34). Mais tarde, após uma de suas conferências com os anjos, comunicação que realiza em estado de letargia próximo do narrado sobre Jacobina Maurer, Santa Dica determina o território em que deveria ser construída a cidade santa, a República dos Anjos. A rápida agregação de crentes de todas as partes e das mais variadas histórias, comuns em redutos messiânicos, é notável:

"Que faziam eles, ali, palpitantes e desvairados? Faziam o que fazem todas as religiões. Queriam achar a chave dos mistérios do Além, e com ela abrir as portas de todas as complicações deste mundo" (p. 240-241). Nesse aspecto, o de projetar-se sobre uma espera de realização palpável e ainda neste plano, estamos diante de um movimento de cunho milenarista:

> O milenarismo, espera de um reino deste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado, está, por definição, estreitamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecida. Assim ele existiu sobretudo entre os povos e nas religiões que afirmaram a existência de um "mundo auroral e perfeito como existia antes que o tempo o corroesse e a história o alvitasse" (DELUMEAU, 1997, p. 17).

A cidade santa, reduto de Dica e seus seguidores, receberá proteção dos inimigos através dos anjos que se comunicam com sua líder e, aliando-se ao reforço dos Doze Pares de França, é ainda abençoada por Dom Sebastião: "Na escolta de honra do Encoberto ressurrecto, emprestados por Carlos Magno [...] os Doze Pares" (MOURA, 1989, p. 255). Fazem parte do exército santo os mártires de Canudos:

> [...] Antônio Conselheiro, este tendo ao seu lado e atrás de si, entoando cânticos, os heróis e mártires do Império de Belo Monte, os quais, embora mantendo — aperfeiçoados, infinitamente mais belos — os traços de seus semblantes de outrora, perderam (ou tiveram trocada por outra) a antiga anatomia (MOURA, 1989, p. 256).

A projeção da imagem é bíblica:

> Findo o beija-mão imortalizador, a um sinal do Desejado [Dom Sebastião], o reduto, rebatizado de Cidade do Paraíso Terrestre, será içado num átimo a cem mil léguas de altura, pousando a um só tempo de esfuziote e mansinho (como de praxe em milagres, hipnoses e sonhos). ao rés do trono do Altíssimo. Dali seus moradores assistirão, pois é o Dia do Juízo, à danação dos perversos, obtendo de seu turno e viva voz a confirmação do Senhor ao galardão conquistado: a plenitude de gozo, a superna, sempiterna e beatífica felicidade de viverem etérea mansão, a contemplar Sua face (MOURA, 1989, p. 257).

O discurso proferido por Dica reúne os sinais bíblicos — as trombetas apocalípticas dos anjos anunciadores; o rei Dom Sebastião e a guarda de honra formada por Carlos Magno e os Doze pares; e a presença de Antônio Conselheiro (MOURA, 1989, p. 156) —, formatando uma junção possível através do imaginário de símbolos e projeções que representam o bem e o divino.

O final da narrativa coincide com o final do reduto, que, após receber uma torrencial chuva, receberá outra chuva, de bala. O capítulo inicia-se com a proximidade que o autor estabelece entre a comunidade liderada por Dica e a teoria utópica de Morus:

> Ressalvados o vezo milenarista e o fatalismo supersticioso, Lagolândia talvez terá sido a organização social à Morus e Campanella de vida mais efêmera do planeta. A contar da data que a voz incorporada de Sueste a instituiu, a República dos Anjos permaneceu de pé dois meses e quatorze dias (MOURA, 1989, p. 264).

Para Turchi (2003, p. 197):

> A história de Santa Dica ilustra a força dinâmica do mito que não envelhece com o passar dos séculos. [...] Transformar o mito em ação política significa transformar o espírito visionário e profético do tempo sagrado em ações concretas do tempo profano. O fim melancólico da efêmera República dos Anjos não trouxe proveitos à causa social, pois Santa Dica estava construindo uma contrassociedade cujas ambições utópicas não tinham possibilidade de conduzir a uma tomada do poder, nem mesmo provisório.

O ataque, trucidamento e prisões levam praticamente todos os crentes que outrora viveram no reduto. Resgatada em estado letárgico, Dica une-se à imagem de tantos outros líderes que parecem fugidios aos combatentes: é uma figura que desaparece na neblina, como testemunhara um soldado:

> — E tão paralisado fiquei, crianças, que não pude atirar! Flutuando rio abaixo, na corrente, o braço esquerdo arrimado a um tronco, o direito a enlaçar uma mulher de longuíssima cabeleira e veste branca espraiada qual um lençol sobre as águas. Ela

> sustinha na mão direita, erguia à laia de capitel, um ser minúsculo, todo algodão, idêntico à miniatura de um anjo: o carneirinho Ananias (MOURA, 1989, p. 279).

Dica, *persona non grata* às autoridades locais, execrada pelos jornais de época, atacada em seu refúgio, galga um novo patamar — o do mito:

> Santa Dica se reveste no romance, ao mesmo tempo heroico e místico, assumindo proporções diferentes da personagem histórica resgatada em teses acadêmicas, baseadas na crônica dos jornais da época e em documentos que a fazem protagonista de um movimento messiânico. Toda história pode dar origem a outra história, cem outras histórias nas quais diversamente construídas, encontram-se as mesmas figuras. A Santa Dica, de Antônio José de Moura, transforma-se num mito, boiando sobre as águas do rio Jordão, imagem branca nos braços de um vulto atlético, Necão, a desaparecer nas brumas da tarde para se fixar no imaginário popular (TURCHI, 2003, p. 178).

Figura e preenchimento

A figura do líder messiânico, como o próprio nome já sugere, aproxima-se da figura de Cristo. Essa proximidade é reconhecida na construção ficcional de Benedita e também reconhecida em Jacobina, esta última, em vida, chamada de Christussin pelos seus seguidores:

> Jacobina Maurer torna-se a Christussin, de modo irrevogável, quando os crentes a veem ascender aos céus e escutam a voz de Deus a anunciando como a Sua filha. O episódio, que ocorre no Segundo Domingo depois da Páscoa, na casa de Maurer, é presenciado pelos principais seguidores durante uma das reuniões que realizam (MARTINS, 1998, p. 144).

Martins (1998, p. 144) informa, em nota, as circunstâncias do surgimento da alcunha de Christussin como referência à Jacobina, explicando que o termo surgiu numa reportagem de um dos jornais de São Leopoldo, *Der Bote*, de 2 de julho de 1873. São os seguidores, os crentes, que proporcionam essa proximidade do líder

messiânico com o divino. Em *Sete léguas de paraíso* o narrador registra essa voz. Para os seguidores é "santa, santa, santa, louvada seja, louvada!" (MOURA, 1998, p. 65), assim como para o guia Bastião "Ela é santa toda vida. É santa um absurdo. Aquilo não tem um fiapinho de cabelo que não seja santo. E é virgem" (p. 235). Segundo Frye, na teoria dos modos, o herói divino está alocado no primeiro patamar de sua proposta de organização. Tal personagem: "Se superior em condição tanto aos outros homens como ao meio desses outros homens, o herói é um ser divino, e a estória sobre ele será um mito, no sentido comum de uma história sobre um deus" (FRYE, 1973, p. 39). Se na literatura exemplificada pelo teórico surgem nomes de heróis semideuses, deuses, seres divinos vivenciando situações em que o inusitado é permanente, tentaremos aqui aproximar tais traços da construção da imagem do líder religioso, mais especificamente dos que estiveram à frente de combates em prol da defesa de seu reduto.

Jacobina, Benedita e Antônio Conselheiro são figuras históricas, portanto, sempre propícias a receberem novas interpretações sobre suas vidas e seus atos. Como vimos, é o que registra Turchi (2003, p. 178): "Toda história pode dar origem a outra história, cem outras histórias nas quais diversamente construídas, encontram-se as mesmas figuras". No trato ficcional e especificamente nas obras analisadas, notamos a preocupação dos autores em direcionar o olhar do leitor para essa possibilidade construtiva. No início da análise sobre a obra de Antônio José de Moura, observamos como os personagens são divididos em dois grupos distintos: os que desejam o aniquilamento do reduto e sua líder; e os crentes, seguidores e defensores de Benedita. O primeiro grupo é responsável pela divulgação dos epítetos desabonadores e do violento artigo, pela organização e destruição do reduto, da cidade santa. Veem, portanto, Dica e seus seguidores como ameaça, como um grupo que não pretende seguir normas e condutas, como gente da ralé e perigosa. O segundo grupo, geralmente formado de escorraçados de toda espécie, percebe o reduto como um refúgio para os seus males e Dica, a Madrinha, como a porta-voz da vontade divina, vontade essa que é quase palpável frente à urgência da organização e construção da cidade. Benedita, portanto, não é como os de fora nem como os de dentro do reduto — está apartada desse ou daquele grupo. Pertence, para os crentes, ao mundo divino, comunica-se com anjos e recebe ordens diretas do plano superior. A ação executada pela personagem foge aos atos comuns dos

mortais, aproximando-a da figura mítica de Cristo. Mede-se tal atuação pela força de ação do herói, "e essa força de ação pode ser maior que a nossa, menor ou mais ou menos a mesma" (FRYE, 1973, p. 39).

A figura heroica do Messias, associada a outras do Antigo Testamento, percorre os "estádios e símbolos":

> Um nascimento misterioso é acompanhado por uma epifania ou reconhecimento como filho de Deus; símbolos de humilhação, traição e martírio, o assim chamado complexo do servidor que sofre, como vencedor de um monstro, e como guia de seu povo e sua legítima pátria (FRYE, 1973, p. 310).

Tal trajeto, reconhecido no percurso de Jacobina e Benedita, aloca-as na interpretação figural de Auerbach: elas são preenchimentos da figura de Cristo. Percorrendo as etapas de humilhação, traição e martírio — Benedita e Jacobina tracejam um novo patamar —, passam a preencher as lacunas para a execução de um personagem trágico através das teias da narrativa e enriquecido pela criação do mito. Tais personagens passam a ser considerados superiores aos outros homens, para seguir a classificação de Frye sobre as formas de ficção. Sendo superior, esse personagem é herói ou ser divino, construído pelo olhar dos crentes e daqueles que vivenciaram alguma experiência que comprova a existência do inusitado, do místico, do inexplicável. A fala do soldado ou o resgate de falas dos crentes testemunhando que as balas batiam no corpo de Benedita e ricocheteavam comprovam essa construção: "haviam visto anjos pairando à altura da gameleira e em torno de Santa Dica, fechando-lhe o corpo e vegetalizando o chumbo das descargas" (MOURA, 1998, p. 275).

Depois da história, a ficção

Como vimos, o romance histórico da contemporaneidade segue, em linhas gerais, duas tendências: o modelo tradicional e outro bastante inovador. O primeiro está ligado ao modelo apresentado por Lukács em sua obra fundamental. O segundo segue tendências que podem ser vinculadas ao fenômeno do pós-modernismo e às classificações apresentadas por teóricos, como Linda Hutcheon e Seymour Menton. É Fernández Prieto quem melhor aglutina essas características:

> Um, alinhado com o modelo genérico tradicional, mantém o respeito pela documentação histórica, pela credibilidade na configuração diegética e pelo didatismo, embora com inovações estruturais que tendem a esfumaçar as fronteiras entre o passado da história e o presente dos leitores. E o outro, mais inovador, aprofunda as propostas dos romancistas históricos do início do século, rompe com o modelo tradicional do gênero ao distorcer os dados históricos e acentuar os procedimentos intertextuais e hipertextuais, e transforma-se em metaficção historiográfica. Tal evolução não pode ser compreendida à parte das tendências da filosofia da história e do discurso historiográfico que se decantam nos sucessivos contextos sócio-históricos e culturais em que esta classe de romances é produzida e lida (FERNÁNDEZ PRIETO, 2003, p. 167, tradução nossa).

O romance *Videiras de cristal*, que trata do episódio dos Muckers, pode ser alocado na primeira tendência: do modelo tradicional em que a configuração diegética é verossímil com a época em que a ação ocorre. Há um trato distinto na narrativa de *Sete léguas de paraíso*, pois o autor faz inúmeras interrupções, por diferentes motivos, mas principalmente se presentifica perante o leitor.

> Se apressado, se exigente, se perdido por minúcias, o leitor há de estar se perguntando por que numa crônica de cunho messiânico e teor sebastiansita acerca de uma demiurga do Brasil dos anos 20, século idem, se gastam tantas palavras com índios, remotos descobridores e um degredado de sorte, metendo-se-lhe ainda a bordo o poeta da ordem (ou desordem). indireta dos suplícios sintáticos da análise ginasiana. Talvez queira saber se tal expediente não esconde doloso pretexto para emprenhar de palavras o ventre virgem da escrita, para empaturrar de rabiscos o corpo branco do livro, à laia de palmilhar a terra plana e as serranias da História (MOURA, 1989, p. 168).

O autor apresenta uma explicação para as interrupções que faz durante a narrativa, entre elas, a retomada breve e irônica da formação do Brasil, sua mistura de raças e uma confusão cultural que resulta, entre outras coisas, em movimentos de cunho messiânico. E justamente esses filhos da união entre o branco e o índio é que são os excluídos que formarão o grosso desse e de outros redutos, como Canudos.

É quase uma voz de historiador. Há interrupções, ainda, para demonstrar os projetos literários do padre Rafael Ortiz, que tenta retomar a história dos tonsurados alemães que vieram fundar congregação no país, e do famigerado João de Minas, que concluíra a "versão metafrásica que dera o título de Aventuras do Índio Afonso, Herói, Justiceiro, etc." e ambicionava concluir um folhetim rocambolesco sobre as aventuras do explorador britânico Percy Harrison Fawcett. Essa "presença literária" bem ou mal sucedida interrompe o decorrer cronológico da narrativa, ao não focar somente nas ações entre o reduto e a oficialidade local, mas enriquece o modo como o narrador constrói a narrativa através de olhares diversificados sobre uma mesma situação. Essa consciência e a maneira como é construída no corpo do texto ficcional são características que correspondem ao romance histórico da contemporaneidade, conhecido, a partir do estudo de Hutcheon, como metaficção historiográfica. A consciência do autor ou, ainda, as estratégias de pesquisa ou construção do enredo são postas às vistas do leitor.

As formas de perjúrio criadas para conceituar Benedita Cipriano fazem referência a momentos históricos anteriores, como o episódio de Canudos — por isso o "Antônio Conselheiro de Saia" — da revolução comunista, inspiração para o "Lenine de Anquinhas". Essas referências denunciam a criação do reduto e a atuação de sua líder embasadas em dois fortes fenômenos: o fanatismo religioso e o avanço socialista. À parte as desastrosas construções, de cunho pejorativo, tal registro denuncia o cuidado do autor com o trato histórico ligando o acontecimento que narra a outro momento histórico anterior e ainda recente na memória. O narrador encontra-se duplamente envolvido no tempo histórico: o momento anterior no qual a batalha liderada por Antônio Conselheiro fez o Brasil assombrar-se, assim como o de Santa Dica, não tão distante; e seu próprio momento histórico: "[...] tomamos consciência do fato de que o historiador escreve, produz um espaço e um tempo, embora estando ele próprio inserido num espaço e num tempo" (GINZBURG, 2007, p. 227).

A datação (década de 1920) também é válida, pois entrega os entremeios da pesquisa histórica do autor do discurso ficcional, e insere-se a ideia de zona de penumbra, espaço temporal designado por Eric Hobsbawm (1989, p. 15) para indicar o período em que história e memória ainda se cruzam. Vale lembrar que alguns acontecimentos narrados no campo ficcional também estão ligados ao factual após a sobrevivência de Dica ao massacre do reduto, como é o caso do treinamento de voluntários para

resistirem à interferência da Coluna Prestes. Ao ensinar os futuros combatentes a marchar, e diante das dificuldades em distinguir direita e esquerda, Necão Cacheado, o mesmo que carrega sob o leito do rio o corpo de Benedita, amarra palhas de milho seco nos tornozelos para distinguir um pé do outro: "substituindo assim com esta ridícula paródia (ora, vejam: pé-com-palha, pé-sem-palha) a conhecida e costumeira fórmula com que nas casernas a oficialidade acerta marcialmente os passos às nossas tropas" (MOURA, 1989, p. 71). O dado é biográfico e posterior aos acontecimentos ficcionalizados, pois, de fato, Benedita organizou um exército e participou da Revolução Constitucionalista de 1932. Comandava o exército dos "pés-com-palha e pés--sem-palha". Devido às crenças de seus seguidores, ingressou na vida política com relativa influência em Pirenópolis. Morreu em novembro de 1970.

As ações do personagem no enredo necessitam de alguma correspondência com a realidade. Para o romance histórico isso se apresenta como um traço relevante, pois é um dos pré-requisitos para a sua existência, de acordo com Fernández Prieto[14]. A presença do personagem pode, em alguns casos, sofrer alterações conscientes por parte de um autor que distorce dados históricos.

Não há, em princípio, uma preocupação em revisar um acontecimento como tentativa de mostrar o que ficou de fora ou fazer justiça a determinado personagem histórico. O que percebemos na narrativa de *Sete léguas de paraíso* são a presença constante do narrador e uma maneira enviesada de construir a personagem principal, subversiva para uns, santa para outros. Por isso utilizamos os termos simpatia e ironia, pois ao mesmo tempo que apresenta o testemunho e o olhar dos crentes para

---

14. Apesar de parecer um dado inquestionável, a presença do personagem histórico, de acordo com os apontamentos de Cavaliere (2002, p. 137-138), provoca diferentes posicionamentos dos teóricos da área. Cavaliere registra que, para Manzoni, não há necessidade de se discutir a presença do personagem histórico, visto que é um traço característico desse tipo de romance. Por outro lado, ainda de acordo com Cavaliere, Umberto Eco, amparado por Dumas, afirma que a personagem histórica não é essencial a esse tipo de romance, enquanto Maigron insiste no posicionamento do personagem histórico como relevante principalmente no pseudorromance histórico do século XVII, mas secundário nos romances do século XVIII, posicionamento próximo ao de Lukács. Hutcheon aponta a passagem do personagem histórico do segundo para o primeiro plano, um dos traços da metaficção historiográfica. E, por fim, Fernández Prieto privilegia tanto o acontecimento como o personagem, retomando o posicionamento de Manzoni. São os vários posicionamentos que Cavaliere avalia sobre a relevância do personagem histórico em seu estudo.

qualificar Benedita como santa, o narrador insere rasgos de comentários irônicos, como se a voz da consciência realista, mas titubeante, não pudesse aceitar gratuitamente a veracidade da presença convicta de vocábulos como santa, milagre, céu, anjos, etc. O fato histórico apresenta para o construtor da narrativa ficcional certa dificuldade, pois o autor se depara com a versão de quem documentou o acontecimento, e é, portanto, também um discurso, uma versão. Por outro lado, a construção do texto ficcional, o romance, proporciona o preenchimento do lado humano do personagem histórico. E essa escolha envereda por caminhos que se articulam com a capacidade de escrita do autor: "O que constitui o romance não é o amontoado de pequenos detalhes históricos, mas a profundidade com que a crise é vivida" (TADIÉ, 1992, p. 168).

O CALDEIRÃO

Os romeiros pedem com os olhos,
pedem com a boca, pedem com as mãos.
Jesus já cansado de tanto pedido
dorme sonhando com outra humanidade.

Carlos Drummond de Andrade (2013, p. 77)

A fazenda do Caldeirão foi palco de mais um exemplo de comunidade religiosa interpretada como fanática e, portanto, perigosa aos olhos das autoridades. Assim como as outras, conheceu seu fim perante a violenta e brutal força militar. A fazenda pertencia ao Padre Cícero, e o envio das pessoas para aquele local, sob o comando do beato José Lourenço, foi uma maneira de aliviar a crescente afluência de romeiros que não paravam de chegar a Juazeiro (QUEIROZ, 1965, p. 261). Um grupo grande de famílias já se reunira no sítio Baixa da Anta, arrendado pela família do futuro Beato. Após os contratempos vivenciados com o então braço direito do Padre Cícero, Floro Bartolomeu, tanto o Beato quanto as famílias ali reunidas resolvem seguir a ordem do Padre e formam uma comunidade no Caldeirão: "Era uma das propriedades do Padre Cícero, na chapada do Araripe, no município do Crato, porém, próximo a Juazeiro. O sacerdote havia entregue o sítio a um de seus fiéis romeiros, José Lourenço, considerado 'beato', isto é, homem casto e honrado"[15] (FACÓ, 1988, p. 204).

15. Facó explicita o significado de "beato" atribuído a José Lourenço. Na verdade atribui-se essa alcunha a quem denota grande devoção religiosa, sendo esse o significado popular que o vocábulo alcançou. Originalmente, o termo refere-se a um dos processos de santificação executado

Transformam uma terra improdutiva num verdadeiro milagre advindo da força do trabalho: plantações, gado e algodão, para fabricação de suas próprias roupas, fizeram com que a comunidade ficasse praticamente autossuficiente:

> É o melhor fruto da grande hégira sertaneja. Confirma a tendência das massas rurais sem terra, em certa fase da história do Brasil, ao encontrarem um pedaço de chão para cultivar: sem recursos, sem meios técnicos, falhos até mesmo de enxadas, rasgam a terra com as suas próprias mãos e, eles sim, obram milagres (FACÓ, 1988, p. 204).

Com a morte do Padre, percebe-se que o sonho realizado de viver em perfeita harmonia e compartilhamento chegara ao fim. Mais ainda pelo fato de que ele deixara as terras de herança aos padres salesianos. O medo de uma revolta, os vários boatos que repercutiam pela região e a memória de Canudos, ainda presente, fortaleceram o pronto envio de militares ao local. Com a destruição do arraial em 1937 e a dispersão de sua gente — alguns fortaleceram um grupo já existente em Pau-de-Colher —, ficou a memória de uma experiência camponesa que dera certo. Mas esse simples fato era ameaçador o suficiente para uma sociedade ainda enraizada em forte regime semifeudal.

---

pela Igreja Católica. Segundo Barreira Junior (2010, p. 25), em texto publicado na revista *Época*, na primeira fase da santificação, conhecida como Fase Diocesana, ocorre o seguinte: "Um postulador é nomeado para organizar as provas documentais e testemunhais exigidas. Para se tornar santo, a pessoa precisa ter morrido, no mínimo, cinco anos antes da abertura do processo. Com a instalação, o candidato passa a ser considerado Servo de Deus". Na segunda, a Fase Romana: "Historiadores, teólogos e uma comissão de cardeais e bispos analisam os documentos. Se aprovados, o candidato é declarado Venerável pelo papa. Para se tornarem beatos, os veneráveis devem ter um milagre de cura comprovado por médicos, teólogos, bispos e cardeais. Se o milagre for aceito, o papa anuncia o processo de beatificação. O beato pode ser cultuado por um grupo de fiéis. [...] A canonização acontece quando um segundo milagre é comprovado. Ele deve ter ocorrido, necessariamente, depois da beatificação. Feito isso, o papa emite um decreto canonizando o beato que poderá ser cultuado por toda a Igreja Católica" (BARREIRA JUNIOR, 2010, p. 25). Percebe-se que o assunto sobre o processo de santificação é atual, pois foi destaque nessa revista de circulação bastante intensa e ampla. A reportagem também surpreende com a informação de que é no continente asiático onde mais ocorrem processos de canonização. Já no Brasil a longa e antiga lista aguarda resultados. Alguns dos fatores que justificam essa morosidade são a desorganização documental e a falta de pessoas qualificadas para representar os processos no Vaticano.

O romance de Cláudio Aguiar, *Caldeirão*, publicado em 1982, retoma a origem, o desenvolvimento e a destruição do arraial. Através da narrativa de Mestre Bernardino, personagem ficcional, é retomada a história do Beato desde sua mais tenra infância. Os acontecimentos históricos, como a Revolta do Quebra-Quilos e a Revolução de 1930, assim como presença de personagens históricos, como Padre Cícero e Floro Bartolomeu, embasam a narrativa do morador local, sertanejo simples, mas muito perspicaz, e que compreende a seu modo o emaranhado social que o cerca:

> Naqueles dias, corriam rumores trepados em muitas raízes malfazejas. As guerras dos soldados inconformados campeavam, e ardiam desconfianças em vinganças menores, somadas de norte a sul, provocando uma queimada onde a esperança não fazia ninho senão na cabeça de poucos. 1930 foi começo de década dentro de um século marcado por piores momentos. Eu não sei se a cada acontecimento a soma de sofrimento dos pequenos cresceu a ponto de se pensar numa saída para os menos afortunados da sorte, os esquecidos do Governo de homens donos de poucas vontades de servir (AGUIAR, 1982, p. 121).

Rui Facó observa o descuido em tentar conceituar aglomerações como a do Caldeirão. E retoma outros exemplos que formam o grupo dos chamados movimentos messiânicos:

> Que foram Canudos, Juazeiro, o Contestado, Caldeirão, Pau de Colher, Pedra Bonita, que precedeu a todos, com traços mais ou menos idênticos, ao lado do cangaceirismo, que se prolongou até os fins da década de 30? Para a nossa história têm sido encarados como fenômenos extra-históricos. "Banditismo", "fanatismo" são expressões que os resumem, eliminando-os dos acontecimentos que fazem parte de nossa evolução nacional, de nossa integração como Nação, de nosso lento e deformado desenvolvimento econômico (FACÓ, 1988, p. 15).

Vistos como movimentações anormais, advindas de chefias em que a loucura e o fanatismo embasaram a ação, essas aglomerações são interpretadas de maneira rasa, como fenômenos isolados que pipocam esporadicamente. No entanto, estão profundamente enraizadas na formação tortuosa da nação. Mostram, cada qual em seu

momento histórico, as fraturas de uma sociedade que busca se organizar, mas deixa de fora um contingente gigantesco de pessoas que se agarram a figuras que lhes oferecem um fio de esperança. É a figura do líder.

Do Caldeirão, o narrador

Mestre Bernardino, curandeiro, guerreiro e decurião do povo do Caldeirão é também mestre na arte de narrar. Na vigília do velório do Beato José Lourenço, conta a um desconhecido moço de fora a trajetória do Caldeirão, sua construção e queda. É o narrador de Genette (1995, p. 244), pois participou e acompanhou grande parte dos acontecimentos. É também o narrador de Walter Benjamim (1985, p. 199), pois rememora suas ações como morador do Caldeirão — o camponês sedentário. É através da palavra de Mestre Bernardino que se constrói a imagem do Beato Lourenço, desde a infância até a morte. E nesse aspecto o leitor percebe o narrador onisciente intruso, de Friedman, pois Bernardino relata detalhes da infância de José Lourenço articulados aos pensamentos e sentimentos desse personagem. Algo impossível para um narrador meramente observador. Nestes desdobramentos de modos narrativos, ergue-se o Caldeirão, sua gente e seu líder. O passado e o presente unem-se para atar as duas pontas da vida do Beato. O contato entre o narrador e o ouvinte — anônimo e calado, possivelmente um repórter em busca de notícias sobre o Beato — ecoa o famoso relato do jagunço Riobaldo. É perceptível a homenagem ao modo de narrar de Guimarães Rosa, principalmente ao apresentar construções como "Deus está em toda parte".

Mestre Bernardino acompanha muito de perto toda a evolução do Caldeirão até sua destruição, assim como acompanha a vida do Beato Lourenço de maneira bastante íntima. Dessa proximidade e relação nasce um posicionamento crítico que marca um grande diferencial com os outros líderes religiosos que foram temas de discursos ficcionais — o olhar desse narrador presencia a humanidade do Beato Lourenço: suas fraquezas e deslizes, mas também seus momentos grandiosos, que o posicionam como um líder confiável. Há um cuidado e certa decepção com esses momentos. Porém essa decepção não é chocante como a vivenciada por Jacó-Mula ao descobrir a humanidade de Jacobina.

Willi Bolle (2004) inicia seu texto sobre *Grande sertão: veredas* retomando as palavras de um morador de Canudos, João de Régis, que foram projetadas num cartaz

durante o desfile comemorativo dos cem anos de publicação de *Os sertões*: "Só faltou uma conversa". Desse fato, tira uma conclusão:

> Aponta-se um problema estrutural antigo e atual do Brasil. Foi a falta de diálogo entre os representantes da então recente República brasileira e os rebeldes de Canudos que acabou levando àquela guerra fratricida; e é a ausência de um verdadeiro diálogo entre os donos do poder e o povo que caracteriza também a nossa época, constituindo-se num sério entrave para a plena emancipação do país (BOLLE, 2004, p. 17).

A conversa também faltou no Caldeirão. Em pouco mais de três dias destruiu-se o resultado de anos de trabalho e dedicação. Sem chance de defesa, sem direito à palavra, o povo dispersou-se. Se a história os legou ao silêncio e ao esquecimento, a narrativa ficcional dá a chance para a palavra. Mestre Bernardino, o narrador, anuncia que explicará ao seu ouvinte o motivo pelo qual os sinos tocam ininterruptamente. É uma maneira de puxar a conversa com o desconhecido que surgiu no velório do Beato. Suspende tal informação até a última página. Preenche todo o grande intervalo com a história do Caldeirão e sua gente. A resposta sobre os sinos finalmente é esclarecida:

> É que o Godofredo, o filho de Mane Ageu, meio torto do juízo, deu todo o seu dinheiro ao sacristão para ele tocar os sinos durante vinte e quatro horas, sem parar, numa cantiga lamentada, sem fim. O Padre Calar protestou. Aí, ficou combinado que durante sete dias os sinos tocarão duas horas pela manhã. Como a soma de dez horas que os sinos já vibraram hoje, fica completa a quantidade desejada por Godofredo, em honra ao Beato Lourenço (AGUIAR, 1982, p. 282).

Depois de tanto contar, Mestre Bernardino suspende a narrativa para acompanhar o enterro, pois chegara a hora. Mas avisa ao seu ouvinte que a história continuaria:

> Já estão levando o Beato. O senhor não se preocupe. Pode vir ao meu lado. Depois do enterro a gente continua a conversa, porque a enumeridade das pessoas que ficou na chapada, depois foi para Pau-de-Colher, um mundo fora daqui, canteiro de muitas dores e mortes. Vamos, depois eu lhe conto e aí se vai saber de vera como o Beato José Lourenço morreu (AGUIAR, 1982, p. 282).

O narrador, portanto, intercala vários momentos narrativos: um passado mais distante, das infâncias do Beato; um passado mais próximo, a vida no Caldeirão; e o momento presente, o velório do Beato. Mestre Bernardino é narrador ciente de sua tarefa. Parece reconhecer certos limites e não se posiciona como um crente sem reservas de questionamento:

> Falar do Beato José Lourenço não é coisa fácil. Ele transborda, escorrega do nosso pensar como piaba pescada na horinha do cesto colocado nágua. Elas pulam, escapolem, cismadas. Assim cismado, imprevisto no proceder dos afazeres do dia, O Beato José Lourenço quase sempre desadorava. Falar dele, há que dizer tudo. Até o que conviria calar, coisas não propositadas para esta hora de dor maior. Mas se a vontade nossa agora é calcular a medida exata desse espírito cariri que sopra naquelas entranhas de humano, não vejo saída: há que falar do bom e do ruim (AGUIAR, 1982, p. 62).

O narrador apresenta-se onisciente em relação às memórias e sentimentos das fases da infância e da adolescência de José Lourenço. Narra acontecimentos importantes para a formação do caráter do futuro Beato. Este, quando menino, testemunhou cenas de violência, da brutalidade das autoridades contra um outro beato, o Beato Mané Ageu. O narrador retoma o momento em que Mané Ageu é morto e descreve os sentimentos de José Lourenço:

> A este espetáculo, pode crer o senhor, o menino José Lourenço assistiu. Que espanto! Será que os dias que vieram apagaram nele estes momentos de negro recordar? Não sei se sim. O pior não se apeia da gente sem marcar feridas doedeiras. Os olhos do menino José Lourenço, com certeza, ficaram assustados, porque a dor de um povo não passa com o desaparecimento dos que sofrem (AGUIAR, 1982, p. 17).

Revoltado com as inúmeras surras que leva do pai, José Lourenço, quando adolescente, resolve abandonar a família:

> José Lourenço, qual pássaro perdido na sua primeira noite fora do ninho, voava por paragens desconhecidas. Seus pés já se cansavam de tanto caminhar. Não escolhera

> direção de andar. Apenas corria com medo do pai. Não queria olhar para trás, porque a certeza de que Lourenço o perseguia de rebenque na mão lhe chegava como delírio (AGUIAR, 1982, p. 23).

Erra pelo mundo aprendendo a lidar com animais, sua grande paixão: "Nas diversas fazendas onde trabalhou, sempre gostou das estrebarias. Amansar burro brabo, fazer curativos e outros cuidados, partos de éguas e burras, era o seu dia-a--dia" (AGUIAR, 1982, p. 25). É nesse ínterim que a família resolve ir para Juazeiro. As saudosas irmãs e a mãe já sem esperança de verem o irmão e o filho. O pai, seco e austero, nunca despertara qualquer sentimento amoroso com os membros da família:

> A verdade é que José Lourenço cansou-se de viver só. Sabia que na companhia dos seus familiares, mesmo com os roncos e grunhidos malucos do seu pai Lourenço, poderia encontrar apoio e ternura nos olhos e cafunés tranquilos de Maria Teresa, sua mãe. Pensara muito nisso (AGUIAR, 1982, p. 27).

É no Juazeiro que a família se reencontra. Nas certezas dos milagres e da santidade advinda do Padre Cícero, o Padim. O reencontro com José Lourenço, o filho desgarrado, mostra-se cheio de significados. Um tanto arredio nos temas da religião, até o momento em que entra na famosa cidade, José Lourenço não parece suspeitar do que viria a seguir. O narrador, porém, se posiciona:

> José Lourenço, naquelas horas em que procurava seus familiares, nem ao menos suspeitava de que o Cariri um dia faria parte de sua vida. Nem de que ele também seria uma grande porção dessa terra. Longe desses pensamentos, naquele dia de sol já pendendo para os lados do monte, com o cavalo pastando num quintal de uma casa desocupada, José Lourenço andava devagar para uma bodega. Tomou um conhaque forte e espantou o medo que lhe trazia uma intenção traiçoeira (AGUIAR, 1982, p. 39).

Meio perdido entre os romeiros, levado pela multidão e por um medo supersticioso até então desconhecido, José Lourenço vê-se diante do famoso Padre. É o momento da inesperada convocação:

> José Lourenço achegou-se e tomou a benção a meu Padrinho Cícero. Aí, vem a força da Mãe de Deus:
> — José, eu estava te esperando há muito tempo, José. Tu já estavas escolhido, José. Há muito tempo, José. Tu vais me ajudar a carregar o peso da Santa Cruz para a salvação do gênero humano, José. José Lourenço pensou em dizer que ele procurasse um de mais capacidade, de mais galantaria, de mais representação. Ele era um pobre negro que vivia só, procurando os seus pais, um fugido de sua casa... Mas o Padre Cícero adiantou-se:
> — Já chega, já chega, meu filhinho. É tu mesmo, José. É tu mesmo, José (AGUIAR, 1982, p. 40).

Depois desse encontro, José Lourenço viverá o breve intervalo que o alçará à condição de penitente e, posteriormente, beato. Nega, a princípio, o chamado divino. Atiça-lhe, no entanto, a curiosidade acerca da vida dos penitentes, dos beatos, dos que procuram a salvação. Começa a se interessar pelos sermões do Padre Cícero, reproduzidos pela irmã Joana. Rememora os pecados cometidos, como a prática da zoofilia. Perdoa a si mesmo analisando sua condição humilde, de negro que ainda vive sob o jugo alheio, de quem nunca colheu um olhar carinhoso por parte do sexo oposto. Em segredo, José Lourenço procura o Beato Palmeira, para iniciá-lo nos mistérios da fé. É o momento de construir o símbolo de sua devoção: a cruz que carregará durante nove anos em penitências ocultas: era preciso purgar os pecados: "José Lourenço voltou para casa. Não disse nada a ninguém. Nem ao pai. Mandou construir uma cruz, quase da altura dele, porque já era homem feito" (AGUIAR, 1982, p. 51). O momento coincide com a tomada das resoluções do Vaticano acerca dos atos do Padre Cícero, principalmente em relação ao milagre atribuído à beata Maria de Araújo:

> Nove anos se passaram e, em segredo, todas as noites José Lourenço se voltava para as penitências ocultas. Quando os Padres de Roma impuseram censura ao proceder de nosso Padrinho Cícero, os penitentes começaram a ser perseguidos, procurados como desordeiros. Mesmo assim, José Lourenço não se intimidou. Participava das secretas penitências nos caminhos tortuosos da Serra do Horto (AGUIAR, 1982, p. 52).

Segundo Otacílio Anselmo (1968, p. 202), tais imposições acabaram por fortalecer a atuação do Padre para os crentes: significava que a mais alta cúpula da Igreja se importava com que estava acontecendo nos confins do sertão nordestino, mesmo que de forma negativa:

> É fato inconteste que o Pe. Cícero, de volta ao Juazeiro, redobrou seus esforços na manutenção da crença popular nos "prodígios" ali verificados e condenados pelo Santo Ofício. Além disso, chegado que foi aos seus domínios, convocou sua gente para a construção de enorme templo nas vizinhanças do povoado, sem prévia autorização do Bispo.

Como o Beato Lourenço projeta-se como um desdobramento do próprio Padre Cícero, preenche-se de significado o fato de o Beato sofrer perseguições. É, na verdade, a prova de que estava no caminho certo. Ainda na Baixa da Anta, o Beato Lourenço é preso por Floro Bartolomeu. É nessa ocasião que o boi Mansinho, presente de Padre Cícero, é morto. Tal ação, praticada também por Floro Bartolomeu, é explicada como forma de combater o fanatismo que se erguia.

É o momento de deixar a Baixa da Anta, uma vez que o dono vendera as terras. Tal notícia, tão próxima dos acontecimentos marcantes da prisão do Beato e da morte do boi Mansinho, deixa a pequena comunidade revoltada. É o narrador quem dá voz à revolta: "A Igreja, os padres, os políticos e todos os grandes se entendem quando os interesses deles falavam mais alto. Essa verdade eu não podia dizer ao Beato, porque ele já havia me dado um travo" (AGUIAR, 1982, p. 103). A postura de Mestre Bernardino é contrária à do Beato, que prega a mansidão e a paciência. No domingo seguinte o povo se dirige à missa em Juazeiro. As mulheres, caladas, resolvem depois de um tempo entoar os hinos, como era de costume. O Beato pede a Bernardino que cale as mulheres, para que não pareça provocação ao Doutor Floro. Intimamente, Bernardino repreende o Beato:

> Aquilo me deixava com vontade de abrir a boca e pedir ao Beato para deixar de ser mole. Por que tanto medo do Doutor Fuloro? Ele poderia vencer as quarenta famílias de Baixa da Anta, todas unidas pelas palavras do Padre Cícero e pelas ações deles, Beato? Que medo era aquele? (AGUIAR, 1982, p. 103).

De volta ao tempo presente, do momento em que narra a história ao visitante, Mestre Bernardino avalia sua posição:

> Só hoje sei que o meu impulso nascia da nova idade, este sopapo de vantagem armado na imprudência, muita vez. Hoje é que vejo o sinal estendido. Naqueles dias, não. Quase sempre o calor subia logo à cabeça e, por pouco, eu não descarregava a raiva. Mas, raiva, sei hoje, tem gosto de fel e deve ser bebida devagar. Só assim se enxerga o mais distante, o difícil, e não se tropeça nele (AGUIAR, 1982, p. 103).

O narrador percebe, portanto, a prudência do Beato. A comunidade é recompensada com a notícia de que o Padre Cícero cedera as terras do Caldeirão:

> — José, agora você vai pro Caldeirão. O Caldeirão é meu. É uma data de terra com três léguas em quadro, José. Você vai pra lá, José, e trabalhe descansado por toda a sua vida e eternidade. Lá você não será mais nem sujeito nem molestado por homem nenhum. Vá prá lá José, e me trabalhe eternamente durante dez anos, José (AGUIAR, 1982, p. 106).

Reproduzindo a fala do Beato, tal como o Padre proferira, Mestre Bernardino percebe pormenores aos quais ninguém atentara: o padre ordenara que o Beato trabalhasse por dez anos, por toda sua vida e eternidade, como se profetizasse o período de existência do Caldeirão. Refletindo sobre esses pormenores, Mestre Bernardino nota a insegurança da situação:

> Ah, que só nas passadas dos pés na terra quente, senhor, foi que notei a mistura de ideias nas palavras do meu Padrinho Cícero. Não sei se a hora é boa para dizer ao senhor que a minha cabeça ficou um bocado atrapalhada com o dito do meu Padrinho Cícero. Quem dá alguma coisa não toma com a mesma palavra. Se eu lhe entrego um trago de cachaça para o senhor espantar os malquerentes do couro, o senhor toma, se arrepia, cospe acolá e se encrespa, se quiser. Mas o trago está bebido e acabado. Mas nas palavras que o Beato disse para nós, numa alegria conformada, eu vi um nó de fácil desatar (AGUIAR, 1982, p. 109).

Frente à incerteza do futuro, Mestre Bernardino observa a conduta do Beato. Percebe-o como um general que tem diante de si uma batalha: a de conduzir uma terra e um povo. Aproxima-o da figura de um rei (AGUIAR, 1982, p. 108). Já instalado no Caldeirão, o Beato procede com prudência nos rituais de beija-mão, cedidos com economia, e no combate ao fanatismo paralelo ao questionar as atuações de Dona Giluca, que já começara a criar fama de santa, curando e fazendo profecias (p. 141). O narrador pressente o perigo desse tipo de manifestação:

> Só aí que me ocorreu o passado do povo do Beato, em Baixa da Anta, o caso do boi Mansinho. Se aquela arrumação de Dona Giluca chegasse ao conhecimento de meu Padrinho Cícero, já cansado e velhinho, mas dono do destino de todos nós, como era que se ia explicar a coisa? Caldeirão não se emendava mesmo não, diriam logo (AGUIAR, 1982, p. 141).

Há um cuidado nos procedimentos. Prima-se pelo trabalho e pela religião dentro dos dogmas cristãos. O narrador cuida em enfatizar que o milagre do Caldeirão é resultado do trabalho, da união e da organização local. Prova disso foram os terríveis anos de seca quando os moradores da comunidade conseguiram superar as privações prevendo a situação e armazenando víveres:

> A gente do Caldeirão desde cedo se preparava para o pior, montada nas ideias de Zaías, o meu compadre seguia à risca os ensinos do Beato Lourenço. Como já lhe disse, o Caldeirão deu exemplo de organização. Ninguém saiu para os campos de concentração do Governo Central, onde os flagelados morriam de fome, à míngua de de-comer (AGUIAR, 1982, p. 171).

Mestre Bernardino destaca os momentos de fraqueza do Beato: quando o segue e o encontra se embebedando numa bodega, não esconde sua decepção:

> Dentro da bodega, ante as garrafas vazias e os copos cheios de vinho, a voz de Cícero de Jesus, um tipo meio retinto que havia chegado ao Caldeirão há poucos dias por conta dumas promessas de santo que fizera, era ouvida pelo Beato, escorado no balcão trabalhado em vinhático por ordem e caprichos de Quirino Dias (AGUIAR, 1982, p. 130).

Mais adiante, recrimina a compra de um cavalo entre o Beato e Tião Grande, um aproveitador: "Não sei que feitiço se meteu na cabeça do Beato Lourenço pra fazer negócio assim com o Tião Grande. [...] Só a cegueira do Beato não enxerga a exploração de Tião Grande" (AGUIAR, 1982, p. 172). Equilibrando a imagem do Beato entre o chefe espiritual bem-sucedido e um homem comum sujeito a deslizes e erros, Mestre Bernardino, o narrador, constrói um personagem de traços reais, sem a aura hermética tão comum a líderes messiânicos. O milagre, como já foi comentado, é percebido através da fartura, dos bens adquiridos do esforço coletivo, da independência que criaram dos mandantes locais. É na ocasião da construção da Capela que o narrador evidencia essa situação:

> Com a Capela quase concluída, o trono cheio de santos e muitas devoções devidas pelo povo do Caldeirão, a natureza deixou o tempo rolar. Os dias e os meses correram no consumo da folhinha, até que as festas de Natal, Reis e Semana Santa passaram dentro da mesma preocupação do Beato: fazer com que todos delas participassem. A alegria novamente se fincou nos planos do nosso povo. A fartura encheu os armazéns. A ideia de recompensa da terra cultivada dormiu em cada sonho havido nas centenas de casas que compunham o arraial da Santa Cruz do Deserto, o Caldeirão do Beato Lourenço (AGUIAR, 1982, p. 181).

Analisado em seu aspecto humano e, portanto, sujeito a erros, a construção do Beato Lourenço na narrativa de Cláudio Aguiar evidencia a fé e o trabalho que une o líder e seus seguidores. A visão do narrador, Mestre Bernardino, particulariza as ações, os momentos de fraqueza, a possibilidade da dúvida, sem, no entanto, prejudicar o objetivo comum que embasa a vida de cada morador: a possibilidade de viver com paz e fartura, ambas advindas do trabalho e da dedicação do líder e de sua gente.

O mito cariri e o povo do Caldeirão

Mestre Bernardino retoma o mito de fundação cariri numa tentativa de interpretar a trajetória do Beato e da comunidade do Caldeirão. Tal história chegou a seu conhecimento quando trabalhou num hospital do Recife. Um dos pacientes lhe narrou a curiosa história: "Tudo começou quando ele me fez uma narrativa misteriosa

terrivelmente parecida com a que mais tarde irei contar ao senhor" (AGUIAR, 1982, p. 7). É contada, então, a história cariri:

> Quando o Universo se achava livre dos flagelos, o Supremo Tupã ordenou às forças da Natureza para elas criarem os cariris. Tupã, regente de todas as coisas do Universo, permitiu que, para as bandas do Setentrião, os cariris vivessem no Lago Dezu, onde tudo se encantara, até que um Morubixaba viesse ensinar as suas leis. Depois de muitas eras, Tupã enviou um sinal e os cariris emigraram pelos cursos d'água em direção às costas brasílicas, alimentados sob o mirante de milhares de sóis e lutas violentas com os tupiniquins, além de outros inimigos de fúria menor. Fixados os cariris no Vale do Rio São Francisco, com pouco tempo se estenderam ao Piauí. Aí Tupã enviou-lhes um amigo, chamado Sumé, como a missão de orientar os filhos do Vale. O crescimento dos novos cariris desenvolvia-se de tal maneira que Sumé resolveu, um dia, encantá-los em porcos-do-mato. Assim transformados, os porcos subiram numa frondosa baraúna crescida no Vale e tentaram chegar aos domínios de Tupã. Temendo que algo de pior acontecesse, Sumé jogou as formigas azuis para danificarem a árvore. Os porcos-do-mato não desanimaram e, por três vezes, levantaram a árvore, mas as formigas azuis a destruíram novamente. Inconformados, por verem os seus filhos transformados em porcos-do-mato, os pais pediram para Sumé se retirar da terra e que seus filhos voltassem a se o que eram. Sumé subiu aos céus e Tupã, em vez de atender o pedido dos cariris, para o Vale enviou Badzê, que acendia um enorme cachimbo todos os dias com a chegada do Sol e apagava-o à escuridão da noite. A sua fumaça embriagadora alucinava de tal sorte os cariris que, constantemente, dançavam em festins ensurdecedores até caírem fatigados, só se acordando no outro dia. Eles pensavam que apareceria no meio da fumaça uma Moça Branca para amar Badzê e geram o desencantamento de seus filhos que sofriam a condição de porcos-do-mato. Os cariris, crentes de que só Badzê poderia desencantar os seus filhos, passaram a adorá-lo com fervor. Um dia chegou Moça Branca e Badzê se casou com ela.

Mestre Bernardino entrelaça a história cariri aos acontecimentos recentes:

> Do que eu aprendi, após anos de vida no Caldeirão, trabalhando, sofrendo e rezando como o povo de lá, só restou a confirmação danada de que os suspiros dos selvagens

> ainda não se desfizeram. Eles se movem nos olhares inquietos e suspeitos de milhares de homens que teimam em não se entregar à morte antecipada, porque precisam viver. Nós do Cariri queremos continuar a luta dos antigos. Ela não terminou com a destruição do Caldeirão, porque a madeira da Santa Cruz do Deserto ainda indica para os lados o caminho reto do trabalho, e — para as alturas celestiais — os sonhos do seu povo (AGUIAR, 1982, p. 7-8).

A interpretação que Mestre Bernardino constrói é a de que o destino do Beato e de sua gente já estava traçado há muito tempo a partir da retomada do mito de fundação cariri. O mito, outrora interpretado com fábula ou ficção, alcança, em nossa época, um novo significado. Em *Aspectos do mito*, Mircea Eliade (1963, p. 12) expõe essa nova forma de perceber a importância do mito:

> O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos "começos". Noutros termos, o mito conta, como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma "criação": descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a *existir*.

O surgimento das coisas e dos povos são, assim, envolvidos na nebulosa narrativa dos mitos. Ao mito está acoplada, portanto, a ideia de surgimento: "As pessoas persuadidas de que os mitos registram observações sobre o mundo natural costumam chegar à conclusão de que o escopo de um mito não é simplesmente descrever alguma coisa, senão explicar como ela surgiu" (RUTHVEN, 1976, p. 29). No caso da narrativa de *O Caldeirão*, é com espanto que o narrador enlaça os acontecimentos ocorridos no Caldeirão aos detalhes da narrativa cariri em que os homens transformados em porcos tentam voltar à sua forma original e sofrem, pois estão sujeitos a uma condição terrível. Esse sofrimento é reinterpretado a partir da condição de exclusão social em que o povo do Caldeirão vive, sem direito a uma vida digna. E quando tentam alcançá-la, através da força do trabalho e da luta, são impedidos pelas "formigas azuis", uma clara referência à figura do soldado. Mais tarde, quando o Caldeirão é tomado, Mestre Bernardino confirma a verdade pela via do mito:

> E se a gente ou outros menos favorecidos criavam dissabor, avença firme na desobediência à vida de escravidão, serventia desnecessária aos que só querem somar para o seu reino, aí eles se unem e mandam a inquisição, as formigas azuis para cortarem a árvore que um dia dará fruto (AGUIAR, 1982, p. 210).

Para Eliade (2006 p. 15), há uma forte distinção feita pelos indígenas entre "histórias verdadeiras" e "histórias falsas", apesar de ambas relatarem uma série de acontecimentos num passado distante e fabuloso:

> Embora os protagonistas dos mitos sejam geralmente Deuses e Entes Sobrenaturais, enquanto os dos contos são heróis ou animais miraculosos, todos esses personagens têm uma característica em comum: eles não pertencem ao mundo quotidiano. Não obstante, os indígenas sentiram tratar-se de "histórias" radicalmente diferentes. Tudo o que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles, ao passo que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que, embora tendo ocasionado mudanças no Mundo, não modificaram a condição humana como tal.

A verdade contida no mito, de acordo com Eliade (1963, p. 13), procede a partir da confirmação de que a própria existência das coisas como elas são o comprovam:

> o mito é considerado como uma história sagrada, e, portanto, uma "história verdadeira", porque se refere sempre a realidades. O mito cosmogônico é "verdadeiro" porque a existência do Mundo está aí para provar; o mito de origem da morte é também "verdadeiro" porque a mortalidade do homem prova-o, e assim por diante.

A utilização de Cláudio Aguiar do mito de fundação cariri lembra, sob alguns aspectos, um mecanismo utilizado por João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*. A narrativa põe em segundo plano os dominantes e procura contar a história dos anônimos que deram origem à grande nação brasileira. Inicia-se com o mito de fundação em que Capiroba, um índio antropófago, e sua filha Vu, selvagem e indomesticável, representam os ancestrais da nação. Destaca também o "poleiro das almas", onde estas aguardam o momento da próxima encarnação e, ainda, a interferência dos Orixás africanos na guerra do Paraguai — traçando um paralelo

com os deuses do Olimpo na guerra de Troia. A narrativa direciona o olhar do leitor para a presença do índio e do negro e seus mitos como bases indispensáveis para a formação da raça brasileira, ainda que haja o esforço para condicioná-los ao anonimato. É o povo dessa mistura, sobrevivente e desprotegido, que formará a comunidade de José Lourenço, assim como formou a de Canudos e, em circunstâncias semelhantes, a do Contestado.

Em outro momento da narrativa, Mestre Bernardino reflete sobre os ensinamentos do Padre Cícero ao Beato Lourenço quando o aconselha a fugir de todo tipo de embate, correndo e escondendo-se de qualquer afronta: "Ah, senhor, será que nestas carreiras mora a covardia? Ou a paz que se procura vem socada neste procedimento meio maluco aos olhos de apressados vingadores?" (AGUIAR, 1982, p. 58). Mais adiante associa esse pensamento ao passado, lembrando mais uma vez a terrível violência que a comunidade sofreu e o esmagamento do povo cariri, seus antepassados:

> Quando a gente vê coisas com o ranço da macha-vilícia acontecendo no povoar de nossos ares, dá vontade de pensar no passado. Nada melhor que um dia de conferência, ajuste de contas, palpite negado. A caça tem o seu dia. Se não fosse muito desfigurar a nossa conversa, atiçada neste fogo maior do Caldeirão, merecia jogar agora dois exemplos de macha-vilícia. Um, com águas de plantação maligna, vindo do passado, mas se ajustando às mazelas maiores que mais tarde serei forçado a espichar para os seus ouvidos. A outra, como marca dos nossos antepassados cariris, esmagados pelo ferro brabo e queimante das raivas desapiedadas de bestas ricaças, aquinhoadas com donatividades imperiais dos bajuladores (AGUIAR, 1982, p. 59).

Mestre Bernardino conta alguns casos de assassinatos covardes sofridos por índios, praticados pelos coronéis, força máxima da região, ou pela força policial, as formigas azuis. Ao concluir as narrativas, une novamente passado e presente:

> E o presente? Porque o passado e o presente se harmonizam tanto nessas coisas da maldade dos homens? Se naqueles tempos elas vinham contra os índios ou escravos, marcados pela cor e pelo peso do trabalho, hoje elas se manifestam sob os mesmos argumentos para manter o peso do poder, encolhendo o direito soberano da enumeridade dos fracos (AGUIAR, 1982, p. 61).

A utilização da língua indígena reforça o laço sanguíneo do Beato com a origem cariri. Rui Facó (1988, p. 207) deixa transparecer essa herança, sem descrever sua origem: "Sabe-se que os ritos fetichistas, meio bárbaros, o acompanharam sempre". Na narrativa ficcional, não há nenhum posicionamento negativo quando o Beato profere palavras na língua dos cariris, principalmente em situações de grande tensão. Um desses momentos é quando Mestre Bernardino descobre o Beato José Lourenço na venda de Quirino Lira, já "tomado pela força do vinho". Além de demonstrar essa fraqueza do Beato, o que exemplifica o cuidado que toma em não mitificar a figura do líder, Bernardino também testemunha o momento em que o Beato, embalado pelo álcool, responde às brincadeiras dos outros frequentadores utilizando-se do linguajar cariri:

> Foi não foi, a uma gabolice do Cícero de Jesus, o Beato jogava uma frase composta daquelas palavras manejadas só pelos índios cariris perdidos nos esconderijos de Badzê, coisa secreta de afinar os ouvidos no embolado da língua:
> — Deduá, atissali alio alessiâ, Deduá...
> Cícero de Jesus e os outros cachaceiros de cusparadas grossas no chão, nada entediam (AGUIAR, 1982, p. 131).

Após a morte de Padre Cícero e da ameaça iminente do fim do Caldeirão, os moradores veem uma estrela cadente. De pronto tal visão é associada à confirmação do momento crítico: o sonho que durara dez anos, tal como profetizaram as palavras do próprio Padre Cícero, chegaria ao fim. Reúnem-se, e diante da incredulidade de alguns, inclusive do narrador, o personagem Quinzeiro posiciona-se:

> — Não, Mestre, me desculpe a intromissão, mas nem sempre as pessoas ao mesmo instante olham a mesma estrela e pensam a mesma coisa. Eu também pensei que ela ia cair aqui em cima de nossas cabeças. Me desculpe a intromissão, Mestre. Eu pensei sim. Me admirou o Beato Lourenço ouvir tudo aquilo e ficar calado. Ele andou para um lado, foi para o outro, e só então resmungou palavras:
> — Deduá, atissali aliô, Deduá...
> As vozes das pessoas, diante do misterioso desabafo do Beato, foram baixando. Ele tomou um cipó e, devagar, desceu por um caminho, olhando as alturas, a modo de

> passeio. A escuridão logo o encobriu. Ninguém o acompanhou, porque era seu costume passear um pouco dentro da noite (AGUIAR, 1982, p. 206).

É um momento de profunda reflexão e de solidão sentida pelo Beato. Algo se perdeu e ao retomar a palavra dos ancestrais, há uma espécie de comunhão com algo muito antigo e de certa forma incompreensível para os seus seguidores. Fazendo um contraponto com o peso da situação citada, o narrador registra a curiosa situação do papagaio Poliglota, que "fala" em português e no idioma indígena, repetindo as palavras que o Beato de vez em quando profere: "— Beato Lourenço! Beato Lourenço! Deduá, atissali aliô, Deduá" (AGUIAR, 1982, p. 230).

O boi Mansinho

Vimos, nas leituras anteriores, o fascínio exercido por figuras quase fantásticas, quase um misto entre humano e animal, representadas nas imagens do Leão de Natuba, em Canudos, e de Zé-Jegue, na República dos Anjos, território de Benedita Cipriano. O horror que causavam fazia com que as pessoas imaginassem que dessas aberrações da natureza só poderia vir algo de criminoso ou irracional: o Leão de Natuba é acusado de ser o causador da morte de uma menina, conforme a narrativa de Vargas Llosa, *A guerra do fim do mundo*; Zé-Jegue vive longe do convívio humano, é caçado como um animal, enjaulado e, somente depois de um longo aprendizado, pacientemente praticado por Dica, será aceito como um igual na comunidade.

No caso do Caldeirão temos uma situação semelhante, mas que ironicamente se diferencia pela aceitação tão avassaladora que acaba por criar uma onda de fanatismo: a adoração do boi Mansinho. O boi Mansinho, na verdade um touro zebu, foi presente de Padre Cícero para a comunidade, pois confiava na competência do Beato Lourenço para cuidar de tão valioso animal. Nessa época, José Lourenço ainda estava na Baixa da Anta e cerca de quarenta famílias viviam no local. Segundo o registro de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 261):

> O Patriarca mostrava distingui-lo [Beato Lourenço] e várias vezes o visitou no sítio, entregando-lhe, com sinal de apreço, o tratamento de um zebu que recebera de presente. A beleza do animal despertou a admiração dos tabaréus; em breve se espalhou

> a notícia de que o boi era "divino", que aparas de seus chifres e unhas, que sua urina e excrementos realizavam curas maravilhosas. O animal recebeu cuidados extraordinários, vivia engalanado de flores, era alimentado com todo o carinho, seu estábulo atraía romarias de devotos que se ajoelhavam diante dele. Em 1926, temerosos de que estes fatos e ainda as ocorrências denunciadas nas reuniões das "cortes celestes", trouxessem aborrecimento ao Juazeiro, o braço direito do Padrinho, Dr. Floro Bartolomeu, mandou violentamente acabar com as reuniões e matar o boi, prendendo o beato e seus asseclas.

Também Rui Facó (1988, p. 205) comenta sobre o famoso boi:

> Já antes, em torno de Lourenço, formara-se a lenda de um boi santo, por ele criado, e adorado por muitos como animal sagrado. Floro Bartolomeu, num de seus momentos de ira e prepotência, acossado pelas críticas da imprensa e do Parlamento, mandara abater o boi, que era um zebu, em frente à cadeia onde prende Zé Lourenço. Segundo Floro, não se trataria mesmo de um boi castrado e sim de um touro, e não haveria nenhuma adoração ao animal e sim que "o animal era um bom reprodutor e estava melhorando a raça do gado ali. Por isso mesmo, todos, grandes e pequenos, o tratavam com carinho, mesmo porque era muito manso, donde veio a ser conhecido por *Mansinho*".

Câmara Cascudo registra em verbete do *Dicionário do folclore brasileiro* que a figura do boi é intensamente presente na cultura brasileira:

> Pelas regiões da pecuária vive uma literatura oral louvando o boi, suas façanhas, agilidade, força, decisão. Especialmente no Nordeste, onde outrora não havia a divisão das terras com cercas de arame, modificando a fisionomia social dos agrupamentos, motivando uma psicologia diversa, os bois eram criados soltos, livres, nos campos sem fim (BOI, 1984, p. 127).

No momento da captura, alguns bois dificultavam a ação dos vaqueiros e tornavam-se famosos, transformando-se em temas para os versos dos cantadores:

> Nalguns versos o boi era transfigurado, tornava-se gigantesco e o cantador, humoristicamente, fazia a divisão dos melhores e piores pedaços com as pessoas

> conhecidas da redondeza. Bois, touros, novilhos, vacas, o ciclo do gado, possuem sua gesta gloriosa (BOI, 1984, p. 128).

Tal manifestação cultural não escapa aos cuidados de Cláudio Aguiar, que, ao narrar a morte de Mansinho, destaca a figura de Mestre Dedé, que, por sua vez, no desespero de testemunhar a morte do animal, cantou o seu testamento[16], típico nos Reisados:

> Aqui vai o testamento
> Do famoso boi Mansinho
> Que ao contrário do jumento
> Não mexia nem o rabinho
> A rabada é da mulher casada;
> A tripa gaiteira, da mulher solteira;
> A tripa mais fina, é desta menina;
> O corredor é do seu Doutor;
> O coração é do Capitão;
> O chambari, botem pra qui.
> O que o Boi cagou:
> É do romeiro sofredor
> O que o Boi bebeu, é dos Mateus
> O fato pertence ao Beato (AGUIAR, 1982, p. 93).

O Dicionário do folclore brasileiro elenca as festas populares em que o boi é a figura central: o boi-bumbá, o boi-de-fita, o boi-de-mamão (auto do bumba meu boi

16. A origem desse tipo de manifestação cultural pode estar ligada a uma modalidade textual que pertence ao grupo de gêneros latinos tardios em que se manifesta o latim vulgar. Um dos exemplos mais lembrados é o *Testamentum Porcelli*: "Antiga paródia de caráter jurídico, o Testamento do Porquinho já era conhecido por São Jerônimo; foi escrito por volta de 350. Seu autor conhecia muito bem a terminologia técnica do Direito Romano e sua linguagem é gramaticalmente correta. Os vulgarismo usados procuram efeitos cômicos, por conotação com significados populares, com *capitinae* ('cerdas da cabeça'), *cymae* ('brotos'), *popia* ('colher'), *soliversator* ('fuçador de solo'), *vascella* ('vasilhas') entre outros" (BASSETTO, 2001, p. 124).

em Santa Catarina). É também Câmara Cascudo quem registra o movimento supersticioso ocorrido no Ceará e o denomina de boi-santo:

> Movimento supersticioso ocorrido no Ceará, 1918-1920, com repercussão nas regiões nordestinas. Participa do ciclo do Padre Cícero. Em 1900 o padre recebeu um novilho zebu de presente e mandou-o para uma sua propriedade, no município do Crato (Baixa do Dantas), a cargo de um seu servidor, o negro José Lourenço. Esse, encantado pela beleza e mansidão do zebu, que tinha o nome de Mansinho, e não conhecendo outro tipo daquela raça na região, ficou impressionado pela majestade, imponência e figura do boi, começando a fazer-lhe promessas e dirigir-lhe orações. Uma vez prometeu um feixe de capim verde, em plena estiagem, e ao pagar o voto trouxe capim furtado. Mansinho recusou comer a promessa e mugiu como se admoestasse José Lourenço. O negro convenceu-se de que o *espírito* do seu padrinho Padre Cícero podia, vez por outra, atuar no corpo do zebu e dedicou ao animal inteira devoção. Foi o primeiro crente do *boi-santo*. Com o passar dos anos o culto espalhou-se, os fiéis multiplicaram-se, as romarias apareceram e Mansinho virou boi Ápis, comendo em manjedoura enfeitada, usando fitas nos chifres, cauda e testículos, coberto de rosários, terços, bentinhos, estampas de santos aos quais comunicavam forças mágicas ou revigorava as existentes. Serviam ao boi papas, mingaus, bolos, com vênias carícias, sob a orientação respeitosa de José Lourenço. Excremento, urina, baba, pelos, raspas dos cascos, fragmentos dos cornos, eram relíquias, amuletos, remédios específicos comprados em pequeninas porções e por preços altos, ao beato José Lourenço. Os fios da cauda do *boi-santo* eram trazidos ao pescoço, escondidos nas carteiras, encastoados em ouro, determinando fortuna, sorte, ventura, felicidade nos negócios (BOI-SANTO, 1984, p. 130).

O verbete menciona a interferência de Floro Bartolomeu, presença constante na trajetória de Padre Cícero:

> O Deputado Floro Bartolomeu (1876-1926), chefe político do Juazeiro, onde residia o Padre Cícero, convenceu ao reverendo que o *boi-santo* estava sendo demasiado poderoso e causando péssima impressão. Mansinho foi vendido e morto em 1912, no Juazeiro, com grande desolação dos devotos e prantos de José Lourenço. Os mendigos do Crato e mais distanciados da cidade é que aceitaram por esmola,

> a carne de Mansinho, da qual nenhum romeiro cometeu o sacrilégio de servir-se. Cessada a manifestação do culto material, muitos anos Mansinho continuou lembrado pelos seus fiéis e os saquinhos de seda, com restos de resíduos, valiam dinheiro forte (BOI-SANTO, 1984, p. 130).

A informação sobre Mansinho, retirada principalmente dos documentos que pertenciam a Floro Bartolomeu, não favorece a figura do Beato. Na narrativa ficcional, Mestre Benardino apresenta com naturalidade os cuidados com o boi, que durante os anos em que ficou na Baixa da Anta, apenas recebeu cuidado especial por pertencer ao Padre Cícero. Numa ocasião, em que o Padre pergunta sobre o animal, o Beato resolve levá-lo para que o sacerdote o veja. Os romeiros e penitentes, vendo aquela cena, iniciaram logo interpretações sobre o boi: de que só poderia ser milagroso, pois estavam levando o bicho para o Padre Cícero benzer (AGUIAR, 1982, p. 84). A partir disso, as pessoas começam a enfeitar o boi, e informações desencontradas acabam formando o mito em torno do animal:

> Adiante, não me lembro quem teve a ideia de jogar um enorme cacho de fitas nas pontas do Mansinho. O boi se enfronhava todo com aquele mundo de pessoas atrás dele. Uns pensavam que era coisa de promessa, mas logo um matuto explicava que não. E as explicações, acredite o senhor, iam-se juntar com afirmações adoidadas. Eu mesmo ouvi Sebastião Marinho dizer que o boi Mansinho estava fazendo milagres, porque sendo de meu Padrinho Cícero e vivendo sob os cuidados do Beato José Lourenço já entrara no Reino dos Céus... Segurei o homem pela manga e pedi-lhe para não inventariar histórias sem nenhuma relação com a verdade (AGUIAR, 1982, p. 85).

Mais adiante, o narrador isenta o Beato de ter iniciado ou incitado a adoração ao boi: "Eu lhe afirmo, senhor, com a verdade na ponta da língua, que o Beato nunca aconselhou ninguém a tomar o boi por santo" (AGUIAR, 1982, p. 85). A morte do boi causa grande comoção à população crente. O animal é levado em sacrifício, retomando o antigo ritual greco-latino:

> Em um sentido geral e indiferenciado, símbolo das forças cósmicas. No Egito e na Índia precisou-se mais profundamente o significado simbólico deste animal,

> contrapondo-o, de um lado, ao leão, de outro, ao touro. Por razões óbvias, torna-se símbolo de sacrifício, sofrimento, paciência e trabalho. Na Grécia e em Roma foi considerado atributo da agricultura e da fundação (como também o jugo, por derivação). (CIRLOT, 1984, p. 123).

Ou na forte referência ao boi Ápis, divindade egípcia:

> deus do antigo Egito adorado sob a forma de um touro sagrado. Após sua morte, o touro sagrado era embalsamado e solenemente encerrado num túmulo. Mas Ápis renascia em um novo touro reconhecido pelos sacerdotes através de certos sinais distintivos (ÁPIS, 1998, v. 1, p. 362).

Quando Câmara Cascudo afirma "e Mansinho virou Ápis", a reação é intrigante: que tipo de sincretismo vivenciado nos sertões acabava por aceitar a adoração de um animal? A situação denuncia a existência de uma religiosidade paralela aos dogmas rígidos da Igreja Católica. A reação de Floro Bartolomeu ao abater o boi é compreensível nesses termos: até onde iria a ação se ficasse livre o proceder do povo? A forte resistência da alta hierarquia da Igreja em relação aos milagres do Juazeiro também encontra pontos de contato nesses aspectos: uma beata advinda do grupo romeiro humilde e ignorante poderia alcançar o patamar de santa? Também os atos do Padre Cícero ecoam como ousadias para os planos herméticos da igreja. A figura do boi Mansinho nos ecoa, ainda, uma outra situação: o castigo sofrido pelos hebreus quando aguardavam a volta de Moisés e construíram um bezerro de ouro para adorar. A irritação do patriarca foi tamanha que, num momento de fúria, quebrou as tábuas da lei:

> Quando se aproximou do acampamento e viu o bezerro e as danças, Moisés acendeu-se em ira; lançou das mãos as tábuas e quebrou-as no sopé da montanha. Pegou o bezerro que haviam feito, queimou-o, triturou-o até reduzi-lo a pó miúdo, que espalhou na água e fez os israelitas beberem (A BÍBLIA, 2002, Êx., 32:19-20).

Esse fato demonstra que a ideia do Deus único ainda não estava totalmente formada e que divindades associadas a animais estariam presentes nos primórdios de várias civilizações.

O homem não violento

O final trágico do boi ocorre simultaneamente à prisão do Beato. Tal fato fortalece sua imagem perante o povo, pois o Beato prova ser capaz de aceitar com doçura a morte do animal, resistir ao sofrimento e surpreender pela paciência em relação à situação em que se encontra. Nesse sentido, a simbologia do boi sagrado e seu sacrifício é, de certa forma, transferida para a figura do Beato. As provações às quais é submetido, sempre suportadas com paciência, e a postura de não violência fortalecem esse caráter.

> No cubículo que lhe servia de cela, José Lourenço confortava os companheiros e a si mesmo: se o Padim Ciço permitia que passassem pelo vexame da cadeia, aquilo devia ter algum sentido maior, ainda que eles não conseguissem ao certo atinar qual era. A humilhação, sugeria o beato, talvez fosse para que aprendessem como era necessariamente penosa a vida dos homens que se dedicavam à fé (NETO, 2009, p. 440).

Na narrativa ficcional, destaca-se a resistência física do Beato. Além de não ingerir carne de boi, como ordenara Floro Bartolomeu, recusa-se a se alimentar por dias a fio, assim como, segundo os relatos dos soldados, também não dorme:

> Doutor Fuloro ficou sentado na sua cadeira de balanço. Não sabia o que fazer com o Beato José Lourenço. Já se iam dezessete dias e o negro não comia nem dormia. Parecia um cão dos infernos, assombrando os soldados com suas marmotas de santidade. Que diabo ajudava o Beato? Doutor Fuloro levantou-se, foi lá no fim do alpendre, contemplou a cidade a seus pés e aí se lembrou de que não havia ainda tratado do caso com o Padre Cícero. Quem sabe se aquilo não se ligava às manobras do velho Padre? (AGUIAR, 1982, p. 96).

A resistência é compreendida como uma afronta perigosa. Floro relembra a advertência do Padre: " — Fuloro, tome cuidado: Quem te fez grande, pode te fazer pequeno outra vez" (AGUIAR, 1982, p. 96). Depois de consultar o Padre, resolve soltar o Beato. A conversa com o Padre é marcada pelo tom místico, pois ele insiste em dizer que o Beato não está preso, mas livre e feliz na Baixa da Anta. É o necessário

para que Floro perceba que precisa reparar o que fizera. Libera o Beato, que se dirige até sua casa para banquetear. Mestre Bernardino, que acompanha o Beato na ocasião, nada compreende no momento. Depois conclui: "A provação nunca vem antes ou depois do tempo. É como safra. O que se planta, nasce, cresce, frutifica e chega à hora da colheita. Assim é o sofrimento" (p. 97).

No ensaio "O homem não violento e sua presença na história", que faz parte da obra *História e verdade*, Paul Ricoeur (1968, p. 15) procura compreender a atuação obscura, indireta e descosida do homem não violento na história. Citando como exemplo a atuação de Gandhi, Ricoeur analisa o modo como o pacifismo é visto como algo fácil de ser executado, e é, no entanto, difícil, pois opera na contramão do que é plenamente aceitável historicamente na conduta humana: a violência. A resistência pela não violência, segundo Ricoeur (1968, p. 225), é associada de forma caricatural a certos conceitos, como os da pieguice, da covardia, da evasão lírica, da ausência do mundo e do desinteresse. Tal é a primeira impressão do narrador da narrativa ficcional, Mestre Bernardino. Em outros momentos ele também associa as ações do Beato à covardia e ao desinteresse, não compreendendo a sua resistência pacífica frente às inúmeras afrontas violentas. Depois do episódio da prisão, quando convidado para almoçar na casa daquele que fora responsável pela sua prisão e pela afronta com o estúpido abate do boi Mansinho, o Beato Lourenço dá mostras de sua força, só então compreendida por Bernardino: "O senhor acredite que a capacidade de perdão que morava no peito do Beato Lourenço não tinha limites. Fiquei espantado com tanta força de vontade. Eu, com todas minhas forças de ser justo, no mínimo teria dito umas tantas coisas ao cretino Doutor Fuloro" (AGUIAR, 1982, p. 97). O pensamento de Mestre Bernardino corresponde ao senso comum, aceitável como linha de conduta, principalmente no já conhecido espaço sertanejo no qual a força de um homem se projeta através de sua coragem para combater. Por isso a dificuldade de aceitação por parte de Mestre Bernardino e sua compreensão tardia em relação aos atos do Beato.

Ainda segundo Ricoeur (1968, p. 233), é perfeitamente aceitável a dificuldade imensa de compreender a ação da não violência e sua eficácia:

> É preciso convir que nos achamos totalmente despreparados e ignorantes com relação a tal técnica; erramos em não estudar o mecanismo friamente premeditado e meticulosamente executada de suas campanhas na África do Sul e nas Índias; observar-se-ia

> nelas um senso agudo dos efeitos de massa, na disciplina, na resolução e sobretudo na ausência total do medo em relação à prisão e à morte; resplandece aqui o caráter ativo da não violência: o verdadeiro abandono, aos olhos de Gandhi, é a violência; por ela eu me entrego ao cabeça, ao chefe; a não violência é para ele a *força*.

A atuação de Gandhi alcança uma dimensão extraordinária na história, afinal, é contra um Estado que a resistência de Gandhi se projeta. E não é nossa pretensão comparar tal atuação com a do Beato Lourenço do Caldeirão. No recorte que trabalhamos — a atuação de um líder religioso frente ao poder político de época —, temos um microcosmo que exemplifica o homem *versus* o poder político, no caso, o Beato Lourenço e Floro Bartolomeu. A escolha do caminho não violento embasa toda a ação do Beato e, por consequência, é norma de conduta na comunidade. Mesmo no momento da destruição total do Caldeirão, essa é a atuação. Não há resistência. Não há luta. Apenas um triste massacre, como registra Rui Facó (1988, p. 208):

> Chegada a tropa ao Caldeirão, apesar de todas as precauções, sua presença já não constituía surpresa. Esperavam-na. Aguardavam-na pacificamente, embora com a tristeza estampada na fisionomia. O fato, sabiam muito bem, prenunciava violência e talvez horrores.

Padre Cícero

A história do Caldeirão e do seu povo articula-se à vida do Padre Cícero. A terra é cedida pelo Padre e o Beato José Lourenço segue ordens específicas sobre como proceder no Caldeirão. O episódio do boi Mansinho não somente envolve a figura do Padre como também põe em cena a figura de Floro Bartolomeu, nome sempre citado quando se retoma a história do Beato Lourenço. É na ocasião da morte do Padre que se percebe o peso dessa presença: especula-se que o Beato seja seu herdeiro espiritual e pressente-se o fim da comunidade.

No romance de Cláudio Aguiar a figura do Padre está trabalhada de maneira mais enviesada, tendo em vista a importância histórica. No entanto, é perceptível a força do Padre Cícero, misto de líder religioso e político que alcançou fama e poder em sua época. A marca de Padre Cícero ainda vigora na atualidade. As obras que

lidam com o assunto sempre prestam atenção ao modo como o Padre Cícero conseguiu difundir um coronelismo muito particular, já que acumulou riquezas inimagináveis e mantinha o povo mais humilde sob seu domínio. Otacílio Anselmo utiliza-se do termo "califado" para designar a atuação do Padre. Os milagres atribuídos ao Padre "serviram de base à ascensão social e política do Pe. Cícero, cuja ambição pessoal fizera o Ceará mergulhar em sangue e no terror" (ANSELMO, 1968, p. 473). Rui Facó (1988, p. 141) enumera a ascensão social do Padre: "O sacerdote, apontado como milagreiro, conseguiu ser, por um longo período, ditador de almas, chefe político local, vice-governador do estado, deputado federal eleito". Por outro lado, Facó (1988, p. 139-140) apresenta as causas iniciais para a projeção de Padre Cícero no cenário da época:

> No caso do Padre Cícero, não podemos esquecer algumas causas "positivas" na sua formidável projeção em todo o Nordeste. Seu apostolado se inicia de maneira diversa dos demais sacerdotes católicos: não cobra em dinheiro os serviços religiosos. É o ponto de partida da sua popularidade, ao lado, é claro, de certas manifestações místicas coincidentes com as das camadas mais atrasadas da população sertaneja local. A cidade do Crato era o centro do vale, mas quem não podia pagar casamento, batizado, missas votivas dirigia-se a Juazeiro, que apenas surgia, em busca do jovem padre que não recebia dinheiro por coisas sagradas... Depois, na medida em que cresceu o ajuntamento em torno da capela do "santo", aquela população miserável e enferma, que não conhecia médico nem jamais havia procurado uma farmácia, encontrava nos conselhos do Padre Cícero os ensinamentos para curas que realmente se efetivavam. Muitas vezes, simples conselhos higiênicos elementares que a população pobre desconhecia totalmente. E vieram as lendas dos "milagres"...

A atração inicial que o povo estabelece com o Padre tem fundamento social e econômico: aos pobres havia a dificuldade até em desejar acompanhar os dogmas católicos, já que os rituais como casamentos e batizados eram caros. O afastamento ou exclusão é evidente. Ao estudarmos os casos de aglomerações messiânicas e a fácil sedução que os beatos ou líderes exercem sobre o seu povo, não é difícil perceber que tal sedução é desencadeada pela atenção do líder aos menos favorecidos. Tal traço é perceptível nas narrativas que tematizaram as figuras de Antônio

Conselheiro, Benedita Cipriano e Jacobina. No caso do padre Cícero, sua própria autoridade eclesiástica, o fato de exercer o poder de casar e batizar é um benefício a mais. Portanto, *grosso modo*, o atrativo que essas figuras exercem é oriundo do total abandono sentido pela população, seja por parte da Igreja, seja por parte da organização social e política.

O anseio de esperança é registrado pelo narrador do romance *Caldeirão* ao descrever o sentimento do crente, do romeiro ao chegar ao reduto do Padre Cícero. O narrador focaliza a família de José Lourenço quando chega a Juazeiro. O próprio narrador confessa esse momento de excitação:

> Quando os olhos de Lourenço, Teresa, Joaquim, o ruim, de cabeça torta com coisas de menino novo; Inácia, a filha que nascera ligada a promessa feita para Nossa Senhora da Conceição, e Joana, a que só falava em ser filha-de-Maria, viram as torres das igrejas de Juazeiro, pela primeira vez, algo ficou pregado naquelas mentes. Padre Cícero só podia mesmo ser um santo. Era aquele mundo de povo, a poeira levantando, matolões nos ombros, rezas baixas, cânticos elevados aos céus, o preto dos vestidos, das camisas, a obediência cega nas quenturas daquelas ruas... Ah, senhor, eu vi isso também e lhe posso afiançar, com palavra empenhada na verdade, que um frescor de vento alumiava a escuridade de nosso corpo inteiro, cheio de pecado. Eu estremecia, quando ouvia o rumor, o estirado do pessoal andando nas procissões dos santos, nos sermões do Padrinho Cícero, a sua palavra dita com o coração de Deus, Ave Nossa Mãe de Deus! (AGUIAR, 1982, p. 28).

A visão do crente, que busca abrigo e proteção, diverge do registro histórico. Otacílio Anselmo registra as várias vozes, como as do sociólogo Joaquim Pimenta, do Pe. Joaquim de Alencar Peixoto, morador local por cinco anos, e do professor Raul Azevedo. As impressões são marcantes: "Sombrio e sórdido formigueiro humano que um tufão de loucura para ali arremessara", "A população de Juazeiro [...] é quase exclusivamente composta de 'romeros', o que mesmo dizer de assassinos, de desordeiros, de rufiões e ladrões-de-cavalo", "arraial e feira, antro e oficina, centro de oração e hospício enorme..." (ANSELMO, 1968, p. 256). O texto do professor Raul Azedo publicado no *Diário da Manhã*, jornal do Recife, em 20 de agosto de 1927, complementa a ideia geral:

> É essa a existência de Juazeiro: rezar, matar e morrer de bala ou de peste. Sob a ditadura industrial praticamente científica, de Delmiro Gouveia, a mesma gente, os mesmos sertanejos incultos, se constituíram no mais adiantado, útil e moralizado núcleo humano do interior brasileiro; sob a ditadura teocrática do Pe. Cícero, no mais atrasado, torpe, imoral, nocivo e facinoroso agregado de mentecaptos e de feras, não só de toda a América atual, mas ainda da América selvagem e bárbara encontrada pelos europeus (*apud* ANSELMO, 1968, p. 257).

Tal como na Campanha de Canudos, em que o soldado não enxergava no jagunço um brasileiro como ele mesmo, mas um inimigo, estranho e distante, permanece aqui a visão reducionista de perceber esse aglomerado como um grupo inferior, formado por raças inferiores e, portanto, sujeito ao desprezo total. Rui Facó (1998), em *Cangaceiros e fanáticos*, interpreta a organização do Caldeirão do Beato Lourenço como um "um saldo positivo" frente à visão dantesca que os discursos citados registraram sobre a cidade do Juazeiro, postura que fortalece a ideia de que o Padre Cícero fora uma versão muito específica de mandatário local. Entre o registro histórico e o ficcional, infere-se o eco de abandono vivenciado por esse povo.

Figuração do líder: do Padre ao Beato

À parte a atuação política exercida pelo padre Cícero, sua imagem está profundamente associada ao líder religioso, posição seguramente embasada na fé dos milhares de crentes que o adoram como a um santo:

> Contemporâneo do Conselheiro, outro líder carismático surgiu nos sertões do Cariri, interior do Ceará, por volta de 1872, e, mais afortunado do que o Santo Antônio Aparecido, seu domínio sobre os adeptos durou até 1934, época de sua morte. A Cidade Santa que fundou — Juazeiro do Ceará — persiste até hoje com todos os caracteres de uma "cidade mística". Trata-se do famoso "Padim-Ciço", o maior santo do Nordeste (QUEIROZ, 1965, p. 231).

É exatamente esse tratamento popular que parece eternizar a figura do Padre. As obras históricas conseguem observar as falhas de conduta, o embasamento ambicioso

do projeto do Padre, o alcance político. Mas a fé da gente simples, dos romeiros que ainda lotam a cidade persiste. Para esses crentes o Padre já é santo. Em obra mais atual, Lira Neto (2009, p. 19) informa que, em maio de 2006, uma comitiva brasileira liderada pelo Bispo do Crato chega ao Vaticano, disposta a tirar do esquecimento a vasta documentação sobre o Padre Cícero: "Nas prateleiras empoeiradas do antigo Tribunal do Santo Ofício, por determinação de Bento XVI, os documentos secretos que resultaram na expulsão de Cícero das fileiras da Igreja começam a acordar de um sono de quase cem anos". Retomando o registro popular sobre as circunstâncias do nascimento do Padre Cícero, Lira Neto (2009, p. 23) registra, ainda, que para os crentes o Padre do Juazeiro é a reencarnação do próprio Cristo:

> Mais de 1800 anos após ter sido pregado numa cruz pelos soldados romanos no monte Gólgota, em Jerusalém, Jesus Cristo, homem em cuja memória se fundou a Igreja que congrega mais de 2 bilhões de fiéis espalhados por todo o mundo, voltou à Terra. Nasceu de novo, na cidade do Crato, interior do Ceará. Cristo retornou na forma de um bebê sertanejo, com traços nitidamente caboclos, mas de cachinhos dourados e olhos azuis. O Menino Jesus redivivo chegou dos céus em meio a uma explosão de luz, com a força de mil sóis, no meio do sertão. Foi trazido por um anjo de asas cintilantes, que na mesma hora levou embora a filhinha recém-nascida de uma católica fervorosa, a cearense Joaquina Vicência Romana, mais conhecida como dona Quinô. De tão intenso, o clarão deixou a mulher temporariamente cega, bem na hora do parto, o que a impediu de perceber a troca das duas crianças. Como sinal de que era um iluminado o menino santo acabava de regressar ao mundo em um 24 de março, véspera da data em que se celebra a Anunciação de Nossa Senhora, exatos nove meses antes do Natal. Para muitos milhões de peregrinos que chegam hoje Juazeiro do Norte, essa é a verdadeira história do nascimento do Padre Cícero.

Esse posicionamento sustenta a fé dos crentes, que lotam, a cada ano, a cidade do Juazeiro. Não há concordância sobre quem foi Padre Cícero: para os crentes, a própria reencarnação de Cristo; para os estudiosos de diversas áreas, objeto de intensa pesquisa, devido à atuação sem precedentes do Padre na política da época. Outros personagens históricos se destacaram através de seu nome. O Beato Lourenço, um dos muitos beatos que frequentava o Juazeiro naquela época, acabou se ressaltando

por chefiar uma comunidade próspera e religiosa numa fazenda cedida pelo Padre. O nome da Beata Maria de Araújo, já citado neste trabalho, está, aos poucos, saindo do esquecimento a que fora legado. Por exemplo, a escritora Nilze Costa e Silva (2010) publicou um romance sobre ela: *A mulher sem túmulo*.

A vida do Beato José Lourenço e a existência do Caldeirão não podem ser analisadas sem que se resgate a história do Padre Cícero, também reconhecido como líder religioso, mas com marcas profundamente divergentes da maioria das figuras tratadas neste trabalho até então: o fato de ser um sacerdote da Igreja Católica é o primeiro traço; um segundo seria a forte coligação política, já que Padre Cícero frequentou o espaço das altas hierarquias do poder; e, por último, o fato de ter acumulado riqueza, algo estranho em relação à conduta dos vários líderes de característica messiânica dos quais já tratamos.

Vale lembrar que eram inúmeros os beatos que perambulavam em Juazeiro, alguns com evidentes marcas da penitência antiga, mais próximos, portanto, da figura do peregrino. O Beato Lourenço seria mais um desses. Talvez devido ao fato de ter arrendado o sítio da Baixa da Anta e demonstrado eficácia em manter organizado um grupo com cerca de quarenta famílias, o Beato José Lourenço tenha conquistado a confiança do Padre. Na narrativa ficcional, o Beato José Lourenço chega a Juazeiro à procura da família. Por acaso, encontra-se frente a frente com o famoso Padre. É o momento da evocação de José Lourenço, que, num primeiro momento, recusa. Após algum tempo, já em penitência com a pesada cruz de madeira que se põe a carregar, o Beato procura o Padre novamente:

> Um dia, em que meu Padrinho Cícero fazia a consagração em sua casa, José Lourenço, antes de começar os trabalhos religiosos, procurou o Padre:
>
> — Meu Padrinho, eu vim entregar a cruz, porque não aguento mais o peso dela. O povo anda dizendo coisa comigo, botando apelido. Eu não aguento mais não. Aí, meu Padrinho Cícero espiou para ele, assim bem dentro dos olhos:
>
> — José, eu já procurei muito canto pra botar essa cruz, mas o melhor lugar que eu achei mesmo só foi o teu ombro, José. Tens que ficar com ela, José (AGUIAR, 1982, p. 53).

Nesta cena, podemos perceber a projeção que o Padre lança sobre José Lourenço: a de dividir as tarefas designadas por Deus. Do ponto de vista realista, o apoio

de José Lourenço era extremamente valioso para o Padre, já que de Baixa da Anta havia o fornecimento de braços para o trabalho, não só para o sítio, mas também para os arredores dele. Ao convocar o Beato Lourenço para a missão, ocorre uma espécie de transferência de responsabilidade que acarretará na personificação do Beato como um forte líder religioso. O narrador busca o trajeto de vida de Lourenço — de sertanejo simples a líder da comunidade. Seus defeitos serão aos poucos perdoados, e o que se ergue é a força da resistência, da paciência, da consciência da missão religiosa a que foi designado. Tal situação é fortalecida após a morte do Padre:

> Depois da morte do Padre Cícero, o beato Lourenço ficara sendo considerado por muitos como sucessor seu. Ante a reconhecida e proclamada prosperidade do sítio dirigido pelo beato Lourenço, a ele acorriam novos e novos contingentes de pobres do campo, inclusive trabalhadores dos sítios vizinhos, de particulares, que vivam como agregados ou meeiros (FACÓ, 1988, p. 208).

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 260) compartilha também dessa ideia:

> A partir do momento em que dois grandes santos autóctones figuraram nos oratórios rústicos — Padre Cícero, no Nordeste e João Maria, no Sul, — polarizaram em torno de si a espera messiânica, e as lendas correntes gravitalharam-lhes em redor. Daí por diante, passaram a ser os heróis messiânicos, e se reencarnara em várias figuras, dando lugar ora a embriões em movimento, prestes abafados, ora a movimentos que plenamente desabrocharam. Enquanto no Sul não temos notícia de nenhum importante pela sua extensão e duração, no Nordeste vários tiveram lugar, dignos de estudos que apenas começavam a ser efetuados. Deles o primeiro foi o do Beato do Caldeirão ou Beato José Lourenço, afilhado do Padre Cícero, em quem, após a morte do Padrinho, se pretendeu reconhecer uma reencarnação deste, ou pelo menos um enviado que o substituiria.

A interpretação da chamada profecia figural de Auerbach ecoa na análise da relação entre o Padre do Juazeiro e o Beato: interpreta-se um acontecimento mundano através de outro. A atuação do Beato Lourenço é similar à do Padre, e, portanto, é aceitável que o Beato desse continuidade ao que o Padre Cícero construíra

em relação à fé dos crentes: a certeza de que ali se encontrava um líder forte e capaz de interceder pelo seu povo.

O episódio da morte de Padre Cícero ocasionou uma comoção extrema, pois, num primeiro momento, se institui a descrença de que tal fato ocorrera. Para os crentes seria impossível a morte do Padrinho. Num segundo momento, há a pronta aceitação de que a qualquer momento o Padre ressuscitaria. A *Gazeta do Cariri* publicou a notícia sobre a morte do Padre Cícero (ANSELMO, 1968, p. 580) destacando o choque que a população local sentiu. Destacou também como o simples fato de o cadáver do padre ter sido colocado num estrado bem alto com os pés sob a soleira da janela, para que todos pudessem vê-lo, ocasionou a notícia de ele ressuscitara. Uma avalanche humana precipitou-se pelas ruas para testemunhar o milagre. Padre Cícero foi enterrado somente no dia 21 de julho, já em franco estado de decomposição. Tal situação revela a confusão do momento e a falta de organização ocasionada, também, pelo aparente infinito desfile de fiéis que desejavam se despedir do padrinho:

> Enquanto o desfile se arrastava penosamente pelo interior da casa, lá fora, à base de sopapos e empurrões, a multidão se comprimia em torno da janela onde estava à vista o caixão mortuário, junto ao qual algumas pessoas se encarregavam de tocar no cadáver com galhos de matos, rosários, medalhas e outros objetos, para serem guardados como relíquia preciosa (ANSELMO, 1968, p. 581).

É a situação de desalento e confusão que o narrador do *Caldeirão* apresenta:

> Por onde se passava, os rebanhos de romeiros, desarvorados, assustados com a notícia, caminhavam ligeiro em direção ao centro de Juazeiro. Queriam se certificar da verdade que corria mundo. Até em frente à casa de Padre Cícero, se via um romeiro perguntando meio abestalhado se aquilo se passava mesmo ou se era coisa de pesadelo. O Padre Cícero morrer? De jeito nenhum. Ele podia se mudar, de Juazeiro para o Céu. Esta a conversa dos romeiros (AGUIAR, 1982, p. 182).

Mais adiante, o narrador descreve o momento em que os crentes correm em direção à casa do Padre, pois corria solta a notícia da ressurreição. A reação do Beato Lourenço é de alguém realista o suficiente para perceber o absurdo da situação:

> A tarde já perdia a claridade, quando se viu, vindo de cima da rua, um rugido diferente; os romeiros, em gritos e assombrados, metiam arrepios na gente. Eu mesmo corri em direção ao Beato Lourenço, que conversava com a Beata Josefa Madalena:
> — Beato, o povo anda dizendo que o Padrinho Cícero tornou. O povo anda dizendo, Beato.
> Aquilo foi com se eu nada dissesse. A Beata Josefa Madalena olhou para mim, baixou a vista, o silencio entre nós três cresce a ponto de se notar lágrimas minando nas meninas dos olhos dela (AGUIAR, 1982, p. 183).

A morte do padre traz a certeza do fim do Caldeirão. A visão da estrela cadente e as palavras da Beata Josefa de que muitas pedras rolariam são sinais de que a situação se modificara para sempre:

> E só hoje eu vejo que a Beata Josefa Madalena tinha razão. Mais tarde o senhor verá que as pedras rolaram de verdade, porque a morte do Padre Cícero acendeu o fogo da inveja. A ganância cresceu nos olhos dos malvados. E quem não enxergasse os fatos do presente, veria tudo se repetir no nosso futuro. Ali mesmo, diante do Beato e de Josefa Madalena, eu compreendi uma parte pior. A outra só vi quando o sol rolou e deixou a clareza comandar as nossas vidas (AGUIAR, 1982, p. 183).

A destruição do Caldeirão também estava embasada nos boatos que corriam em Juazeiro e no Crato:

> O que diziam? Que havia mais de mil fanáticos com armas nas mãos embalados para invadirem o Crato, tomar o mando das autoridades, expulsar a Força do Caldeirão, tomar Juazeiro e restaurar a Pátria do Sertão, sob a bandeira da Santa Cruz do Deserto, colocar no governo de todos o substituto de Padre Cícero, o Beato José Lourenço (AGUIAR, 1982, p. 251).

O narrador do romance *Caldeirão* conversa com um visitante. Conta a história do Beato e sua gente, do Padre Cícero, de Floro Bartolomeu e tantos nomes que puseram na história oficial um lugar chamado Cariri. O objetivo parece ser simples: não deixar a sombra da violência apagar uma vida iluminada — a do Beato

Lourenço. Na trilha da vida do Beato aflora o seu povo que, durante alguns anos, conheceu a paz e fartura na dura terra do sertão:

> Oh, menino, vai ali chamar Mariana para ela alimentar o fogo das velas. Não deixa o escuro dominar os arredores daqui. Vai, menino. Antes de raiar o sol eu quero passar a limpo a verdadeira história de Santa Cruz do Deserto, afincada pelas mãos pias do Beato José Lourenço nas terras do Caldeirão. Isso o senhor ouvirá, sim (AGUIAR, 1982, p. 184).

O outro Brasil, o litoral, o moderno, precisa ouvir. Tal como a narrativa riobaldiana, esse ouvinte também não se manifesta. A narrativa termina em aberto acerca dos motivos da morte do Beato, o que leva Bernardino a contar a história do Caldeirão, já que estão no velório daquele que idealizou e realizou o sonho, ainda que breve, de alguns sertanejos. Talvez a narrativa sobre a morte tenha menor importância do que a narrativa da realização em vida. Assim como não houve entre os crentes do Caldeirão a ilusão sobre a ressurreição do Padre Cícero, quando o narrador interpreta o silêncio do Beato frente aos comentários sobre o "retorno do padre", não há, em nenhum momento, qualquer alusão à ideia de que o Beato também ressuscitaria. O "milagre" do Caldeirão surgiu da boa vontade e do trabalho árduo daqueles que se reuniram para formar a comunidade. O Beato Lourenço foi um líder correto e forte, mas também sujeito a fraquezas, próprias de qualquer ser humano. Isso o afasta da figura de um santo vivo, recorrente em alguns movimentos, mas o aproxima dos seus seguidores num sentido mais humano, pois o saldo desse convívio concentra-se na admiração e no respeito que ocasionou.

O CONTESTADO

> Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando.
>
> João Guimarães Rosa (1956, p. 15)

Os motivos que levaram a massa sertaneja a organizar o levante conhecido como Contestado têm origem política e social bastante evidente: a demarcação de fronteiras e a presença de companhias estrangeiras que expulsaram centenas de colonos de suas terras. O descaso das autoridades era evidente assim como o favoritismo que o governo dispensava às empresas estrangeiras que viriam, finalmente, trazer o progresso para o país. Para os sertanejos, há muito esquecidos nos confins daquelas terras, a República passara a ser sinônimo de sofrimento e privação. Por isso, o sonho de restaurar ou reinaugurar uma monarquia que trouxesse justiça passa a vigorar. A força para essa luta só poderia ser advinda de Deus, representado em terra por aquela figura que mais uma vez é o que mais próximo o sertanejo tem como autoridade religiosa: o peregrino religioso, que traz uma palavra de conforto, prevê o futuro, cura, realiza milagres. Nesse espaço, é a figura do monge, revestida de um significado muito próprio, que será o líder messiânico. Sobre o Contestado, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 246) registra:

> Entre as populações caboclas do interior de Santa Catarina — região das fazendas de gado e de agricultura de subsistência —, desenrolou-se um movimento messiânico de alguma envergadura, entre 1910 e 1914. Segregada do litoral, mostrava-se esta zona

> fértil no aparecimento de profetas e messias desde meados do século XIX, mas que tiveram apenas pequena repercussão local, e cujos grupos — quando houve — não foram de muita duração. Eram chamados de "monges", embora não pertencessem a nenhuma congregação religiosa; leigos, tinham resolvido dedicar sua vida à religião.

Nesse espaço, era impossível assimilar qualquer acontecimento sem vinculá-lo à religião. Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 250) esclarece esse aspecto:

> Ora, numa região e numa época em que os valores religiosos e mágicos perpassavam toda a ideologia, onde a religião possuía sentido tão pragmático que as roças eram benzidas e se acredita curar as pessoas rezando sobre as feridas, onde servia inclusive para justificar as desigualdades e legitimar a estrutura social existente, não há que estranhar tenha sido impregnada de crenças religiosas e de misticismo a atmosfera explosiva e emocionalmente carregada que as tensões produziam. Explica-se desse modo que a revolta camponesa do Contestado — a qual conseguiu no seu apogeu reunir contra os coronéis, os grandes fazendeiros e as companhias estrangeiras todos os outros grupos e camadas sociais que constituíram a maioria da população — haja se revestido de aspecto religioso e se atualizado como um movimento messiânico.

Os monges que tiveram atuação relevante nesse acontecimento pouco o vivenciaram. A sua presença física, no entanto, não foi tão necessária, uma vez que é a ausência que empresta o que há de mais marcante no fenômeno conhecido como messianismo. As figuras dos monges passam a significar a certeza de uma realização, tal como a profecia figural de Auerbach anuncia. O espaço de tempo em que essa prefiguração ocorre é breve, e é através da ação bélica liderada pelo Monge José Maria que o grupo caminha na certeza de uma realização.

As obras

Na análise da figura do líder nas narrativas que tratam dos movimentos messiânicos, é bastante relevante observar o modo como foi construída na história e na literatura. Em narrativas de composição mais tradicional, busca-se relatar os fatos para, por exemplo, preencher as lacunas deixadas pela história oficial, ou humaniza-se

a imagem de personagens históricos nebulosos. Em outras narrativas, de escrita mais moderna, dá-se a desconstrução dessa imagem, dessa figura. Foi o que se percebeu na leitura e análise de *A casca da serpente*, que apresenta um Antônio Conselheiro modernizado. Há uma ênfase, portanto, em perceber como esses líderes messiânicos são construídos nos textos ficcionais.

As obras que se ocuparam do movimento messiânico do Contestado são quatro: *Casa verde* (1963), de Noel Nascimento; *Geração do deserto* (1964), de Guido Wilmar Sassi; *Império caboclo* (1994), de Donaldo Schüler; e *O bruxo do Contestado* (1996), de Godofredo de Oliveira Neto. Os títulos da década de 1960 seguem uma tendência mais linear destacando os fatos de maneira mais cronológica. Em *Casa verde*, há o destaque maior para a construção da figura dos monges. A narrativa descreve com mais apreço os detalhes do perfil psicológico e das circunstâncias históricas dos monges João Maria e José Maria. O autor ainda utiliza notas explicativas e referências a outros textos com o objetivo de esclarecer o leitor acerca do registro escrito dos participantes do combate: os peludos e os pelados. Na narrativa de *Geração do deserto*, o foco está direcionado principalmente para a ação dos combatentes. A narrativa inicia-se com a esperança do retorno do monge, pois João Maria já morrera. A crença no surgimento de um novo guia espiritual certifica-se com o surgimento de José Maria como líder que promove o enfrentamento. Os capítulos são divididos a partir dos nomes dos locais das batalhas: Irani, Taquaruçu, Caraguatá e Santa Maria. Nessas duas obras, há um direcionamento mais palpável em relação à figura dos Monges João e José Maria.

Já *Império Caboclo* e *O bruxo do Contestado* trazem novos elementos narrativos que se destacam desde a primeira leitura. Em *Império Caboclo*, fica clara a intenção do autor de reavivar o diálogo utilizando exatamente as vozes múltiplas, que seguem de maneira não linear, apresentando de forma fragmentada o que foi o Contestado. Tal característica reafirma o conceito de dialogismo conforme proposto por Bakhtin e ainda o discurso heterodiegético tal como Genette o caracteriza. Na narrativa de *O bruxo do Contestado*, há uma preocupação menor em relatar os acontecimentos de maneira cronológica. O narrador dialoga com o leitor, provoca a intertextualidade com o tema confrontando-o com vários outros acontecimentos históricos, desobedece às regras de tempo deslocando-se a vários momentos históricos, subverte a figura do monge. O romance é apresentado em dois planos narrativos distintos,

visualmente identificado pelo leitor. Num deles a autora implícita da história revê suas ações do passado atormentada pela situação de estar vivendo seus últimos meses de vida, pois fora desenganada pelos médicos. Essa parte da narrativa está destacada em itálico e, sempre, o tempo é a década de 1980. O outro plano narrativo contempla as memórias da narradora e seu contato com a família Rünnel. A narradora se posiciona como alguém que cresceu ouvindo as narrativas sobre o Contestado e resolveu, depois de adulta, contar essas narrativas a partir do que interpreta como sendo o olhar particular de uma testemunha da época sobre o evento. Ao mesmo tempo, rememora sua história familiar, acontecimentos que faziam parte da vida de outras pessoas que participavam desse grupo ou sociedade, construindo um olhar fragmentado sobre o Contestado, sua gente e seu líder. Num outro momento da vida da narradora, temos a informação de que ela fora militante política. Conhecendo-se outros países, outros militantes e outras histórias particulares, é traçado o perfil político do Brasil na época da ditadura militar. Mais uma vez, o acontecimento que tivera como protagonistas sertanejos pobres e um líder religioso vem à tona, articulado também com esse momento. A abertura da obra lembra a atmosfera do romance *Em liberdade*, de Silviano Santiago, quando se utiliza da estratégia do manuscrito. Nesse caso, o manuscrito de Tecla, a narradora, é encontrado num casarão prestes a ser demolido no centro de São Paulo. O autor brinca com a ideia da veracidade sobre a existência dos personagens, lançando ambiguidade sobre a possibilidade de tudo tratar-se de ficção: a história de Tecla, a história da família de Gerd — personagem que dá o título ao livro, pois é ele o "bruxo do Contestado" —, o Contestado, José Maria, tudo poderia ter sido apenas fruto da imaginação de alguém. Da mesma maneira, tudo pode ser história, oficial ou desconhecida, com personagens prontamente reconhecidos e personagens anônimos que atuaram na história, mas que só foram resgatados através da página de um romance.

Intenta-se aqui focalizar a atuação do líder e a manutenção da crença ou desmoronamento da fé. Tais temas são focalizados de maneira diferenciada em cada narrativa. Enquanto algumas obras apresentam material suficiente para a análise de aspectos como a figura do monge, a presença da estrutura medievalista ou os embates sobre a liderança da guerra, outras obras tangenciam esses temas procurando desvirtuar o aspecto cronológico. Nesse último tipo, o mais importante é o aspecto fragmentado dos acontecimentos e da atuação dos personagens. Aos poucos, pelo fato de ser um personagem

histórico reconhecido e que recebera atenção por parte de narrativas que prezam a linearidade e a verossimilhança, o monge e seus seguidores percorrem outros caminhos: confrontam-se com épocas e personagens diversos, provocando novas nuances interpretativas por parte do leitor. Vimos como esse desdobramento funcionou na narrativa de *A casca da serpente*, que atualiza a figuração de Antônio Conselheiro, já bastante reconhecida em sua característica histórica. A proposta do autor, ao subverter a imagem do personagem, revigora a leitura que fazemos sobre os acontecimentos e sobre a projeção no texto, histórico ou ficcional. Dessa forma, é perceptível como a narrativa de *Império Caboclo* não corresponde inteiramente ao nosso propósito, pois tem um narrador multifacetado que desdobra sobre Contestado:

> De fato, entretanto, esse vigoroso tema de fundo, esse eixo central não recebe um tratamento contínuo, por estruturação de um enredo orgânico, homogêneo, logicamente ordenado. Ao contrário, consolida-se em tronco vigoroso esse veiozinho de fundo, criando corpo, crescendo e ampliando seu volume, como bola de neve, porque o relato se desdobra em contínuos enxertos, por inserção de novos personagens que se integram no grupo, de modo que a narrativa se constitui por aglomeração especificadora de personagens, fatos e situações que se individualizam dentro do bloco volumoso dessa guerra, mas que ao mesmo tempo se sentem recebidos, integrados e valorizados na luta contra o inimigo comum: a república e seu sistema de coronelato (JUNKES, 2001, p. 287).

Em *Império Caboclo* não há preocupação em seguir uma lógica, mas, através de quadros, montar um mosaico que forma o Contestado e sua gente: os combatentes e os combatidos. Nesse mosaico, Kaspar Hauser é personagem. Fugira da Alemanha e de seu sistema. Aprendera a falar, mas desejava uma comunicação diferente que a civilização jamais entenderia. Revestida de ironia, a narrativa de Donaldo Schüler resume o monge José Maria. Não o condena; antes, preenche com humor a breve e fundamental presença de José Maria como curandeiro e monge, mas também como esperto e malandro. Retoma os momentos marcantes de maneira sintetizada: a medicina matuta, a exaustiva citação da história de Carlos Magno, a facilidade com as palavras, as curas, o gosto em reunir gente, a convicção de que era portador de uma missão divina, a certeza da batalha e, no caso de morte, a certeza do retorno.

O monge

Assim como a alcunha de beato atribuída a José Lourenço está embasada no entendimento popular que esse vocábulo alcançou, também o vocábulo monge alcança outro significado na referência às figuras de João Maria e José Maria, os Monges do Contestado. Tradicionalmente, o termo monge está ligado ao momento em que profundas mudanças ocorreram na organização da Igreja Católica durante a Idade Média a partir do século XI. O modelo das ordens monásticas trazia consigo o caráter feudo-clerical: economicamente suas terras eram exploradas segundo o modelo senhorial; socialmente os monges eram originários da aristocracia laica; juridicamente essas ordens prestavam vassalagem à abadia, seguindo o modelo clássico da época (FRANCO JÚNIOR, 1990, p. 113). A figura do monge está ligada à ideia da reclusão. Também está associada à ideia de conhecimento, já que os chamados monges-copistas ficaram conhecidos pela sua atuação na perpetuação da escrita de importantes obras e na manutenção de bibliotecas, imagem que nos remete imediatamente às páginas de *O nome da rosa*, de Umberto Eco.

No sentido popular, a figura do monge associa-se à do peregrino e à do beato, sendo, de forma resumida, homens que se afastam do convívio social para viver uma vida dedicada à religião, muitas vezes reclusa. Pauwels esclarece: "Assim se chamam no sertão sul-brasileiro aqueles indivíduos que, quer por fanatismo, quer por cálculo, segregam da sociedade, levando, pelo menos na aparência, vida mais austera; correspondem-lhes mais ou menos os beatos do Nordeste" (*apud* QUEIROZ, 1981, p. 55). No caso de João Maria, essa configuração estende-se a outros tipos de agentes, como curandeiros, benzedeiros, adivinhos. Esses indivíduos acabavam por cumprir uma lacuna social específica, principalmente em relação a tratamentos medicinais primitivos. É o caso, por exemplo, como vimos, da figura de João Jorge Maurer, marido de Jacobina, que ficara conhecido como Wunderdoktor — o doutor maravilhoso — por mostrar conhecimento sobre os poderes curativos das ervas.

> Para entender melhor o papel que João Maria desempenhava na área, precisamos conhecer mais de perto outros indivíduos que, em grau menor, exerciam funções idênticas ou aparentadas. Como em tantas outras partes do Brasil rural, havia ali nas vilas, nos arraiais, no meio dos latifúndios pastoris ou nas posses que se escondiam no âmago das florestas, um número proporcionalmente enorme de curandeiros,

> benzedores, mandraqueiras, entendidos, puxadores de reza, adivinhos, penitentes, capelães leigos. Em outras palavras, abundavam os especialistas para o controle sobrenatural, mágico ou religioso, de diversas atividades humanas ou de fenômenos da natureza (QUEIROZ, 1981, p. 53).

O monge João Maria exercia a atividade de curandeiro, conhecedor dos poderes das ervas, mas acrescenta a essa atividade o contato com o sobrenatural, por isso nascem a admiração e o respeito, que se transformam em adoração como a um santo vivo. De suas expressões obscuras, interpretadas como profecias, confirma-se a posição de intermediário com o divino. As pregações, de características apocalípticas, fomentaram a transição da figura de João Maria de monge a messias. Na visão de Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 256), o aspecto messiânico passou a vigorar após o desaparecimento do Monge João Maria:

> Quando deixou de aparecer, os sertanejos começaram a acreditar que ele não havia morrido "porque um santo como aquele não morre", que estava encantado no Taió e que um dia voltaria para livrar a sua gente dos sofrimentos. Isto indica que na imaginação popular são muito fluidas as distinções entre a figura do profeta e o Messias, circunstância que permitiu em outros movimentos que determinados profetas se apresentassem ato contínuo como homem-Deus. Ao surgir José Maria, os sertanejos consideraram-no o irmão de João Maria, e reagiram como se nele estivesse reencarnado o antigo monge, que assim voltava num momento crítico para suas vidas e a sua segurança.

Com a passagem de profeta/curandeiro a figura messiânica, comprovada pela presença de José Maria em um momento em que a tensão ocasionava a interpretação de que o mundo estava fora dos eixos, os monges representaram e embasaram o movimento campesino do Contestado como um movimento de características messiânicas. A morte do segundo monge em pleno combate consolida mais uma vertente: a figura do santo guerreiro que age lado a lado com os crentes. Na história do Contestado observamos um tipo especial de transferência de função de líder: João Maria como predecessor, José Maria como executor. Não podemos esquecer a existência de um terceiro monge — que seria na verdade, o primeiro —, João Maria Agostini, que surgira por

volta de 1844 em Sorocaba (QUEIROZ, 1965, p. 247). Confundidos, às vezes, como uma figura una, eles sustentaram a fé dos resistentes, pois a morte não significava um fim, mas um rito de passagem para um estágio maior — a ressurreição era certa. Nas obras ficcionais iremos observar essa construção, desde o resgate da figura histórica, a revisão dos fatos, o enfoque sobre os vencidos — como é comum em obras reconhecidas como romance histórico — até registros em que o Contestado e sua gente passam a se configurar sob um olhar enviesado, confabulando com outras épocas e renovando-se a partir de narrativas que escolhem outras trilhas para (re)contar a história.

O rei

A retomada de referenciais da Idade Média está presente na organização do Contestado. Carlos Magno e seu exército servirão de inspiração para a nomeação do Monge José Maria como chefe militar e religioso. Tal proximidade pode estar fundamentada a partir da ideia de que a sociedade ali vivenciada em muito se assemelhava à sociedade medieval da época do famoso rei: feudo-clerical, militar e agrária. Segundo Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 196-197), a história de Carlos Magno e os Doze Pares de França foi popularíssima em Portugal. Traduzida em 1728 em Lisboa, tornou-se mote indispensável para os cantadores do Brasil e leitura indispensável em todo o sertão. Sobre o Contestado, o folclorista informa: "Durante a campanha do Contestado, o Monge José Maria denominou Doze Pares de França aos seus vinte e quatro guardas pessoais e que abriam, na hora da luta, a marcha à frente da vanguarda" (p. 197).

Além disso, a exemplo do sonho de grandeza de Quaderna, também José Maria aspira à monarquia. Uma monarquia particular, planejada e erguida nos redutos da casa verde, o sertão sulino. O imaginário do sertanejo crente, atiçado vivamente pela influência de José Maria, como líder, fez com que a luta do Contestado se convertesse numa tentativa de se proclamar uma monarquia particular, desarticulada com o poder oficial, com chefia própria:

> Entretanto, no conceito de "monarquia" desenvolvido durante as lutas do Contestado, não havia apenas embelezamento dos tempos idos, nem foi esta sequer a tendência afinal preponderante. Por "monarquia" entendiam os sertanejos a nova ordenação social instituída por José Maria (a "lei" de José Maria), que tinha caráter

> sagrado (era "lei de Deus") e destinada a vencer e substituir o detestado regime existente (a "lei" do diabo) (QUEIROZ, 1981, p. 140).

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1994, p. 11), no texto *D. Sebastião no Brasil*, reforça a importância do significado de monarquia para o imaginário dos crentes do Contestado:

> Além da existência no Brasil de uma organização política monárquica — monarquia de que se tinha conhecimento desde o início da colonização, uma vez que era desse tipo o governo português — também figuravam reis, imperadores, corte, fidalgos, com grande destaque no folclore nacional, quer nas atividades lúdicas como os combates fictícios entre cristãos e mouros, quer na narrativa dos feitos de Carlos Magno e dos Doze Pares de França, assinaladas em inúmeras edições até o presente, figurando na literatura de cordel e nos desafios de cantadores que aprendiam de cor as proezas de Reinaldo, Roldão e Oliveiros. O monge José Maria possuía este livro, que costumava ler para os adeptos; ao organizar os "quadros santos", como chamava os grupos de defensores, o mais importante deles, cujos componentes iam a cavalo, levando na mão esquerda um grande estandarte branco, denominava-se *Doze Pares de França* e contava com 24 cavaleiros, pois um par se compõe sempre de *dois* indivíduos ou objetos…

Inexistente na fala do Monge João Maria, a história de Carlos Magno se tornará extremamente importante na atuação de José Maria. Assim, na narrativa de Noel Nascimento, *Casa Verde*, descreve-se a cena em que José Maria conta a história do famoso rei, demonstrando o deslize de não saber o nome dos outros cavaleiros, pela confusão com o vocábulo "par", como registrou Maria Isaura Pereira de Queiroz:

> Aceso nos olhos de José Maria, um fogacho correu-lhes as barbas, quando explicou: — Os doze pares de França foram vinte e quatro valorosos cavaleiros servidores de Carlos Magno, que nunca conheceram o medo. Quem do medo corre, de medo morre. Eram Roldão, conde de Cenóbia, filho de Berta, irmã de Carlos Magno e do duque de Milão; Oliveiros, filho do duque Regnier de Hens; Guarim, duque de Lorena; Gui de Borgonha, Ricarte, duque de Normandia; Tietri, duque de Dardânia; Lamberto, príncipe de Bruxelas; Urgel de Danoá, rei de Dória; Guadeboa, rei

> de Frísia; Hoel, conde de Nantes; Neme, duque de Baviera; Jofre, senhor de Bordéus; Bonfim de Gênova; Galalão, que no fim foi um traidor; e outros que não me lembro o nome agora (NASCIMENTO, 2001, p. 64).

Na narrativa do romance *Casa Verde* não há um interesse maior em se prolongar a influência que a leitura sobre a vida do monarca europeu exercia sobre o povo do Contestado. Os trechos em que o autor lida com esse tema são curtos: "Um dia, vestido à Carlos Magno, segundo supunha, com o camisolão branco e enorme facão à cintura, reunido o povo no quadro santo, recebeu sobre a cabeça grisalha uma coroa de folha. Foi simples a cerimônia" (NASCIMENTO, 2001, p. 82).

Diferente é o tratamento dado ao tema na narrativa de Guido Wilmar Sassi, *Geração do deserto*. Além da escolha dos 24 pares de França, o Monge José Maria estende seus cuidados na observação do armamento, na beleza dos animais de montaria, na organização da hierarquia dos postos. No início as armas eram espadas de madeira. Depois, o armamento ficou maior e melhor. As armas, principalmente as espadas, são também nomeadas:

> Todavia, pouco era ainda o ferro, pouca também a pólvora. As espadas de pau se haviam quebrado nos duelos cotidianos, nos treinos diários que o monge recomendava. Outras foram feitas. Puseram abaixo as árvores e escolheram os melhores galhos. Depois, pacientemente, deram-lhes o formato de facões e espadas. E surgiram a Altaclara e a Fambergue de Oliveiros, a Durindada de Roldão, a Corante e a Salvagina de Urgel, Joioza de Carlos Magno. Esgotaram todos os nomes das armas famosas dos Pares de França. A imaginação arranjou outros; Corta-Vento, Rompe-Ferro, Caboclinha, Melindrosa. Gasparino Melo, exibindo a sua, batizou-a: — Esta é a Perigosa! Que ninguém chegue perto! Corta que nem um raio, fura que nem bala. Seu dono é homem macho. Que ninguém se chegue! Esta é a Perigosa! (SASSI, 2000, p. 42).

A crença na liderança de José Maria é fomentada através do imaginário. Carlos Magno é o monarca-guerreiro encarnado na figura do monge: "A figura de Carlos Magno, o heroico imperador francês, mexia com a imaginação deles" (SASSI, 2000, p. 27). A certeza de uma vitória mágica, quase sobrenatural, obtida através de um armamento primitivo e frágil, promove uma das cenas mais pungentes da narrativa de *Geração*

do deserto. O narrador, como registra Marilene Weinhardt (2000, p. 137), "mantém-se no fio da navalha, qualquer escorregadela significa cair no apelativo". Trata-se da história de Zeferina e Nenê, mãe e filho que chegam ao reduto acompanhando os crentes. Ambos apresentam uma mentalidade infantilizada, pois acreditam que as pedras toscas que acham pelo caminho, por exemplo, são pedras preciosas. Num dado momento, Nenê mostra-se apaixonado pela filha de Rocha Alves, que viria a ser um dos chefes do reduto. Achando graça da situação, Rocha Alves, aos moldes medievais, cobra a valentia de Nenê, exigindo que o mesmo traga vinte orelhas de peludos, que é como eles chamavam os inimigos. Nenê também constrói uma espada de madeira, nomeada Elética, corruptela de elétrica. De acordo com Weinhardt (2000, p. 137): "Nesse ponto Sassi figura com argúcia a impiedade do sertanejo para com o próximo, essa capacidade de se comprazer nas limitações de seus semelhantes". A mãe, Zeferina, chega à tacanha solução de que, se Nenê atacasse o "dragão de ferro", como os sertanejos interpretaram a imagem do trem, a façanha seria maior ainda. Andam por dias e, ante a incredulidade daqueles que respondem onde fica o bicho que anda sobre duas linhas, alcançam finalmente o local e tocaiam a fera que surgira entre dois barrancos, pois assim não fugiria:

> O apito da locomotiva deu nos nervos de Nenê, amedrontando-o. Lá vinha, em disparada, o dragão. Negro e feio, todo de ferro. Pela boca vomitava fogo e fumaça, e seus olhos, também de fogo, rasgavam a escuridão da noite. E rugia, o animal, que nem um demônio solto.
>
> — Vá, Nenê! Não tenha medo. A tua espada é benzida. E a fera avançou, resfolegando e cuspindo chamas.
>
> — Mãe!
>
> O grito da máquina impediu que Zeferina ouvisse o grito do filho. Um vendaval passou junto à velha, e o barulhão, fazendo tremer a terra, ensurdeceu-a. A Elética ficou atirada no leito da ferrovia; Nenê, mais adiante era uma posta de sangue (SASSI, 2000, p. 70).

A arma sagrada, a espada de pau, seria suficiente para combater os representantes do mal, pois, sendo benta, é invencível. A mesma ideia embasa o ato de balançar a bandeira branca, símbolo do reduto; ao fazê-lo, cinquenta inimigos pereceriam. Os meninos defendem o reduto com varas de marmelo, bastando agitarem-nas para que o inimigo seja derrotado:

> Confiavam cegamente na proteção de são José Maria. O monge, no céu, velaria pelos crentes. Cada vez que Manoel ou outro fanático acenasse a bandeira sagrada, cinquenta peludos cairiam fulminados. As varas de marmeleiro, chicoteando no ar, desbaratariam as cavalarias inimigas (NASCIMENTO, 2001, p. 147).

Esta seria a organização da defesa, tal como ocorrera no dia do ataque:

> No dia do ataque a Taquaruçu — 29 de dezembro — o reduto estava preparado, seria defendido pela cavalaria do céu. Manoel foi perdoado e carregaria a bandeira sagrada, a qual deveria acenar de dentro da trincheira, a fim de que cinquenta peludos morressem cada vez que a levantasse. Também os sessenta meninos, armados de varas de marmelos, ficariam no reduto para defender os não combatentes (NASCIMENTO, 2001, p. 133).

A equivocada interpretação do poder místico atribuído às armas, fora incutida pelo monge. O preparo mental que executa vai ao encontro de carências daquele povo, criando um movimento de objetivo social, mas profundamente embasado no ritual cosmogônico e renovador: com a certeza da vitória, um novo mundo surgiria, sem o coronelismo e a República. E, tendo a força divina como fonte da força vital das armas, nada poderia detê-los. O mal está personificado na conduta dos mandantes locais e nas empresas que trazem o progresso que não será aproveitado pelos posseiros expulsos de suas terras. A estrada de ferro, o trem de ferro, o desaparecimento da floresta não representam uma nova vida facilitada pelos avanços modernos, mas o aniquilamento. A Brasil Railway Company, responsável pela construção das estradas de ferro, e a madeireira Southern Brazil Lumber and Colonization Company só podiam ser entes malignos que "comiam as terras" dos posseiros.

Assim como o pungente final de Nenê, também os mais fragilizados no combate, as crianças e mulheres, são vítimas de destruição quase certeira. Havia a crença de que o poder da pureza representado pelas crianças instituiria a intervenção divina, que se manifestaria através das inúteis varas de marmelo. A intervenção das crianças copia o modelo da Cruzada das Crianças, ocorrida em 1212 no norte da França e da Alemanha. Segundo Mircea Eliade (2006, p. 153), tratou-se de um fenômeno espiritual coletivo provocado por um impulso irracional, geralmente advindo de visões de crianças que diziam ter sido escolhidas para libertar o túmulo de Cristo:

> Crianças que se "caracterizaram simultaneamente — e eis os traços extraordinários — por sua extrema juventude e por sua pobreza, pequenos pastores principalmente", põem-se em marcha e a elas se juntam os pobres. Formam um grupo, talvez, de trinta mil e avançam procissionalmente, cantando. Quando se lhes perguntava para onde iam, respondiam: "Para Deus".
> [...]
> A cruzada francesa termina em catástrofe: chegando a Marselha, eles embarcam em sete grandes navios, mas dois desses navios encalham durante uma tempestade ao largo da Sardenha e todos os passageiros perecem afogados. Quanto aos cinco navios restantes, os dois traiçoeiros armadores os conduziram até Alexandria, onde venderam as crianças aos chefes sarracenos e aos mercadores de escravos.

A batalha de Taquaruçu também acaba em tragédia:

> As bandeiras sagradas acenadas, as varas de marmeleiros surravam o ar, mas não surtiam o efeito desejado, pois o bombardeio continuava a cada momento mais intenso. E raras vezes alguma bala sibilante abria uma rosa de sangue na dourada túnica do militar apavorado. Não era um combate, mas uma chacina. Das mulheres e crianças que se haviam refugiado na igrejinha, nenhuma escapara com vida. Arderam em chamas as taperas. O quadro santo estava alagado de sangue; os homens, feridos; os meninos chorando e gritando dentro das trincheiras. Poucos escaparam à carnificina (NASCIMENTO, 2001, p. 148).

O apelo ao divino contrasta com a terrível imagem das mortes, sendo as crianças as principais vítimas.

O santo

Para o exército sagrado é convocada a figura de Carlos Magno, valoroso cavaleiro que lutaria em nome de Deus, e São Sebastião, santo guerreiro. A imagem aqui evocada é a de São Sebastião, e não a de Dom Sebastião, presente no imaginário de outros movimentos, como em Pedra Bonita e no movimento liderado por Santa Dica. Sobre a figura do santo guerreiro, a obra de Hilário Franco Júnior

(1990, p. 53) esclarece que essa manifestação se popularizou a partir do século IX na Península Ibérica, ocasião da reconquista:

> Nessa especialização, o papel militar de muitos santos foi sobrepujando suas outras facetas, tornando-se o braço armado da Divindade, "pois o Deus da paz na tardará em esmagar Satanás". Na Península Ibérica, onde já no século IX a Reconquista tinha forte motivação religiosa, com os cristãos atribuindo caráter demoníaco aos mouros, os santos patronos locais eram frequentemente invocados na luta antimulçumana: Santo Isidoro em Leão, San Millán em Castela, São Miguel em Navarra, são Jorge em Aragão. Apenas com o crescente afluxo de peregrinos transpirenaicos a Compostela, Santiago passou a ser predominantemente o santo guerreiro ibérico, o Matamoros.

Os santos retomados como intermédio para a presença da divindade na hora da batalha são santos guerreiros. A iconoclastia não deixa dúvidas sobre a figuração deles: São Jorge combate o dragão, São Miguel é o anjo responsável por vencer satanás e enviá-lo de volta ao inferno, São Sebastião é o soldado que, tendo se convertido ao cristianismo, é crivado de flechas. Para a cultura ibérica, mais precisamente em Portugal, o nome de São Sebastião está, como vimos, intimamente ligado ao famoso rei que desapareceu nas areias de Alcácer-Quibir e transformou-se em mito. Nos movimentos de cunho messiânico é recorrente a associação da espera de um monarca que viria restaurar um reino decadente, e D. Sebastião é esse rei. Curiosamente, no movimento do Contestado, sua imagem não é retomada, mas sim a do próprio santo. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1994, p. 4) comenta esse fato:

> Finalmente, por volta de 1910, apareceu — agora em Santa Catarina — um novo pregador que se referia a S. Sebastião (e não D. Sebastião), profetizando o fim do mundo, insurgindo-se contra a República e proclamando que o rei viria com as hostes celestes auxiliar os fiéis na luta, recompensando a estes com riqueza, bem-estar e imortalidade. Para demonstrar que uma nova era havia chegado, foi escolhido um imperador, velho fazendeiro da região, e criada toda a sua corte. As pregações tiveram lugar na Zona Serrana, que, com seus morros e florestas, em nada se assemelhava às secas regiões do Nordeste onde havia pregado Antônio Conselheiro;

> mas era inegável a semelhança entre os habitantes de ambos os lugares, nas estruturas sociais, nos seus costumes, na sua religião e crenças.

Em *Império Caboclo*, o autor aproxima as imagens de São Sebastião e Dom Sebastião articulando-as à simbologia das espadas a que o monge José Maria atribui tanto apreço. A cena em que José Maria recebe a espada do Coronel Henriquinho retoma uma imagem medieval — a sagração do cavaleiro:

> O coronel Henriquinho, impressionado com a conversa do Monge, o chamou ao passo do rio Correntes, onde só os olhos lá de cima foram testemunhas, e lhe deu uma espada, uma que acompanhou o Monge até a morte e que ainda ilumina o céu. Henriquinho percebeu que o Monge falava com muita convicção. Era diferente dos outros curandeiros que tinham passado pelas bandas de Curitibanos. Depositou-lhe solenemente a espada nos braços com quem entrega um objeto raro. O Monge sentiu que naquela hora o coronel lhe confiava a espada de São Sebastião. Era como se o coronel lhe dissesse: o que tem que ser faça-se de uma vez. Naquela tarde o sol se pôs com faixas de sangue. Quando D. Sebastião, rei de Portugal, recebeu do papa Pio V uma das setas com que São Sebastião, o mártir, foi flechado no peito e nas pernas, soube que o momento de atacar a África para expandir os domínios da fé, tinha chegado, no estilo dos cavaleiros medievais (SCHÜLER, p. 34).

A retomada de figuras genuinamente medievais e cristãs embasam a construção e a atuação do líder do Contestado. José Maria edifica as imagens do rei e do santo buscando para si a caracterização dessas duas posições. Interpreta-se como a figura que reúne as características mais relevantes da religião e da postura monárquica: a adoração dos fiéis pela via da santidade; a submissão dos seguidores pela imposição de um rei.

O líder

Dos títulos aqui analisados sobre o Contestado, o romance *Casa Verde* é o que mais destaca a figura do líder, principalmente do primeiro monge, conhecido como João Maria. Todo o primeiro capítulo, chamado de Livro I, é dedicado a essa figura

taciturna e misteriosa, cujas respostas evasivas e obscuras só reforçam a sua imagem de monge. Esquivava-se do convívio prolongado com as pessoas:

> Ele vivia numa gruta, isolado do mundo e dos homens. Segregara-se antepondo a este a muralha das montanhas. Lá no cume, no claustro mosteiro lapeano, mosteiro da natureza, na socava, fizera morada. Uma fenda talhada na rocha, onde à tardezinha, ao decair o sol, se projeta nitidamente a sombra de santo Antônio. Tanto isto é verdade que, certo dia, um retratista protestante bateu uma chapa da gruta e se surpreendeu quando viu revelada a imagem do santo casamenteiro (NASCIMENTO, 2001, p. 9).

Torna-se um ser que gera admiração e desprezo:

> Para os moradores da Lapa, ainda vilarejo, era uma figura apocalíptica, mas a alguns ricos fazendeiros, acostumados à vida da capital, parecia apenas um mendigo.
> — Monge! (NASCIMENTO, 2001, p. 9).

De passado obscuro, como se requer a essas pessoas, confirma-se, na visão do sertanejo, a certeza de que se tratava de um ente que mantinha contato com um patamar mais elevado:

> Ele vivia noutro mundo, no mundo das fantasias. Buscava esquecer a si próprio. Desejava a paz, sua barba branca desfradada no rosto era uma bandeira de paz. Impossível desvendar-lhe o passado, melhor aceitar o que dele diziam:
> — Monge! (NASCIMENTO, 2001, p. 10).

Mesmo assim, em alguns recantos, é humilhado e provocado pelo povo:

> Subindo e descendo ladeiras, provocara pasmo. [...] Bando de meninos travessos e vadios apuparam-no, apedrejaram-no sob as vistas complacentes dos adultos. Com ressentimento no coração e lágrimas nos olhos, ouvia as imprecações:
> — Monge!
> — Coruja!

> Não bastassem essas demonstrações de desrespeito e crueldade, consideraram-no as autoridades um elemento perigoso, nocivo à sociedade, pregador da anarquia entre o operariado (NASCIMENTO, 2001, p. 20).

Suas curas tornaram-se célebres e, assim como a fama de curandeiro, cresce a de profeta:

> O curandeirismo tomou grande incremento. Foram difundidos seus métodos, suas práticas, suas receitas, seus remédios, suas simpatias, suas benzeduras. Pouca gente não sabia que sarro de pito é bom pra bicho de pé, inflamações e mordeduras de cobras. Pelas bandas de Guarapuava, havia dito que "guerras viriam no mundo", "pestes desconhecidas assolariam os campos", "haveria muito pasto e pouco rasto" (NASCIMENTO, 2001, p. 28).

As inúmeras profecias foram mais tarde confirmadas pelos sertanejos que vivenciaram os horrores da guerra do Contestado. Ao final do capítulo, Nascimento apresenta um trecho da notícia publicada no jornal sobre a morte do Monge João Maria. Complementa-a como a suposta "fala" de um sertanejo que interpreta de outra maneira a notícia: "Santo não morre! João Maria continua protegendo a família da casa verde: guiado pelo bordão inseparável, ele vagueia pelas veredas da história" (p. 32).

O final não deixa transparecer nenhum vínculo com aquele que viria a ser o seu herdeiro espiritual, José Maria. Será no capítulo III do Livro II que o autor enfocará o novo monge. Tal registro é importante, pois há diferenças de versões, dependendo do ano em que foi editado. A edição utilizada aqui é a de 2001, que apresenta diferenças com a primeira edição, no entanto, o trecho que mencionamos é o mesmo tanto em uma quanto em outra. Marilene Weinhardt (2000, p. 121) esclarece tais diferenças, mais especificamente sobre a página 23 da edição de 1985:

> Na segunda versão, com a opção racional adotada, entre a colagem da notícia de imprensa e o último parágrafo, insere-se um parágrafo explicativo que impossibilita a fusão, deixando muito evidente tratar-se de outra personagem, que não merece a simpatia do narrador: "Mas João Maria foi enterrado pelo sucessor, o

> qual herdou-lhe a missão, o gorro de jaguatirica, as roupas, o bordão, o oratório, os pertences todos. Era o 'irmão' José Maria, o monge de Palmas e do Chapecó, o monge da nova guerra".

Tal informação é preciosa para nossa proposta. Ao percorrer a figura do líder, averiguamos o modo como o trato ficcional enfatiza, ou não, a figura histórica. Percebemos que, mesmo com a falta de simpatia do narrador para com o segundo monge, a narrativa de *Casa Verde* mantém uma certa atmosfera mítica em relação a José Maria:

> Escarranchado num canto daquela câmara mortuária, no centro de uma ferradura humana, formado por homens agachados, José Maria operava maravilhas. Incutia-lhes o ânimo, fortalecia-lhes o espírito. Transportava-os a um mundo de sonhos, como se fora uma liame entre a realidade e a fantasia. Amenizava-lhes a vida de sofrimentos. Alma brasileira, candura e alegria se expandiam no falar de devaneio. Mas seus olhos, tintos de terra, eram profundos: duas cacimbas com minas de lágrimas no fundo. A luz transmudava-se em prata na meia-lua de cãs que lhe contornava o rosto, coroando-lhe o queixo (NASCIMENTO, 2001, p. 63).

Apesar de registrar a fé dos seguidores, é com certa ironia que o narrador apresenta o líder José Maria. Ao mesmo tempo que narra uma determinada situação que o legitima como verdadeiro monge, deixa sempre escapar um comentário que põe em dúvida a situação:

> Palmas se agitara desde que fora aprisionado José Maria. Era comum ouvir vozes em sua defesa, afirmando que só fazia o bem e pregava a caridade, pois se tratava de um irmão de João Maria. Corriam boatos de que Miguel Fragoso, velho maragato que se estabelecera no Irani, na fazendo do comendador Santos, capitalista do Rio de Janeiro, tratara de reunir gente para vir à cidade exigir a liberdade do monge. Dizia tratar-se de elemento perigoso, com experiências nos campos de batalha, que militara nas forças federalistas no posto de coronel. O próprio prefeito combinou com o delegado, ambos ávidos de eleitores, e temerosos, a soltura de José Maria (NASCIMENTO, 2001, p. 67).

As origens obscuras de José Maria e seu envolvimento com o militarismo são resgatados pelo autor através de colagens de textos jornalísticos:

> Visto assim imponente, garboso, magnífico, não se poderia condená-lo com aquelas informações dos missivistas que importunavam os jornais: "José Maria procede de um contingente procedente das ilhas das Cobras, foi soldado do 4º esquadrão, no 71 do 14º regimento de cavalaria", "trata-se de um agitador, homem de instintos guerreiros, verdadeiramente indomável, é um índio com talvez 58 anos de idade, estatura elevada, barba ampla, cabelos caindo sobre os ombros, magro, direito, e é natural de Bom Jesus da Vacaria, fazia parte das tropas de Juca Tigre, foi muito denodado e respeitado" (NASCIMENTO, 2001, p. 82).

A morte

Há dois momentos distintos que revelam quem foi José Maria para os seguidores. Enquanto vivo, plantou no peito dos crentes que a justiça só viria pela batalha. Depois de morto, juntou-se ao rei, Carlos Magno, e ao santo guerreiro, São Sebastião, para tornar-se mártir da guerra. A morte de José Maria na mesma batalha em que feneceria João Gualberto marca a ocasião de maneira indelével:

> E, à frente dos pelados que brigavam a pé, majestade dos sertões, rugindo, leão com juba e tudo, assomando de surpresa, passando pela estiva, José Maria atacou a força, de chifarote em punho. A Maxim engasgou, José Maria avançou para João Gualberto, recebendo vários tiros da esquadra e vibrou um golpe no cocoruto do comandante. Quando um sargento procurou decepar as orelhas do monge, então Chico Taquara e Delfino Pontes o retalharam inteirinho (NASCIMENTO, 2001, p. 112).

Passa a ser o símbolo da causa: "Mas João Maria já era saudade. Fora imolado à causa sagrada" (p. 115). Morto, estava vivo, pois sob outro plano, auxilia seus seguidores: "José Maria fora o mártir, o herói, o rei a imolar-se pela salvação dos servos da casa verde. Mas estava vivo, a proteger seus filhos" (p. 120). O narrador salienta os pensamentos de João Maria como alguém que se avalia como um predestinado:

> Achava-se capaz de instaurar um reino milenar de felicidades, sentia-se predestinado a seguir o exemplo de Carlos Magno. Algumas vezes se via invadido por aquela sensação de peregrino, um impulso dentro do peito, e caminhava precipite por todo o reduto, sem saber por quê, com desejo de correr mundo (NASCIMENTO, 2001, p. 81).

O sentimento de José Maria prepara a leitura para a aceitação do mito messiânico. Após a morte ou desaparecimento de José Maria é que se manifesta a crença sobre o seu retorno, ocasionando um tipo clássico de messianismo. Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 104) registra: "cinquenta anos após os acontecimentos ainda havia quem julgasse, no sertão do ex-Contestado, que no Irani o José Maria não tinha propriamente morrido, mas desaparecido". Após a batalha em que o monge perecera, os combatentes regressam ao estado de Santa Catarina. É o momento da espera, que antecede o retorno do messias, ou *parusia*: "Com o regresso dos religiosos às terras catarinenses, difundiu-se como epidemia a crença na ressurreição do José Maria. Acreditava-se que o monge reapareceria numa cidade santa" (p. 105).

José Maria surgira no lugar de João Maria dizendo-se seu substituto. Era o irmão do primeiro monge. Vivo, de carne e osso. O que se vivencia após a batalha em que sucumbe é um outro tipo de surgimento. Para os crentes e combatentes da Campanha do Contestado, a morte de José Maria significava o contato com o divino. Do céu, o Monge auxiliaria nas batalhas, ditando regras e ações através de transmissores especiais. Os "escolhidos" eram pessoas extremamente jovens, detentoras do poder de comunicação com o Monge. O sofrimento prolongado, as batalhas e o caráter que a Guerra do Contestado adquiriu foram, aos poucos, modificando a figuração dos líderes que passaram a conduzir a Campanha.

Nesse sentido, a visão sobre a morte, por parte dos crentes, modifica-se: não significa um fim, mas um novo começo. A certeza de que o Monge ressuscitaria é clara. Não já ocorrera em relação a João Maria, que ressuscitara na pessoa de José Maria? Atuando em outro plano, visível aos olhos dos virgens e puros, José Maria continua comandando a comunidade. Os crentes fazem um percurso contrário sobre a reflexão do ser-para-a-morte de Heidegger, conforme registra Paul Ricoeur (2007, p. 371):

> Quanto à perda, a separação como ruptura da comunicação — o morto, aquele que não responde mais — constitui uma verdadeira amputação de si mesmo,

> na medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da "antecipação". A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes nesse livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delineia-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho do luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho de interiorização redobrada, a antecipação para o luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente.

Praticamente não se vive o luto. O posicionamento em relação à morte não deixa espaço para a reconciliação com o fim comum a todos. A crença no retorno é certa, como está registrado na narrativa de *Geração do deserto*: "— São João Maria duas vezes andou pelo mundo. Diz que vai voltar de novo, outra vez. Ele prometeu. Ele volta" (SASSI, 2000, p. 15). Quando surge José Maria, confirma-se o retorno:

> E um dia, pelas cidades e vilas, descendo serras ou espalhando-se pelos campos, embrenhando-se nas matas ou estendendo-se pelas várzeas, surgiu a notícia:
> — São João Maria voltou!
> —Voltou mesmo?
> — Voltou. Meu pai falou com ele.
> [...]
> — Como é o nome dele?
> — José Maria.
> — E também é santo?
> — Claro que é! É São José Maria! É mais novo do que o outro, mas é a mesma coisa. Faz milagres, que nem São João Maria, dá remédios, manda o povo rezar — tudo igual (SASSI, 2000, p. 22).

Nesse sentido, o "retorno" do monge, no corpo de José Maria, realiza o preenchimento da figura do primeiro. Depois da morte de José Maria, a atuação continua

a partir das visões de Teodora e Maria Rosa, entre outros videntes, que recebem as ordens vindas do plano divino. Figura e preenchimento são fenômenos sucessivos no movimento messiânico do Contestado.

Tudo política, e potentes chefias

Os próximos líderes, ou guias, são escolhidos a partir da interferência de videntes, como Teodora, Manoel e Maria Rosa. Esses "videntes" são pessoas extremamente jovens, as moças são virgens e, por isso, segundo os crentes, escolhidas para receberem a visão do Monge. Na narrativa do romance *Casa Verde*, a primeira dessas intermediárias é Dorinha, de 11 anos, neta de Euzébio Ferreira dos Santos, chamado Zebinho. Dorinha relata à família que viu e ouviu o Monge José Maria e repassa as ordens do céu que os crentes devem seguir:

> Durante uma semana, o povo fez romaria à caneleira, Dorinha transmitindo as "ordens divinas". Na hora das refeições, Querubina punha a mesa para o monge. Mas só a virgem o via comer. No sétimo dia, esta fez conhecer a vontade do "profeta": Zebinho deveria voltar a Taquaruçu e lá reunir os crentes, a fim de se restaurasse a monarquia. Cumprira-se a promessa. Chegara a hora da liberdade, o monge ressuscitara! Voltara o revoltoso. Um ano de espera, um ano de sofrimento inaudito, um ano de ansiedade e, por fim, a maravilhosa recompensa (NASCIMENTO, 2001, p. 129).

Manoel, filho de Zebinho, também relata ter visto o monge: "e anunciou que fora escolhido para comandar a 'santa cruzada'" (NASCIMENTO, 2001, p. 130). Após uma crise de catalepsia, que provoca pânico nos crentes, Manoel "ressuscita" e relata que esteve no céu falando com José Maria. Dá-se o primeiro escândalo que provocará a queda de Manoel:

> Excitado, lúbrico, Manoel se dirigiu à capela, onde dormiu com três virgens, as quais deixaram de ser virgens. Foi um escândalo. Joaquim, seu sobrinho, com grande sabedoria, passou a exercer a chefia do reduto, e seu primeiro ato consistiu em mandar sovar Manoel com varas de marmeleiro (NASCIMENTO, 2001, p. 132).

Nessa mesma época, José Maria também aparece para a virgem Maria Rosa, ordenando-lhe que proclamasse Rocha Alves, um fazendeiro amigo dos rebeldes, como imperador de Perdizes, outro reduto:

> No dia programado realizou-se a festa de coração do imperador e da proclamação. Houve uma grande churrascada em pleno quadro santo. À tarde, Rocha Alves recebeu o diadema de latão, de joelhos ante à virgem Maria Rosa, e o povo prorrompeu em viva ao novo imperador e à monarquia (NASCIMENTO, 2001, p. 152).

Pouco tempo depois, falece de tifo.

Assim como a figura de José Maria migrou da situação de monge, guia espiritual, curandeiro e religioso para guerreiro, mártir e novo messias, a figura do crente também sofre alterações: é um seguidor e necessita dos cuidados dos monges, pois tanto João Maria como José Maria conheciam os poderes das ervas medicinais. O primeiro monge não tolerava aglomerações ao seu redor, e corre a lenda de que jamais passou a noite no interior das casas, em nome de sua peregrinação. O segundo monge é um guerreiro, conhecedor das estratégias militares e de façanhas políticas. Portanto, sua influência é diferenciada. Corria o boato, como é registrado também nos romances que retomam a história do Contestado, de que ele também dormia com moças, mas que essa situação canhestra foi aos poucos assimilada pelos crentes, pois acreditavam na sua santidade. Na narrativa de *Geração do deserto* explicita-se essa situação:

> As meninas passaram a conviver com José Maria, no rancho, e, à noite, compartilhavam do seu catre depois contavam ao povo as visões que haviam tido durante o sono. Murmuradores apareceram, estranhando o fato do monge dormir com as garotas. Em volta alta, porém, ninguém reclamou. Afinal, daquelas coisas do céu, era José Maria o entendido (SASSI, 2000, p. 38).

O autor também enfatiza as brutais diferenças entre João Maria e José Maria, sempre destacando de maneira negativa a figura do segundo monge:

> Do confronto, José Maria saía perdendo sempre. O santo [João Maria] era alto, não bebia álcool, não comia carne, não andava rodeado de mulheres, jamais aceitara

> dinheiro. José Maria era baixo e corpulento, pernas e braços curtos, em desproporção com o tronco avantajado. João Maria, sem favor nenhum, podia ser classificado como um ancião de boa aparência. O monge atual, de belo não tinha mesmo nada: o nariz grande e chato, os lábios grossos, os dentes podres e encardidos. E, se não tinha o olhar bondoso e sereno do outro, de gênio também diferia — zangava-se facilmente, era colérico e vingativo. Mas João Maria não voltara, não obstante a promessa feita. Ninguém sabia por onde andava ele, nem se ainda era vivo. Mandara o irmão cuidar de sua gente. José Maria, apesar dos defeitos, era irmão do outro, santo e milagroso por sua vez. Os caboclos acreditavam nele. Era o jeito. Em nada mais acreditava. Não tinham no quê (SASSI, 2000, p. 45).

Essa postura arrogante abriu precedentes para as chefias posteriores que apresentaram abuso de poder e extrema violência. A breve chefia de Manoel, que se deu o direito de dormir com as moças a seu bel-prazer, foi o primeiro caso. Após a morte de José Maria, por mais que sua imagem fosse forte no quesito fé e na esperança de que voltaria a combater ao lado de São Sebastião com um exército divino, o clima geral era mais voltado à sobrevivência e ao ataque, já que agora aqueles camponeses passaram para a condição de jagunços, eram treinados para matar. O último dos chefes, Adeodato, foi responsável por espalhar o terror dentro do próprio reduto. Na narrativa de *Casa Verde* o autor atribui esse comportamento violento ao amor não correspondido que Adeodato (Deodato) sente por Maria Rosa. Esse sentimento o leva a assassinar o noivo da moça. A partir disso, e assumindo o posto de chefe militar, sua atuação desconhece limites: "Deodato não perdoava fraqueza, não perdoava ninguém. Por qualquer falta, decretava a morte como castigo. Punia por prazer, por loucura, sem motivo, sem razão" (NASCIMENTO, 2001, p. 187).

Na narrativa de *Geração do deserto* as ações de Adeodato são mais esmiuçadas:

> Chico Alonso morreu. Adeodato ficou sendo o chefe militar de Santa Maria. Há muito que os jagunços vinham prometendo o ataque à vila de Curitibanos. Adeodato achou que era tempo de realizá-los. Os fanáticos encontraram a vila desprotegida. Entraram, mataram gente, saquearam e incendiaram as casas (SASSI, 2000, p. 111).

Adeodato executa pessoas que julga serem traidoras, inúteis ou culpadas de uma "onda de azar" que se abate sobre o reduto de Santa Maria. Executa Euzébio Ferreira dos Santos, avô de Teodora, homem respeitado na conduta espiritual do reduto. Com a mesma desculpa, executa a própria esposa. Está livre para as atrocidades:

> Adeodato, contudo, não se contentava com uma só mulher. Abusava de todas, não respeitando casadas nem solteiras. Ele era o chefe, e ninguém tinha coragem de discutir suas pretensões. Muitos entregavam-lhe as filhas, de boa vontade, considerando uma honra que elas dormissem com o comandante de Santa Maria. Os defensores de Adeodato diziam que ele era de carne e osso, como todos, e sujeito, pois, às tentações do mundo. Além do mais, era ele o interprete da vontade do céu, e nenhum mortal poderia ter um dom daqueles sem sofrer uma provação. O fato de ele se interessar pelas mulheres, de desonrar as virgens, não passava daquilo: uma provação (SASSI, 2000, p. 113).

Por medo, impotência, ignorância ou qual fosse o motivo, a crueldade de Adeodato alcança uma situação inimaginável, sem que haja qualquer ação contrária para frear seus atos por parte dos crentes. A força militar estava se aproximando e deixava o reduto nervoso. Frei Manuel, encarregado das práticas religiosas, une-se a Adeodato na busca de culpados pelo "azar". Tal situação gera mais violência e intolerância:

> Mas não só os preparativos bélicos se tornaram mais intensos; também as orações se fizeram mais numerosa. Todos os dias, pela meia tarde, José Maria, montado num cavalo branco, aparecia aos seus fiéis. Todos viam o vulto do monge cavalgando pelo céu. Todos diziam ver, e não convinha deixar de fazê-lo. Adeodato mandava matar aqueles que não viam a aparição (SASSI, 2000, p. 121).

O restante da cena se complementa com a imagem da proclamação de Adeodato como um santo. A ironia do autor fica clara ao apresentar a insana busca do poder por parte do personagem: "Frei Manuel dirigia as rezas, e aclamações de vivas se ouviam, quando São João Maria descia dos céus para a visita diária. Também aclamado era Adeodato, sempre que entrava no reduto. Agora ele também era santo: São Joaquim das Palmas" (SASSI, 2000, p. 121). A violência do chefe é também registrada

na obra de Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 235), que, citando documentos da época, percebe o exagero de determinados rumores acerca da ação de Adeodato, como a ordem para matar as mulheres grávidas abrindo-lhes o ventre e picando o feto. O intuito era poupar mantimentos e exterminar as bocas extras e inúteis. O autor, no entanto, admite que Adeodato aplicou o terror interno:

> Todavia, não há dúvida de que Adeodato aplicou o terror interno. A princípio, somente contra os derrotistas, os que tencionavam fugir ou mantinham de qualquer forma ligações com o inimigo. Logo a seguir o terrorismo exorbitou, e atingiu os próprios companheiros de crença. Qualquer dúvida ou pergunta era tida como "indisciplina" e "o mais leve sinal de crítica, de querer sair, de desconfiança, era o suficiente para que o sujeito fosse declarado culpado contra a religião e morto". É certo que, de um dado momento em diante, o terror passou a ser utilizado por Adeodato para fins pessoais (QUEIROZ, 1981, p. 235).

Quando a certeza de que a guerra estava perdida se abate sobre o reduto, Adeodato foge. É capturado em 1916, passa sete anos preso em Florianópolis e, numa tentativa de fuga, é morto pelo diretor da penitenciária. Terminariam assim os dias do famigerado chefe pelado.

Essa visão, de a luta ter se tornado apenas uma disputa de poder, está presente de maneira mais direta na narrativa de *O bruxo do Contestado*, que demonstra o desejo de poder embasando o acontecimento:

> — Era chamado de o Alemãozinho, e foi nomeado comandante por Maria Rosa, uma das virgens. Conheço o sobrinho dele. Mora lá pras bandas de Stresa. Tem um documento de nomeação do tio. Me lembro que o papel fala de Deus, São Sebastião e acaba com tudo é nada. Pro sobrinho do Alemãozinho, a Campanha do Contestado foi apenas briga pelo poder local entre dois mandões da região de Curitibanos: o coronel Henrique de Almeida, protetor do monge José Maria e que usou a maior parte dos fanáticos em proveito próprio, e o poderoso coronel Francisco Ferreira de Albuquerque, dono do jornal O Trabalho, de Curitibanos. Todos dois acabaram assassinados por pistoleiros numa emboscada. Ainda segundo o sobrinho do Alemãozinho, tentou-se passar uma ideia de guerra por princípios religiosos e

> políticos, mas no fundo era uma simples disputa pelo poder local. Os jagunços acabaram sendo, direta ou indiretamente, capangas dos coronéis. Essa interpretação é dele (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 123).

Nesse sentido, o reconhecimento da figura messiânica não deixa herdeiros. Termina com a atuação de José Maria. A Guerra do Contestado toma outro aspecto, menos embasado pela via da religiosidade.

A dúvida

Na narrativa de *Geração do deserto*, Gegé, um caboclo guerreiro, protagoniza um processo de desmoronamento da crença que cerca a figura de José Maria e, por consequência, o futuro do reduto. Destituído do cargo de "Ministro", substituído por alguém mais capaz e jovem, Gegé descarrega sua ira avançando com o facão sobre uma árvore. O golpe resvala e abre uma grande ferida no seu braço. O fato, aparentemente banal, inicia uma verdadeira revolução em seus pensamentos. Acreditava que, pelo fato de ser condecorado como um dos Pares de França, assim como o fato de portar um patuá sagrado e feito por José Maria, seu corpo estivesse "fechado", livrando-o de projéteis de armas, espadas ou facões:

> Gegé inutilmente pensava, buscando a razão. Ferimentos sem importância ele recebera, sim, durantes aqueles tempos de luta, mas produzidos pelos estrepes e espinhos, que contra eles não defendia o *patuá*, não tinha força a reza forte de São José Maria. Mas contra ferro e arma de fogo… (SASSI, 2000, p. 127).

Passam-se os dias, a ferida continua feia. O remédio milagroso, também manipulado pelo monge, não surte efeito. Revela-se inútil. Lembra-se dos ingredientes que o compunham: cachaça, vinagre, azeite doce, cânfora e mastruço. Observou várias vezes o próprio José Maria preparando-o e depois dizendo que o bálsamo tinha propriedades milagrosas. Explode em ira: "Conversa fiada! Bálsamo de verdade possuíam os mouros, Oliveiros e Roldão. […] Aquilo, sim, era bálsamo! Não aquela porcaria feita pelo monge. Porcaria, sim! Não estava ele tendo a prova?" (p. 130). A certeza da invulnerabilidade perante os objetos sagrados é confrontada. Gegé vai além.

Relembra os companheiros mortos, mesmo usando os patuás. Percebe que as promessas do monge mostraram-se infundadas.

> José Maria prometera que os mortos ressuscitariam mais jovens e mais fortes. Nisso ele também acreditara. Mas não vira ainda a ressurreição de ninguém. Nem a do próprio São José Maria! Diziam que ele estava de novo no mundo, sob a forma de uma nuvem branca. Outros diziam vê-lo correndo pelo céu, montado num cavalo. Nuvens brancas existiam no firmamento, em que, forçosamente conduzissem o monge. Ele mesmo afirmava ter visto São José Maria cavalgando pelos céus. E não vira nada! Tolo não era, para dizer o contrário. Quem não via não era puro, e para os não puros o castigo era na certa. Ele não queria sofrer punição, e por isso via também. Era tão fácil… Mas não assim tão fácil, agora. Gegé estava sofrendo horrivelmente. Pela primeira vez na vida conhecia a dúvida. E isso não era bom. A fé aos poucos se esboroava e a descrença deitava raízes. Uma porcaria tudo aquilo: o bálsamo, o patuá, as rezas e as aparições do monge (SASSI, 2000, p. 131).

A visão realista dos fatos proporciona uma reviravolta na vida de Gegé. Numa tentativa de conseguir alimentos saqueando um carroção que se destinava ao Exército, Gegé e seus companheiros caem numa emboscada. Paralisado de medo, Gegé não consegue combater. Ao chegar ao reduto, é prontamente castigado com açoites. Confessa à mulher que destruíra o patuá, pois perdera totalmente a fé em seus efeitos milagrosos. A esposa passa a traí-lo e ele se torna motivo de piada no reduto. O jagunço recorre a Frei Manuel, que lhe confecciona um novo patuá. Nada adianta. A incredulidade havia se instalado. Numa noite de luar, resolve a situação:

> O tempo não tinha mais sentido. O amanhã ainda estava distante. Passado, presente e futuro se confundiam num só momento: aquele. Gegé segurou o patuá com a mão esquerda. Com a direita levou o Smith & Wesson ao ouvido. As dúvidas iriam cessar agora. Puxou o gatilho (SASSI, 2000, p.158).

O fim de Gegé contrasta com o de Gerd, de *O bruxo do Contestado*. O processo é diferente: Gerd, em sua caminhada permeada pela obsessão, interpreta-se como indigno de receber a benção dos monges.

Gerd e a fé

Gerd, personagem de *O bruxo do Contestado*, é compulsivo e obsessivo. Produtor rural de Diamante, sua família é composta por Juta, a esposa, e Rosa, a filha. O estado da filha, que sofre de algum tipo de doença mental, cria em Gerd uma angústia permanente, às vezes aplacada pelo refúgio na floresta, onde fica durante dias: "A tranquilidade de Gerd às vezes se transformava numa irreconhecível ira que só cessava após horas e horas, mesmo dias, embrenhado na mata" (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 30). A relação do personagem com os acontecimentos ocorridos em 1915 tem como fonte suas lembranças da adolescência, quando o primo Rodolfo, de 21 anos, vai lutar no Contestado: "O Rodolfo vai para o Oeste! O Rodolfo vai para o Oeste! Vai se juntar aos monges milagreiros, ouviu um dia numa festa de casamento. Rodolfo, sete anos mais velho, partia para se juntar ao exército de São Sebastião na região do Contestado" (p. 20). O acontecimento e as notícias que o primo envia por carta parecem ter registrado a ferro e fogo a ideia de paraíso que o Contestado passa a representar para Gerd:

> Diziam que nos campos do Irani e no arraial de Taquaruçu, no Contestado, graças ao monge José Maria, só havia fartura e alegria. Injustiça passava longe! Enfermidade nenhuma, só se viesse de fora! Era o reino da paz, da justiça e da fartura — nos rios corria leite, e algumas montanhas eram de beiju — mas, como podia!, o governo queria acabar com ele! (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 20).

A condição da filha, a vida difícil, a época da Segunda Guerra, que acaba desencadeando perseguições aos imigrantes italianos e alemães, todos os medos e angústias que atormentam Gerd diminuem ante o pensamento de que um dia o Contestado se realizará novamente, ali, onde morava:

> A expectativa de o Contestado ser ali, em alto Diamante, também diminuía-lhe a ansiedade:
> "Mas o santo monge disse que antes uma doença matará a metade da população, vai ficar escuro três dias seguidos e as casas, os pastos, as cidades e as florestas vão se encher de gafanhotos e cobras; uma peste acabará com o gado e o sangue vai

> escorrer por tudo que é valo por aí. É o castigo de Deus. Só então aparecerá a luz" (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 67).

Ao longo de todo o romance, Gerd sempre encontra um meio de associar qualquer situação ao Contestado, demonstrando como o mundo vivenciado por ele é preenchido de injustiças e sofrimentos, algo que nunca ocorreria no Contestado. O Contestado, o monge e sua gente fazem parte do imaginário e preenchem os diálogos dos demais personagens, demonstrando como pode ser diversificada a interpretação do fato. Num desses exemplos, Gerd está tomando conta do churrasco de uma festa na igreja, quando ouve a conversa de três casais jovens, que trocam informação entre si sobre o Contestado. Ao iniciarem a conversa, um deles pensa que o Contestado jamais existira, sendo fruto da imaginação de Gerd: "— Acho que esse negócio de Contestado e campos do Irani nunca existiu. O Gerd às vezes é meio doidinho, por isso chamam ele de Bruxo do Contestado" (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 71). Numa conversa com Bertha Elke Heinzen, mulher de grande influência e posses, Gerd se depara com uma visão diferente da que ele faz do Contestado. Ela rebate a ideia de que o movimento do Contestado fora fruto da insatisfação pela falta de justiça e instrução naquela área. Cita vários exemplos de como os "bandoleiros se organizavam" e afirma que, se fosse só revolta, não sobraria tempo para organização: "Tinha uma organização militar, estratégias de luta, recrutavam pessoas, como poderia ser só por raiva? Com raiva não se tem organização! Era um movimento mais político que messiânico" (p. 161). A postura de Frau Bertha é recusada por Gerd, em pensamentos: "Gerd só ouvia. O exército de três mil homens, comandado por José Maria, ia descer dos céus. Aquilo não era passado, e era bom. Nem Frau Bertha parecia saber disso" (p. 162).

A visão de um Contestado plenamente realizado, possível somente na louca obsessão de Gerd, acaba em tragédia. Numa ocasião, em que flagra a filha com o facão em riste em direção à vaca leiteira da família, Gerd fica totalmente alucinado:

> Desta vez Rosa tinha nas mãos o facão. O olhar dela de fogo: ameaçador, de bicho do mato! Gerd pensou ter visto pelos escuros crescendo no corpo daquela mulher; viu a madrasta gritando, os lanhos nas pernas de menino, a varanda da casa onde tinha passado a infância, o irmão enforcado, a prancha de secar frutas dos Bonnatti, a índia Felícia, o guarda índio da serraria com o uniforme azul dentro de uma mancha

> púrpura, Krüger, Stille com o sangue esguichando, o cabo Arnaldo e o praça, as cabeças degoladas do Contestado, o primo Rodolfo no chão chorando... Saiu à fula do rancho, quebrou um galho do pessegueiro ao lado e voltou.
> Rosa ali, imóvel.
> A primeira varada pegou o pescoço, a segunda o peito, a terceira as pernas, a quarta os braços, com as quais a filha tentou esconder o rosto, a quinta cortou-lhe profundamente a face direita. Rosa caiu, balbuciando: pai! pai!, e saiu do rancho de quatro, recebendo ainda, uma dezena de golpes violentos nas costas. Juta viu a cena. Armou-se de uma pá para defender a filha, clamando por Deus, gritando para que Gerd parasse e chamando-o assassino. As visões ensurdeciam-no. Ele viu com nitidez os monges José e João Maria fitando-o da serra do Taió com olhar severo e censurador, uma mulher falando com Cristo, o reino da paz desabando, o praça que lhe confiscou Stille arrasando casas, matando velhos e crianças, chicoteando com uma vara de pessegueiro o primo da cabeça raspada. O único projeto de vida de Gerd era passado e desmoronava" (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 153).

Gerd, ao surrar a filha violentamente, pressente que lhe seria negado o paraíso. A visão dos monges censurando-o comprova isso. Na sequência da narrativa, Juta e a filha, Rosa, deixam o convívio de Gerd e passam a morar na residência dos Jonhasky, em que a narradora do romance, Tecla, é ainda criança, e é nessa ocasião que conhecerá a história da família de Gerd. Sozinho, a obsessão de Gerd toma rumos perigosos. Vende as terras, tenta se aproximar da família e, sem resultado, invade a casa dos Jonhasky, numa tentativa de assassinato em que vitima um empregado muito querido. Desaparece na floresta. Deixa um rastro de destruição: matara, com requintes de crueldade, os passarinhos que apanhara e que representavam sua família e, ainda, o único companheiro, o cachorro Vinagre, que é encontrado com o pescoço destroncado, morto. A pureza do seu mundo ideal fora manchada. Gerd não é mais merecedor do reino do Contestado.

Outras vozes

Ainda na narrativa de *O bruxo do Contestado*, destacamos outras vozes que retomam a forte presença dos monges já desaparecidos. O filho de Bertha, Ênio, faz parte de

uma organização chamada Grupo de Defesa da Democracia (GDD), que patrocina seminários contra o fascismo e o nazismo. Em conversa com Dieter, um amigo da família, Ênio pronuncia:

> — Mas não pode deixar aquele nazifascismo louco se espalhar pelo mundo, seu Ênio, não pode e, claro, também não pode ficar esperando a chegada do Exército de São Sebastião comandado pelo monge José Maria. Contestado daquele jeito não interessa a ninguém (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 42).

A postura aqui é política, e, apesar de transparecer a admiração que o movimento do Contestado inspira, há que se deixar de lado o traço do fanatismo religioso.

Numa dessas reuniões, Elsa Bonnatti, judia, esposa de Arcangelo d'Angelo Bonnatti, faz uma palestra que tem como tema o Contestado. Retoma outros movimentos, de organização popular, como Canudos, Muckers. Refere-se ao perigo crescente na Europa, em que líderes se demonstram, aparentemente, dispostos a saciar as aspirações populares. Resume a ideia do que foi o Contestado:

> Destarte, num conflito recheado de elementos religiosos, ideológicos, sociais e de simples guerra de fronteiras, o vácuo de administração pública e a ausência de uma política social, aliada a uma forte concentração de rendas e de terras, determinaram, por um lado, o recuo a propostas psicorreligiosas e, por outro, o avanço a ideias comportando uma maior distribuição de rendas e em sintonia com os movimentos internacionais (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 121).

A visão social, política e agrária sobre o Contestado, proferida por Elsa e principalmente por Arcangelo (p. 108-110) enfastia profundamente Gerd, pois, para ele, a questão é muito mais simples. O pai de Tecla, a narradora, fora um industrial muito rico. Em determinada ocasião em que membros da GDD incendeiam uma de suas fábricas, novamente a lembrança do Contestado vem à tona:

> Tem que usar a força pra impedir vagabundagem. Como foi feito no Contestado vinte e seis anos atrás. O governo mandou até avião, na que é considerada talvez a primeira operação de guerra aérea na América. Um deles se espatifou no chão. O piloto,

> tenente Kirk, morreu. Um dinheirão perdido. Tiveram que ser convocados mais de sete mil homens, tudo com dinheiro do povo, por conta de um bando de vagabundos atrapalhando o progresso daquelas terras feracíssimas. Muitos afirmam que até um representante de Lênin visitou a Guerra do Contestado, que acabou se transformando num confronto ideológico internacional (OLIVEIRA NETO, 1996, p. 159).

Ecoando através das décadas, o Contestado retorna. Nos anos 1980, a narradora prepara o texto que mistura sua história pessoal à dos guerreiros do Contestado. Num reencontro de Tecla com um amigo da Dinamarca, Tecla observa: "Arthur estava igualzinho ao monge José Maria do Contestado. Cabelos até o meio das costas, longas barbas, uma fita em volta da cabeça tipo hippie, túnica, colar de conchinha e sandálias de couro" (p. 45). O que faz tal memória perdurar, assim como Canudos, parece não sair do pensamento; é a esperança de um mundo melhor, mais igualitário: "Eu tinha visões de um reino melhor através da religião, no início, e depois através da organização que ia fazer a revolução e mudar tudo. Tudo seria de todos, como os cavalos reiúnos do Contestado o foram para os seguidores de José Maria" (p. 201).

A memória do Contestado permanece. No trato ficcional, sofre interferências possíveis a partir da abertura do imaginário que o romancista proporciona. A figura do monge desdobra-se nos diferentes romances aqui analisados. Retomemos a voz de Bakhtin (1993, p. 137) ao afirmar que: "A ação do herói do romance é sempre sublinhada pela sua ideologia: ele vive e age em seu próprio mundo ideológico (não apenas num mundo épico), ele tem sua própria concepção do mundo, personificada em sua ação e em sua palavra". Várias vozes, em diferentes épocas, fazem ecoar a presença do Monge do Contestado. Submetido à fé ou à descrença dos homens, perpetua-se como figura histórica e desdobra-se como figura ficcional.

CONCLUSÃO

Paul Ricoeur (1968, p. 233) retoma um trecho da entrevista que Gandhi concedeu ao *Report of the Indian Congress* em 1920. Quando inquirido sobre a preparação do povo indiano para retomar as rédeas do comando da nação, Gandhi afirma não duvidar do desejo do povo de realizar tal feito e de que não faltarão chefes que aceitem o desafio. E o chefe, segundo Gandhi, deve ser a realização de Deus a cada minuto durante as 24 horas do dia. Cabe ao chefe dominar-se em tudo, ignorando a cólera e o medo. Deve esquecer-se dele mesmo, buscar a purificação e alcançar o poder, não o terreno, mas o de Deus.

No contexto de uma comunidade de características messiânicas, a figura do chefe ou líder corresponde a uma expectativa por parte dos crentes que o coloca numa situação de guia espiritual, portanto, em conexão direta com o poder divino. O próprio vocábulo messiânico está amplamente embasado na figura de Cristo. O líder messiânico está vinculado a essa busca de realizar o plano divino, nem sempre bem-sucedido. Sujeito a paixões e falhas, destaca-se a humanidade a partir das narrativas ficcionais. Seja para libertar a figura de seu curso taciturno, como é o caso de Antônio Conselheiro, seja para percebermos que a figura do líder é também construção do outro: o olhar do crente que interpreta seus atos como divinos ou humanos.

O estudo de Auerbach (1997) em *Figura* apresenta vários aspectos a partir dos quais podemos compreender que a atuação do líder messiânico aproxima-se da ideia de preenchimento e do imaginário promovido pela crença na promessa do retorno de Cristo. Cada um desses líderes estudados aqui, de maneira muito particular, busca preencher uma lacuna de algo que já estava profetizado. A profecia figural está claramente associada ao mundo medieval e segue num caminho cujo trajeto é contrário à visão moderna.

> Enquanto na visão moderna o acontecimento é sempre autossuficiente e garantido, embora a interpretação seja fundamentalmente incompleta, na interpretação figural o fato está subordinado a uma interpretação que já está plenamente garantida desde o começo: o acontecimento passa a ser definido segundo um modelo ideal que é um protótipo situado no futuro e imitado pelas figuras (lembremo-nos do termo *imitatio veritatis* [imitação da verdade]) evoca noções platônicas. Isto nos conduz para mais longe ainda. Pois cada modelo futuro, embora incompleto como história, já está preenchido por Deus e já existe eternamente em sua providência. As figuras com as quais Ele o encobriu e a encarnação com a qual Ele revelou seu significado são profecias de algo que sempre existiu, mas que permanecerá velado aos homens até o dia em que vejam a *revelata facie* do Salvador, tanto com os sentidos quanto com o espírito. Não só as figuras são provisórias, como são também a forma provisória de algo eterno e atemporal (AUERBACH, 1997, p. 50).

Não é estranho perceber que a atuação do líder nos movimentos messiânicos, tratada aqui pela via ficcional, está profundamente enraizada em um modo de ver o mundo de uma vertente não moderna. A progressão não é a palavra de ordem, mas o ciclo. Isso se estabelece a partir da noção de que algo extraordinário aconteceria para substituir uma determinada situação. Por isso, o reduto é algo tão extraordinariamente simbólico — é a realização de uma promessa, de um lugar melhor para se viver, já há muito tempo profetizado através dos escritos religiosos. Em relação ao líder, sua presença significa para o crente a representação do divino encarnado. A provisoriedade, como Auerbach demonstra, é só mais uma prova dessa atuação — assim como o próprio Cristo, não seria legada ao líder uma vida longa e pacífica, mas breve e de grandes provações.

No percurso de interpretação dos líderes messiânicos a partir das narrativas ficcionais, observam-se os desdobramentos que esses personagens históricos percorreram. Nesse sentido, a figura do líder nem sempre se associa à de Cristo, mas corresponde ao que Auerbach aponta como oriundo da providência divina, de algo que já estava predestinado, profetizado. Assim, retomamos a atuação de reis guerreiros e santos que preencheram o imaginário de época perpetuando em outras terras, com outro contexto social, o preenchimento de uma espera há muito profetizada.

A figura do líder pode estar associada à de um rei, como é o caso de João Ferreira, tema amplamente explorado por Quaderna, seu herdeiro ficcional; pode ainda estar associada à imagem do peregrino, como Antônio Conselheiro transpareceu desejar; ou diretamente relacionada à própria imagem de Cristo e seu anunciado retorno, como verificamos na atuação de Jacobina. A versão popular que entende o beato como a figura completamente comprometida com as práticas religiosas embasa a formação de Lourenço, o Beato Lourenço. O monge do Contestado primeiramente associa-se ao peregrino, aquele que leva a mensagem divina aos menos afortunados, e ao monge, que, na versão popular, se configura como alguém que pratica a religiosidade, mas evita aglomerações, posicionando-se como um misantropo — assim é a figura do Monge João Maria. Desaparecido em 1912, anunciara seu retorno. José Maria, o segundo monge, diverge do primeiro em vários aspectos. Posiciona-se como monge-guerreiro. Organiza aglomerações e fenece em batalha. Anunciara também o seu retorno. E é assim que seus seguidores o percebem: a cada batalha ganha, há a presença do monge-guerreiro.

A narrativa do *Romance d'A Pedra do Reino* mostra o intricado percurso de um herdeiro-ficcional dos reis da Pedra, que se autoconstrói buscando alcançar o patamar de rei-sertanejo e criando o mundo possível para o reinado interrompido de seu ancestral: as páginas de um romance. Quaderna constrói algo que a história provou ser impossível para essas comunidades: um lugar no mundo, inatingível pelas autoridades, em qualquer época ou situação. Lá estará reinando para sempre João Ferreira com seu nervoso séquito de crentes. Reinará Quaderna em trajes medievais. Reinará Sinésio, o Alumioso. É a figura de Dom Sebastião que é novamente preenchida. É o mundo hiperrealístico do sertão seco e pobre, duro e esquecido por tantos séculos, que se transforma em espaços fantásticos. As palavras do próprio Ariano Suassuna (2009, p. 375), em *Iniciação à estética*, explicam o tipo de relação que podemos manter com a trajetória de Quaderna e sua ambiciosa criação literária:

> Ao criar a obra, o artista projeta, nela, o conjunto de sua consciência; mais ainda: o artista como que se metamorfoseia na obra, identificando-a consigo mesmo, com os traços profundos de sua vida psicológica interior. Ao se colocar diante da obra, acontece o mesmo com o contemplador: ele se identifica com ela, transforma-se nela,

> projetando, na obra, sua própria psicologia profunda, o movimento de sua consciência. É, portanto, da projeção dos sentimentos do artista e do contemplador na obra que surgem a criação e a fruição das obras de arte.

Quaderna, criador e criatura de sua obra monumental, redireciona a conduta dos antepassados elegendo-os como legítimos reis, de particular nobreza. É o olhar de Quaderna em sua construção literária e simbólica que atenua o traço único e violento que caracterizou a comunidade da Pedra do Reino — o sacrifício humano. Da lei antiga, que caminha contra a modernidade, Quaderna revigora o espaço sertanejo e os seus personagens enobrecendo os sertanejos simples, alçando-os a heróis do mundo cavalheiresco. Numa atmosfera de sonho, Quaderna termina seu relato na condição de sertanejo pobre que vivencia o sublime.

Antônio Conselheiro encontra um lugar possível de vivenciar paz e felicidade através das páginas de um romance que explora ironicamente a possibilidade de fuga do arraial de Canudos. O personagem, aos poucos, larga a casca de beato ou peregrino taciturno, mas ainda exemplifica o sertanejo que busca melhores condições de vida. O romance *A casca da serpente* funciona como uma reconciliação com a figura de Antônio Conselheiro e o tratamento a que lhe fora até então legado tanto pela historiografia quanto pela literatura. O episódio da fotografia promove a curiosa sensação de não reconhecimento da imagem que eternizou a batalha de Canudos. O anonimato é sinônimo de paz interior, pois o Antônio Conselheiro, de Canudos, ainda assustava as autoridades nacionais.

Em espaço e situação absolutamente divergentes, Jacobina Maurer é líder do reduto de origem luterana. É o Cristo feminino, de acordo com os crentes. O olhar quase infantil de um de seus adeptos é responsável pela atmosfera fugidia que a envolve. A narrativa mostra a força do personagem que liderou o reduto — é ela a responsável pela realização do sonho antigo, arquitetado pelo avô em terras germânicas. Jacobina também causa surpresa por sua atuação pouco associada à fragilidade feminina: escolhe seu amante, enfrenta autoridades e protege sua fé em combate. A manutenção da fé e a visão realista dos fatos caminham lado a lado na narrativa, traçando um perfil complexo sobre essa mulher.

A santa de Goiás, Benedita Cipriano, mostra força aliada à ternura, o que envolve toda uma comunidade de crentes. Sem favoritismos, o narrador percorre

com fina ironia os dois lados da questão: a aglomeração dos crentes e sua líder-santa, e o posicionamento da oficialidade frente a tal situação.

A história do Beato Lourenço é contada através das páginas do romance Caldeirão com uma beleza ímpar. O narrador, desprovido de exageros, consegue ressaltar a humanidade de Lourenço sem deslizar no mundano. Atuando pela via da não violência, o Beato Lourenço pode ser comparado à ovelha destinada ao sacrifício. A sombra do Padre Cícero, atuante na comunidade através de seu líder, provoca nas autoridades a pressa em ver o reduto destruído, pois o Beato era visto como alguém que poderia continuar exercendo a influência que o Padre promovera em vida.

Os monges do sul do país atuaram de maneira determinante na Guerra do Contestado emprestando nuances de religiosidade e misticismo à questão de demarcação de limites e imposição do poderio estrangeiro. O contraste entre a modernidade das companhias de exploração de madeira e de construção da linha férrea e o traço medievalista que embasa a ação dos combatentes parecem produtos da imaginação. Através da influência de José Maria, evoca-se a figura de um rei e um santo guerreiro, prova máxima da conquista da vitória. A força dessa atuação faz com que os seguidores acreditem no retorno de seu líder, confirmando a ideia do tempo cíclico em que um acontecimento há muito esperado se realizará. Os romances que enfocam esse acontecimento tracejam, sob diferentes aspectos, as figuras dos líderes do Contestado.

Apontando suas falhas e crimes ou enfatizando seus momentos de glória, tais narrativas comprovam a força desses personagens. Com atuações diferentes na história, a violência os alcançou envolvendo-os num fim comum: o massacre das comunidades que lideravam. As figuras dos líderes fascinam porque promovem uma alternativa de vida digna embasada na fé. Provocam diferentes interpretações, pois são pessoas oriundas do meio do povo: pobres, em muitos casos analfabetos, mestiços, negros e mulheres. Representaram os estratos esquecidos da chamada nação. Representaram a alma dos menos favorecidos. Mas representaram também um incômodo para a estrutura oficial. Os movimentos messiânicos existentes no Brasil, que foram ou não alvo de intervenção militar e, com isso, dizimados, reforçam a existência, desde os primórdios da colonização, de uma vivência de fé e prática religiosa, que foge aos moldes da oficialidade da Igreja.

Suas presenças preenchem de significado algo já há muito esperado — a esperança de dias melhores. Imaginados através do retorno de reis guerreiros, do líder santo

e do próprio Cristo, os líderes messiânicos são figuras dúbias que se tornam construção ficcional sujeita a abertura para diversas interpretações. Não se procura uma verdade, mas a possibilidade de reconstruir o olhar sobre essas pessoas e suas atuações.

Edificar e destruir — duas ações que se complementam na história dos redutos religiosos que projetaram a figura do líder messiânico. Permanecem na memória, na história e buscam o não olvidamento através das narrativas ficcionais. É a partir dessas narrativas que o líder encontra uma espécie de lugar no mundo, algo negado em sua realidade histórica. A construção do líder, embasada pela profecia figural, é permeada pela situação política e social que acaba por revigorar a criação de comunidades de características messiânicas, em que um líder religioso conduzirá o povo. É também pelo olhar do crente que o líder cresce como condutor de um povo e como mediador entre o terreno e o divino, ou é destituído dessa classificação. Mesmo destruído em combate, a memória de sua existência permanece e passa a ser representada através dos mecanismos do discurso romanesco. Nesse sentido, a profecia figural funciona através desse discurso: perpetua a imagem do líder, outrora autor da ação humana, agora permanentemente preenchido como personagem ficcional. A profecia de que sua existência seria eterna acaba por se cumprir através do percurso do imaginário.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

AGUIAR, Cláudio. **Caldeirão**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

ALMEIDA, Cícero Antônio F. de. O álbum fotográfico de Flávio de Barros: memória e representação da guerra de Canudos. **História, Ciências, Saúde** — Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 5 (supl.), jul. 1998. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-59701998000400017. Acesso em: 17 nov. 2022.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANSELMO, Otacílio. **Padre Cícero**: mito e realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ÁPIS. *In*: GRANDE Enciclopédia Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998. v. 1, p. 362.

APPEL, Myrna Bier; GOETTEMS, Miriam Barcellos (org.). **As formas do épico**: da epopeia sânscrita à telenovela. Porto Alegre: Movimento: SBEC, 1992.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. **O reino encantado**. Rio de Janeiro: Tipografia da Gazeta de Notícias, 1878.

ARINOS, Afonso. **Os jagunços**. Novella sertaneja escripta expressamente para "O Commercio de S. Paulo" e publicada por esta folha [por] Olivio Barros. São Paulo: Tipografia do Comércio de São Paulo, 1898.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

ASSIS BRASIL, Luiz Antônio de. **Videiras de cristal**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Annablume, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoievski**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**: a teoria do romance. São Paulo: Unesp, 1993.

BANHO. *In*: CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Moraes, 1984. p. 114-115.

BARREIRA JUNIOR, Eliseu. À espera da santidade. **Época**, São Paulo, n. 620, abr. 2010.

BARROS, Souza. **Messianismo e violência de massa no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Instituto Nacional do Livro, 1986.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BASSETTO, Bruno Fregni. **Elementos de filologia românica**: história externa das línguas. São Paulo: Brasiliense, 2001.

BATISTA, Francisco das Chagas. **Antônio Silvino**: vida, crimes e julgamento. São Paulo: Luzeiro, 1975.

BENICIO, Manoel. **O rei dos jagunços**. Ed. fac-sim. Brasília: Senado Federal, 1997.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOI. *In*: CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984. p. 127-128.

BOI-SANTO. *In*: CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984. p. 130.

BOLLE, Willi. **Grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1970.

BOSI, Alfredo. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CALASANS, José. **No tempo de Antônio Conselheiro**: figuras e fatos da Campanha de Canudos. Salvador: Progresso: Universidade da Bahia, 1959.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.

CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CANDIDO, Antonio. **O personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

CANDIDO, Antonio. **Tese e antítese**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

CARONE, Modesto. Um roteiro do conceito de figura. [Prefácio]. *In*: AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997. p. 7-11.

CARVALHO, Luiz Fernando *et al*. **Diário de elenco e equipe**. São Paulo: Globo, 2007. 6 v.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1984.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Francisco Alves: Publifolha, 2000.

D'ANTAS, Miguel. **Os falsos D. Sebastião**. 2. ed. Lisboa: Heuris, 1988.

DANTAS, Paulo. **O capitão jagunço**. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIÁRIO de Pernambuco. Sessão Artigos d'Officio, 18 jun. 1838.

DÓRIA, Carlos Alberto. A moderna saudade do cangaço. **Trópico**, São Paulo, 18 dez. 2006.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. São Paulo: Editora 34, 2002.

ECO, Umberto. **História da feiúra**. Rio de Janeiro: Aguilar, 2007.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1963.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de. **O sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna**: espaço regional, messianismo e cangaço. Recife: Editora UFPE, 2006.

FERNÁNDEZ PRIETO, Célia. **Historia y novela**: poética de la novela histórica. Espana: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

FRYE, Northrop. **Anatomia da crítica**. São Paulo: Cultrix, 1973.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **A donzela-guerreira**: um estudo de gênero. São Paulo: Senac, 1998.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Euclides da Cunha, precursor. *In*: PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (org.). **Messianismo e milenarismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2015. p. 19-35.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **No calor da hora**: a guerra de Canudos nos jornais. São Paulo: Ática, 1994.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Piedade e paixão: os sermões do Conselheiro [apresentação]. *In*: GALVÃO, Walnice Nogueira; PERES, Fernando da Rocha (org.). **Breviário de Antônio Conselheiro**. Salvador: Edufba, 2002. p. 1-20.

GENETTE, Gérard. **Discurso na narrativa**. 3. ed. Lisboa: Vega, 1995.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GODOY, Marcio Honorio. **Dom Sebastião no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONZÁLEZ, Mario. **O romance picaresco**. São Paulo: Ática, 1988.

GUIMARÃES, Maria Regina Cotrin. Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império. **História, Ciências, Saúde** — Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 501-514, maio/ago. 2005.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal — séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos impérios**: 1875-1914. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**. Lisboa: Edições 70, 1985.

IANNACE, Ricardo. "Viril sagacidade": um distinto contorno feminino. **Via Atlântica**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 270-275, jul. 1999. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/48800. Acesso em: 2 set. 2022.

JAMESON, Fredric. O romance histórico ainda é possível? **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 77, p. 205-220, mar. 2007.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEITE, Antônio Attico de Souza. Memoria sobre A Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella Provincia de Pernambuco. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Recife, v. 60, n. 11, p. 217-248, dez. 1903.

LEITE, Antônio Attico de Souza. **Memoria sobre o Reino Encantado na Comarca de Villa Bella**. Juiz de Fora: Typographia Mattoso, 1898.

LEMOS, Anna Paula. O rei apalhaçado de Bumba-meu-boi. **Garrafa**, v. 4, n. 10, p. 1-7, 2006. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/garrafa/article/view/7526. Acesso em: 2 set. 2022.

LEVON, José Roberto. **Breviário das terras do Brasil e um herege vai ao paraíso**: literatura e micro-história em diálogo. Dissertação (Mestrado em Letras) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LIMA, Luiz Costa. **Limites da voz**: Montaigne, Schlegel. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

LIMA, Luiz Costa. **O redemunho do horror**: as margens do Ocidente. São Paulo: Planeta, 2003.

LIMA, Luiz Filipe Silvério. **Padre Vieira**: sonhos proféticos, profecias oníricas — o tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

LLOSA, Mario Vargas. **A guerra do fim do mundo**. Tradução de Remy Gorga Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

LOPES, Guilherme Esteves Galvão. A bancada evangélica e a eleição de Jair Bolsonaro. *In*: ENCONTRO INTERNACIONAL HISTÓRIA & PARCERIAS, 2., 21-25 out.

2019, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Anpuh, 2019. Disponível em: https://www.historiaeparcerias2019.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1570587219_ARQUIVO_db59c4ae8a5ed61ddf616676c228b578.pdf. Acesso em: 2 set. 2022.

LUKÁCS, György. **O romance histórico**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **A semana**. São Paulo: W. M. Jackson, 1938. v. 3 (1895-1900).

MANGUEL, Alberto; GUADALUPI, Gianni. **Dicionário de lugares imaginários**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MÁRAI, Sándor. **Veredicto em Canudos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MARQUES, Jorge. Dom Sebastião morreu velho no México casado com uma índia. Porto: Campo das Letras, 2003.

MARTINS, Cláudia Mentz. **Em busca de um paraíso**: o messianismo em *La guerra del fin del mundo* e *Videiras de cristal*. Dissertação (Mestrado em Linguística e Letras) — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1998.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. **História de Portugal**. Lisboa: Guimarães & Cia., 1977.

MARTINS, Paulo Emílio Matos. **A reinvenção do sertão**: a estratégia organizacional de Canudos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

MATA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MENTON, Seymour. **La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MOURA, Antônio José de. **Sete léguas de paraíso**. São Paulo: Global, 1989.

NASCIMENTO, José Anderson. **Cangaceiros, coiteiros e volantes**. São Paulo: Ícone, 1998.

NASCIMENTO, Noel. **Casa verde**. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2001.

NAVARRO SALAZAR, Maria Teresa. Mujer e identidad en la narrativa histórica femenina. *In*: JURADO MORALES, José. **Reflexiones sobre la novela histórica**. España: Fundación Fernando Quiñones, 2006.

NERES, Jorge Paulo de Oliveira. **Jacó-Mula e Azarias**: a alienação crítica e o insólito nas obras de Delibes e de Assis Brasil. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC: TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS, 11., 13-17 jul. 2008, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: Abralic, 2008.

NETO, Lira. **Padre Cícero**: poder, fé e guerra no sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NEWTON JÚNIOR, Carlos. Quaderna, aprendiz e impostor. **Continente Multicultural**, Recife, ano 2, n. 20, p. 18-21, ago. 2002. Disponível em: https://issuu.com/revistacontinente/docs/020_-_ago_02_-_ariano_suassuna. Acesso em: 2 set. 2022.

NOBRE, Edianne dos Santos. Sertão sobrenatural. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 50, p. 68-71, nov. 2009.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. **Ariano Suassuna**: o cabreiro tresmalhado. São Paulo: Palas Athena, 2002.

NOVAIS FILHO, Joaquim Antônio de. A reconstrução da memória de Canudos no romance realista-fantástico. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 4., 29 jul.-1 ago. 2008, Vitória da Conquista. **Anais** [...]. Ilhéus: Anpuh-BA, 2017.

OLIVEIRA NETO, Godofredo. **O bruxo do Contestado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

PAIXÃO, Sofia. Memória. *In*: CEIA, Carlos. **E-Dicionário de termos literários**, 30 dez. 2009. Disponível em: https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/memoria. Acesso em: 2 set. 2022.

PEREIRA, Clebsem Lelis. **Romance d'A Pedra do Reino**: uma pedra no caminho de Quaderna. Dissertação (Mestrado em Letras) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

PERES, Fernando da Rocha. Fragmentária [Apresentação]. *In*: GALVÃO, Walnice Nogueira; PERES, Fernando da Rocha (org.). **Breviário de Antônio Conselheiro**. Salvador: Edufba, 2002. p. 21-26.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Dom Sebastião no Brasil: o imaginário em movimentos messiânicos nacionais. **Revista USP**, São Paulo, n. 20, p. 28-41, 1994. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26898. Acesso em: 2 set. 2022.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social**: a guerra sertaneja do Contestado, 1912-1916. São Paulo: Ática, 1981.

QUEIROZ, Rachel de. Um romance picaresco? *In*: SUASSUNA, Ariano. **Romance d'a Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**: romance armorial brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

REGO, José Lins do. **Cangaceiros**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

REGO, José Lins do. **Pedra Bonita**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1984.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. O homem não violento e sua presença na história. *In*: RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968. p. 225-236.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994. t. 1.

RODRIGUES, Nina. **As coletividades anormais**. Brasília: Senado Federal, 2006.

ROMEIRO, Adriana. **Um visionário na corte de D. João V**: revolta e milenarismo nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

RÓNAI, Paulo. Pedra Bonita. [Prefácio]. *In*: REGO, José Lins do. **Pedra Bonita**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da loucura**. [*S. l.*]: eBooksBrasil, 2002. Disponível em: http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/erasmo.pdf. Acesso em: 2 set. 2022.

RUTHVEN, Kenneth Knowles. **O mito**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SASSI, Guido Wilmar. **Geração do deserto**. Porto Alegre: Movimento, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Como vencer um debate sem precisar ter razão**. Tradução de Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SCHÜLER, Donaldo. Definições do épico. *In*: APPEL, Myrna Bier; GOETTEMS, Míriam Barcellos. **As formas do épico**: da epopeia sânscrita à telenovela. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1992.

SCHÜLER, Donaldo. **Império caboclo**. Florianópolis: Editora da UFSC; Porto Alegre: Movimento, 2005.

SILVA, Nilze Costa e. **A mulher sem túmulo**. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2010.

SILVA, Rogério Souza. **Antônio Conselheiro**: a fronteira entre a civilização e a barbárie. São Paulo: Annablume, 2001.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

SUASSUNA, Ariano. **O rei degolado**: ao sol da onça caetana. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

SUASSUNA, Ariano. **Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**: romance armorial brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

SÜSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui**: o narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TADIÉ, Jean-Yves. **A crítica literária no século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

TURCHI, Maria Zaira. **Literatura e antropologia do imaginário**. Brasília: Editora UnB, 2003.

VALENSI, Lucette. **Fábulas da memória**: a batalha de Alcácer-Quibir e o mito do sebastianismo. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VASSALLO, Lígia Maria Pondé. **O sertão medieval**: origens europeias do teatro de Ariano Suassuna. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

VEIGA, José Jacinto. **A casca da serpente**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

VENTURA, Roberto. **Folha explica *Os sertões***. São Paulo: Publifolha, 2002.

VICTOR, Adriana. Dom Sebastião no reino sertanejo. **Palavra**, Belo Horizonte, ano 2, n. 15, p. 80-84, jul. 2000.

VILLA, Marco Antônio. **Canudos**: o povo da terra. São Paulo: Ática, 1997.

VILLELA, Jorge Mattar. **O povo em armas**: violência e política no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

VINHAS, Letícia. **A beleza invisível**. Texto adaptado do memorial incluso em *O erotismo em preto e branco*, trabalho de conclusão do curso de Mestrado em Ciência da Arte na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

WEINHARDT, Marilene. Ficção histórica contemporânea no Brasil: uma proposta de sistematização. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA LITERATURA, 6., 4-6 out. 2005, Porto Alegre. **Anais** [...]. Porto Alegre: PUCRS, 2006a. v. 1, p. 1-6 (CD-ROM).

WEINHARDT, Marilene. **Ficção histórica e regionalismo**: estudo sobre os romances do Sul. Curitiba: Editora UFPR, 2004.

WEINHARDT, Marilene. **Mesmos crimes, outros discursos?** Algumas narrativas sobre o Contestado. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

WEINHARDT, Marilene. **O suplemento literário d'*O Estado de São Paulo* 1956-67**: subsídios para a história da crítica literária no Brasil. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

WEINHARDT, Marilene. Uma leitura da *La Nueva Novela Histórica de la América Latina, 1979-1992*. *In*: MOREIRA, Maria Eunice; CAIRO, Luiz Roberto Velloso (org.). **Questões de crítica e historiografia literária**. Porto Alegre: Nova Prova, 2006b.

SOBRE A AUTORA

Edna da Silva Polese é natural de Linhares, Espírito Santo. É doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), onde realizou toda a sua trajetória acadêmica. Faz parte do Grupo de Pesquisa "Estudos sobre a Ficção Histórica no Brasil" (CNPq), sediado na UFPR desde 2003. Atua como professora adjunta de Literatura Brasileira e Teoria Literária no Departamento de Línguas e Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). É pesquisadora dos estudos da ficção histórica contemporânea, dos diálogos entre literatura e cultura e entre literatura e religião no Brasil. Sobre esses temas, publicou vários artigos em periódicos e também capítulos de livro nas seguintes obras: *Ficção histórica: teoria e crítica* (2011, Editora UEPG, org. Marilene Weinhardt), *Do amor e da guerra: um itinerário de narrativas* (2014, Annablume, org. Pedro Ipiranga JR., Renata Senna Garraffoni e Ana Maria Burmester), *Ficções contemporâneas: história e memória* (2015, Editora UEPG, org. Marilene Weinhardt) e *Passados insubmissos: a ficção histórica como potência* (2022, Editora UEPG, org. Marilene Weinhardt).

LISTA DE ASSUNTOS

A

A casca da serpente, de J. J. Veiga

A guerra do fim do mundo, de Mario Vargas Llosa

Antônio Conselheiro

Auerbach, Erich

B

Bakhtin, Mikhail

beato

Beato Lourenço

Benedita Cipriano

boi Mansinho

C

Caldeirão, de Cláudio Aguiar

Caldeirão, movimento

Cangaceiros, de José Lins do Rego

Canudos

Carlos Magno

carnavalização

Casa verde, de Noel Nascimento

Cidade do Paraíso Terrestre

Contestado

D

Dica

Dom Sebastião

F

ficção histórica

figura

Floro Bartolomeu

G

Gandhi, Mahatma

Gegé

Geração do deserto, de Guido Wilmar Sassi

Gerd

I

Império Caboclo, de Donaldo Schüler

J

Jacobina Maurer

Jacó-Mula

João Ferreira

João Maria

José Maria

L

líder messiânico

M

messianismo
Mestre Bernardino
milenarismo
monge
movimento

O

O bruxo do Contestado, de Godofredo de Oliveira Neto
O reino encantado, de Araripe Júnior
Os sertões, de Euclides da Cunha

P

Padre Cícero
Pedra Bonita, de José Lins do Rego
Pedra Bonita, local
Pedra Bonita, movimento
preenchimento
profecia figural

Q

Quaderna

R

República dos Anjos
Revolta dos Muckers
Romance d'A Pedra do Reino, de Ariano Suassuna
romance histórico

S

São Sebastião
sebastianismo
Sete léguas de paraíso, de Antônio José de Moura
Sinésio, o Alumioso

T

tempo histórico

V

Videiras de cristal, de Luiz Antonio de Assis Brasil

No Brasil, entre os séculos XIX e XX, surgiram movimentos messiânicos conflituosos que marcaram a história nacional. São eles: o episódio da Pedra Bonita (Pernambuco, 1836–1838); a revolta dos Muckers (Rio Grande do Sul, 1872–1874); Canudos (Bahia, 1896–1897); o Contestado (Paraná e Santa Catarina, 1912–1916); a República dos Anjos (Goiás, 1923–1925); e o Caldeirão (Ceará, 1938). Ao fenômeno do messianismo aliaram-se o milenarismo e o sebastianismo, que embasaram tais movimentos no Brasil. A figura mais enigmática desses acontecimentos é, certamente, a do líder messiânico. Contemplados na história oficial e na literatura, as personagens desses episódios povoam as narrativas ficcionais, a história e o imaginário cultural do nosso país, e agora constituem objeto de estudo desta obra.

EDUFES