

Os limites da civilização na escrita do sertão

um estudo das categorias civilização e barbárie em alguns romances brasileiros

Dissertação de Mestrado em Teoria e História Literária
IEL - Unicamp

Aluna: Anita Martins Rodrigues de Moraes
Orientadora: Suzi Frankl Sperber

Defesa: 23 de maio de 2002

Este exemplar e a redação final da tese
defendida por Anita Martins

Rodrigues de Moraes

e aprovada pela Comissão Julgadora em

11/07/2002

S. M. A.

Os limites da civilização na escrita do sertão

um estudo das categorias civilização e barbárie em alguns romances brasileiros

Dissertação de Mestrado em Teoria e História Literária
Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) – Unicamp

Aluna

Anita Martins Rodrigues de Moraes

Banca examinadora

Suzi Frankl Sperber (orientadora)

Míriam Viviana Gárate (Unicamp)

Heloísa da Costa Miltom (Unesp – Assis)

Defesa: 23 de maio de 2002

UNIDADE 80
CHAMADA T/UNICAMP
M791L
EX
COMBO BCI 50422
ROC 16-837/02
DX
REÇO R\$ 11,00
DATA 20/08/02
CPD

CMO0172165-6

B ID 252323

~~M792L~~
M791L

Moraes, Anita Martins Rodrigues de

Os limites da civilização na escrita do sertão; um estudo das categorias civilização e barbárie em alguns romances brasileiros / Anita Martins Rodrigues de Moraes. - - Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientadora: Suzi Frankl Sperber
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Rosa, João Guimarães, 1908-1967 - Grande sertão veredas - crítica e interpretação.
 2. Rego, José Lins do, 1901-1957 - Cangaceiros - Pedra bonita - Crítica e interpretação.
 3. Távora, Franklin, 1842-1888 - O Cabeleira - Crítica e interpretação.
 4. Guimarães, Bernardo, 1825-1884 - O índio Affonso - Cangaço - Jagunçagem - Violência - Crítica e interpretação.
- I. Sperber, Suzi Frankl. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

RESUMO

Em nossa produção literária de caráter regionalista, em particular naquela que se dedica à “violência rural”, a dicotomia civilização e barbárie acode escritor e leitor na ordenação do inventado encontro entre o universo urbano e o rural, entre a cidade, com suas práticas em que se insere a escrita e a leitura, e o campo, em que rege o “estado de violência”. A presente dissertação consiste no estudo de alguns romances brasileiros sobre a “violência rural”, norteado pelas categorias civilização e barbárie, importando sugerir como essas categorias são definidas e operadas nos romances. Dedicando o primeiro capítulo aos romances *O índio Affonso* (1873), de Bernardo Guimarães, e *O Cabeleira* (1876), de Franklin Távora, pretendemos introduzir o leitor às categorias civilização e barbárie, discorrendo um pouco sobre suas origens e atualizações oitocentistas. Nosso interesse consiste, então, em convergir discursos a fim de preencher, de dotar de sentido(s) as categorias civilização e barbárie. No segundo capítulo, dedicamo-nos à produção ficcional de José Lins do Rego sobre o cangaço – *Pedra Bonita* (1937), *Cangaceiros* (1953) – tentando sugerir em que reincide atitudes próprias dos romances românticos e em que arrisca outra maneira de dizer o sertão. Nessa empresa, arriscamos algumas aproximações entre *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha, e os romances de Rego, como também entre Rego e autores modernistas que trataram do problema da “violência rural” (Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda). Importa sugerir, aqui, a partir da abordagem das categorias civilização e barbárie em diferentes obras, o debate que estabelecem, norteadas por essas categorias, com relação aos males do nordeste, ao cangaço, à relação entre sertão/engenho, sertão/litoral, Brasil/Europa. No terceiro capítulo, reunimos algumas anotações sobre *Grande sertão: veredas* (1956), de Guimarães Rosa, e *Cangaceiros*. Nesse capítulo, dedicamo-nos de maneira especial às estratégias narrativas desses romances, tentando sugerir suas diferenças e seu funcionamento. Como nos capítulos anteriores, mantemos o foco nas categorias civilização e barbárie, mas incorporamos, por adentrar o sertão rosiano, a problemática do mal.

ABSTRACT

In our literary production of regional character, particularly in those dedicated to “rural violence”, the dichotomy between civilisation and barbarism assist the writer and the reader in the organisation of the invented encounter between urban and rural universes, between the city, with its practices that encompass writing and reading, and the countryside, where the “state of violence” reigns. This dissertation focuses on the study of some Brazilian novels about the “rural violence”, having the categories of civilisation and barbarism as orienting tools. It is thus important to suggest the ways in which these categories are defined and how they operate in the novels. In dedicating the first chapter to the study of the novel *O Índio Affonso* (1873), by Bernardo Guimarães, and *O Cabeleira* (1876), by Franklin Távora, I intend to introduce the reader to the categories civilisation and barbarism, briefly discoursing about their origins and relating them to the 19th century. I then try to converge discourses intending to ascribe meaning to the categories civilisation and barbarism. The second chapter focuses on the fictional production of José Lins do Rego about the banditry – *Pedra Bonita* (1937), *Cangaceiros* (1953) – trying to suggest the extent to which these novels repeat attitudes from the romantic novels and to what extent the author ventures himself into finding another way to approach the *sertão* (“hinterlands”). At this moment I risk approximations between *Os Sertões* (1902), by Euclides da Cunha, and Rego’s novels, as well as between Rego and authors who approach the problem of “rural violence” (Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Hollanda). I then go forth to suggest, based on the categories civilisation and barbarism present in the different novels, the debate established by these categories in relation to the “evils of the Northeast”, the banditry, the relationship between *sertão/engenho* (sugar mill), *sertão/coastline*, Brazil/Europe. In the third chapter, some notes about *O Grande Sertão: veredas* (1956), by Guimarães Rosa, and *Cangaceiros* are put together. This last chapter is specially dedicated to the narrative strategies used in these novels, trying to suggest their differences and functioning. As in the previous chapters, the categories civilisation and barbarism base the debate, even though it is also introduced the problematic of the evil due to the incursion into the universe of Rosa’s *sertão*.

Índice

APRESENTAÇÃO	1
CAPÍTULO I	
Civilização/barbárie: uma introdução ao paradigma; anotações sobre os romances <i>O Cabeleira</i> e <i>O índio Affonso</i>	3
CAPÍTULO II	
Civilização e barbárie nos sertões do modernismo nordestino; algumas notas sobre o cangaço na ficção de José Lins do Rego.....	27
CAPÍTULO III	
Anotações comparativas: o mal em <i>Grande sertão e Cangaceiros</i>	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
BIBLIOGRAFIA.....	85

APRESENTAÇÃO

A leitura de *Grande sertão: veredas* (1956) moveu em mim a curiosidade de ler outros romances que tratassem do sertão e de seus homens d'armas. Seguindo o roteiro de leitura sugerido por Antonio Candido em seu "Jagunços mineiros, de Cláudio a Guimarães Rosa" (Candido, 1995), percorri vastos e diversos sertões, em cada livro uma paisagem, um juízo, o esboço de soluções diferentes para o problema da violência rural. Pareceu-me, então, que nesses diferentes livros havia um movimento comum: a operação das categorias civilização e barbárie (há pouco, tinha me dedicado à leitura d'*O processo civilizador*, de Norbert Elias, que provavelmente me influenciou em destacar essa operação comum. O sertanejo "armado até os dentes" não tinha propriamente a ver com o ideal civilizador, em suas pressuposições de urbanidade e monopólio da violência física nas mãos do Estado (Cf. Elias, 1994; pp. 17-23, 64-68; vol.1)). A leitura de outro texto de Candido, "Literatura e subdesenvolvimento" (Candido, 1960), fez-me selecionar alguns desses romances considerando seu caráter emblemático de atitudes por ele sugeridas. O estudioso discernia, então, períodos de nossa literatura regionalista, o de "consciência de país novo" e o de "consciência de subdesenvolvimento". Do primeiro seria característico o otimismo quanto às grandes possibilidades de progresso do país, produzindo "na literatura algumas atitudes fundamentais, derivadas da surpresa, do interesse pelo exótico, de um certo respeito pelo grandioso e da esperança quanto às possibilidades." (Candido; p. 343) *O índio Affonso* (1873), de Bernardo Guimarães, pareceu-me emblemático dessas atitudes. *O Cabeleira* (1876), de Franklin Távora, parecia ressoar o que Candido chamava de "aristocratismo" ou "Ideologia da Ilustração", atitude também própria do período da "consciência de país novo", "segundo a qual a instrução traz automaticamente todos os benefícios que permitem a humanização do homem e os progressos da sociedade." (Candido, 1960; p. 343)

O período da "consciência do subdesenvolvimento", por sua vez, caracterizava-se pelo pessimismo, pela crítica da sociedade brasileira, pela denúncia de suas deformidades, contra o "mascaramento" próprio do otimismo anterior. Segundo o estudioso, esta nova consciência formara-se após a Segunda Guerra, sendo, no entanto, antecipada pela literatura regionalista da década de trinta, com o "romance do Nordeste", do qual José Lins do Rego

foi dos principais representantes. Daí a escolha dos seus *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953). Guimarães Rosa e seu romance, que nos movera a estas outras leituras, participavam também deste período de “consciência do subdesenvolvimento”. No entanto, as grandes diferenças entre a narrativa rosiana e os romances do neo-realismo nordestino, levaram Candido a classificá-la como “super-regionalista”.

Tendo selecionado esses cinco romances e estando às voltas com as categorias civilização e barbárie, redigi meu projeto de pesquisa. Optei, então, por privilegiar os romances *Cangaceiros* e *Grande sertão: veredas*. Instigada pela excepcionalidade do romance de Rosa e pela sugestão de Candido de um super-regionalismo que o caracterizaria, defini como meus objetivos específicos a comparação desses dois romances.

Apresento, aqui, os resultados dessa pesquisa. Dedicando o primeiro capítulo aos romances *O índio Affonso* e *O Cabeleira*, pretendo introduzir o leitor às categorias civilização e barbárie, discorrendo um pouco sobre suas origens e atualizações oitocentistas. Nosso interesse consiste, então, em convergir discursos a fim de preencher, de dotar de sentido(s) as categorias civilização e barbárie.

No segundo capítulo, passo pelos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, sugerindo algumas aproximações entre *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e os romances de Rego, como também entre Rego e autores modernistas que trataram do problema da violência rural (Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda). Importa sugerir, aqui, a partir da abordagem das categorias civilização e barbárie em diferentes obras, o debate que estabelecem, norteadas por essas categorias, com relação aos males do nordeste, ao cangaço, à relação entre sertão/engenho, sertão/litoral, Brasil/Europa. Este capítulo, portanto, consiste na reunião de algumas notas que tentam flagrar um debate sobre sertão/sertanejos/cangaço no decorrer da primeira metade do século XX.

No terceiro capítulo, dedico-me aos objetivos específicos da pesquisa, reunindo anotações comparativas entre *Grande sertão: veredas* e *Cangaceiros*. Nesse capítulo, atendo-me de maneira especial às estratégias narrativas desses romances, tentando sugerir suas diferenças e seu funcionamento. Como nos capítulos anteriores, mantenho o foco nas categorias civilização e barbárie, mas incorporo, por adentrar o sertão rosiano, a problemática do mal.

CAPÍTULO I

Civilização/barbárie: uma introdução ao paradigma; anotações sobre os romances *O Cabeleira* e *O índio Affonso*

A noção de civilização, acompanhada de sua antagonista, a de barbárie, forja-se no chamado mundo ocidental como destinada a servi-lo em seus esforços de descrição de seus próprios processos e destinos históricos, como também a ampará-lo nos de incorporação e classificação de diferentes povos. Participa desses esforços o de prescrever ações individuais e coletivas – é na prescrição do “dever ser” que a noção de civilização adquire a força de um valor. Entre o “fato” – a pretensão descritiva – e o “valor” – os anseios normativos – forja-se, com o advento das Luzes, a palavra civilização. Longe de ter uma referência precisa, é noção complexa – convergente de noções diversas como urbanidade, progresso técnico, cultura das artes e ciências... – como valor, é disputada, vigorando em discursos diversos, até mesmo antagônicos.

Em nossa produção literária de caráter regionalista, em particular naquela que se dedica à “violência rural” (ao cangaço e à jagunçagem), a dicotomia civilização e barbárie acode escritor e leitor na ordenação do inventado encontro entre o universo urbano e o rural, entre a cidade, com suas práticas em que se insere a escrita e a leitura, e o campo, em que rege o estado de violência. A produção romântica dedicada à temática do fora-da-lei do sertão, segundo pensamos, encena a dicotomia civilização e barbárie em sua plenitude, sem reservas. Importa percebermos como funciona este modelo dicotômico para, adiante (nos capítulos seguintes da presente dissertação), depararmos com seus desdobramentos, revisões e possível crise.* Aqui, faremos algumas considerações sobre os romances *O índio Affonso* (1873) de Bernardo Guimarães, e *O Cabeleira* (1876) de Franklin Távora, a fim de sugerir aspectos que julgamos decisivos na composição das noções de civilização e barbárie.

Nesta empresa, *Facundo* (1845), de Sarmiento, faz-se importante elemento de comparação. O autor argentino, apesar de um pouco distante, no tempo e no espaço, de nossos dois romancistas, interessa por produzir em seu texto uma forte sistematização do

que sejam civilização e barbárie. Enquanto nos romances por nós destacados essas categorias fazem parte da composição de um lugar e um “tipo” de gente – sertão e sertanejos – em *Facundo* são centrais, sendo as gentes e os lugares partícipes da argumentação do que seja a barbárie e a civilização. Ou seja, importava para Sarmiento convencer o leitor de que a Argentina era palco da luta de duas forças antagônicas, a benéfica força civilizadora em luta com as devastações da barbárie. Claramente distinguia os espaços e as gentes civilizadas do espaço e das gentes bárbaras, a cidade *versus* o campo, porém seu interesse não era falar das humanidades “degradadas na barbárie”, mas da luta – terminando seu vigoroso texto com a conclamação dos defensores da civilização às armas. Enquanto em nossos romances românticos a sistematização do que sejam civilização e barbárie deve ser empreendida pelo leitor, *Facundo* empreende tal sistematização, tornando-se, portanto, bastante útil para nós.¹

* * *

Contar a vida do terrível Cabeleira, bandido cruel, lembrado pela poesia popular, tem uma intenção precisa, sem a qual essa tarefa seria leviana, nada contribuindo para a “edificação do leitor”. Importa narrar a vida desse criminoso justamente porque ele poderia não ter sido o “facinoroso” que foi, não fossem algumas circunstâncias que o desviaram do caminho do bem. O romance *O Cabeleira*, de Távora, ocupa-se justamente em apontar sob quais circunstâncias homens são reduzidos a feras.

Merecem-nos particular meditação, ao lado dos que aí se mostram dignos da gratidão da pátria (...), alguns vultos infelizes, em quem hoje

¹ É necessário esclarecer, ainda, que os apontamentos que se seguem não pretendem dar conta das obras de que se utiliza, antes delas fazem uso com a finalidade de convergir discursos a fim de preencher, de dotar de sentido(s) as categorias civilização e barbárie. Interessa-nos apresentar esses textos privilegiando essas categorias, e não analisá-los propriamente – guardamos nossos esforços analíticos para o terceiro capítulo da presente dissertação.

A estratégia adotada neste capítulo, para exposição das obras tendo em vista as categorias destacadas, é de dizer **com** as obras, ou seja, retomamos, enfatizamos, parafraseamos, recorrendo a um **discurso indireto livre**. Importa ressaltar que nossa estratégia discursiva não consiste em adesão ao que afirmam as obras abordadas, apenas torna-se interessante para economia e maior fluidez do texto.

veneraríamos talvez modelos de altas e varonis virtudes, se certas circunstâncias de tempo e lugar, que decidem dos destinos das nações e até da humanidade, não pudessem desnaturar os homens, tornando-os açoites das gerações coevas e algozes de si mesmos. Entra neste número o protagonista da presente narrativa, o qual se celebrizou na carreira do crime, menos por maldade natural, do que pela crassa ignorância que em seu tempo agrilhoava os bons instintos e deixava soltas as paixões canibais. (*O Cabeleira*; p.31)

Se nascido nos domínios da civilização, Facundo, dotado do temperamento privilegiado daqueles que nasceram para mandar, provavelmente teria sido grandioso; mas a vida no campo, marcada pela mais aguda ignorância, destina-o à ferocidade. “A sociedade em que nascem dá a maneira especial de manifestar-se: sublimes, clássicos, por assim dizer, vão à testa da humanidade civilizada em alguns lugares; terríveis, sanguinários e malvados, em outros são sua mancha, seu opróbrio”. (*Facundo*, p.87) Sarmiento, como Távora, ocupa-se em contar a história de um homem das campanhas, privado das práticas civilizadoras próprias da cidade. Ambos preocupam-se em definir as causas do caráter brutal de suas personagens ancorando-se na oposição cidade/campo – litoral/sertão; litoral/pampas. O descrédito do mundo rural perpassa as duas obras: o sertão e os pampas geram feras pois, não sendo amparados por instituições civilizadoras, seus homens não têm chance de humanizar-se. Alheios à humanidade civilizada, sertão e pampas são lugares de barbárie.

Em que consiste a barbárie do campo? Civilização, como lembra Starobinski, é um “conceito unificador” das luzes em que convergem valores e práticas eminentemente urbanos, “abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo.” (Starobinski, 2001; p. 14) O civilizado, urbano ou cortesão, opõe-se ao bárbaro como ao rústico ou vilão.

A versão sarmientina [da dicotomia civilização/barbárie] recolhe uma série de lugares comuns que circulam no ocidente desde a antiguidade greco-latina, sofrem uma redefinição substancial com a sociedade de corte em meados do XVI, e são submetidos a uma nova formulação em finais do XVIII e nas primeiras décadas do XIX, momento em que esta corrente de sentido consolida

um conceito particular de civilização, de cunho urbano-republicano-burguês, principalmente elaborado na França.

(Gárate, 2001; p. 65)

Além de convergir dicotomias e valores pré-existentes, a palavra civilização sugere movimento, processo: “a palavra civilização, que designa um processo, sobrevém na história das idéias ao mesmo tempo que a acepção moderna de progresso. Civilização e progresso são termos destinados a manter as mais estreitas relações.” (Starobinski, 2001; p. 15) Em *Facundo* e *O Cabeleira*, além de afirmar-se a dicotomia campo/cidade e torná-la análoga à civilização/barbárie, clama-se a expansão da civilização, que os homens do campo sejam salvos da barbárie.² Novamente, em que consistiria essa barbárie? Tudo o que parece ser próprio do campo e avesso à cidade: isolamento das famílias, trabalho braçal, matas virgens, inexistência de escolas, de polícia, de instituições públicas em geral. O nomadismo, se não é prática dos camponeses – apesar de ser associado às andanças dos vaqueiros –, será dos nossos heróis, o que os aproxima dos “selvagens” e apaga qualquer traço de civilização. A família, mesmo que no isolamento, é instituição civilizadora que será por ambos abandonada. Cabeleira se embrenha na espessura das matas arrastado pelo pai: “percorriam outros lugares, como os selvagens mudam de região quando, na que preferiram para sua transitória residência, não encontram mais com o que alimentar a sua indolência e bárbara voracidade.” (*O Cabeleira*; p. 74)

* * *

Sarmiento considera “devastações de barbárie” deixar que rios navegáveis, que levariam imigrantes europeus a todos os recantos do privilegiado chão argentino, mantenham-se “entregues às aves aquáticas”. (*Facundo*; p. 13) “A cidade é o centro da civilização argentina, espanhola, européia: ali estão as oficinas de arte, as casas de

² Acresce-se à espacialização, à definição de regiões civilizadas em oposição a regiões selvagens, a temporalização: haveria, no decorrer da “História”, períodos de selvageria e barbárie (este após o outro) que antecederiam a civilização. A suposição de uma evolução, de um progresso da humanidade, leva a considerar como “perdidas no tempo” as humanidades que não participam da categoria “civilização”. As sociedades tribais seriam “primitivas”; as rurais, “arcaicas”. A “sociedade rude dos vaqueiros”, n’*Os sertões*, por exemplo, é tida como atrasada de três séculos com relação às cidades litorâneas.

comércio, as escolas e colégios, os juizados, tudo, enfim, que caracteriza os povos cultos.” (*Facundo*; p. 31) Na luta contra a barbárie, cidades devem povoar o interior, margear seus rios: “(...) à sombra de um governo simpático aos europeus e protetor da segurança individual, ter-se-iam povoado nos últimos vinte anos as margens de nossos rios e realizado os mesmos prodígios que em menos tempo se consumaram no Mississipi, (...)” (*Facundo*; p. 287) Na mesma direção, considera Távora, no prefácio a seu romance:

– Que não seria deste mundo – pensei eu, descendo das eminências da contemplação [do rio Amazonas] às planícies do positivismo –, se nestas margens se sentassem cidades; se a agricultura liberalizasse nestas planícies os seus tesouros; se as fábricas enchessem os ares com o seu fumo e neles repercutisse o ruído das suas máquinas? Desta beleza, ora a modo de estática, ora violenta, que fontes de rendas não haviam de rebentar? Mobilizados os capitais e o crédito; animados os mercados agrícolas, industriais, artísticos, veríamos aqui a cada passo uma Manchester ou uma Nova Iorque. A praça, o armazém, o entreposto ocupariam a margem, hoje nua e solitária, o cômodo sem vida e sem promessa; o arado percorreria a região que de presente pertence à floresta escura. O estado natural, espancado pelas torrentes de imigração espontânea que lhe viessem disputar os domínios improdutivos para os converter em magníficos empórios ter-se-ia ido refugiar nos sertões remotos donde em breve seria novamente desalojado. Uma face nova teria vindo suceder ao brilhante e majestoso painel da virgem natureza. Não se mostrariam mais aqui as tendas negras da fome e da nudez. O trabalho, o capital, a economia, a fartura, a riqueza, agentes indispensáveis da civilização e grandeza dos povos, teriam lugar eminente nesta imensidade onde vemos unicamente águas, ilhas, planícies, seringais sem fim.

(*O Cabeleira*; p. 26)

Távora atribui um caráter dinâmico à civilização e sugere, como Sarmiento, o potencial da América para civilizar-se e progredir – não é à toa que ambos fazem uso de exemplos americanos e não europeus, apesar de ser a Europa o foco irradiador da civilização: o exemplo norte-americano faz crer nas grandes possibilidades de se transplantar a civilização européia para as Américas. Desconsiderando por completo os povos indígenas destas terras, elementos antes de barbárie que de civilização, deseja-se que

sejam povoadas por imigrantes capazes de ensinar ao americano como explorá-las³. Mercado, comércio, indústria, são palavras que giram em torno da palavra civilização. Távora menciona a agricultura como prática desbravadora, primeira ação civilizadora que põe abaixo a floresta escura.⁴ Tanto Távora como Sarmiento sugerem ser própria da barbárie ou das regiões pouco povoadas, a natureza não tratada, sinônimo de pobreza; e da civilização, das cidades, riqueza e fartura. À dicotomia civilização/barbárie e cidade/campo, associam-se outras, riqueza/pobreza, natureza transformada/ natureza intocada. O conjunto de técnicas que tornam a natureza em riqueza, como tudo o que se considera ser essa riqueza, parece definir o que seja civilização. Há, ainda, um traço, privilegiado por nossos dois autores, que não tem propriamente a ver com riqueza, constituindo também num

³ Miriam Gárate, às voltas com o uso sarmientino da palavra *deserto*, flagra uma sua interessante estratégia. Vale a pena citar longamente: “Na origem do texto sarmientino há uma terra boa e naturalmente pródiga (...), porém carente de tudo aquilo sem o qual, aos olhos do autor, a civilização ‘estaca’: sem população (sem a população que se quer), quase sem vilas nem cidades, praticamente sem outra produção ou atividade que a criação de gado, uma pseudo-atividade na ótica do escritor. Por isso, quando se a vê da perspectiva da falta (do que nela falta), a planície, que subitamente passa a chamar-se *deserto*, é uma forma do mal. Por isso o grande pecado, no *Facundo*, consiste muito mais na inação ou em obstruir ações virtualmente ‘benéficas’, do que qualquer coisa que possa ser pensada como uma má ação. Dito de outro modo, o grande pecado é não povoar o solo, nem cultivar a terra, nem navegar os rios; é a passividade, o ócio, a quietude. Porque uma terra virgem, ainda que naturalmente boa, para Sarmiento, é má enquanto virgem. No entanto, precisamente por sua propensão ao bem (a multiplicação de bens) basta desposá-la com homens de ultramar, sulcá-la com arados, fertilizá-la com sementes e vivificar suas artérias. (...) Neste projeto, entretanto, há uma confusão, omissão ou subterfúgio velado, cujos efeitos se farão sentir nitidamente por volta de 1870-1880, período em que, para acabar com o *deserto* – com aquilo que numa manobra antecipada Sarmiento se apressara em designar enquanto tal – primeiro se terá que produzi-lo, esvaziando o solo da presença do outro, do indígena. De antemão, na eleição da própria palavra, Sarmiento cria a imagem de uma disponibilidade futura; se apropria, na palavra, do deserto (já ocupado) a expropriar.” (Gárate, 2001; p. 120-121)

⁴ Hayden White, em seu instigante ensaio “As formas do estado selvagem; arqueologia de uma idéia” (White, 1994), discorrendo sobre a categoria do Homem Selvagem em sua versão medieval – para tanto recorrendo às tradições judaico-cristã e greco-latina – sugere que: “Dos tempos bíblicos aos dias de hoje, a noção de Homem Selvagem esteve associada à idéia de região selvagem – o deserto, a floresta, a selva e as montanhas –, aquelas partes do mundo físico que ainda não haviam sido domesticadas ou demarcadas para a domesticação de algum modo significativo.” (White, 1994; p. 173)

conjunto de técnicas e práticas que tratam e refinam a natureza, mas a natureza do homem: a cultura do espírito, das maneiras, a polidez.

A “brutalidade” e o “caráter sanguinário” de nossos dois heróis, Cabeleira e Facundo, não teria maior causa que o parco desenvolvimento da inteligência acompanhado de excessivo desenvolvimento da força física.⁵ Não tendo acesso nenhum à escola, como Cabeleira, ou apenas ao ensino mais básico, como Facundo, nossos personagens são privados da formação que canalizaria sua vocação grandiosa a serviço da civilização. A ignorância, “que em todas as terras e em todas as idades tem sido considerada com razão a origem das principais desgraças” (*O Cabeleira*, p. 63), parece levar um e outro a agir sob o domínio de baixos instintos, a agir como feras. Sendo a escola uma instituição eminentemente urbana, funcionando de acordo com a vida das cidades, é impraticável em regiões remotas: “Onde colocar a escola para que cheguem a receber lições as crianças disseminadas há dez léguas de distância, em todas as direções? Assim, pois, a civilização é de todo irrealizável, a barbárie é normal – e precisa se dar graças se os costumes domésticos conservam algum resquício de moral.” (*Facundo*; p. 36) Onde não pode chegar a escola, não há civilização. Associada ao ensino está a religião cristã que, em *O Cabeleira*, ganha destaque.

Cabeleira, ou José, é filho de boa mãe, Joana, e abominável pai, Joaquim – a primeira, devota a Deus; o segundo, incrédulo. Joaquim é baixo, corpulento, desarmonioso nas formas⁶, ao contrário do filho, bem feito de “vigorosas formas”. O narrador nos lembra

⁵ White considera que “o Homem Selvagem quase sempre representa a imagem do homem liberto do controle social, o homem em quem os impulsos libidinosos lograram predominância total. (...) É o desejo personificado, dotado de força, sagacidade e astúcia que dá plena expressão a toda a sua lascívia. (...) E seu poder e agilidade física aumentam na razão direta da diminuição de sua consciência.” (White, 1994; p. 187)

⁶ Seu desajeitado físico, sua índole nômade e, ainda, o parco desenvolvimento de sua consciência, completam sua selvageria: “O estado de maldição, ou selvagem, é identificado com a vida errante do caçador (em comparação com a vida estável do pastor e do agricultor), com o deserto (que é o habitat do Homem

que “por seus predicados naturais [José] não estava destinado a ser o que foi” (*O Cabeleira*; p. 62); ao contrário do pai, cuja bestialidade é denunciada pelo desajeitado físico – o que ressoa os nascentes postulados naturalistas. Joaquim, “gênio da destruição”, não deixa, por sua vocação ao mal, de ser vítima. Regido por “baixas paixões” – “que à sombra da ignorância, da impunidade e das florestas haviam crescido sem freio e lhe tinham apagado os lampejos da consciência racional que todo homem traz do berço” (*O Cabeleira*; p. 30) – sua disposição ao mal foi exacerbada pelas circunstâncias, por viver imerso na barbárie; no seio da civilização, sua consciência encontraria abrigo, possibilidade de se desenvolver.

Religião e civilização aproximam-se nesse romance. Cabeleira teria melhor destino se sob a guarda da mãe que, apesar de ignorante, entendia das leis de Deus. O narrador não se imiscui da explicação: na falta de escolas, as práticas religiosas, mesmo que de forma menos vigorosa, educam o povo. A reza do terço é “prática geral a que em grande parte se deve referir o adoçamento dos costumes dessas povoações antes de haverem sido dotadas com as escolas e com os institutos de educação que atualmente as disputam à ignorância com mais vigor e proveito.” (*O Cabeleira*; p. 102) Cabeleira, arrancado do seio materno, bom e cristão, perde-se na floresta escura com o diabólico pai; redime-se quando reencontra Luisinha, companhia igualmente virtuosa e cristã. A mulher, esclarece o narrador, se em circunstâncias favoráveis – um puro ambiente do meio social e convívio com entes esclarecidos –, com sua doçura e devoção, influencia positivamente na formação dos costumes. “As suas forças elevam-se à altura das potências triunfantes, onde quer que seja o mundo moral, não o caos, mas uma criação grandiosa e harmônica, em conformidade às leis da estética cristã e às altas conquistas da civilização.” (*O Cabeleira*; p. 62)

Starobinski sugere na palavra civilização um “substituto laicizado da religião”. (Starobinski; p. 14) Seu caráter dinâmico e expansionista reencenaria o movimento de catequese. Em nome da civilização far-se-á o que fora feito pela religião: absorção e desaparecimento de outras culturas no seio da civilização ocidental. O elogio à catequese reforça a aproximação: ao elogiar a cadeira episcopal de Olinda, o narrador de *O*

Selvagem), com a confusão lingüística (que é atributo principal tanto do Homem Selvagem quanto do bárbaro), com o pecado e a aberração física tanto na cor (a preta) quanto no tamanho.” (White, 1994; p. 182)

Cabeleira conta-nos das virtudes de um bispo que havia despendido todas as rendas “na sustentação das trinta missões de índios que reunira e visitara no seio de inóspitos sertões (...)” (*O Cabeleira*; p. 54) No entanto, apesar de dedicar vários dos “apontamentos históricos” que atravessam o romance a figuras eclesiásticas e de, em sua trama, destacar positivamente a religião, esta revela-se sujeita a revisão sob a luz do progresso: “Quanto mais medito sobre este assunto, mais me parece que o evangelho que ensina a pobreza voluntária, considerada, pela moderna ciência, um absurdo econômico, e um impossível social, é antes um código de moral prática sujeito a revisão da sabedoria dos tempos, do que um corpo de leis de uma religião imutável” (*O Cabeleira*; p. 194) No que confronta o ideal de civilização, a religião deve ser reformada.

Em *Facundo*, destaca-se o que a religião teria de arcaico, opondo-a à civilização e instaurando nova dicotomia, análoga à barbárie/civilização, a dicotomia arcaico/moderno. Córdoba, em oposição a Buenos Aires, é domínio da religião, tendo, portanto, aspecto medieval. Se, em termos espaciais, a fronteira entre civilização e barbárie está entre a Europa e o restante do mundo – com ressalvas à América do Norte – em termos temporais, a fronteira da civilização com a barbárie data do advento das Luzes. A Espanha, atrasada, anacrônica, como a Córdoba argentina, vive à maneira medieval. Para o progresso da civilização das Américas, a França é o grande farol⁷.

Tanto em *O Cabeleira* como em *Facundo*, estabelece-se, dentro da religião, nova dicotomia: religião da cidade/religião do campo; ou: verdadeira religião/religião deformada. A religião cristã é deformada no campo, conta-nos Sarmiento, reduzindo-se à religião

⁷ Opor a Península Ibérica ao restante da Europa, a atrasada-católica-contrarreformista *versus* a moderna-protestante-desenvolvida Europa industrial, é atitude comum a ibéricos e descendentes seus. As conferências de Antero de Quental sobre *As causas da decadência dos povos peninsulares*, ancoram sua forte argumentação nessa oposição arcaico/moderno, Península/Europa. Gilberto Freyre ainda faz uso dessa mesma dicotomia, com ajustes: o elemento arcaico é valorizado em detrimento do moderno.

N’*Os sertões*, há interessante episódio em que Euclides conta da “suspeita extravagante”, nos “defensores da República”, de que a cidade da Bahia participaria do levante contra esta instituição. “A velha capital com seu aspecto antigo” seria “um Canudos grande”. (Cunha, 1979; p. 266) A arcaica Salvador, uma espécie de Córdoba brasileira, deveria opor-se às modernas instituições.

natural: “Eis ao que se reduziu a religião nas campanhas pastoris: à religião natural. O cristianismo existe, como o idioma espanhol, numa espécie de tradição que se perpetua, mas corrompido, encarnado em superstições grosseiras, sem instrução, sem culto, e sem convicções.” (*Facundo*; p. 37) Como superstição grosseira, o narrador de *O Cabeleira* fala da crença de Florinda, mãe adotiva de Luisinha, na existência do diabo – princípio maligno que não participa da doutrina católica na qual o mal não é substância e sim falta de bem. A superstição, em lugar da verdadeira religião, ata, mais uma vez, os homens à ignorância.⁸

Grande inimiga da civilização, a ignorância deve ser combatida por idéias e costumes esclarecidos; mas, como se pode garantir que maneiras e repertório civilizados não sejam exterioridades, máscaras, falsificação? O progresso da civilização se faz acompanhado da fortificação dos valores ou, ao contrário, tem se distanciado deles? O educado habitante das cidades, de maneiras abrandadas e gozador de razoável riqueza, tem a honra como valor na mesma proporção que seus antepassados cavaleiros ou seus vizinhos selvagens?

Temos subido muito nas ciências, indústrias e artes, sem exceção da arte de governar; mas em ponto de honra, em virtudes cívicas, em moral doméstica, a nossa decadência, impossível de recusar, atesta que temos levado a obra de reformation além dos limites pertinentes, e prova a necessidade de transplantarmos das ruínas do passado, onde vicejam esquecidas, algumas plantas modestas, cujas flores purificam o ar com seus perfumes, e cujos frutos formam sangue novo e são.

(*O Cabeleira*; p. 133)

Noutros tempos, elementos de verdadeira civilização tinham lugar... Entra em cena importante conceito, o de decadência, que aponta para um processo de falsificação, de

⁸ A noção de degeneração da verdadeira religião cristã, de falsificação, que seria própria do ambiente rural, participa da noção de fanatismo, que terá grande fortuna. As manifestações religiosas sertanejas serão tidas por irracionais, grosseiras, insanas e heréticas n’*Os sertões* e nos romances de José Lins do Rego que abordaremos no capítulo seguinte, *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*.

perda das reais virtudes. Opõe-se verdadeira à falsa civilização⁹; ou, inverte-se o valor da dicotomia civilização e barbárie: o civilizado é corrompido; o bárbaro mantém suas virtudes justamente por viver no seio da natureza. Távora não opera tal inversão; *O índio Affonso*, de Bernardo Guimarães, encena, em parte, esta operação.

A França, foco irradiador da civilização tanto para Távora como para Sarmiento, não está livre da dúvida: o civilizado simplesmente aprende técnicas de construção de uma imagem apropriada de si ou é verdadeiramente polido? A civilização falsifica ou forma? Rousseau apresenta a mais dura condenação do homem civilizado: é corrompido, fraco, sem virtudes. Em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pressupondo uma evolução natural da barbárie à civilização – derrubando a idéia de uma criação divina do estado social –, o filósofo considera a vida civilizada viciosa. “a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solidária de viver prescrita pela natureza.” (Rousseau, 1978; p. 241) Lamenta que “as comodidades que o homem a si mesmo oferece”, sejam “outras tantas causas que fazem com que mais perceptivelmente

⁹ Na Alemanha, da noção de civilização é própria a oposição *Zivilisation* e *Kultur*. A primeira, própria da corte, seria antinatural, um conjunto de técnicas de produção de imagens que resulta em falsificação, em vícios mascarados; *Kultur*, ao contrário, refere-se à sensibilidade, sinceridade, ao “ser” e não ao “parecer ser”. Como sugere Elias, em seu *O processo civilizador* (Elias, 1994), o ideal de *Zivilisation*, descendendo do de cortesia, tendia a desconsiderar as diferenças nacionais; a noção de *Kultur*, por sua vez, tendia a marcar as particularidades de cada nação, enaltecendo as virtudes do povo alemão. A acusação de insinceridade e artificialidade do mundo de corte será ampliada: a burguesia alemã ascendente – economicamente e, só depois de longo período, politicamente – terá como falsos, à maneira do cortesão, franceses e ingleses. O que fora oposição interna entre aristocracia e burguesia, torna-se xenofobia. Por sua vez, em época de guerra, a Alemanha é acusada de bárbara por Vitor Hugo: “E a civilização, recolocada frente a frente com a barbárie, buscará seu caminho entre essas duas nações, das quais uma foi a luz da Europa, e a outra será a noite” (Starobinski, 2001; p. 37) Em guerra, ter um inimigo na conta de bárbaro ou corrompido por falsa civilização, apanhando para si o estatuto de avatar da civilização verdadeira (ou *Kultur*, no caso alemão), parece servir à legitimação da própria guerra, do recurso à violência.

degenere.” (Rousseau, 1978; p. 242) A desigualdade, tema do ensaio, é fruto de degeneração, não é natural. Em seu estado natural o homem tem apenas dois instintos: o desejo de conservação e a repugnância em ver sofrer seu semelhante. O homem selvagem, “por falta de sabedoria e de razão”, entrega-se “temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade.” (Rousseau, 1978; p. 254) É o exercício da razão que o torna indiferente ao sofrimento presenciado, que o desumaniza.

O isolamento, traço de barbárie para nossos Távora e Sarmiento, salva o homem selvagem rousseauiano do jugo de outro, pois “é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte.” (Rousseau, 1978; p. 258) (Aqui, Rousseau combate justamente a difundida idéia, que ganha destaque em *Facundo*, de que a civilização, por meio de leis e contratos, organiza a vida dos homens para o bem da coletividade, para o público; abandonado à sua natureza, os homens viveriam em feroz luta regida pelo egoísmo, em que o forte subjugaria o fraco.)

Os selvagens, habituados “desde a infância às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, (...) adquirem um temperamento robusto e inalterável.” (Rousseau, 1978; p. 238) Seu corpo, único instrumento, pode empregar de diversos modos, com agilidade e destreza; a indústria faz do homem civilizado um fraco. A selva é agradável lar ao homem “não domesticado”, lugar em que pode viver em total liberdade. Sua relação com a natureza é de irmandade, pertencimento, e não de hostilidade e dominação, que caracteriza a civilização.

* * *

O índio Affonso, de Bernardo Guimarães, “pertence a esta raça de índios mestiços que vivem vida nômade e semi-bárbara pelas margens dos rios do sertão, subsistindo quase exclusivamente de caça e pesca. É um caboclo de estatura colossal e organização atlética. De ordinário anda só, mas sempre armado, (...) vale por vinte; é um fortim ambulante. Apesar de todo esse aparato bélico, seu exterior não inspira terror.” (*O índio Affonso*; p. 20) O narrador apresenta nosso herói, tão feito à maneira do homem em estado natural rousseauiano, depois de longa introdução, em que prepara o leitor para as espantosas

coisas com que será defrontado no correr da narrativa. É interessante notar como enfatiza a distância entre o mundo urbano e o sertão. É necessário que as leitoras sejam avisadas com antecedência do que virá pela frente, pois correm o risco de se ferirem dada a rudeza da matéria. Opõem-se, logo nas primeiras páginas do pequeno romance, “as fundas e emaranhadas selvas dos sertões” aos salões, tão freqüentados na maioria dos romances, em que passeiam leitor e romancista “pisando em ricos e mimosos tapetes, no meio da mais polida e perfumada sociedade do mundo”, ou em trens “varando distâncias enormes com rapidez vertiginosa, visitando cidades monumentais (...)” (*O índio Affonso*; p. 13) As selvas dos sertões, que serão percorridas, “além das imensas riquezas e curiosidades naturais que encerram, têm acobertado em sua sombra muito mistério sinistro, muito negro drama de sangue e canibalismo.” (*O índio Affonso*; p. 11) Ao contrário das amenidades próprias do romance de salão, o narrador nos promete casos brutais, crimes, assassinatos, toda a barbárie própria das selvas escuras. A dicotomia civilização e barbárie, ou cidade e sertão, estabelece-se claramente. Apesar da intimidade com que trata leitor e leitora da cidade, o narrador, de acordo com os protocolos da retórica romântica, afirma ser sertaneja a sua musa, põe-se do lado dos sertões e não das cidades. Dispõe-se a narrar a história de Affonso por ser um romancista dotado de especial sensibilidade para entender os “espíritos da floresta”, para decifrar as histórias que guardam. O narrador, na dicotomia que instaura, pretende figurar no lugar avesso ao da civilização.

Ao caracterizar Affonso, no entanto, elege como qualidades positivas aquelas que comumente se atribuem ao educado homem da cidade: “a fala é meiga e vagarosa, e quer nos modos, quer no porte, nada tem de arrogante ou avalentado.” (*O índio Affonso*; p. 20)¹⁰

¹⁰ A crítica à nobreza fez uso de um conceito paradoxal, o de Nobre Selvagem, que privava o nobre da condição de superioridade atribuindo a seu oposto radical qualidades que deveriam ser exclusivas da nobreza. White, em seu “O tema do Nobre Selvagem como fetiche”, nota que tal procedimento não buscava a dignificação dos selvagens – das humanidades incorporadas a essa categoria, como os nativos do Novo Mundo – restringindo-se ao ataque da categoria “nobre”: “O conceito de Nobre Selvagem servia perfeitamente às suas necessidades ideológicas [da burguesia], pois ao mesmo tempo minava a reivindicação da nobreza de um *status* humano especial e estendia esse *status* ao conjunto da humanidade. Todavia, essa extensão foi feita apenas *em princípio*. De fato, a reivindicação da nobreza não pretendia chegar aos nativos do Novo Mundo

A companhia da família de sua irmã Caluta também aproxima o semibárbaro Affonso dos valores da civilização. Talvez tenha que se aproximar de um ideal da civilização, mais que se constituir em seu oposto, para ser enaltecido. Mas o narrador nos prometera grandes aventuras, temperadas de sangue, e é o que teremos. Affonso, de caráter bastante verdadeiro, alheio à polidez que “esfria o coração dos homens” (Rousseau, 1978; p. 254), é maximamente bom e amoroso, mas, quando traído, o mais terrível dos vingadores. O horrendo crime narrado consiste na cruel mutilação de Toruna – facínora que tentara violentar Caluta – nas mãos de Affonso, que, então, considerava morta a irmã. No correr do romance são narradas inúmeras peripécias em que Affonso é perseguido por policiais e deles escapa. Se nos horrorizáramos com seus atroz atos, perdemos gradualmente esta lembrança e passamos a admirá-lo em suas fabulosas fugas. Afinal, onde não chega a justiça, os homens não têm outra alternativa se não agir por conta própria: “Naqueles desertos, no fundo daquelas imensas florestas, onde a ação da justiça social é quase nula, o homem, por mais inofensiva que seja sua índole, vê-se muitas vezes forçado a defender-se contra seus semelhantes como quem defende-se das onças e das serpentes.” (*O índio Affonso*; p. 118) Parece que as “selvas dos sertões”, em sua carência de “justiça social” – valor sempre lembrado em nome da civilização – levam homens a agir como feras. Da mesma maneira, Cabeleira, de boa índole, fora levado ao crime, bestializado na espessura das matas sertanejas. O sertão, mesmo que seus homens sejam bons, puros e ingênuos, faz com que ajam como feras.

A civilização proporciona segurança àqueles que dela participam por meio de instituições de caráter público.¹¹ “Assim, à figura da cidade como usina produtora de ‘bons’

nem às classes mais baixas da Europa, mas apenas à burguesia. Que as coisas eram assim vê-se no fato de que, tão logo as classes médias estabeleceram o seu direito a reivindicar uma humanidade idêntica à que antes era reivindicada somente pela nobreza, voltaram-se imediatamente para a tarefa de desumanizar as classes inferiores a elas da mesma forma que, nos séculos XVII e XVIII, os europeus em geral haviam feito com os nativos do Novo Mundo.” (White, 1994; p. 216)

¹¹ Tratando da matriz greco-latina do conceito de estado selvagem, White lembra que “os gregos contrapunham a vida dos homens que viviam segundo alguma lei à dos homens sem lei, a ordem (cosmos) da cidade à perturbação (caos) do campo. (...) Somente os homens que haviam alcançado o estado político

objetos e de 'bons' hábitos em profusão, justapõe-se a figura da cidade como usina político-administrativa, também ela uma espécie de paraíso artificial decorrente de uma série de cortes, ablações, sujeições e cerceamentos operados na natureza de cada um para normatização e benefício do conjunto.” (Gárate, 2001; p. 74) A constituição da esfera pública é aclamada como das maiores conquistas da civilização. Dos pampas argentinos considera Sarmiento: “Nesta sociedade, pois, na qual a cultura do espírito é inútil ou impossível, onde os negócios municipais não existem, onde o bem público é uma palavra sem sentido, porque não há o público; (...)” (*Facundo*; p. 64), o pessoalismo define as relações. A justiça civilizada se faz justamente através do Estado e suas instituições. ‘Fazer justiça com as próprias mãos’ é forte traço de barbárie – afinal, o monopólio da violência física pelo Estado é dos fundamentos da civilização (Cf. Elias, 1994; p.17). A vingança no lugar da justiça seria índice indiscutível de barbárie. O sertão em que a polícia não pode agir de forma plena (por falta de pessoal, de estradas, comunicação), manter-se-ia alheio às conquistas civilizadoras.

* * *

Na apresentação a seu romance, Bernardo Guimarães nos conta que Affonso é personagem histórico, vivo ainda, conhecido do escritor tanto por histórias que ouvira em viagens como pessoalmente. Curiosamente, no intervalo entre a publicação do romance em folhetim e sua publicação em livro, Affonso cometera “horroroso atentado (...) acompanhado das circunstâncias mais atroz e revoltantes.” (*O índio Affonso*; p. 5) O próprio índio parece ter revelado o caráter idealizado da personagem de Guimarães. A razão da apresentação do romance é esclarecer em que o Affonso-personagem assemelha-se ao “bandido ordinário, facínora feroz e ignóbil” (*O índio Affonso*; p. 9), que se revelara o Affonso-real. Importa salvar o livro. O autor parece consciente da provável perda de

poderiam esperar realizar uma humanidade plena. Nem todos dentro da cidade poderiam esperar tornar-se plenamente humanos: na sua *Ética*, Aristóteles negava especificamente às mulheres, aos escravos e aos comerciantes tal possibilidade. Mas nenhuma pessoa fora da cidade tinha a mínima chance de realizar plenamente a sua humanidade: as condições de uma vida não regida pela lei o impediam. Quem quer que vivesse fora do mundo urbano poderia tornar-se um objeto de curiosidade ou um tema de estudo, mas jamais poderia servir de modelo daquilo que os homens devem esforçar-se para ser.” (White, 1994; p. 190)

interesse do público advinda da falta de veracidade de sua personagem principal. Daí que Guimarães enfatiza o que há de “real” em seu livro.

A descrição dos lugares é feita ao natural, pois os percorri e observei mais de uma vez. Com o judicioso e ilustrado crítico o Sr. Dr. J. C. Fernandes Pinheiro, entendo que a pintura exata, viva e bem traçada dos lugares deve constituir um dos mais importantes empenhos do romancista brasileiro, que assim prestará um grande serviço tornando mais conhecida a tão ignorada topografia deste país.¹²

(*O índio Affonso*; p. 8)

O anseio de Bernardo Guimarães em frisar que seu livro mantém-se eminentemente verdadeiro delata o estatuto desse tipo de romance entre sua comunidade de leitores. Parece que a expectativa do leitor quando tendo em mãos um romance sobre regiões e populações exóticas é de que estas populações e regiões sejam tal qual são descritas. Nesse sentido, ao dispor-se a relatar o que observara em andanças por regiões remotas, aproxima o romance do relato de viagem. Ao eleger como critério de valor a “veracidade” para sua narrativa ficcional, torna confusos os limites entre o domínio da ficção e o da não ficção.

A descrição da paisagem natural de seus países é tarefa a que deveriam se dedicar os escritores latino-americanos. “Se um esplendor de literatura nacional pode brilhar momentaneamente nas novas sociedades americanas, é o que resultará da descrição das grandiosas cenas naturais e sobretudo da luta entre a civilização européia e a barbárie indígena; entre a inteligência e a força (...)” (*Facundo*; p. 41) Tal tarefa, prossegue Sarmiento, está de acordo com o gosto europeu – boa literatura é aquela que passa por seu crivo.

¹² Euclides da Cunha, na mesma direção, queixa-se da escassez de estudos sobre a paisagem natural de nosso país. É interessante notar que, em seu *Os sertões*, dedica-se sobremaneira a avançar no conhecimento sobre a “tão ignorada topografia deste país”, movido pelo mesmo interesse de Bernardo Guimarães. No entanto, mune-se, para tal empresa, de um instrumental científico completamente alheio (e, provavelmente, desinteressante) ao escritor romântico.

O único romancista norte-americano que conseguiu se transformar em um nome europeu é Fenimore Cooper, (...). Não foi de outra maneira que o nosso jovem poeta Echeverria conseguiu chamar a atenção do mundo literário espanhol com seu poema intitulado *La cautiva*. Esse bardo argentino deixou de lado Dido e Argia (...) e voltou sua mirada para o descampado; e lá, na imensidão sem limites, nas soledades em que vaga o selvagem, na remota zona de fogo que o viajero vê aproximar-se quando os campos se incendiam, encontrou as inspirações que proporcionam à imaginação o espetáculo de uma natureza solene, grandiosa, incomensurável, calada; (...).

(*Facundo*; p. 42)

O romance de Bernardo Guimarães parece seguir a prescrição sarmientina. O projeto de expansão da civilização, os anseios de que seja vitoriosa na luta contra a barbárie, não se opõem à literatura que se ocupa das “devastações da barbárie”, da natureza que se esquiva, da paisagem das solidões. Távora, em seu prefácio a *O Cabeleira*, não deixa de descrever a grandiosidade da paisagem amazônica, antes de revelar seus sonhos de grandes cidades povoando as margens do imenso rio. “Águas imensas serviam de lajeamento ao majestoso templo, que tinha por abóboda o céu sem limites.” (*O Cabeleira*; p. 24) “Como pintar as miríadas de ilhas, rios, furos, igarapés, que se mostram aos olhos do viajante desde a foz do grande rio, (...)?” (*O Cabeleira*; p. 25) Arremata: são “regiões paradisíacas.” (*O Cabeleira*; p. 25) A natureza de inimaginável beleza não deixa, por isso, de ser ameaçadora. “Nem sempre porém a natureza sorri, ou protege, ou abraça; às vezes ela encoleriza-se e, trocando os afagos da mãe carinhosa com as asperezas da madrasta desamorável, repele o homem por mil formas e o impele a mil perigos.” (*O Cabeleira*; p. 25)¹³ A apreciação da paisagem natural – que sugere desenvolvido senso estético, valor

¹³ A concepção de natureza tem implicações diretas na definição do que seja o estado selvagem, especialmente no valor atribuído a este estado. A uma definição negativa do Homem Selvagem, relaciona-se a idéia de “natureza permeada de violência e turbulência; é a natureza da selva, a natureza *animal*, a natureza ‘de dentes e garras rubros’, de conflito e luta, onde só os mais fortes sobrevivem.” (White, 1994; p. 193) Em contrapartida, a uma definição positiva do Homem Selvagem, associa-se a natureza “tranqüila, um local onde o leão dorme junto com o cordeiro, onde as pastoras se deitam com os pastores, ingênua e frivolamente; (...)” (White, 1994; p. 193) Curiosamente, aqui, Távora faz conviver a natureza má e a boa natureza, o que se

da civilização – não redime na natureza seu caráter bárbaro. Sua descrição literária é exercício próprio do civilizado, complementar ao movimento de expansão da civilização. Dominar a natureza, aplacar sua fúria contra os homens, fazer com que entregue seus tesouros, são atitudes civilizadoras, como a de descrevê-la. Se, numa leitura apressada, poderíamos opor as obras de Sarmiento e Távora à de Bernardo Guimarães; numa leitura mais atenta, às três obras podemos sugerir atitudes complementares de um mesmo ideal civilizador.

Em *O Cabeleira* e *O índio Affonso*, as matas escuras acolhem os mais terríveis criminosos. No primeiro romance temos que, em batida atrás de Cabeleira e seu pai, “assassinos de profissão e de fama, protegidos pelas trevas da noite e pelas sombras das selvas virgens, (...) apareceram à luz do dia, (...)” (*O Cabeleira*; p. 39) O governador “sabia que perseguir através do deserto, para reduzi-los à prisão, homens que vivem como feras, e com elas, no seio de suas brenhas, de regiões inóspitas e desconhecidas, é empresa para grandes ânimos, (...)” (*O Cabeleira*; p. 139) Homens que vivem como feras e misturados a elas... O narrador do romance de Guimarães sugere: “Seria mister um numeroso exército de policiais para farejar aquelas vastas e ínvias matas à cata de criminosos.” (*O índio Affonso*; p. 74) Mas, lembra o narrador d’*O Cabeleira*: “A vida no deserto está exposta a perigos, que mal compreende o que não nasceu no meio deles; só os compensa a liberdade que se depara em qualquer dos gozos que aí se logram.” (*O Cabeleira*; p. 158) A liberdade será a grande qualidade desses homens-fera.¹⁴ “Ele

desdobra na caracterização tanto positiva como negativa de seu Cabeleira; Bernardo Guimarães parece seguir este movimento oscilatório, pendendo, porém, para a caracterização positiva do herói e para a concepção de uma natureza acolhedora, enquanto Távora pende para a caracterização negativa do herói e violenta da natureza.

¹⁴ Sobre a condição ambígua do Homem Selvagem, considera White: “Diferentemente dos anjos rebeldes, o Homem selvagem não *sabia* que vivia em estado de pecado, nem mesmo *que* pecava ou nem mesmo o que poderia ser um “pecado”. Isto quer dizer que ele possuía, juntamente com a degradação, um tipo de inocência – (...). Isto conferia às expressões que dava à luxúria, violência, perversão e logro *um tipo de liberdade que poderia ser invejada pelos homens normais*, homens presos na rede da repressão e da

[Affonso], que nenhum medo tinha (...), receava-se infinitamente dos soldados de polícia. É que amava mais que tudo sua selvática liberdade (...).” (*O índio Affonso*; p. 24) O romance dedicado a este “semibárbaro” compõe-se de peripécias em que Affonso revela sua destreza, agilidade e força de selvagem escapando da polícia – que, nesses lugares, aliás, é qualificada de “infelizmente” ineficiente.

Numa dessas peripécias, Affonso, algemado e sendo levado numa canoa, consegue escapar saltando num tronco que descia pelo rio em direção à pequena embarcação.

Affonso, de um passo, ganhou a borda da barca, e firmando um pulo de assombrosa precisão foi cair em cima do tronco, sobre o qual, no mesmo instante deixando-se escorregar, achou-se muito a seu cômodo. Quem visse aquele vulto colossal sentado sobre um tronco boiando tranqüilo e majestosamente à mercê da torrente, cuidaria ver o gênio do rio sobre seu trono flutuante, governando com o gesto e com o olhar as revoltas e turbulentas ondas.

(*O índio Affonso*; p. 80)

A relação da personagem com a paisagem é de integração: Affonso é parte da natureza, grandioso como ela. Antes de saltar, numa prece, pedira ao rio que não o abandonasse. Os soldados, então, se perguntam se teria ele pacto com o diabo; o índio responde que seu pacto era com Deus e Virgem Maria. A natureza, templo de sua divindade, acolhe-o a salvo. Novamente, a religião cristã reduzida à religião natural; porém, aqui, o termo ora depreciado da dicotomia adquire valor. Esta relação entre Affonso e a natureza, ou Natureza (para destacar o conceito romântico), tem caráter religioso à maneira do cristianismo romântico. Aqui, educação religiosa e ritos são dispensáveis em sua artificialidade, nosso índio mantém contato direto com a divindade, sem intermediários. Fortemente católico, *O Cabeleira* enfatiza, ao contrário, a necessidade de educação, de uma instituição que proporcione o contato entre o homem e Deus por meio dos sacramentos e do uso da razão para que possa agir no caminho da salvação. Podemos sugerir, portanto, que a

sublimação que constituía a base da vida comum. Não admira, pois, que, nos séculos XIV e XV, quando os laços sociais da cultura medieval principiaram a afrouxar-se, o Homem Selvagem tenha passado pouco a pouco de objeto de abominação e medo (e de inveja velada) a objeto de inveja declarada e até de admiração.” (grifo nosso) (White, 1994; p. 188)

doutrina católica, em sua ênfase da necessidade de mediação na experiência religiosa, opõe-se ao cristianismo romântico, que, por sua vez, supõe uma relação direta, individual e independente da missa, entre homem e Deus.

* * *

O monologismo caracteriza nossos dois romances e o inclassificável *Facundo*. Os narradores se adiantam a possíveis dúvidas do leitor, sobrepõem-se às personagens, apresentam julgamentos a todo momento, e, ao final, explicam a moral da história. Nos três casos, a figura do narrador e do escritor se confundem. Na dicotomia civilização e barbárie instaurada por suas obras, participam da civilização como todo aquele que se dedica às letras – apesar do narrador d’*O índio Affonso* querer dissimulá-lo. “Se permanecesse alguma dúvida diante do exposto, de que a luta da república Argentina é só da civilização com a barbárie, bastaria para prová-lo o fato de não se achar ao lado de Rosas um só escritor, um só poeta, dos muitos que possui aquela jovem nação.” (*Facundo*; p. 296). Escritor-narrador e leitor, ligados pela prática literária, distanciam-se da barbárie tematizada pelas obras. Estas têm clara função: instruir o leitor. No caso de *Facundo*, a função específica de mover o leitor contra o bárbaro governo federalista, movê-lo a favor da civilização, portanto, dos unitários; *O Cabeleira* pretende especialmente convencer da necessidade de salvar o pobre povo do sertão da condição de fera, ou seja, de que escolas, igrejas e indústrias – a civilização – cheguem a essas regiões; já no caso d’*O índio Affonso* trata-se de assombrar o leitor com a exótica paisagem sertaneja e seus surpreendentes habitantes – ou, segundo seu autor, instruí-lo com relação à topografia de regiões pouco conhecidas. Tanto no romance de Távora como no de Guimarães, o discurso confiável, afirmado, é o discurso do narrador – a voz do sertanejo não se faz ouvir, a não ser em alguns poucos diálogos fechados. O narrador, porta-voz da civilização, sobrepõe-se a seu personagem, representante da barbárie – afinal, os bárbaros, em oposição aos gregos, dotados de verdadeira linguagem, eram considerados “ ‘mudos’, homens que não sabem falar.” (Starobinski, 2001; p. 20) Para o bem ou para o mal, os sertanejos (e o gaúcho de Sarmiento), não desenvolvendo a inteligência, aproximam-se, além das feras, das crianças.

A colocação em pé de igualdade de tudo que é suscetível de ser polido (e policiado) não deixa de ter importância: bárbaros, selvagens, gente de província

(a *fortiori*: camponeses), jovens (a *fortiori*: crianças) se apresentam como uns tantos paradigmas insubstituíveis. Em comparação com a perfeição do polido, o bárbaro é uma espécie de criança, a criança é uma espécie de bárbaro.

(Starobinski, 2001; p. 28)

Contra a pena de morte aplicada a Cabeleira, brada o narrador: “O interrogatório principal devia ter por objeto os precedentes do culpado, o grau de sua instrução literária, a sua educação, os seus teres.” (*O Cabeleira*; p. 193) E acrescenta: “A justiça executou Cabeleira por crimes que tiveram sua principal origem na ignorância e na pobreza.” (*O Cabeleira*; p. 192) A defesa de nosso herói passa pela sugestão de que não poderia responsabilizar-se por seus atos por não ter tido estudo ou riquezas. Crescido alheio à civilização, deve ser tutelado e não barbaramente morto.

Se alguém houvesse dito então a José César [governador da provincial] que sua pátria em menos de um século riscaria de sua legislação a pena que ele impunha com tamanho arbítrio a três desgraçados a quem faltava a instrução mais elementar, teria ouvido o poderoso agente da realeza metropolitana classificar como uma utopia dos sonhadores do século XVIII esta brilhante conquista de nossas luzes.

(*O Cabeleira*; p. 188)

Àqueles a que falta a instrução mais elementar, não se deve punir como aos instruídos, que, mesmo fazendo bom uso da razão, agem para o mal. Se aproximados às crianças, os bárbaros devem ser tutelados; às feras, eliminados.¹⁵ Importa que desapareçam, assimilados pela civilização ou destruídos por ela. “O anticivilizado, o bárbaro devem ser

¹⁵ Estas duas atitudes, incorporação e eliminação, têm a ver, na sugestão de Hayden White, com dois “modos de relação” entre os que participam da categoria “humanos” e o Homem Selvagem, que seriam o modo da continuidade e o da contigüidade. “Tanto as concepções aristotélicas quanto as idéias neoplatônicas sobre a relação entre o mundo animal e o humano se estabelecem no *modo da continuidade*. As teorias fiscalistas de Sepúlveda, Buffon, De Pawn e até de Lineu concebem essa relação no *modo da contigüidade*. Ora, enquanto as coisas podem ser *associadas* nessas duas modalidades de relação, a da continuidade gera decerto mais aceitação e mediação em grau do que a contigüidade. (...) Os dois modos de relação, (...), também engendram possibilidades diferentes da práxis: a atividade missionária e a conversão, de um lado, a guerra e o extermínio, de outro.” (White, 1994; p. 212)

postos fora da condição de prejudicar, se não podem ser educados ou convertidos.” (Starobinski, 2001; p. 33) Pois, desde que a palavra civilização designa um valor, “tudo que a ameaça fará figura de monstro, de mal absoluto.” (Starobinski, 2001; p. 33) O sertão, ameaça à civilização, deve ser desalojado mais de uma vez, até desaparecer.

As paisagens que resistem à força da civilização escondem tesouros; civilizar um povo seria, principalmente, ensiná-lo a tirar da natureza as suas riquezas. A pobreza, como já mencionamos, seria forte traço de barbárie. “À pobreza, que é na realidade uma desgraça, deve a sociedade atribuir o maior número dos crimes que pune e dos erros e faltas que não se julga com o direito de punir. A pobreza nunca foi nem será jamais um elemento de elevação; ela foi e será sempre um elemento de degradação social.” (*O Cabeleira*; p. 193) Para combatê-la, deve-se expandir a produção de riqueza. A pobreza é um mal que se combate com o progresso da civilização, um problema extrínseco a ela. A perspectiva, em *O Cabeleira*, é individual. Da mesma maneira que o banditismo não chega a se constituir em fenômeno social, sua solução não supõe a transformação da sociedade, é individual: disposição para o trabalho. “A riqueza, meu amigo, é um dos primeiros bens da vida. Quando ela resulta de um trabalho honesto e servido por uma ambição nobre e ponderada, não podem dela redundar males. Ao reverso, de uma riqueza assim adquirida, provêm quase sempre benefícios não só para aquele que a possui, mas também para a sociedade.” (*O Cabeleira*; p. 193) E acrescenta, terminando o romance: “Não sirvam estas verdades de consternação aos pobres. Sirvam-lhe de estímulo para que trabalhem, cultivem a terra, as indústrias, as artes, e possam, por seu próprio esforço, vir a ser independentes e felizes.” (*O Cabeleira*; p. 194) Flagra-se, aqui, a versão burguesa da oposição nobre/selvagem, a oposição rico/pobre. “Por mais que as classes médias da Europa se indignassem com a aristocracia, o que elas desejavam era antes compartilhar seus privilégios que destruir a distinção entre as partes ‘melhores’ e ‘piores’ da raça humana. Por mais que se ressentissem das prerrogativas herdadas pelos nobres, em geral eles ainda reverenciavam a idéia de uma hierarquia social. Poderiam imaginar que tal hierarquia se

baseava no talento e na riqueza, e não no nascimento, mas ainda pressupunham uma humanidade dividida em ‘ricos’ e ‘pobres’.” (White, 1994; p. 214)

Em *O Cabeleira*, mesmo com o apontamento de um problema da sociedade, a pobreza, não há crítica social: a família, se harmônica e cristã, não passará necessidades. A de Luisinha é exemplar: “Não tivera ela uma existência de gozos e grandezas, mas nunca lhe faltaram os cômodos que asseguram a vida regrada da família, que, embora pobre, encontra no trabalho e na economia recursos folgados para todas as necessidades até alguns confortos.” (*O Cabeleira*; p. 146)¹⁶

* * *

Importa salientar que o narrador-escritor, espaçoso, sempre presente, ocupa o lugar de agente civilizador, participa, com destaque, do movimento de expansão e aperfeiçoamento da civilização. Posição confortável, neste período pré-republicano, será espinhosa no período de consolidação e vigência da República. Se para o avanço da civilização, nos romances de Távora e Guimarães, urge a ação benéfica de maior policiamento, batidas, com vistas a pôr fim aos crimes tão comuns no sertão; este mesmo avanço, com o massacre de Canudos e, especialmente, com *Os sertões*, de Euclides da Cunha, faz as vezes de abominável crime. Ao invés de civilizar o sertão, a civilização se barbariza.¹⁷ A dicotomia civilização/barbárie torna-se desconfortável (desconforto que se prolongará no correr dos acontecimentos do século XX, no passar de suas guerras mundiais e outras tantas...) na medida do flagrante de ações bárbaras no seio da civilização.

¹⁶ É interessante lembrar, com Hayden White, que “As condições que designaríamos pelos termos *estado selvagem, deserto, insanidade* ou *selvageria* eram todas concebidas pelos antigos hebreus como aspectos de uma mesma condição maligna. A relação entre a condição de bem-aventurança e a selvageria é, pois, perfeitamente simétrica: os bem-aventurados prosperam, e sua bem-aventurança se reflete na sua riqueza e na sua saúde, no número de filhos, na sua longevidade e na sua capacidade de fazer as coisas crescerem. Os malditos secam e erram a esmo pela terra – terríveis, feios, violentos; sua terribilidade, feiúra e violência são prova da sua maldição.” (White, 1994; p. 180)

¹⁷ Ultrapassa as possibilidades de nosso estudo abordar *Os sertões* (para o que remetemos o leitor ao já citado estudo de Miriam Gárate, *Civilização e barbárie n’Os sertões*, como a *Terra Ignota*, de Luis Costa Lima); torna-se necessário, no entanto, atentar para esta obra na medida em que, para os romances que trataremos a seguir (em nossos capítulos 2 e 3), impõem-se desafios lançados por Euclides.

Gostaríamos de passar, agora, para os romances de José Lins do Rego a fim de sugerir algumas de suas soluções novas e como também algumas reincidências do modelo dicotômico vigente nos romances românticos – modelo não abandonado, mesmo que fraturado, n' *Os sertões*.

CAPÍTULO II

Civilização e barbárie nos sertões do modernismo nordestino; algumas notas sobre o cangaço na ficção de José Lins do Rego

Dedicado à produção romanesca de José Lins do Rego sobre o sertão nordestino, o presente capítulo reúne alguns apontamentos sobre seus romances *Pedra Bonita* (1937) e *Cangaceiros* (1953). Sugerindo aproximações, possíveis diálogos entre autores modernistas que se debruçaram sobre o problema da violência rural, estas anotações têm a cadência das que reunimos no capítulo anterior. Da mesma maneira, estamos às voltas com as categorias civilização e barbárie, importando agora perceber em que os romances de Rego reeditam a antiga dicotomia e em que arriscam outra forma de dizer o sertão. Nessa empresa, arrisco algumas aproximações entre *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e os romances de Rego, como também entre Rego e autores modernistas que trataram do problema da violência rural (Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda). Este capítulo, portanto, consiste na reunião de algumas notas que tentam flagrar um debate sobre sertão/sertanejos/cangaço no decorrer da primeira metade do século XX.

* * *

Graciliano Ramos, a não ser de maneira secundária, não tratou do cangaço em seus romances sobre o sertão. Para o escritor, o próprio fenômeno parece ser secundário: efeito da miséria, da seca, de relações humanas brutalizadas, consistiria em fenômeno derivado.

Afirmando há dias que as violências praticadas pelas forças volantes contra matutos indefesos levam ao cangaço muitos deles, avancei que as perseguições e as injustiças eram apenas uma das causas do mal, talvez a mais fraca. Realmente, injustiças e perseguições há em toda a parte, sem que os ofendidos se resolvam a organizar bandos como os que infestam o Nordeste.

Terão as pessoas dos outros lugares menos vigor que os sertanejos? Pouco provável. Se não realizam essas ações que arrepiam os leitores dos telegramas, é que podem manifestar o seu descontentamento de maneiras diversas, e as monstruosidades são desnecessárias. É possível até que não precisem manifestar descontentamento, caso alguma vantagem neutralize as

perseguições e as injustiças: colheita regular, salário mediano, a certeza enfim de poder existir, embora mal. Isso no interior do Nordeste é impossível.

Com a devastação das matas, o deserto cresce; os rios correm durante alguns meses, quando chegam as trovoadas; a célebre fecundidade da terra é uma frase feita, dessas que embalaram e ainda embalam, o otimismo nacional, teimoso e cego. Na verdade a terra, excetuando-se a faixa do litoral, é bem ruim, alimenta mal a gente numerosa que lá se aperta.

(Ramos, 1994/a; p. 143)

Neste mesmo texto, Graciliano sugere a existência de “dois cangaços”: um, já em desuso, em que o fator econômico era alimento e não causa; outro, “um fato de natureza econômica, ampliado por motivos de ordem social” (Ramos, 1994/a; p.126). Opõem-se aqui os Jesuíno Brilhante e Antônio Silvino de outrora, a Lampião, recém morto. Os primeiros, que nos fazem lembrar os mineiros Joca Ramiro e Ricardão do sertão rosiano, “tinham alguma coisa que perder, terra ou fazenda, pelo menos um nome, valor tradicional. Não podiam mostrar-se de repente demolidores de instituições respeitadas: precisavam mantê-las, apesar de réprobos, eram de alguma forma elementos de ordem, amigos da propriedade, de todos os atributos da propriedade.” (Ramos, 1994/a; p. 145) Este cangaço apenas se alimentava da miséria no arrebanhar alguns homens, mas não era dela fruto. “Os instrumentos libertaram-se, entraram a mover-se por conta própria, adotaram processos diferentes dos que usavam os antigos patrões. Tornaram-se chefes, como Lampião, engrossaram as fileiras. Foi a miséria que engrossou as suas fileiras, a miséria causada pelo aumento de população numa terra pobre e cansada.” (Ramos, 1994/a; p. 147) A segunda espécie de cangaço, por sua vez, tem sua causa no recrudescimento da miséria.

A maior verdade do sertão seria a miséria, importando, portanto, narrar, dos sertanejos, suas “vidas secas”. Graciliano parece aguçar o olhar para uma violência de menor repercussão nos jornais: a brutalidade das relações domésticas, a humilhação sofrida pelo pobre nas mãos do soldado do destacamento, o êxodo, enfim, a violência miúda, de cada dia, que está por trás da extravagância do cangaço e seus assaltos.

A produção de José Lins do Rego sobre o sertão tem caráter diverso da de Ramos, apesar do enfoque na família ser comum a ambas. Rego dedica dois de seus romances à

temática sertaneja, *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953). *Pedra Bonita*, antecedendo de um ano a publicação de *Vidas secas*, de Graciliano, apresenta um sertão de vidas desgraçadas apesar de água certa e terra fértil. O cangaço ocupa lugar de destaque, adquire o estatuto de fenômeno que desnuda a sociedade nordestina em sua parte sertaneja, torna-se eixo a partir do qual seria possível perceber o funcionamento da mesma.

A primeira, das duas partes que compõem o romance, abre-se com Antônio Bento, nosso herói, tocando os sinos da igreja do Açú, cidadezinha sertaneja a que esta parte do livro se dedica. Do Açú, conta-nos o narrador: “Ali no Açú a vida era miúda como a gente. Nunca crescera, nunca tivera fausto, (...)” (*Pedra Bonita*; p. 21) E então nos surpreende com uma história de “sangue de gente, sangue derramado para embeber a terra em nome de Deus” (*Pedra Bonita*; p. 21), história carregada de mistério que só se desvela na segunda parte do romance. Este “sangue derramado” é pano de fundo, espécie de *leitmotiv* da narrativa. “O mais fácil parece que era deixar o Açú no seu canto infeliz e pobre como um miserável com suas chagas ao sol.” (*Pedra Bonita*; p. 21) “E no Açú era aquilo que se via. A rua grande com o sobrado do coronel Clarimundo, a tamarineira frondosa, onde por baixo faziam a feira, e a desolação de casas caindo. Há anos que um pedreiro não fazia obra nova por ali.” (*Pedra Bonita*; p. 22) No sobrado do Coronel, “dois leões de pedra ficavam em cima do portão de entrada como dois monstros que tivessem devorado toda a grandeza da terra.” (*Pedra Bonita*; p. 23) Feita principalmente de “casas tristes e sujas” (*Pedra Bonita*; p. 25), Açú agoniza, cidadezinha quase morta, se arrastando...¹⁸ Povoado que não

¹⁸ N’*Os sertões*, Euclides da Cunha, sobre a povoação de Uauá, considera: “Como a maior parte dos vilarejos pomposamente gravados nos nossos mapas, é uma espécie de transição entre maloca e aldeia – agrupamento desgraçado de cerca de cem casas mal feitas e tijupares pobres, de aspecto deprimido e tristonho.” (Cunha, 1979; p. 170) Sua descrição do vilarejo de Monte Santo tem o mesmo tom: “A estrada vai até a praça, retangular, em declive, de chão estriado de enxurros. No centro o indefectível barracão de feira tem, ao lado, pequena igreja, e de outro o único ornamento da vila – um tamarineiro, secular talvez. Em torno casas baixas e velhas; e, sobressaído, um sobrado único que seria mais tarde quartel-general das tropas.” (Cunha, 1979; p. 187) Salta aos olhos a semelhança dessas descrições com a que temos do Açú. Queimadas, vilarejo em que também acampariam tropas do governo, é descrita da seguinte maneira: “O casario pobre, desajeitadamente arrumado aos lados da praça irregular, fundamente arada de enxurros – um claro matagal bravio que o rodeia – e, principalmente, a monotonia das chapadas que se desatam em volta, entre os morros

crece, perdido no tempo, num oco, é corpo em chagas, sem movimento, completamente diverso da agilidade própria do corpo da urbe. Como complemento da caracterização negativa do Açú, como seu reverso, os valores da urbanidade: crescimento, transformação, efervescência, progresso.

O Araticum, propriedade e morada da família de Bento, será caracterizado pelo mesmo atraso¹⁹:

desnudos, dão-lhe um ar tristonho completando-lhe o aspecto de vilarejo morto, em franco descambar para tapera em ruínas.” (Cunha, 1979; p. 367) A esses vilarejos, “onde há cem anos não se constrói uma casa” (Cunha, 1979; p. 373) – ao contrário de Canudos, em que se construíam dezenas de casas por dia (mas que se assemelha às cidadelas decadentes no cemitério desajeitado, de cruzeiros malfeitos e sem flores, e na falta de paredes brancas, nas suas casas de barro que não se distinguiam do chão (Cunha, 1979; p. 236)) – atribui-se aspecto moribundo, decadente e tristonho da mesma maneira que o faz o narrador do romance de Rego. A semelhança de tom na descrição das povoações n’*Os sertões* e em *Pedra Bonita* sugere a produtividade de uma leitura que aproxime as duas obras.

¹⁹ Em seu *O mal-estar da civilização*, Freud, em determinado momento, compõe um quadro bastante completo do que seria civilização, quais suas exigências. Vale a pena comparar este quadro à descrição do Araticum, parece-nos que curiosamente se complementam. Cito um pouco longamente: “Reconhecemos, então, que os países atingiram um alto nível de civilização quando descobrimos que neles tudo que pode ajudar na exploração da Terra pelo homem e na sua proteção contra as forças da natureza – tudo, em suma, que é útil para ele – está disponível e é passível de ser conseguido. Nesses países, os rios que ameaçam inundar as terras são regulados em seu fluxo, e sua água é irrigada através de canais para lugares onde ela é escassa. O solo é cuidadosamente cultivado e plantado com a vegetação apropriada, e a riqueza mineral subterrânea é assiduamente trazida à superfície e modelada em implementos e utensílios indispensáveis. Os meios de comunicação são amplos, rápidos e dignos de confiança. Os animais selvagens e perigosos foram exterminados e a criação de animais domésticos floresce. Além dessas, porém, exigimos outras coisas da civilização, sendo digno de nota o fato de esperarmos realizadas nesses mesmos países. Como se estivéssemos procurando repudiar a primeira exigência que fizemos, reconhecemos, igualmente, como um sinal de civilização, verificar que as pessoas também orientam suas preocupações para aquilo que não possui qualquer valor prático, para o que não é lucrativo: por exemplo, se os espaços verdes necessários a uma cidade, como *playgrounds* e reservatórios de ar fresco, são também ornados de jardins ou se as janelas das casas estão decoradas com vasos de flores. De imediato, constatamos que essa coisa não lucrativa que esperamos que a civilização valorize é a beleza. Exigimos que o homem civilizado reverencie a beleza, sempre que a perceba na natureza ou sempre que a crie nos objetos de seu trabalho manual, na medida em que é capaz disso. Mas

No pé da serra do Araticum ficava a propriedade do velho Bento Viera. Aquelas terras vinham dos antigos da família. A casa pobre de taipa, o curral de pedra, o cercado de pau-a-pique diziam bem a idade de tudo. O lugar era triste. Nada dos horizontes extensos, de uma vista que enchesse de gozo o espectador. Um buraco, como diziam. Mas era que ali embaixo passava o córrego, nasciam águas que só deixavam de correr nas secas violentas. Procuraram o pé da serra por essas facilidades. (...) O povo do Araticum nunca quisera muita coisa do destino. Dessem-lhe de beber, que o mais se arranjava sem muitos cuidados. (...) Outros levavam muito gado para as feiras, cultivavam, enchiam a casa de cereais. Mas nas secas não agüentavam o repuxo como o Araticum. (...)

O velho Bentão, como chamavam ao proprietário, não fazia figura nas partilhas de gado. Tinha pouco, não procurava estender as criações. Cobria as terras de roçado. Tinha medo das secas, se reduzia para melhor resistir. Vivia ele com a mulher e os filhos numa vida insignificante, como há um século vinham vivendo os seus antepassados. A casa grande, que fora de seus avós, era aquela mesma. Não aumentara um quarto, não lhe fizera uma puxada. O tacho de cobre de refinar o azeite de carrapato quase que não tinha mais fundo. As gamelas de fazer farinha eram as mesmas. Apenas o fuso da prensa se partira, de tão gasto. As vasilhas eram aquelas em que há cem anos vinham espremendo a massa nas farinhadas. O curral de pedra resistira ao tempo. (...)

No Araticum, as coisas seriam como as pessoas. O capitão devia ser igual ao seu pai, como este fora igual ao outro. Corresse o tempo na sua corrida, no seu galope. Ali o jabuti andava no seu passo, despreocupado, manso, sabendo ao certo em que pernas pisava, que caminho transpunha. Só a seca de 1904 arrancara o capitão de sua rotina. (...) Quem quisesse encontrar uma casa, uma terra amada pelos seus donos, não fosse ao Araticum. Povo e terra viviam ali há um século numa intimidade profunda. Mas sem se quererem, inimigos íntimos. O povo maltratando, a terra dando, sofrendo. Um pé de roseira, uma árvore nunca plantaram ali para se amar, se estimar. A casa do velho Bentão perdera a brancura

isso está longe de exaurir nossas exigências quanto à civilização. Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e de ordem. Não concebemos uma cidade do interior da Inglaterra, na época de Shakespeare, como possuidora de um alto nível cultural, quando lemos que havia um grande monte de esterco em frente à casa de seu pai, em Stratford; também ficamos indignados e chamamos de 'bárbaro' (o oposto do civilizado), quando nos deparamos com as veredas do Wiener Wald cobertas de papéis velhos. A sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização." (pp. 45-46)

de sua mocidade, era escura e suja, com um reboco de barro aparecendo. A calçada, torta, fora de nível, como se tivesse sido feita de brincadeira. (...) Por dentro era a mesma pobreza, parecendo miséria. Os bancos e os tamboretas da sala de jantar, com a mesa grande de pinho, um sofá de palhinha furada, umas cadeiras de amarelo na sala de visitas e quartos vazios com as redes desarmadas, pendidas no canto dos armadores. (...) E pelas biqueiras, a terra comida pela erosão. E a casinha dos bodes e dos carneiros fedendo, a estrebaria dos cavalos pegada à casa e um pé de Juá, por onde as galinhas subiam para dormir. Era assim a casa grande do Araticum. Devia ser assim cem anos atrás.

(*Pedra Bonita*; p.115-117)

A fraca motivação para crescer, progredir, a satisfação com o suficiente, a aceitação das marcas do tempo, a repetição ao invés da transformação, forjam uma “vida insatisficante”, sem valor, no ponto de vista de nosso narrador. O Araticum não progride apesar da água, apesar da saúde da terra e de seus donos. Poucas secas assolaram o Araticum, e, mesmo assim, era aquele corpo decrepito que se via. Produz-se, no correr da descrição deste sítio sertanejo, a exigência de que fosse outro, que seus donos se ocupassem do plantio de flores, do reboco bem feito, de calçada reta, e, mais que tudo, de produção excedente. O “progresso” daria sentido à vida, daria vida a esse “corpo exangue”.²⁰ A estratégia de narrar aproximando-se do olhar das personagens, dilui o narrador, dificulta sua definição. Este narrador tenta servir apenas à ordenação da história, sem constituir-se em

²⁰ Impossível não lembrar de *Facundo*, da oposição sugerida por Sarmiento entre as colônias alemãs e escocesas e a “vila nacional”:

“Dá compaixão e vergonha comparar a colônia alemã e escocesa do sul de Buenos Aires com a vila que se forma no interior. Na primeira, as casinhas são pintadas, as fachadas sempre limpas, adornadas de flores e pequenos arbustos graciosos, a mobília é simples mas completa, as painéis de cobre ou estanho sempre reluzindo, a cama com cortinas graciosas, e os habitantes em ação e movimento contínuos: ordenhando vacas, fabricando manteiga e queijos, lograram algumas famílias fazer fortunas colossais e retirar-se para a cidade, a gozar de suas comodidades. Já a vila nacional é o reverso indigno dessa medalha: crianças sujas e cobertas de farrapos vivem no meio de uma matilha de cães; homens caídos no chão na mais completa inação; a sujeira e a pobreza por todas as partes; uma mesinha de tamboretas como único mobiliário; e, como habitação, ranchos miseráveis cujo aspecto geral de barbárie e de incúria os fazem notáveis.”

(*Facundo*; p. 30)

ponto de vista particular – diferindo completamente dos tão presentes e espaçosos narradores românticos e seguindo os protocolos da retórica realista. Quando não empresta o olhar às personagens, notamos que se dilui numa suposta “voz do povo”. Porém, nas descrições de lugar, define-se esse ponto de vista do narrador. São dos raros momentos do romance em que este não se dilui nas personagens ou num suposto senso comum. Em consonância com sua estratégia de apagamento, o narrador estaria apenas construindo o espaço em que a ação se desenrola. No entanto, podemos notar que, ao descrever a pequena vila ou o sítio dos Vieiras, o narrador produz julgamentos e afirma fortemente o aspecto infeliz desses lugares. O Açú ou o Araticum são lugares tristes, a vida neles é infeliz, insignificante – esses adjetivos dão o tom do romance.

O Araticum faz parte de Pedra Bonita, povoação próxima ao Açú. Antônio Bento, o Bentinho, fora entregue por sua mãe, aos quatro anos, em 1904, ao padre do Açú, Amâncio, quando a família Vieira fora expulsa do Araticum por grave seca – tão grave que mesmo sua água secara. Bento, imaginara Josefina, criado por Amâncio, teria melhor destino que os seus, quiçá se tornaria também um padre. “Seria o primeiro padre da família Vieira, o homem mais importante de toda Pedra Bonita. Só um padre podia tirar todas as desgraças de cima deles. Sonhara com essa ventura. Aos poucos porém foi perdendo essa esperança. O padre Amâncio, muito pobre, não pudera mandar Bentinho para os estudos. Mesmo assim ela se orgulhava do filho que tinha. Ele sabia mais do que todos os da Pedra Bonita.” (*Pedra Bonita*; p. 121)

Crescendo distante da família, recebendo apenas visitas esporádicas da mãe, Bento é visto por todos do Açú como um estranho, sua origem é mal vista: os do Açú odeiam os da Pedra e vice-versa. Sem lugar, não é acolhido no Açú ou na Pedra. Este ódio mútuo remonta a fato ocorrido há cem anos do presente da narrativa, ao misterioso derramamento de “sangue de gente”. Trata-se do episódio histórico do massacre da Pedra Bonita, em que o povo da Pedra é massacrado por tropas do governo que vieram do Açú, em denúncia do sangue vertido em nome do profeta da Pedra, o Filho.²¹ O Açú forja, como resposta a seu atraso, o contágio com o sangue de

²¹ Do episódio histórico da Pedra Bonita, conta-nos Euclides da Cunha:

recém-nascidos derramado em nome do milagre pregado pelo profeta: Deus castiga a região pelas atrocidades cometidas pelos fanáticos da Pedra Bonita. Os da Pedra, por sua vez, culpam os inimigos pelo fracasso do milagre.

A família Vieira, em meio a esse ódio extremado de há gerações, carrega ainda o ódio do próprio povoado de que faz parte: os Vieiras são os Judas. Sobre isso conta o velho Zé Pedro: “O homem que correu para ensinar o caminho à tropa foi um de tua gente, um Vieira. Tu não tem culpa de nada. Mas Deus não esquece. (...) É sangue de Judas nas veias.” (*Pedra Bonita*; p. 142) Bentinho, odiado no Açú por descender dos fanáticos, é de família execrada na Pedra por descender do traidor. Zé Pedro sugere terrível destino para os Vieiras, uma herança familiar do mal. Bento resiste à idéia de sina, ao contrário de seu irmão Domício que a admite de imediato. Instruído, letrado, católico, Bento resiste a “superstições”. Nosso herói caracteriza-se pelo *deslugar*: é sertanejo, mas não de todo pois é instruído; é do Açú, mas não de todo pois descende da Pedra; é da Pedra, mas não de todo pois fora criado no Açú. A escolha por esse *deslugar* do herói se dá, segundo pensamos, por sua vocação para o conflito: o olhar de Bentinho, nesta posição extremamente

“No termo do Pajeú, em Pernambuco, os últimos rebentos das formações graníticas da costa se alteiam, em formas caprichosas, na serra *Talhada*, dominando majestosos, toda a região em torno e convergindo em largo anfiteatro acessível apenas por estreita garganta, entre muralhas a pique. No âmbito daquele, como púlpito gigantesco, ergue-se um bloco solitário – a *Pedra Bonita*.

Este lugar foi, em 1837, teatro de cenas que recordam as sinistras solenidades religiosas dos achantis. Um mamaluco ou cafuz, um iluminado, ali congregou toda a população dos sítios vizinhos e, engrimpando-se à pedra, anunciava, convicto, o próximo advento do reino encantado do rei D. Sebastião. Quebrada a pedra, que subiria, não a pancadas de marreta, mas pela ação miraculosa do sangue das crianças, esparzido sobre ela em holocausto, o grande rei irromperia envolto de sua guarda fulgurante, castigando, inexorável, a humanidade ingrata, mas cumulando de riquezas os que houvessem contribuído para o *desencanto*.

Passou pelo sertão um frêmito de nevrose...

O transviado encontrara meio propício ao contágio de sua insânia. Em torno da ara monstruosa comprimiam-se as mães erguendo os filhos pequeninos e lutavam, procurando-lhes a primazia do sacrifício... O sangue espadanava sobre a rocha jorrando, acumulando-se em torno; e afirmam os jornais do tempo, em cópia tal que, depois de desfeita aquela lúgubre farsa, era impossível a permanência no lugar infeccionado.” (Cunha, 1979; p. 110)

incômoda, torna-se mais aguçado. O narrador, cuja característica é aproximar-se do ponto de vista das personagens, recorrendo ao discurso indireto livre, ganha quando empresta o olhar a Bentinho, alcançando então os momentos altos da narrativa.²² Esses momentos são de deslizamento, em que o texto move-se para a revisão/dissolução de esquematismos dicotômicos – como religião católica *versus* religião popular – que, no entanto, se mantêm na economia do romance. Nesse sentido, esses deslizamentos sugerem uma forma de dizer o sertão não ancorada na dicotomia civilização e barbárie; o movimento hegemônico do romance, porém, reafirma esta dicotomia.

* * *

Na já mencionada descrição do Araticum, a seca, que raramente chega ao sítio dos Vieiras, mantém-se como perigo: o Araticum está encurralado, não pode crescer pois deve

²² Consideramos particularmente forte uma passagem em que Bento, na torre da Igreja do Açu, desempenhando seu papel de criado do padre, acabara de tocar os sinos: “Bento demorava-se na torre mais tempo. As beatas já iam saindo, e o padre Amâncio apareceu pela calçada do major, devagar. Seu padrinho se acabava, não tinha dúvida. Vinte anos de Açu era como se fossem 20 anos de Fernando de Noronha. (...) E Bento foi descendo a escada. Ouviu o rumor dos morcegos voando na igreja. Não encontrara jeito de acabar com eles. Faltava vinho para a missa do outro dia. Teria que abrir uma garrafa nova. O sangue de Deus, a carne de Deus. De repente passou-lhe pela cabeça um pensamento louco. Tudo aquilo era mentira, uma verdadeira mentira. A Pedra Bonita [sua maldição, seu milagre], Aparício [sua imagem de demoníaco cangaceiro]. Ele [Bento] era quem manobrava com os objetos sagrados. Sabia de que caixa o padre Amâncio tirava as hóstias que eram o corpo de Deus. Era ele quem abria as garrafas com o vinho que era o sangue de Deus. A lâmpada do sacrário vacilava. Aquela luz da manhã à noite estava ali para que Deus não pudesse ficar às escuras, sem uma luz em seu louvor. Fugiu do pensamento de incréu e fechou a igreja. E sentiu-se o único homem do mundo, cercado de paredes grossas, no meio dos santos, com aquele cheiro de rosas murchas, com aquele bafo de coisas velhas. O silêncio era grande demais. Os morcegos calados, e a lâmpada parada sem o vento que entrava pelas portas abertas. Tudo no fim. Bento deixou a igreja desolado, como se estivesse nu por dentro dele mesmo, sem coisa nenhuma para cobrir as suas vergonhas. Nunca lhe viera na cabeça uma idéia daquela de não acreditar em Deus. Só podia ser um sopro do diabo.” (*Pedra Bonita*, p. 192) Importa lembrar, no entanto, que, apesar de chegar a duvidar do que acreditavam os seus e também do que lhe ensinava o padre, não se deixa tomar pela dúvida, volta à posição anterior, a oscilar, a tender ora aos ensinamentos do padre ora às crenças de seu povo.

manter-se pequeno para resistir a seus possíveis assaltos. Adiante, porém, o fator seca é atenuado. Ficamos sabendo do caráter estranho de Bentão, marido de Josefina, que passa o dia na rede acariciando seu bode, e só se mexe para o imprescindível. Criado no abandono pelo pai, Aparício Vieira, que era metido com cangaceiros, “sem mãe, sem carinho de ninguém. (...) Com doze anos de idade, viveu só, cuidou de si, como se não existisse ninguém no mundo.” (*Pedra Bonita*; p. 119) E era assim que agia com as pessoas da família: vivia isolado, como se não existissem. Deodato, filho mais velho de Bentão e Josefina, emigrara para o Amazonas. “Se tivesse Deodato ficado no Araticum [no olhar de Josefina], tudo teria ido para frente. Bentão não se importa com o futuro. Não plantava um palma a mais no roçado.” (*Pedra Bonita*; p. 129) O caráter de Bentão, forjado pelo abandono de que a vida de cangaceiro de seu pai era causa, parece responsável pelo descaso com os seus e sua propriedade.

No romance *Cangaceiros*, continuação de *Pedra Bonita*, o fator seca desaparece completamente. Parece que Rego, ao contrário de Graciliano Ramos, não atribui à seca e à miséria as causas do cangaço; parece até que inverte as coisas: a ordem que forja o cangaço produz também a miséria. Enfatiza, portanto, o cangaço e suas causas sociológicas, abandonando gradualmente o fator econômico, privilegiado pelo outro escritor. Capitão Custódio, dono da Roqueira em que se desenrola a ação em *Cangaceiros*, é dono de boa propriedade, de fértil terra, mas torna-se incompetente produtor por ser vítima de violência e impunidade. O assassinato de seu filho, por protegidos do grande coronel Cazuzu Leutério, leva o capitão à obsessiva vingança – não alcançada – que acaba em loucura. Sua propriedade é desmantelada por tornar-se incapaz de administrá-la, sua desgraça nada tem a ver com seca – neste romance, este fator nem é mesmo mencionado.

Poderíamos supor que Rego estaria abordando, das duas espécies de cangaço sugeridas por Graciliano, a que o mesmo enfatiza o fator sociológico. Mas não podemos levar adiante tal suposição pois Rego trata justamente do cangaço de Lampião – Aparício, irmão de Bentinho, é figura análoga a Virgulino²³ –, espécie de cangaço em que Graciliano

²³ Logo após sua publicação, Manuel Diégues Júnior sugeria que *Cangaceiros* abordava o cangaço de Lampião: “Esta fase de Lampião contrasta com a anterior: a de uma seqüência inacreditável de violências,

frisa a causa econômica, opondo-a à espécie anterior de cangaço, cujo grande nome é Antônio Silvino. Este personagem histórico participa de outros romances de Rego, como *Fogo morto* e *Meus verdes anos*, mas não figura em seus romances dedicados à temática sertaneja. Dessa maneira, apenas podemos concluir pela divergência dos autores nas causas dos males do Nordeste, em especial do cangaço.

O enfoque na vida familiar, entretanto, aproxima necessariamente os dois escritores, como também os aproxima dos estudos de Gilberto Freyre. É importante lembrar, antes de prosseguir, que, ao se dedicar à temática sertaneja, a produção literária ou sociológica da década de trinta (sendo difícil distinguir a fronteira entre uma e outra) tem como interlocutor necessário Euclides da Cunha. O massacre histórico da Pedra Bonita, como sua ficcional reincidência no romance de Rego, tem semelhanças óbvias com *Canudos*: “Vai haver desgraça feia – continuou o sujeito. – o governo não pode deixar o negócio crescer senão vira *Canudos*.” (*Pedra Bonita*; p. 219) O massacre, ou “a luta”, curiosamente, não é narrado: *Pedra Bonita* termina na iminência do mesmo e *Cangaceiros* começa depois dele. Apressadamente, poderíamos supor solene descaso de Rego com a obra máxima de Euclides; porém, parece-nos que se estabelece, ao contrário, uma relação de complementaridade: Rego se cala quanto ao que já foi dito pelo outro e se atém ao que “faltava” dizer. É como se pudéssemos ler “A luta” d’*Os sertões* na lacuna deixada por José Lins.

Miriam Gárate, em seu *Civilização e barbárie n’Os sertões*, propõe que “poder-se-ia pensar numa relação de contraste e complementaridade entre as obras de Euclides da Cunha e Gilberto Freyre (...)” (Gárate, 2001; p. 156), sugerindo alguns eixos, entre os quais a “focalização de grandes episódios históricos”, no caso de Euclides, *versus* a “focalização das práticas doméstico-familiares” própria de Freyre. Cita o mesmo: “O

surras, estupros, assassinatos. É esta, justamente, a dos começos de vida do cangaço do que se tornou ‘interventor do sertão’, que José Lins do Rego reconstituiu em *Cangaceiros*, através da figura do capitão Aparício. É o período em que Lampião procura impor-se pelas bravatas, pelas violências, querendo tornar-se o terror, de modo a fazer-se temer e respeitar em todo o sertão. (...) São esses episódios que José Lins do Rego nos conta, movimentando algumas figuras admiráveis que se tornaram marcantes em sua obra.” (Coutinho, 1991; p. 457)

interesse para o nosso estudo (...) não é nenhum campo sensacional de batalha – Palmares, *Canudos*, *Pedra Bonita* – onde os antagonismos de raça e, principalmente de cultura, tomaram, por vezes, formas as mais dramáticas em nosso país. (...) O centro de interesse para nosso estudo desses antagonismos e das acomodações que lhes atenuaram as durezas, continua a ser a casa.’ (*Sobrados e mucambos*, 1951; p. 17)” (Gárate, 2001; p. 156) Tal afirmação está em consonância com a produção ficcional do modernismo nordestino, parecendo mesmo uma definição dos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, de Rego, para ficarmos apenas nesses.

A leitura aproximada da obra de Rego e Graciliano com a de Freyre permite-nos também definir melhor as diferenças que viemos sugerindo entre o autor de *Vidas secas* e o de *Pedra Bonita*. Parece-nos que Rego e Freyre não compartilham com Graciliano a intensidade no interesse pelo que este chama de “fator econômico”, ou seja, pela infraestrutura sobre a qual uma sociedade se organizaria. A atenção para os meios de produção, ao “ato de criar riqueza” (Ramos, 1994/b; p. 248), é, para o escritor alagoano, decisiva na construção de romances em que as personagens sejam compreensíveis, tenham equilíbrio; do contrário, somos assolados por monstros, personagens de humanidade incompleta: “Como quer que seja, vemos aqui nos livros uma pequena humanidade incompleta, humanidade que às vezes sente e pensa, mas é absolutamente desprovida das necessidades essenciais. (...) Pode efetivamente haver grandeza nesses monstros, mas é inegável que são monstros.” (Ramos, 1994/b; p. 249) E, evidenciando sua perspectiva marxista, sugere: “Para sermos completamente humanos, necessitamos estudar as coisas nacionais, estudá-las de baixo para cima. Não podemos tratar convenientemente das relações sociais e políticas, se esquecemos a estrutura econômica da região que desejamos apresentar em livro” (Ramos, 1994/b; p. 251)

José Lins do Rego, ao contrário, parece justamente privilegiar as relações sócio-políticas, em detrimento do fator econômico, em seus livros sobre o sertão. Na mesma direção Gilberto Freyre sugere que “faltou de todo a Marx o critério antropológico-cultural ou antropológico-social de aproximar-se dos problemas sociais do homem” (Freyre, 1971; p. 61) e ainda afirma reagir “contra aquele como imperialismo marxista nos estudos sociais ou na investigação de problemas sociais que pretende fazer da Sociologia simples domínio

da Economia (...).” (Freyre, 1971; p. 61) Parece-nos, portanto, que a produção literária modernista sobre o sertão encontra-se imersa em amplo debate em que diferentes modelos das “Ciências Humanas” são confrontados. Importa ressaltar também, que essa produção, de maneira geral, abandona os modelos deterministas de meio, já esboçados n’*O Cabeleira* e bastante operantes na obra de Euclides, em que o meio natural e elementos raciais determinam os tipos humanos. José Lins, em seus *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, além de abandonar a perspectiva racial, sugere, ao contrário da relação determinista do meio sobre o homem, o contraste: a paisagem natural, em seu caráter ameno e de inusitada beleza, opõe-se ao homem, em sua vida de desgraças, brutalidades, asperezas. Em momentos de grande dor, a paisagem descrita é quadro oposto, como se Rego pretendesse frisar a distância entre o meio e o homem: “Bento nem sabia onde estava. O sangue corria-lhe da cara e doía o lombo que não podia nem se mexer. A raça dos Vieiras estava pagando, pagando pela traição. (...) O Araticum se enchia de vida com a manhã bonita. Lá estavam as Oiticicas de galho balançando e os pássaros cantando.” (*Pedra Bonita*; p. 150) O efeito literário desse contraste é forte: a quebra de expectativa suspende o leitor, este sopro de vida em meio a tanto sangue faz lembrar que tudo poderia ser diferente...

* * *

A paisagem sertaneja, para Gilberto Freyre, é avessa à civilização brasileira, cujas bases seriam nordestinas, mas do Nordeste da fértil terra que acolheu o açúcar. O adjetivo “brasileira” à palavra “civilização” aponta para seu uso relativista: “(...) desde os escritos de seu primeiro utilizador [Mirabeau], a palavra civilização é suscetível de receber uma acepção pluralizada. Se designa um processo, este se produziu por diversas vezes no curso das eras, para dar lugar, a cada vez, a uma decadência inelutável. Se designa um estado mais ou menos estável, ele pode diferir de uma nação a outra. Existem *as* civilizações. (...) Percebe-se, de saída, que o sentido da palavra poderá bifurcar em uma acepção pluralista, etnológica, relativista, enquanto conserva, a título mais geral, algumas implicações que fazem dele um imperativo unitário, e que atribuem um sentido único à “marcha” do gênero humano inteiro.” (Starobinski, 2001; p. 18)

Em seus estudos, Freyre ocupa-se em perscrutar e definir nossa nova civilização, tropical, solar, de cores distintas da européia. “Nessas manchas de terra pegajenta foi

possível fundar-se a civilização moderna mais cheia de qualidades, de permanência, e ao mesmo tempo de plasticidade que já se fundou nos trópicos.” (Freyre, 1971; p. 14) O “avanço civilizador da cana”, para usar palavras freyrianas, não pôde se firmar no sertão: “O massapê é acomodaticio. É uma terra doce ainda hoje. Não tem aquele ranger da areia dos sertões que parece repelir a bota do europeu e o pé do africano, a pata do boi e o casco do cavalo, a raiz da mangueira-da-Índia e o broto da cana, com o mesmo enjôo de quem repelisse uma afronta ou uma intrusão. A doçura das terras de massapê contrasta com o ranger da raiva terrível das areias secas dos sertões.” (Freyre, 1971; p. 14) Terra doce “sem deixar de ser terra firme: o bastante para que nela se tenha construído com solidez engenho, casa, capela.” (Freyre, 1971; p. 14) O europeu e o negro, as bases étnico-culturais privilegiadas por Freyre na formação do povo mestiço do Brasil, como o regime patriarcal e escravocrata que definiu seu caráter, foram expulsos do “enjoado” sertão.

Na definição do que seja o “brasileiro” ou o processo de “abrasileiramento”, o adocicamento, amolecimento, o gordo, o úmido, são elementos chave, ressonando o mundo do engenho de açúcar. Do sul e suas colônias alemãs, considera: “Sente-se o Brasil de origem principalmente portuguesa, adoçando nos descendentes de homens do Norte da Europa o que seus pais, seus avós, seus bisavós trouxeram para cá de anguloso, de duro, de hirto.” (Freyre, 1971; p. 55) E do sertão, em considerações sobre a obra de Euclides da Cunha: “A Euclides como que repugnava na vegetação tropical e na paisagem dominada pelo engenho de açúcar o gordo, o arredondado, o farto, o satisfeito, o mole das formas; seus macios como que de carne; o pegajento da terra; a doçura do massapê. Atraia-o o anguloso, o ossudo, o hirto dos relevos ascéticos ou, quando muito, secamente masculinos, do ‘agreste’ e dos ‘sertões’.” (Freyre, 1971; p. 5) Parecem mais nórdicos que brasileiros esses sertões, na medida da escolha freyriana dos elementos próprios do engenho como definidores de um caráter nacional. Preocupa-o a “reeuropeização” do Brasil, a substituição desta civilização solar, irmã da China, do México, da Índia, pela civilização européia em sua versão industrializada.

Uma vez iniciada, a reconquista do Brasil pela Europa não cessou; e ainda hoje nos abafa, embora substituído o europeu da Europa pelo quase europeu dos Estados Unidos da América do Norte. Os mártires louros é que venceram –

em parte, pelo menos – a batalha entre os nórdicos e o trópico, travada no Brasil (...).

A reeuropeização do Brasil começou fazendo empalidecer em nossa vida o elemento asiático, o africano ou o indígena, cujo vistoso de cor se tornara evidente na paisagem, no traje e nos usos dos homens. Na cor das casas. (...)

Tudo isso que dava um tom tão oriental à nossa vida dos dias comuns foi empalidecendo ao contato com a nova Europa; foi se acinzentando; foi de tornando excepcional – cor dos dias feriados, dos dias de festa, dos dias de procissão, carnaval, parada militar. A nova Europa impôs a um Brasil a inda liricamente rural, que cozinhava e trabalhava com lenha, o preto, o pardo, o cinzento, o azul escuro de sua civilização carbonífera.

(Freyre, 1971; p. 100)²⁴

A decadência do engenho, sua substituição pela usina, é tema importante da obra de José Lins do Rego, sendo seus mais famosos romances dedicados a este processo. Em *Fogo morto*, a todo o momento opõe-se um passado glorioso ao presente de desgraças; em *Pedra Bonita*, o passado é tão insignificante quanto o presente: “Ali no Açú a vida era miúda como a gente. Nunca crescera, nunca tivera fausto (...)” (*Pedra Bonita*; p. 210) Na paisagem sertaneja, nenhuma civilização pôde se firmar. Curiosamente, a barbárie do sertão

²⁴ Não podemos deixar de sugerir forte ressonância do modelo dicotômico sarmientino nesses apontamentos freyrianos. Diz-nos Sarmiento: “A extensão das planícies, por outro lado, imprime à vida do interior certo matiz asiático que não deixa de ser bem pronunciado. Muitas vezes, ao ver sair a lua tranqüila e resplandecente por entre os verdes da terra, saldei-a maquinalmente com estas palavras de Volney na sua descrição das Ruínas: *La pleine lune a l’Orient s’elevait sur un fond bleuâtre aux pleines rives de l’Euphrate*. E, com efeito, a algo nas soledades argentinas que traz à memória as soledades asiáticas, alguma analogia encontra o espírito entre o pampa e as planícies que medeiam entre o Tigres e o Eufrates; (...)” (*Facundo*; p. 27) O projeto sarmientino consiste em apagar este elemento asiático, na promoção da imigração benéfica dos europeus: “(...) à sombra de um governo simpático aos europeus e protetor da segurança individual, ter-se-iam povoado nos últimos vinte anos as margens de nossos rios e realizado os mesmos prodígios que em mesmo tempo se consumaram no Mississipi, (...)” (*Facundo*; p. 287). Freyre recupera o mesmo modelo, invertendo o valor atribuído ao “elemento asiático” e ao europeu. Nessa operação, torna-se nociva, para Freyre, a tão sonhada, por Sarmiento, imigração européia.

seria aplacada se chegassem a ela elementos próprios da civilização européia; a aversão do sertão à “civilização brasileira”, que se torna “terrível raiva” para Freyre, deveria ser aplacada por trens, instituições públicas, educação esclarecida. O trem, grande símbolo do avanço da civilização nos moldes europeus, tem mesmo caráter redentor.²⁵ Há, em *Pedra Bonita*, todo um capítulo (X, segunda parte) dedicado à possível construção de uma linha de trem que teria estação no Açu. “Um dia se deu o grande milagre. A vida do Açu ressuscitou. O cadáver começou a estremecer, a virar os olhos, a demonstrar que vivia. Chegara lá uma comissão de engenheiros, estudando a estrada de ferro de penetração. A notícia se espalhou. Afinal de contas, o Açu seria uma grande cidade.” (*Pedra Bonita*; p. 196) “O Açu mudava de cara. Em vez daquela feição macilenta de doente sem cura, criava cor, resplandecia de saúde.” (*Pedra Bonita*; p. 200) (Essas imagens, como as que o narrador faz uso na já mencionada descrição do Açu, funcionam como formulações sintéticas em que ressoa toda a narrativa – são imagens de agonia, feridas, sangue,

²⁵ Euclides da Cunha, ao contrário, adverte da nula transformação que a presença do trem causara em Queimadas:

“A linha férrea corre no lado oposto. Aquele liame do progresso passa, porém, por ali, inútil, sem atenuar sequer o caráter genuinamente roceiro do arraial. Salta-se do trem; transpõem-se poucas centenas de metros entre casas deprimidas; e topa-se para logo, à fimbria da praça – o sertão...

Está-se no ponto de tangência de duas sociedades, de todo alheias uma à outra. O vaqueiro encourado emerge da caatinga, rompe entre a casaria desgraciosa, e estaca o *campião* junto aos trilhos, em que passam, vertiginosamente os patrícios do litoral, que o não conhecem.” (Cunha, 1979; p.368)

O encontro dessas duas sociedades, ou melhor, o movimento expansionista da civilização, tem, para da Cunha, conseqüências bastante negativas. A mestiçagem, atentado contra a evolução da espécie, produz seres em que se sobressaem qualidades das raças inferiores. É preferível que este “ser limitado” (“quase sempre, um desequilibrado” (Cunha, 1979; p. 87)) mantenha-se distante das sociedades avançadas. “O abandono em que jazeram [os sertanejos] teve função benéfica. Libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e os vícios dos meios mais adiantados.(...) É um retrógrado; não um degenerado [como os mestiços do litoral]. Por isto mesmo que as vicissitudes históricas o libertaram, na fase delicadíssima da sua formação, das exigências desproporcionadas de uma cultura de empréstimo, prepararam-no para a conquistar um dia.” (Cunha, 1979; p. 89) Para a constituição de uma nova raça, o que supõe o período crítico da mestiçagem, o isolamento é benéfico. Apenas uma raça já constituída teria condições de integrar-se à civilização.

violência.) Num rompante de esperança de Domício, irmão de Bento, continua o narrador: “O governo agora não seria somente a volante matando, metendo o cipó-de-boi. Era também o trem arrastando carros, levando cargas, levando gente. Tudo se modificaria por aquelas bandas. Aparício [o irmão cangaceiro] teria que procurar terras desertas, caatingas distantes, por onde não se ouvisse o apito do trem. (...) O sertão ficaria de repente num céu aberto.” (*Pedra Bonita*; p. 203) O apito do trem espantaria para outras bandas o regime da violência. Aposta-se na urbanidade, seu movimento, o progresso, na expansão do litoral para o interior, como asseguradores da vida – banalizada nas solidões do sertão. Aqui, a ressonância d’*O Cabeleira* não pode deixar de ser sugerida: “O estado natural, espancado pelas torrentes de imigração espontânea (...) ter-se-ia ido refugiar nos sertões remotos donde em breve seria novamente desalojado.” (*O Cabeleira*; p. 26) Nos sertões, na “floresta escura”, a regência do crime. Em batida atrás de Cabeleira, assassinos “de profissão e de fama, que, protegidos pelas trevas da noite e pelas sombras das matas virgens (...) apareceram à luz do dia.” (*O Cabeleira*; p. 138) Da expansão da civilização dependeria o sertanejo para viver em segurança. O trem, “enchendo o silêncio da terra com seu rumor”, “daria tudo. A vida ali se multiplicaria.” (*Pedra Bonita*; p. 200) É, no entanto, o cangaço, que expulsa o apito do trem, e não o inverso. Novo golpe sofre a região, já acostumada com o abandono e os abusos do governo.

A preocupação em denunciar o descaso e o desrespeito do governo, mesmo sua falência, perpassa os dois romances de Rego sobre o sertão. As instituições públicas são frágeis, facilmente passam a servir a interesses privados, aos poderosos da terra.²⁶ O

²⁶ Miriam Gárate aponta, em Sarmiento, a sugestão deste processo de “ruralização” das instituições do Estado: “Dispersas num meio cujo traço dominante é a extensão, as instituições de Estado não podem chegar até a campanha pastoril, extraviam-se mal se põem a andar, desaparecem engolidas pelo ‘deserto’ que as rodeia. Ou, o que talvez seja pior ainda para Sarmiento, se sobreviverem perdem sua forma cidadina, transformam-se (deformam-se) em outra coisa, as mais das vezes no avesso exato do que ‘deveriam ser’; numa palavra, se ruralizam. A administração da justiça no campo? Tão-somente uma variante do caudilhismo praticado pelo ‘capataz de carretas’ ou pelo próprio caudilho: ‘(...) O juiz se faz obedecer por sua reputação de

governo, ao invés de fortalecê-las, elege homens que estariam acima de qualquer poder público, os tenentes caçadores de cangaceiros. Na bela fazenda Jurema, nas proximidades do Açu, todos estavam amedrontados com os cangaceiros. Foram obrigados a por homens no rifle, “a uma despesa daquela natureza” (*Pedra Bonita*; p. 105) e pensavam em mandar as meninas para a cidade:

“Ali ninguém podia dormir tranqüilo.

– O governo não cuida do sertão, padre Amâncio. A gente destas bandas não merece cuidado nenhum. É um povo abandonado.” (*Pedra Bonita*; p. 105)

E então chega a força passando o cipó-de-boi. O padre protesta e é tido por coiteiro. O tenente Maurício anuncia: “Tenho ordem, carta branca, para neste sertão não levar ninguém em conta. O governo quer acabar com os bandidos. Aqui mando eu. Não tem prefeito, não tem juiz, não tem padre.” (*Pedra Bonita*; p. 106)²⁷

audácia temível, por sua autoridade, seu juízo sem forma, suas sentenças, seu *eu é que mando* e seus castigos inventados por ele mesmo. (...)’ (*Facundo*; p. 64)” (Gárate, 2001; p. 76).

²⁷ Euclides da Cunha já sugeria, no que teriam de bárbaro, semelhanças entre as ações dos jagunços (combatentes de Canudos) e dos soldados. Estes seriam tão bárbaros como aqueles, até mesmo superando-os em atrocidades – na recorrência covarde à degola dos prisioneiros, por exemplo (Cf. Cunha, 1979; p. 400). Seguindo seu raciocínio rácico, da Cunha sugere que, sendo os soldados mestiços, eram seres igualmente degenerados, sendo que neles o constante cruzamento de raças exacerbava sua decadência; os sertanejos, ao contrário, estando isolados há três séculos, estariam mais próximos de compor uma nova raça, “o cerne de nossa nacionalidade”, estando, portanto, em relação àqueles, num estágio superior de evolução racial. Sobre a vitória dos soldados, considera: “Via-se, então, pela primeira vez, em globo, a população de Canudos; e, à parte as variantes impressas pelo sofrer diversamente suportado, sobressaía um traço de uniformidade rara nas linhas fisionômicas mais características. Raro um branco ou um negro puro. Um ar de família em todos delatando, iniludível, a fusão perfeita de três raças. (...) Em roda, vitoriosos, díspares e desunidos, o branco, o negro, o cafuz e o mulato proteiformes com todas as gradações de cor... Um contraste: a raça forte e íntegra abatida dentro de um quadro de mestiços indefinidos e pusilânimes.” (Cunha, 1979; p. 431) Ao desenvolver este raciocínio, Euclides sugeria que o que parecia ser a raça superior (os civilizados) eliminando a inferior (os bárbaros jagunços) – catalisando um processo natural e inevitável – era, na verdade, o inverso: um atentado à evolução da espécie. Em *Pedra Bonita* e, de maneira mais intensa, em *Cangaceiros*, Rego, como da Cunha, aproxima soldados e cangaceiros, tendendo a sugerir, nos primeiros, caráter ainda mais brutal que o

Poder que se instaura acima dos poderes da lei, da administração pública e da instituição religiosa, uma vez mais afirma o pessoalismo nas relações sociais em detrimento da esfera pública. Neste romance e, de forma ainda mais enfática, em *Cangaceiros*, denuncia-se a insegurança do sertanejo em sua dependência da proteção dos “grandes”, dos coronéis.

A inexistência de esfera pública consistiria no grande problema do sertão, na causa do regime de violência, do cangaço. Sobre este problema, que ajudava a caracterizar o Brasil de maneira geral, debruçou-se Sérgio Buarque de Hollanda, de cuja obra podemos destacar *Raízes do Brasil*. Uma leitura que aproxime os romances do ensaio parece-nos produtiva. Para o ensaísta, a colonização pelos ibéricos, povos do tipo “aventureiro”, deixara marcas indeléveis na organização econômico-político-social do Brasil. Como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque sugere o engenho como organismo social privilegiado no processo de formação do país. As relações entre o patriarca – o senhor de engenho – e os agregados, repetiram-se para além dos limites do próprio engenho, alcançando as vilas e definindo o comportamento sócio-político brasileiro para além do período colonial. “Estereotipada por longos anos de vida rural, a mentalidade de casa-grande invadiu assim as cidades e conquistou todas as profissões, sem exclusão das mais humildes.” (Hollanda, 1973; p. 76) E continua: “Toda a ordem administrativa do país, durante o império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos vinculados ao velho sistema senhorial.” (Hollanda, 1973; p. 78)

Apesar de se aproximar de Freyre na sugestão de fundamentos rurais na formação do país, distancia-se dele na medida em que abandona por completo a perspectiva racial e não se ocupa em pintar uma grande civilização, colorida e moderna, nos trópicos – ao contrário, enfatiza seu caráter antimoderno e violento (enquanto no discurso freyriano opera-se espécie de mascaramento da violência, no de Sérgio Buarque de Hollanda esta categoria é destacada). Se por um lado enxerga incompatibilidades das formas de vida européias no Brasil, por outro sugere serem as formas brasileiras irracionais e atrasadas – as

atribuído aos outros. Aproxima-se da sugestão de Euclides, por um lado; por outro, distancia-se dele: não partilha de sua explicação rácica.

nações européias seriam “socialmente mais avançadas” (Hollanda, 1973; p. 64) em sua clara distinção entre o âmbito público e o privado. Esboça-se, no ensaio, a categoria “civilização” como definidora de nações estrangeiras em que as instituições públicas assegurariam a liberdade individual, a igualdade perante a lei, deteriam o poder bélico e o monopólio no exercício da violência física – ao indivíduo não seria permitido “fazer justiça”, dispor da vida de outrem. Civilizado seria o povo que se organiza em prol da coletividade, restando o coração de cada um, seus ímpetos pessoais, ou restringindo ao âmbito privado seu raio de ação.²⁸ O povo brasileiro, marcado pelo pessoalismo em todas as relações político-sociais seria menos civilizado que os povos europeus – excetuando-se os ibéricos.

A impunidade, fruto da corrupção das instituições públicas pela prática do pessoalismo, é a grande responsável pela violência denunciada por Rego. Tantas vezes, resta o cangaço para que a justiça seja feita, ou para que se escape da injustiça própria de instituições corrompidas. No sertão a vingança faz a vez da justiça. Aparício, irmão de Bento, após uma briga que inclui a morte de um praça, cai no cangaço para escapar à vingança da corporação, que certamente o “cortaria em pedacinhos” (*Pedra Bonita*; p. 142). Se houvesse justiça, se este rapaz tivesse seus direitos assegurados, provavelmente não teria se tornado o chefe cangaceiro mais temido do sertão.²⁹ O enfoque na vida familiar levaria o

²⁸ Podemos perceber a reincidência do modelo sarmientino, porém a oposição cidade/campo não vigora como análoga à civilização/barbárie, e sim a oposição Brasil/Europa. É interessante notar que n’*Os sertões* ocorre algo semelhante – mas no desenvolvimento de um raciocínio rático bastante alheio a Sérgio Buarque de Holanda –: o regime republicano estaria além das possibilidades limitadas de um povo mestiço, a decadência da mestiçagem abriria um fosso entre o Brasil e a Europa.

²⁹ Os romances de Rego denunciam, no cotidiano sertanejo, a inversão, a troca de papéis que levaria Euclides da Cunha a qualificar de criminosa a campanha de Canudos: “Aquilo não era uma campanha, era uma charqueada. Não era a ação severa das leis, era a vingança. Dente por dente. Naqueles ares pairava, ainda, a poeira de Moreira César, queimado; devia-se queimar. Adiante o arcabouço decapitado de Tamarindo; devia-se degolar. A repressão tinha dois pólos – o incêndio e a faca.” (Cunha, 1979; p. 404) Como os habitantes de Canudos que tiveram como única saída defender-se por meio das armas, o sertanejo tem, muitas vezes, como única alternativa, cair no cangaço. É como se Rego estendessem a crítica de da Cunha para além do episódio de Canudos. Importa notar, ainda, que, da mesma maneira, a impunidade já se

leitor para dentro do Araticum, apresentara-lhe Aparício como rapaz amoroso com a mãe e bastante “alegre, forte, cheio de vontade, falando de brigas, com arma no quarto (...)” (*Pedra Bonita*; p. 123), semelhante a muitos outros rapazes, conhecidos de todos, que podem canalizar sua “força” em prol da vida comum. Essa estratégia narrativa produz como julgamento do leitor o que o narrador d’*O Cabeleira* nos explicava exaustivamente.

Ao privilegiar o espaço doméstico, os romances de Rego, além de escolherem uma abordagem sociológica, permitem a identificação do leitor com as personagens, humanizadas. Lembrando que Aparício fora um rapaz como tantos, o romance produz indignação, leva o leitor a se compadecer de Josefina, a sofrer com a mãe a queda do filho no cangaço, seu tornar-se um assassino feroz. O efeito é forte: ao trazer o leitor para a vida doméstica, o narrador faz com que se identifique com as personagens e passe a querer seu bem, temendo seu sofrimento. Dessa maneira, aproxima o sertanejo do leitor, movendo neste o desejo de que aquele seja assistido. Podemos dizer que se produz no leitor a ânsia por instituições brasileiras verdadeiramente públicas, atendendo a todos sem que se corrompam em discriminações ou sirvam aos poderosos. A civilização, como uma série de práticas de caráter urbano que assegurariam vida livre aos homens, deve chegar ao sertão. Ao leitor (urbano) são esboçadas as soluções para a vida de desgraças do sertanejo.³⁰

anunciara, n’*Os sertões*, como responsável pela regência da barbárie: “E lá não chegaria, certo, a correção dos poderes constituídos. O atentado era público. Conhecia-o, em Monte Santo, o principal representante do governo, e silenciara. Coonestara-o com a indiferença culposa. Desse modo a consciência da impunidade, do mesmo passo fortalecida pelo anonimato da culpa e pela cumplicidade tácita dos únicos que podiam reprimi-la, amalgamou-se a todos os rancores acumulados, e arrojou armada até aos dentes, em cima da mísera sociedade sertaneja, a multidão criminosa e paga para matar.” (Cunha, 1979; p. 404)

³⁰ Não podemos nos esquecer, no entanto, de que o homem da cidade a que se destinava o romance *Pedra Bonita* vivia um período de suspensão de seus direitos democráticos. Podemos sugerir que a crítica aos abusos das autoridades em *Pedra Bonita* seria também aos abusos que se cometiam em todo o país no período de sua publicação. Ou ainda: o mal, o monstro que ameaçava o progresso da civilização, não habitava mais apenas as regiões remotas, era também uma camada da população das cidades: “O sagrado da civilização é designado como um sagrado *ameaçado*. E a ameaça é sentida como um perigo interior. A barbárie reside no igualitarismo preconizado pelos demagogos, ou na revolta da ‘multidão grosseira’. Em suma, o mundo ‘selvagem’ já não está situado no exterior, em um distante litoral, ou em um profundo passado; (...) O perigo

* * *

À igreja católica o romance *Pedra Bonita* atribui participação crucial na luta contra a violência. Em meio à brutalidade do sertão, padre Amâncio é responsável por momentos de lucidez e amabilidade. Estabelece-se a dicotomização entre religião católica e manifestações religiosas de cunho popular, cuja vocação é o fanatismo – numa reincidência da dicotomia religião cristã/religião natural, própria dos romances *O Cabeleira*, *O índio Affonso*, e de *Facundo* e *Os sertões*. O povo, supersticioso e privado de educação formal, forja a resposta fatalista de “destino”, “sina”, e se embebe de esperança no milagre com o qual: “os pretos ficavam brancos, os doentes com saúde, as mulheres maninhas pariam meninos gêmeos, os assassinos viam os ofendidos satisfeitos, os ladrões entregavam os roubos, os cangaceiros as suas armas.” (*Pedra Bonita*; p. 140) E “pedras ficam moles, os rios nos dão para correr dia e noite. E o sertão verde. Verde para todos os tempos.” (*Pedra Bonita*; p. 143) O abandono do povo sertanejo leva-o à insanidade da religião fanática. Seu profeta, o Santo, é apresentado como um louco, um doente, que envolve centenas de pessoas na esperança de que seus sofrimentos tenham fim, preparando, incientemente, mais um massacre: chegariam as tropas para acabar com os fanáticos. O padre, na tentativa de evitar mais uma carnificina, vai ao profeta, mas é quase atacado pelos fanatizados.³¹

interior logo tomará o aspecto das ‘classes perigosas’ e do proletariado, dos ‘apaches’ e dos ‘moicanos’ oriundos das grandes metrópoles industriais; ora será percebido como a conseqüência da libertação dos instintos provocada pelos movimentos intelectuais de emancipação e de revolta (...).” (Starobinski, 2001; p. 39) Ao proletariado e suas causas associam-se alguns de nossos intelectuais modernistas, dentre os quais, cada um a sua maneira, Graciliano Ramos e José Lins do Rego. A intelectualidade disposta a participar de movimentos revolucionários torna-se ameaçadora. Nesse sentido, podemos pensar que o mecanismo de perseguição – que inclui torturas e mortes – presente nos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, ressoa a perseguição sofrida – em lugar e momento diverso, mas com os mesmos meios – pelo proletariado e intelectuais revolucionários. As ações bárbaras da polícia seriam próprias tanto do campo como das cidades – poderíamos até pensar na ruralização das instituições de Estado não apenas em seu movimento ao campo mas nas próprias cidades, com o que estaríamos em consonância com sugestões de Sérgio Buarque.

³¹ N’*Os sertões* há episódio análogo: uma missão católica fora enviada a Canudos, alguns anos antes das de guerra, com a finalidade de recuperar os heréticos para a verdadeira religião cristã, católica (Cf. Cunha,

Participa da luta por salvar seu rebanho dos perigos do fanatismo a adoção de Bento. Um padre da Pedra seria importante aliado. Seus escassos recursos, no entanto, impediram que enviasse Bento ao seminário, mas a presença do rapaz no Açú seria por si só importante no combate ao ódio entre as comunidades do Açú e da Pedra. Convence, no entanto, apenas o leitor do nenhum fundamento de tão aguda hostilidade, mas nenhum dos de seu rebanho. Todos no Açú têm Bento por fera, Amâncio criava uma cobra em casa. Dona Eufrásia, irmã de Amâncio, tem todos do sertão na condição de feras; os do Açú têm os da Pedra; estes, os do Açú; todos, a família Vieira. Aparício, Domício e Bento, são, neste movimento de câmera, as feras mais terríveis – e são, como vê o leitor, apenas três rapazes.³² Para o leitor atento, o movimento de retorno revela o despropósito da oposição litoral/sertão como oposição civilização/barbárie, ou, na linguagem popular, oposição entre homens e feras. (É importante notar o abandono das palavras ‘civilização’ e ‘barbárie’ na medida em que o escritor se empenha em adentrar o sertão: ao “sair de cena”, a palavra ‘civilização’ não pode mais figurar em seu texto – forjada no meio urbano, confundindo-se

1979; p. 154-158). Tendo fracassado, os capuchinhos foram expulsos da cidade. Euclides da Cunha atribui esse fracasso retumbante à completa insensibilidade dos missionários, que resolveram desautorizar o Conselheiro perante seus fiéis. Em *Pedra Bonita*, ao contrário: não havia pessoa mais sensível e disposta ao diálogo que o bom padre Amâncio. Seu fracasso resultava exclusivamente da insanidade daqueles sertanejos, fora de si, completamente fanatizados. O contraste entre os dois episódios análogos delata diferente valor atribuído à igreja católica em sua inserção no sertão. Euclides da Cunha considera negativas as ações desta instituição, descrendo da boa vontade dos seus agentes, e sugerindo até deformações em sua pregação. Em *Pedra Bonita*, ao contrário, o padre é figura do esclarecimento, seu discurso é claro e correto, como suas ações.

Há, porém, em comum nas duas obras, a sugestão da incapacidade do sertanejo em compreender “ensinamentos elevados”. Amâncio passara a vida no Açú debalde – seu rebanho perdera-se nas águas do fanatismo; da Cunha, dada a condição mestiça do sertanejo, afirma sua incapacidade para as abstrações do monoteísmo cristão.

³² É importante notar que o processo de brutalização e animalização de Aparício torna-o cada vez mais distante do leitor, impede gradualmente sua identificação com a personagem. Daí que em *Cangaceiros* Domício torne-se o exemplo de bom rapaz lançado ao cangaço. Em *Pedra Bonita*, mais de uma vez, afirma seu desgosto com relação à vida de cangaceiro. Desta sina, no entanto, não consegue escapar; em *Cangaceiros* somos surpreendidos pelo triste – mas também feroz – cangaceiro Domício, que aposenta a viola para empunhar armas.

com sua auto-imagem, não é própria do vocabulário daqueles que seriam os ‘bárbaros’. Na medida da estratégia de fazer falar o sertanejo, em que o narrador deixa de ser figura que remete ao escritor, as palavras civilização e barbárie dão lugar às categorias ‘homens’ e ‘feras’ – que, como podemos verificar facilmente nas obras abordadas no capítulo anterior, gravitam, mesmo no meio urbano e das letras, em torno das categorias civilização e barbárie). O romance parece sugerir que a classificação das gentes em supostos graus de humanidade serviria justamente para privar os homens de seu direito à vida e legitimar seu massacre, funcionando também no sentido de fazer com que homens acabem se tornando mesmo feras, já que assim são tratados (como atesta a queda de Aparício e Domício no cangaço). Longe de ser uma simples classificação de grupos humanos, as categorias civilização e barbárie (homens e feras) revelam-se legitimadoras de atrocidades. O romance *Pedra Bonita*, ao desvelar esse mecanismo, associa-o à ignorância – Amâncio, instruído, é o único a não colocá-lo em funcionamento.

Se, por um lado, o romance acusa a barbárie da civilização no constante massacre do sertanejo; por outro, sugere que a superação desse mecanismo depende justamente do avanço da civilização, o avanço do “esclarecimento”. Podemos sugerir aqui uma contradição: se os sertanejos devem ser incorporados às práticas urbanas, se devem educar-se segundo os preceitos esclarecidos, e se o sertão deve ser desalojado pelas cidades, em que seria, então, um equívoco a oposição litoral/sertão como análoga à oposição civilização/barbárie, e em que seria um crime a discriminação de gentes em categorias (homens e feras)? Ao sugerir uma relação de assistência (entre o urbano e o rural), o romance não afirma a hierarquia na relação entre as diferentes formas de humanidade?

CAPÍTULO III

Anotações comparativas: o mal em *Grande sertão e Cangaceiros*

Neste capítulo, reunimos algumas considerações sobre duas obras que tratam da violência rural, coevas, e de dois canonizados escritores da literatura brasileira: *Cangaceiros* (1953), de José Lins do Rego, e *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa, mantendo nosso olhar atento às categorias civilização e barbárie.

De caráter bastante diverso dos anteriores, este capítulo privilegia a análise das obras. Esse movimento analítico-interpretativo produz, por si, uma cadência nova; no entanto, é a entrada em cena da obra de Guimarães Rosa que impõe, de maneira mais radical, outro movimento para este capítulo. Ao nos propormos a abordagem de *Grande sertão: veredas*, outro arcabouço teórico faz-se necessário: *Grande sertão* fratura a dicotomia civilização e barbárie na medida da incorporação de uma dimensão ética em sua narrativa – dimensão estranha aos romances que viemos tratando. A dimensão ética no texto rosiano – cujo eixo é a recorrente dúvida: qual teria sido / qual seria a melhor ação? – faz com que as categorias civilização e barbárie gravitem em torno de uma questão própria de investigações ético-filosóficas (apesar de bastante evitada): a problemática do mal. Nesse sentido, a prescrição de um dever-ser pessoal, a polidez, e de um dever-ser histórico, o progresso, prescrições ancoradas na dicotomia civilização e barbárie (em que o mal tem o rosto do “outro” e rege em regiões apartadas da civilização), dão lugar à discussão do que seja o “mal” e de quais as “más” ações.

Podemos sugerir ser o abandono de um raciocínio determinista – próprio, de diferentes formas, dos nossos outros romances – que produz, em *Grande sertão*, a necessidade de dizer o sertanejo, o sertão e a cidade pela dúvida. Quando as ações humanas são sobredeterminadas, explicáveis por contingências climáticas, raciais, históricas, sociais e/ou econômicas, o homem tem anulada sua possibilidade de escolha, (suas ações são determinadas por fatores que lhe escapam) sendo a reflexão ética incompatível com tal condição. Ou melhor: sendo as contingências que “determinam” o sertanejo dele desconhecidas, tem-se que falar **sobre** ele e não **com** ele. Nesse sentido, *Grande sertão*:

veredas constrói sertão, sertanejo e cidades de maneira radicalmente nova pois descarta determinismos de qualquer natureza e faz da dúvida seu mote, na fala de um ex-jagunço às voltas com o ‘demo’ – com o mal. Desta maneira, no que tem de novo e particular, a obra de Rosa exige uma mudança de eixo, a incorporação da problemática do mal em nossa abordagem das categorias civilização e barbárie (do mal como desafio, portanto, não apartado das fronteiras da civilização).

* * *

Falar da experiência do mal, do mal cometido e do mal sofrido, é falar de fenômenos diversos como pecado, sofrimento, castigo, lamentação. Dada a relação entre mal cometido e mal sofrido – entre violência e sofrimento, entre pecado e castigo – podemos tratar conjuntamente esses fenômenos díspares como atualizações do mal. Paul Ricoeur, em seu pequeno e instigante ensaio *O mal*, percorre diversos discursos sobre o tema, do mito ao esclarecimento, passando (e retornando) à teologia. Em seu ensaio, aponta o caráter insatisfatório de sistemas explicativos – alguns tendendo à resposta da retribuição, em que todo sofrimento torna-se pena; outros a ver no devir histórico uma justa balança em que o mal torna-se bem – trazendo à cena, de forma recorrente, o grito de lamentação das vítimas, negligenciado pelos percorridos discursos. Este grito, em que a vítima se queixa “por que eu?”, fratura os sistemas explicativos sobre o mal. Torna-se, segundo o estudioso, definitiva a fratura: pensar sobre o mal, de forma a não abafar o grito de lamentação, exige que o pensamento abdique de sua ânsia de totalidade sistemática – pensar sobre o mal deve ser um convite a “pensar diferente”.

Este “desafio sem igual”, que parece levar o pensamento a seus limites, participa de anseios emancipatórios. Pensar sobre o mal seria parte da “luta ética e política contra o mal que pode unir todos os homens de boa vontade” (Ricoeur, 1986; p. 53), da luta pela supressão da violência, o mal cometido pelo homem contra o homem. O que move o pensamento a essa problemática é o “protesto do sofrimento injusto” (Ricoeur, 1986; p. 34), que é, no entanto, silenciado por seus sistemas explicativos. Não basta, portanto pensar sobre o mal para participar da luta contra sua atualização, importa pensá-lo em consonância com o grito de lamentação das vítimas.

Em outro momento, em seu *Interpretação e ideologia* (Ricoeur, 1983), em que define sua hermenêutica filosófica ou crítica, Ricoeur está novamente às voltas com as possibilidades emancipatórias do pensamento. O problema é recolocado de maneira a pôr em questão a existência de um lugar epistemológico que verdadeiramente possibilite o pensamento crítico. O conceito de ideologia próprio do marxismo entra em cena: trazendo essencialmente “a idéia de uma distorção, de uma deformação por inversão: ‘Se em toda ideologia’, escreve Marx, ‘os homens e suas relações nos parecem situados com a cabeça para baixo, como uma câmara obscura, este fenômeno decorre de seus processos de vida histórica, absolutamente como a inversão dos objetos sobre a retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.’” (Ricoeur, 1983; p. 73) A contribuição do conceito, no entanto, “só será plenamente reconhecida se libertarmos sua análise de uma estreiteza fundamental (...) sua definição por um conteúdo específico – a religião –, e não por sua função.” (Ricoeur, 1983; p. 74) Pois, se não, bastaria o pensamento ser científico para estar imune à deformação ideológica e, ao combatê-la, combater a opressão que nela se firma. Nesse sentido, o advento da ciência acarretaria em necessária superação da barbárie ancorada no pensamento não esclarecido, religioso. É então que se delineia a pergunta: “Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente em ideologia?” (Ricoeur, 1983; p. 75)

As fronteiras servem de suporte ao pensamento, o questionamento de Ricoeur quanto à existência de um lugar não-ideológico coloca em questão este suporte. Sua análise do conceito marxista de ideologia aponta, por exemplo, para a dificuldade em se pensar sem o recurso metafórico. A metáfora, que deveria estar do lado de fora das fronteiras do pensamento científico, parece contaminá-lo. “Um discurso não ideológico sobre ideologia esbarra, aqui, na impossibilidade de atingir um real social anterior à simbolização.” (Ricoeur, 1983; p. 84) Esta constatação tem como desdobramentos seus estudos sobre metáfora e narrativa, refletindo, também, sua desconfiança com relação à pretensão totalizante das teorias sociais, própria das ciências em geral. “Com efeito, para se avaliar as distorções na realidade, seria preciso conhecer a realidade social total.(...) Precisamos confessar que a tarefa de uma síntese total é impossível.” (Ricoeur, 1983; p. 90-91) A impossibilidade anunciada, que alicerça sua hermenêutica crítica, está em consonância com

afirmações de Adorno e Horckheimer (*A dialética do esclarecimento*, 1985) que sugerem a regressão do esclarecimento ao mito (aqui o conceito de mito é bastante negativo, referindo-se a deformação e engodo, aproximando-se, portanto, do conceito de ideologia) ao descreverem seu mecanismo de transformar em tabu o “fora” – para o esclarecimento não poderia existir nada que escapasse à sua visada: “Do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido”. (Adorno, 1985; p. 29) O mal, apontado por Ricoeur como impossivelmente incorporável a sistemas explicativos, parece constituir-se no “fora” por excelência. Às voltas com esse tabu estão os romances que tratam da violência no sertão.

Antes de mais nada, precisamos apresentar uma personagem, um menino: Valtei, filho de Pindó, conhecido de Riobaldo, que dele nos conta:

Mire veja: se me digo, tem um sujeito Pedro Pindó, vizinho daqui mais seis léguas, homem de bem por tudo em tudo, ele e a mulher dele, sempre sidos bons, de bem. Eles têm um filho duns dez anos, chamado Valtei – nome moderno, é o que o povo daqui agora apreceia, o senhor sabe. Pois essezinho, essezim, desde que algum entendimento alumiou nele, feito mostrou o que é: pedido madraço, azedo queimador, gostoso de ruim de dentro do fundo das espécies de sua natureza. Em qual que judia, ao devagar, de todo bicho ou criaçãozinha pequena que pega; uma vez, encontrou uma crioula benta-bêbada dormindo, arranjou um caco de garrafa, lanhou em três pontos a polpa da perna dela. O que esse menino babeja vendo, é sangrarem galinha ou esfaquear porco. – “Eu gosto de matar...” – uma ocasião ele pequenino me disse. Abriu em mim um susto; porque: passarinho que se debruça – o vôo já está pronto! Pois, o senhor vigie: o pai, Pedro Pindó, modo de corrigir isso, e a mãe, dão nele, de miséria e mastro – botam o menino sem comer, amarram em árvores no terreiro, ele nu nuelo, mesmo em junho frio, lavram o corpinho dele na peia e na taca, depois limpam a pele do sangue com cuia de salmoura. A gente sabe, espia, fica gasturado. O menino já rebaixou de magreza, os olhos entrando, carinha de ossos, encaveirada, e entisicou, o tempo todo tosse, tossura da que puxa secos peitos. Arre, que agora, visível, o Pindó e a mulher se habituaram de nele bater, de pouquinho em pouquim, foram criando nisso um prazer feio de diversão – como regulam as sovas em horas certa confortáveis, até chamam gente para ver o exemplo bom. Acho que esse menino não dura, já está no blimbilim, não chega para a quaresma que vem... Uê-uê, então?! Não sendo como compadre meu

Quelemém quer, que explicação é que o senhor dava? Aquele menino tinha sido homem. Devia, em balanço, terríveis perversidades. Alma dele estava no breu. Mostrava. E, agora, pagava. Ah, mas, acontece, quando está chorando e penando, ele sofre igual que se fosse um menino bonzinho... Ave, vi de tudo, nesse mundo! Já vi até cavalo com soluço... – o que é a coisa mais custosa que há.

(GS: V, p. 6)

O “causo” sobre o menino Valtei é um dos tantos que atravessam a narrativa de Riobaldo, repleta dessas pequenas narrativas em que nos deparamos com atualizações do mal. Imediatamente anterior é o causo sobre a cegueira dos filhinhos de Aleixo, homem que “matava por gosto” e interpreta o mal de seus filhos como castigo. A “resposta da retribuição” perpassa os dois causos – no primeiro o próprio Aleixo atribui sentido à doença dos filhos; no segundo, é seu Quelemém, representante do cardecismo, que interpreta o sucedido como carregado de sentido. Podemos perceber que um causo lança luzes sobre o outro, se assemelham. Riobaldo, em ambos, resiste à resposta da retribuição expondo seus limites no confronto com o sofrimento das vítimas. O choro do menino Valtei, sua lamentação, sua queixa, impossibilita a aceitação do sistema explicativo de Quelemém; o de Aleixo, da mesma forma, com um agravante: atribuir sentido ao sofrimento dos filhinhos parece, a Riobaldo, um traço de extrema arrogância. Ao narrar batalhas, momentos em que o mal rege, Riobaldo confessa que “tanta brutalidade” são horas sem significado, sem “substância narrável” – “Nada pega significado em certas horas” (GS: V; p. 176). A narrativa de Riobaldo pode ser compreendida como esforço de dizer o mal sem atribuir a ele sentido. O leitor, assaltado por uma fala já começada que provém de uma “boca [que] não tem ordem nenhuma (...) contando fora, coisas divagadas” (GS: V; p. 13), é levado a defrontar-se com as múltiplas faces do mal em inúmeras narrativas que tratam do mal sofrido – “adversidade de natureza física, doenças e enfermidades do corpo e do espírito, aflição produzida pela morte de entes queridos, perspectiva assustadora de mortalidade própria, sentimento de indignidade pessoal, etc.” (Ricoeur, 1986; p. 24) – e do mal

cometido – assassinato, tortura, estupro, escravidão, miséria, humilhação, guerra, traição, etc.³³

Ricoeur sugere que a experiência do mal exprime “de modo múltiplo a condição humana em sua unidade profunda”, sendo, portanto, “a fenomenologia do mal destronada pela hermenêutica dos símbolos e do mito, estes oferecendo a primeira mediação lingüística a uma experiência confusa e muda.” (Ricoeur, 1986; p. 25) Dizer o mal é falar de fenômenos diversos que, na experiência humana, confundem-se num mesmo enigma. Seguindo Ricoeur, pecado e sofrimento, mal sofrido e mal cometido, confundem-se na medida em que o sentimento de culpa torna o primeiro no segundo e na medida em que violência, mal cometido, acarreta em mal sofrido. Podemos dizer que “o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro”, sendo “neste ponto de intersecção que o grito de lamentação é mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do homem (...)” (Ricoeur, 1986; p. 25) Na sugestão do estudioso, a multiplicidade de fenômenos apontando para um mesmo enigma sugere o símbolo. A fala de Riobaldo, às voltas com o mal, recorre a expressões multívocas, ao símbolo e à metáfora, arma-se de forma a produzir miríades de relações internas no esforço por semelhanças, no múltiplo a sugestão da unidade. Neste percurso, a própria narrativa se faz símbolo, símbolo de si mesma. A fala de Riobaldo não segue uma estrutura linear, cada pequeno momento da narrativa ganha novo sentido na medida em que avançamos ou retornamos – pois ao leitor é exigida a volta, uma leitura em espiral. Não há uma sucessão de eventos com significado fechado ou a se fechar no final da narrativa, há vários níveis de significação que se produzem na relação – um episódio narrado pode servir como espécie de metáfora de outro; os nomes das personagens convergem significações; Riobaldo lança, a todo momento, pequenos enigmas (palavras, frases, digressões e até mesmo estórias) cujo lampejo de sentido apenas se produz na relação, teias armadas pela narrativa, que só se percebem no movimento de retorno, quando o leitor se deixa engolfar – movimento para o infinito, circular e inesgotável.

³³ Não podemos deixar de sugerir, aqui, a leitura de *Os descaminhos do demo*, em que Kathrin Rosenfield desenvolve cuidadosa e instigante leitura de *Grande sertão: veredas* como obra de caráter filosófico que se debruça sobre o mal. (Cf. Rosenfield, 1993; especialmente p. 27-57).

Diadorim. Neste nome ressoa a pergunta : “De Deus, do demo?” (GS: V; p. 92), Di, diá.³⁴ “Por duas, por uma, isto que eu vivo pergunta de saber, nem o compadre meu Quelemém me ensina.” (GS: V; p. 92) O nome ‘Diadorim’ contém a pergunta que move toda a narrativa. Após tristes batalhas, Riobaldo esteve num arraial, nos conta: “Severgonhei. Estive com o melhor de mulheres. Na Malhada, comprei roupas. *O vau do mundo é a alegria!*” (GS: V; p. 266) Em travessia perigosa do rio: “ ‘Você tem receio, Riobaldo?!’ - Diadorim me perguntou. Eu? ! Com ele em qualquer parte eu embarcava, até na prancha de Pirapora! – *‘Vau do mundo é a coragem.’*” (GS: V; p. 267) “*Alegria* minha era Diadorim” (p. 274); “Mais que *coragem* inteirada era aquela, a dele?” (GS: V; p. 92) Diadorim, coragem e alegria, os vaus do mundo, “com ele em qualquer parte eu embarcava”, Diadorim, os vaus do mundo. “O sertão tem medo de tudo. Mas que hoje eu acho que *Deus é alegria e coragem* – que Ele é bondade adiante, quero dizer.” (GS: V; p.273) Deus, como Diadorim, coragem e alegria. Travessia: o que permite atravessar o mundo, seus perigos, são esses vaus.

Miriades de relações dessa espécie são possíveis, em que, ao reconhecermos semelhanças, novos significados se produzem. Em especial, nas páginas 270-3 (GS:V, 1986), toda a narrativa pode ser reconhecida, da mesma maneira que, de forma extremamente condensada, na canção de Siruiz. Esses momentos de “condensação” – encontrando-se no meio da fala, não no fim, ao mesmo tempo recuperando o dito e anunciando o dizer – têm suas chaves perdidas, não são semelhantes a alegorias. No movimento de retorno – do leitor ou da própria narrativa – o leitor tem lampejos de significação, é-lhe impossível a clarificação completa, o texto é armado de maneira a manter-se multívoco, simbólico. É importante notar, ainda, que essa estratégia produz como efeito o “tempo total”, a fusão do antes e o depois no presente, o eterno presente. A força dessa estratégia de condensação, além da explosão de significação que produz (lampejos, faíscas), tem a ver com essa experiência do tempo – não cronológico, não parcelado – uno, total.

³⁴ A partir de Suzi Sperber, *Caos e Cosmos* (1976), (Cf. p. 118).

Seria excessivo, apesar de sedutor, determo-nos em perseguir relações, reconhecer semelhanças. Por um lado é tarefa infundável – deixarmo-nos engolfar pelo redemoinho do texto –; por outro, vários estudiosos já se ocuparam da tarefa, oferecendo-nos um leque vasto, surpreendente e agudo de reconhecimentos.³⁵ Importa aqui descrever o mecanismo e sugerir que seja forma de dizer o mal em consonância com o grito de lamentação de suas vítimas, grito que recoloca seu aspecto insondável de inevitável mistério. Gostaríamos, no entanto, de sugerir, voltando a nosso menino, semelhanças entre o caso de Valtei e a grande narrativa.

A maldade em Valtei, não como desvio decorrente de frustração ou dor sofrida, mas como própria de sua natureza – como o mal e não como a falta do bem – assusta. Causa, no entanto, “gastura” o prazer de seus pais em puni-lo. Nesta atitude, revestida da intenção de pôr fim às crueldades de Valtei, não há outra coisa senão a mesma fruição no mal própria do menino. Aqui, os “mecanismos civilizatórios” de contenção de agressividade e sadismo – próprios, segundo Freud, da condição humana³⁶ – revelam-se completamente agressivos, estratégia falsificadora da violência em ação que pretende o bem. Parece que vemos funcionar um perverso mecanismo que ressoa a barbárie do extermínio de massa em seu caráter sistemático. Tendo, Pindó e a mulher, encontrado no filho um pequeno demônio, não apenas estariam dele apartado – a cara do demo no outro, por mais próximo que seja este outro, assegura nossa face humana – como incumbidos do exorcismo. Sob o discurso da correção, o mal é praticado com hora marcada, civilizadamente.

A inocência da maldade de Valtei remete a Hermógenes, a “maldade pura”. O caso ressona a cruzada contra Hermógenes – esse ser misturado, rosnador, de grandes orelhas,

³⁵ A esta tarefa dedicam-se inúmeros estudos sobre *Grande sertão: veredas*; gostaríamos de sugerir a leitura de apenas uma de suas primeiras análises, para não nos perdermos na infinidade de sua fortuna crítica, que consiste no estudo de Cavalcanti Proença intitulado “Trilhas do grande sertão” (Proença, 1959). Nesse texto, além de sugerir o intertexto medieval nessa narrativa rosiana, o estudioso se dedica ao que chama de “plano mítico”, ou seja, os elementos naturais seriam personagens atuantes em *Grande sertão*. Dedicando-se ao Rio, ao Vento, ao Buriti, ao Destino, e mesmo ao distante Mar, estabelece instigantes relações entre essas “personagens telúricas” e Riobaldo, Diadorim, Zé Bebelo, Otacília...

³⁶ Conferir *O mal-estar na civilização*, p. 63-96

pés de pubo, traçoeiro, cão tigre jibóia – sugerindo a fruição no mal de Riobaldo e seus homens, que ao encontrarem a face do “dito cujo” nesse oco de homem, foram ludibriados pelo próprio, deixaram que ele regesse, o “cramunhão”. Será? À conclusão, Riobaldo prefere continuar a fala, dizer a coisa de outra forma, de outras formas.

O nojo de Riobaldo com relação a Hermógenes remete ao episódio do leproso – criatura desumana, desfeita, nojenta, “matéria vertente”. Neste episódio descreve-se um mecanismo de atualização do mal em que sofrimento e culpa se confundem. Sobre as perseguições aos judeus, Gagnebin sugere haver “um processo extremamente cruel de assimilação mimética: o rosto da vítima aterrorizada desencadeia mais terror da parte do algoz. O judeu (o homossexual, o negro) que, muitas vezes, já tem uma atitude de acanhamento, que tenta, por medo, passar despercebido, chama justamente por isso a atenção, a irritação e a violência. ‘Os proscritos’, escreve Adorno, ‘despertam o desejo de proscriver. No sinal que a violência deixa neles, inflama-se sem cessar a violência.’ (1989; p171).” (Gagnebin, 1999; p. 93)

Ele se achava como que atocaiado, no alto duma árvore, por se esconder, feito uma cobra ararambóia. Quase levei o susto. E era um homem em chagas nojentas, leproso mesmo, um terminado. Para não ver coisas assim, jogo meus olhos fora! Promovi meu revólver. Aquele de repente se encolheu, tremido, (...). Eu tinha de esmagalhar aquela figura desumana.

(GS: V; p. 434)

Condenado de maldito, por toda a lei, aquele estrago de homem estava; remarcado: seu corpo, sua culpa!

(GS: V; p. 436)

O lázaro, proscrito por excelência durante séculos, contaminado e contagioso, é vítima e culpado. Protagonista de encenação perversa, o leproso pode ser, e tem sido, substituído por outros personagens – o louco, em especial³⁷, mas também o miserável, o

³⁷ Foucault, em seu *Histoire de la folie à l'âge classique*, dedica-se ao estudo dessa estrutura psíquico-social desvelando as relações entre leprosários e manicômios. Em fins da Idade Média, com o arrefecimento da doença contagiosa, os leprosários foram se tornando prisões em que se encerravam os ditos loucos – outrora acostumados a perambular sem constrangimento pelas vilas. (Cf. Foucault, 1961, capítulo 1)

“primitivo”, a mulher, o homossexual, etc. Retorna aqui a resposta da retribuição: o único sentido possível para o sofrimento infringido é atribuir culpa à vítima.³⁸ A atribuição de culpa reorganiza o mundo; “emendar o defeituoso” torna-se “esmagalhar” o mal em suas próprias vítimas. Nesse processo, a perversa relação algoz/ vítima se produz e se reproduz. Mas Riobaldo pára: “(...) completei, eu mesmo, aquilo que Diadorim decerto ia me responder : ‘Riobaldo, tu mata o pobre, mas, ao menos, por não desprezar, mata com tua mão cravando faca – tu vê que, por trás do podre, o sangue do coração dele é são e quente...’” (GS: V; p. 436) Além de remeter ao duelo entre Diadorim e Hermógenes, ‘aquilo que Diadorim decerto diria’ tem a ver com o mundo misturado – sangue são por trás da doença, recuperando uma humanidade esquecida. A mistura também alcança Riobaldo que, de agente ordenador – e mesmo higienizador – surpreende-se em risco de ser ele mesmo um proscrito: “Mas repeli aquilo. (...) De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?! Me franzi. Ele tinha culpa? Eu tinha culpa? (...) Aquilo eu repeli?” (GS: V; p. 437)

Valtei chora feito “menino bonzinho”, um choro que mistura pastos, o bom e o ruim. Em vários momentos Riobaldo confessa profundo desejo de pastos demarcados, que o bom seja bom e o ruim ruim, quer o feio apartado do bonito, a alegria da tristeza, ou que se faça luta entre bem e mal. A todo momento, no entanto, sua narrativa corrói as cercas, desmancha as fronteiras que facilitariam as coisas, traz choro de menino bonzinho chorado por perverso menino e suma maldade em mãos corretivas. Ou, de outra maneira:

Melhor, se arrepare: pois, num chão, com igual formato de ramos e folhas, não dá mandioca mansa, que se come comum, e mandioca-brava, que mata? Agora o senhor viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar

³⁸ A sugestão de que o progresso da civilização, apesar de algumas vezes brutal, é inevitável, e, em sua economia, benéfico (apesar de pontualmente parecer negativo), explica a violência exercida sobre humanidades “perdidas no tempo”, como indígenas e camponeses. Esta sugestão é exemplo de explicação que abafa o grito de lamentação e protesto das vítimas da violência. Torna-se, na perspectiva do progresso da humanidade (em que a urbanidade é estágio avançado), um anacronismo a luta campesina, como também a luta de povos indígenas. Seu caráter primitivo ou arcaico é responsável por seu desaparecimento, sendo seu massacre catalizador de um processo inevitável – ou seja, camponeses e indígenas tornam-se culpados pelo mal por eles sofrido.

azangada – motivos não sei; (...) – vai amargando, de tanto em tanto, de si mesma toma peçonhas. E, ora veja, a mandioca-brava, também é que às vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal. E que é isso?

(GS: V; p. 4)

Essa narrativa em que nada se fecha sugere o caráter misturado do mundo, “em que os pastos carecem de fechos”, em que garapa azeda. Sugere, como conhecimento, a relação, a revelação de semelhanças. Forjar fronteiras, pôr fechos, pode não ser mais que medo, medo da mistura, de “sorrir certas risadas” em semelhança com o bezerro de focinho arreganhado, do qual Riobaldo fala primeiro que tudo – e talvez sobre o qual não deixe de falar em momento algum: adianta atirar contra o monstro (bezerro, lázaro, Hermógenes, Terciziano)? O diabo existe? Existe e não existe, feito cachoeira, vige é dentro do homem, seus avessos. Às voltas com a aporia do mal, a narrativa sugere alguns de seus mecanismos, estampando nos rostos humanos – do narrador, do senhor doutor, do leitor... – a recalcada face, que “não existe”, do mal. Afinal o que existe é o “homem humano”. “Outros contam de outra maneira”.

* * *

Da produção romanesca de José Lins do Rego tem sido apontado pela crítica o caráter polifônico – em especial nos romances em que a narrativa não é na primeira pessoa, como *Fogo Morto* mas também *Cangaceiros* e *Pedra Bonita* que especialmente nos interessam. Segundo Sônia Bronzeado:

A riqueza da significação destes dois textos decorre sobretudo da heterogeneidade das vozes que o constituem. Ao sobrepor-se à tutela autoral, essas vozes conseguem reproduzir um painel interpretativo da realidade do mundo rural do sertão, por meio de uma série de perspectivas divergentes.

(Fortuna Crítica, 1991; p. 341)

Parece-nos, no entanto, que a “heterogeneidade das vozes” no romance *Cangaceiros* é estratégia de composição que diverge da polifonia proposta por Bakhtin como chave da obra de Dostoievski. Pensamos que, no romance de Rego, há dois mecanismos distintos de incorporação de vozes diversas na narrativa. Um consiste nas falas e monólogos interiores das personagens das quais ficamos conhecendo a história e alguns traços da personalidade;

outro consiste nas falas de personagens que passam de passagem pela narrativa, das quais nada sabemos, que deixam seus relatos e somem. Parece-nos que nenhum dos dois mecanismos compõe um discurso polifônico, pois não basta, em termos bakhtinianos, haver a representação de vozes diversas para que haja polifonia – com seus efeitos descritos como realidade múltipla e recuperação do sujeito na posição de sujeito. Para que possamos desenvolver esta nossa proposição, importa, antes de mais nada, entrar no romance a fim de descrever os mecanismos sugeridos³⁹.

Na roqueira do Capitão Custódio, coiteiro de Aparício Vieira (chefe de cangaceiros mais temido do sertão), escondem-se sua mãe, Josefina, e seu irmão mais novo, Bento Vieira, herói do romance. Sendo a família de um chefe perseguido como fera pelos soldados, Josefina e Bento estão condenados a viver neste “cocuruto”, condenados ao silêncio e ao disfarce. Josefina, mãe dos Vieira, vê, na desgraça de Aparício (sua queda no cangaço), a confirmação de uma herança familiar do mal. Sua família, trazendo a mácula da traição de um antepassado que levava tropas para acabar com o profeta da Pedra Bonita, o Filho (que estava a verter sangue de recém nascidos em sacrifício para instauração do reino de Deus), seria raça desgraçada fadada a pagar, com o sofrimento, essa traição. Bento, no entanto, educado por um padre, terá dificuldade em aceitar essa sina que desconsidera o livre arbítrio, noção fundamental ao catolicismo. Estabelece-se a distinção entre religião popular e religião esclarecida, católica, ficando Bento a oscilar entre a aceitação da maldição e a possibilidade de ser sujeito da própria história. “Ele mesmo vacilava. Também, às vezes, se punha a acreditar no peso daquele destino. Reagia, as lições do padre Amâncio ajudavam-no.” (*Cangaceiros*; p. 16) “ – É verdade, mãe, nós dois somos mesmo

³⁹ Seguindo de perto a estratégia narrativa do romance *Cangaceiros* – em que a sucessão de pequenas narrativas, a fala de diversas personagens, deve paulatinamente compor o retrato da sociedade nordestina em sua parte sertaneja, capacitando o leitor para a análise da mesma – optamos por apresentar, inicialmente, trechos seus de caráter exemplar, seguidos de comentários, e, então, apresentar nossas considerações sobre o romance. Se, ao tratarmos de *Grande Sertão: Veredas*, um único “causo” nos remetia a toda a narrativa, sugerindo sua composição em redemoinho; em *Cangaceiros*, as diversas pequenas narrativas se encadeiam “esclarecendo”, passo a passo, as engrenagens da sociedade sobre a qual se debruça, seus mecanismos sociais, políticos e ideológicos de produção e reprodução da violência.

criaturas desgraçadas de pagar pelos outros. Eu queria viver longe de tudo isto, eu bem que queria (...) sair do sertão (...).” (*Cangaceiros*; p. 54) Essa oscilação produz a grande tensão do livro: Bento escapará ou não do cangaço? Ou melhor: escapará ou não das garras do sertão?

A herança familiar do mal entre os Vieira torna-se figura da sina de um povo:

“– Este sertão é assim mesmo, senhora dona Josefina, há de sofrer do governo, de rezar com beato, e lavar os peitos com os cangaceiros.” (*Cangaceiros*; p. 39)

“– Povo infeliz, disse Alice, só vive de matar e morrer. Só queria, Bentinho, sair desta terra e nunca mais ouvir falar dessas coisas. (...)”

– Menina, tu não fala assim, foi lhe dizendo a mãe, a vida da gente vai ser esta, até o fim. (...) O sertão é isso mesmo, menina. E se tu for pro brejo é a mesma coisa. Tu quer sair do meio da gente mas não pode não. Tem que ficar aqui mesmo e ficar até às últimas. (*Cangaceiros*; p. 94)”

A resposta da retribuição torna o sofrimento inevitável, suas causas sócio-político-econômicas são esquecidas, prevalece a vontade de Deus e a necessidade da aceitação da Sua vontade. O sertanejo deve se conformar com sua sina. A não conformidade de Bento consiste em ansiar a fuga, escapar do sertão, ir para longe com Alice, casar e trabalhar, apostando no fato de ser alfabetizado como diferencial que permitiria sua inserção, um emprego.

Na Roqueira, cuidando da mãe ou a espera de se casar, Bento trabalha para Custódio, personagem de destaque no romance. Tendo seu filho assassinado pelo pessoal de um grande coronel, Cazuzza Leutério, Custódio vive na obsessiva expectativa de se vingar com a ajuda do bando de Aparício. “O velho Custódio se fizera coiteiro para uma vingança. O filho morto e a impunidade do crime mantida pelo seu inimigo Cazuzza Leutério conduziam aquele homem manso aos braços do banditismo, a uma vingança que parecia ser sua única saúde.” (*Cangaceiros*; p. 62) Seu drama envolve impunidade – que aparece como causa de sua desgraça – e vergonha – por sua “fraqueza”, sua “covardia”, pois não fora “macho” para matar o coronel ele mesmo. Outras personagens têm também a vida desgraçada por impunidade e/ou valorização da ação violenta, reforçando-as como causas da violência no sertão. É o caso do próprio Aparício Vieira; do menino Cobra

Verde, tão novo e tão feroz; de Zé Luis, irmão de Alice; de Germano, irmão de Terto. A inexistência de esfera pública minimamente constituída aparece como causa e alimento da violência – valem as vontades dos grandes coronéis que, em suas vinganças e ofensas, fazem sofrer o povo simples do sertão. As forças do governo chegam já movidas por interesses privados, dos próprios coronéis ou de tenentes ambiciosos que caçam cangaceiros para a própria promoção, usando para isso de todos os meios, arrasando famílias inteiras.

As personagens de destaque do romance – Josefina, Bento, mestre Jerônimo, Domício, Zé Luís, o negro Vicente, Custódio – cujas vozes se fazem ouvir, não são conscientes dos mecanismos sociais e políticos que tornam suas vidas desgraçadas, mecanismos que são desvelados para o leitor no decorrer da narrativa. Não são capazes de se distanciar de si, de surpreenderem, são conclusivos. Josefina, negro Vicente e Custódio enlouquecem – a primeira não suporta a dor de ser “mãe do demônio”; o segundo, ao arrefecer o ritmo da vida de cangaceiro por um ferimento, tendo que agüentar a solidão, é assaltado pelo fantasma de seus inúmeros crimes; Custódio enlouquece ao perder a esperança de se vingar depois da vitória de Leutério sobre o bando de Aparício. A loucura dessas personagens coroa a aspereza de suas vidas, o tolhimento, dia-a-dia da sua condição de sujeitos. Suas vidas são vidas à revelia, arrastadas, sem possibilidade de resistência, pois não são consciências capazes de perceber em que consiste a correnteza que as leva, participam de perversa encenação em que são reduzidas a marionetes. Essa é a condição de sertanejo: “há de sofrer do governo, de rezar com beato, e lavar os peitos com os cangaceiros.” (*Cangaceiros*; p. 39) Nessa condição trágica consiste a denúncia do romance: há um povo esquecido, abandonado, cujas vidas são engolfadas por mecanismos sócio-políticos perversos que as reduzem à passividade da obediência e à condição de vítima de atrocidades cometidas por todos os lados. Bento, nosso herói, é o único que, por ter tido instrução, quer tomar para si a condição de agente, de sujeito, sendo, no entanto, condição incompatível com a existência no sertão: para escapar à objetificação, deve fugir, pois o sertão “esmagalha” seus homens.

As vozes das personagens que destacamos não se contrapõem, não dialogam, são monólogos em que quem fala não consegue se situar em relação ao outro; são falas

fechadas, rígidas, repetitivas, sempre idênticas a si mesmas. O massacre é tal que impede o diálogo – os diálogos, no romance, são falas justapostas que não se consideram. O sertanejo tem sua condição de sujeito tolhida de maneira tão radical que parece não conseguir olhar nos olhos do outro e ver a si mesmo no reflexo desta mirada. Todos estão a olhar para baixo, a repetir suas desgraças e respostas de maldição, incapazes de erguer a cabeça, de ver, e, vendo o mundo, falar do mundo e de si. Acostumados a tomar no lombo e a falar sozinhos, não ousam ser mais que sertanejos a matar e morrer. O ponto de vista dessas personagens é naturalmente limitado. A denúncia da brutalidade da sociedade nordestina passa pela construção de personagens reduzidas à passividade, sertanejos degradados, desvirtuados de sua condição de sujeitos, incapazes de mover-se por conta própria, de um gesto novo. Domício, irmão de Bento, chega a lhe dizer: “– (...) Quem sabe é Aparício. Ele é quem manda em nós e eu até gosto de ser mandado.(...) Só mesmo Aparício é quem dá jeito. Só ele é capaz de mandar na minha vida e me arrancar do medo. (...) Aparício há de precisar de mim, o cangaço até me alivia desta vida. No tempo em que fazia leseira, em que andava de cabeça virada pelo Santo, até imaginei outra vida. Mas qual! A vida da gente é esta mesma que está aqui e o melhor é acabar com ela.” (*Cangaceiros*; p. 133) Já de Bento, conta o narrador: “O mestre lhe falava com convicção da mudança, todos saíam daquela terra de perigo. O mestre comandaria e ele assim teria mais descanso, não precisaria dirigir-se pela sua cabeça.” (*Cangaceiros*; p. 190) O negro Vicente, cangaço tão feroz, não consegue estar só, mover-se na mata sem o bando: “(...) sentia-se num aperreio de passarinho na gaiola, solto, sem ter forças para voar. É verdade. Não sabia andar fora do grupo, dar dois passos sem que estivesse com os companheiros por perto. Recebeu o recado de Aparício e nada disse ao rapaz, não querendo dar parte de fraco. Agora estava ali e não se sentia garantido, e não se sentia na posse da sua vida.” (*Cangaceiros*; p. 172) Dessa forma, a luta contra a reificação humana, em Rego, escolhe estratégia bastante diversa da polifonia – que consiste em afirmar a condição inalienável do homem como sujeito, sua natureza inconclusiva, sendo qualquer discurso **sobre** ele e não **com** ele, um discurso à revelia que o objetifica e falsifica. Sua denúncia da reificação do homem do sertão consiste em apresentá-lo na condição de não-sujeito, o que é avesso à polifonia em termos bakhtinianos.

A confusão se dá pela estratégia de apagamento do narrador. O narrador impessoal, que tece as vozes das personagens, também se deixa contaminar por seus pontos de vista, aproximando-se em vários momentos do olhar das personagens. Narrador que tenta mimetizar-se nas personagens, que a elas empresta a palavra e o olhar, anseia o efeito de transparência: que a “realidade” não seja por ele deformada, mas que, compondo-se de diversos pontos de vista, resulte, por um jogo especular, em “realidade objetiva” – sendo que, neste jogo de espelhos, o leitor, e apenas ele, situa-se no lugar privilegiado de seu observador. A composição das vozes diversas, no tecer desse discreto narrador, não se dá de forma plenivalente, ou seja, as diversas vozes não têm o mesmo valor, são hierarquizadas por um narrador implícito – que não assume a composição dessa hierarquia: sua estratégia de apagamento tem como efeito a ilusão de que seja do leitor a responsabilidade por essa hierarquização. O romance é um mecanismo em que as diversas falas se dispõem na narrativa de maneira a lançar luzes umas sobre as outras, esclarecendo suas deformações e convergindo, finalmente, na ilusão de um reflexo da realidade sobre a qual se fala, como se em seu retrato. O leitor faz funcionar o mecanismo do romance em que ele supõe ocupar o lugar, comumente do narrador, de observador da realidade e hierarquizador das falas sobre a mesma. Se, num romance monológico, o narrador ocupa essa posição e partilha com o leitor o retrato por ele composto de determinada realidade, em *Cangaceiros* o narrador torna-se implícito, abdica deste lugar e faz do leitor seu único ocupante privilegiado. Este lugar é abandonado pelo narrador para ser reafirmado; o leitor tem a ilusão de não partilhar de realidade retratada por outro, o narrador, de ser quem compõe o retrato a partir de elementos trazidos pelo outro. O próprio leitor, entrando no jogo do romance, põe-se acima das diversas falas, tem campo de visão monológico, armado e não partilhado pelo narrador. A polifonia em *Cangaceiros* não resulta em superação dessa posição superior própria do monologismo, mas em sua reafirmação como posição do leitor. O romance não produz realidade múltipla, mas única – inacessível a personagens e narrador (apesar de armada por este), mas acessível ao leitor.

Desta maneira, o recurso à representação das falas e pontos de vista das personagens, em Rego, não tem a ver com dialogismo, polifonia ou representação de consciências equípolentes, das quais não poderíamos saber mais que elas mesmas. Ao

contrário, as personagens são engolfadas pela realidade forjada no jogo de suas próprias falas, tornando-se elementos inconscientes dessa realidade.

O apagamento do narrador recorre também a outra estratégia, que consiste nos inúmeros relatos das personagens que passam de passagem pelo romance. Delas nada se sabe, elas de si nada dizem, não são consciências nem tampouco de si conscientes, são bocas apenas, cada uma contando um acontecimento atroz – ações dos cangaceiros ou das forças. Trazem um relato e somem. Ficamos com relatos que passam a funcionar como fatos na medida em que se perdem do “dono da voz”, encontram-se soltos, não representam um ponto de vista, não lembramos de quem os fala mas apenas de seus conteúdos, criando como efeito “acontecimentos que falam por si”.

As ações dos cangaceiros e das volantes são comumente contadas por essas bocas. Por exemplo, sobre os soldados temos o seguinte depoimento:

Uma vez passou pelo sítio onde ele [Terto] morava o Capitão Aparício. O velho recebeu os homens conforme as suas posses. Deu-lhes coalhada e tratou-os como se trata uma visita de cerimônia. Pois bem, não demorou muito e bateu por lá a força do Tenente Lopes, homem natural de Vila Bela: ‘—Pegaram o velho meu pai e foram com ele ao cipó-de-boi. Amarraram ele na prensa da casa de farinha e foi um dar de cortar o coração. Eu e Germano já estávamos no meio dos praças. Germano ainda quis se fazer na faca e levou uma coronhada de rifle que pegou lá nele, bem no pé do ouvido. As minhas irmãs deram para chorar e eu vi um desgraçado dum praça apalpando uma delas como se fosse uma galinha. Pulei pra cima do cabra e nem sei contar o que aconteceu. Veja esta marca de talho, aqui na testa. Fizeram o diabo nas moças bem na nossa cara. Levaram o velho para Vila Bela, estragaram as moças minhas irmãs e foram dando no velho até a cadeia. Deixaram a gente naquela miséria. Só sei que dois dias depois bateu na nossa casa a notícia: o velho tinha morrido. (...) E nunca mais eu vi Germano arreganhar os dentes para sorrir. (...) Ele me diz todo o dia que só descansa quando cair no grupo de Aparício Vieira.’

(*Cangaceiros*; p. 24-25)

Sobre a ação dos cangaceiros, outro relato parece complementar a esse:

– Isto se deu na Água Branca no ano de 18. (...) Pois lá um dia, quando a gente viu foi uns homens armados chegando pelo lado do rio seco. Eles ficaram

parados atrás da casa e pegaram o pai e amarraram ele. (...) Eu só sei que uns cachorros que ficaram tomando conta da beira da estrada começaram a bulir com a gente. Um deles partiu para cima de Francisquinha e ali mesmo na frente da gente desgraçou a menina. O meu pai urrava como um boi na castração. E a minha mãe chorando (...). Depois vieram para cima de mim. Eu já não era moça donzela, mas agüentei o diabo do outro cabra. O bicho se pôs em cima de mim e fedia como carniça e debochava do velho (...). A menina Francisquinha gemia de fazer dó. (...) A minha mãe chorava e o velho só fazia dizer: “Vou sentar praça, vou cair na caatinga atrás destes bandidos.

(*Cangaceiros*; p. 45-46)

Em ambos os relatos, numa simetria didática, temos famílias arrasadas e os dois terminam com promessa de vingança. O narrador não julga, mesmo pouco fala, mas prepara para o leitor o julgamento: soldados e cangaceiros são o mesmo, nada diferem em suas ações; a violência move-se por vingança, cuja causa é a impunidade.

Zé Luís crescera ouvindo histórias de cangaceiros, tornando-os seus super-heróis que imitava em brincadeiras de criança. Seu pai, mestre Jerônimo, sempre lhe ensinara que a coragem para matar é própria de homem honrado e valoroso. Jovem, Zé Luís comete uma besteira, entra numa briga, e, como não tem protetor, foge para o bando de Aparício. “(...) O meu filho está sem proteção. E, pelo que estou vendo, vai cair no cangaço. Se fosse no Brejo, um senhor de engenho não deixava este meu filho assim desprotegido. Mas na Roqueira não há jeito. Aqui não tem homem no leme.” (*Cangaceiros*; p. 160) Encontra homens bastante diferentes daqueles nobres cavaleiros que povoavam sua imaginação, encontra homens ignóbeis, bestiais, sem tino: “Os cabras riam alto, e na solidão da caatinga aquele rumor desembestado parecia de bichos assanhados.” (*Cangaceiros*; p. 196) “Se estou no cangaço é para não agüentar cadeia sem ter homem que me proteja” (*Cangaceiros*; p. 200) “Sempre que ouvira falar de Aparício, a imagem do cangaceiro crescia como a de um homem fabuloso. E agora o via, de olhos vermelhos e de cabelos grandes, com aquela fala agressiva, e não descobria nele o herói de suas ilusões de menino. E depois a vida com aqueles cabras sujos e desbocados. (...) Aparício não dava uma palavra e os outros pareciam bichos.” (p. 202) “Nem pareciam gente, sujos, de cabelos compridos, só de palavras imundas na boca.” (*Cangaceiros*; p. 203) Esta descrição se dá no único momento do

romance em que os cangaceiros são entrevistados no presente da narrativa; o narrador, seguindo os passos de Zé Luís, leva o leitor para dentro do bando. O menino, sem ainda participar de qualquer ação, cai doente, e tem que ficar na casa de Nô de Doninha, outro coiteiro de Aparício. No tempo em que lá está, é surpreendido por tropas do governo, resiste, em seu primeiro tiroteio, mas é preso. Nos jornais aparece como terrível e feroz cangaceiro, com dezenas de mortes nas costas. O leitor sabe, no entanto, da deformação produzida pela imprensa e suas causas: a ambição do tenente de subir de posto às custas de Zé Luís faz com que valorize a presa, a invente terrível. Desta forma, é episódio que permite ao leitor desvelar deformações em diversos discursos, como também observar que a inexistência de esfera pública, de justiça, faz com que os homens “sem proteção”, os pobres, fiquem à mercê das ambições pessoais dos mais poderosos.

Deste destino Bento parece querer escapar. A fuga do sertão delineia-se como única alternativa: marcado pelo sangue dos Vieira, pelo parentesco com Aparício, nunca teria paz no sertão. No entanto, o destino de outros jovens (Zé Luís, negro Vicente, Cobra Verde, etc.) parece sugerir que tal marca para uma sina desgraçada não é restrita a Bento mas própria do sertanejo. Nosso herói diferencia-se em outros traços: instrução letrada e fé católica. Por essas marcas resiste à sina, pretende a fuga. O homem simples do sertão parece não poder resistir, a marca de sua desgraça reafirma-se dia-a-dia nos abusos dos poderosos, nas deformações da realidade próprias de um pensamento religioso não esclarecido que prega a aceitação do sofrimento e a espera de redenção. A família Vieira, figura do povo do sertão, teria em Josefina a representação da aceitação do sofrimento como castigo de Deus; em Domício, irmão do meio, um representante do fanatismo religioso que, desiludido com a morte de seu profeta, perde qualquer poder sobre si mesmo e é levado a tornar-se cangaceiro pelo irmão Aparício, representante do cangaço; Bento seria a possibilidade de mudança. Toda a família representa uma ordem: aceitação, fanatismo, cangaço; Bento representaria conflito, renovação. Porém, mostra-se completamente impotente. A luta de Bento restringe-se à sua vida pessoal, tomá-la para si, sendo que tal conquista não seria possível no sertão. Nesse sentido, se a única alternativa é a fuga, não há fim para a violência no sertão? Parece-nos que o leitor não é levado a participar da cegueira do sertanejo. O romance não tem o efeito de encurralar o leitor numa

situação sem saída, ao contrário, é para ele que são esboçadas as soluções, ou a solução: que as práticas urbanas cheguem ao sertão como urbanas, sem deformarem-se em iguais ao costume do sertão, ou seja, sem que se deturpem pelos interesses dos coronéis. Os soldados devem chegar como soldados, não jagunços; a justiça deve ser imparcial, não curvada aos interesses dos poderosos; a igreja deve ocupar-se do sertão perdido em credices e superstições; a igreja deve instruir o povo, alfabetizá-lo. O povo do sertão precisa de segurança física, jurídica e psíquica. A violência física deve ser monopolizada pelo Estado, todos devem ter direito à justiça e o esclarecimento, produzido pela instrução, deve espantar os tantos medos dos sertanejos – de Deus e dos demônios. A solução: o progresso. Da mesma maneira que Bento deve fugir do sertão para escapar à desgraça, o sertão deve ser expulso pela cidade para que os sertanejos sejam salvos de suas vidas desgraçadas. A resposta, as respostas, que o sertanejo não entende nem pode produzir, o são para/pelo leitor, familiar das práticas urbanas, imerso no mundo das letras. O sertanejo, privado de segurança e instrução, deve ser assistido; o sertanejo, degradado e tornado fera por tantas misérias, talvez não tenha como ser resgatado... No entanto, torna-se radicalmente necessário que o poder dos fazendeiros seja diminuído, que a ordem coronelista seja posta para trás – que todos sejamos igualmente cidadãos, sem que uns dependam da proteção de outros ficando assim à sua mercê. Enfim, parece que devem ser refeitos os pactos da civilização como a conhecemos em sua atualização burguesa, iluminista. O leitor é levado à resposta de que a civilização deva chegar ao sertão. Ou talvez a de que deve chegar ao Brasil? Pois resta a dúvida: há esfera pública verdadeiramente constituída em algum lugar do Brasil? Os soldados serem o mesmo que cangaceiros não seria sintoma de que o Brasil é o sertão?

A crítica à sociedade brasileira tem sido apontada como característica da chamada segunda geração modernista, da qual Rego é importante representante. Antonio Candido sugere que na produção romanesca desse período “é marcante a preponderância do problema sobre o personagem” (Candido, 2000; p. 114). E acrescenta: “Mas, ao mesmo tempo, tal limitação determina o importantíssimo caráter de movimento dessa fase do romance, que aparece como instrumento de pesquisa humana e social, no centro de um dos

maiores sopros de radicalismo da nossa história.” (Candido, 2000; p. 114) A função de denúncia das deformações da sociedade brasileira com vistas à transformação da mesma a que então se atribui o romance, aproxima literatura e estudos sociais: “(...) o decênio de 30 segue a tradição naturalista de concorrência ao conhecimento científico; só que, neste caso, conhecimento mais sociológico e político (...)” (Candido, 2000;p. 123). Esta atitude do romancista, que pretende fazer de sua produção um grito de protesto contra a opressão, remonta às origens do romance. A história do gênero parece mesmo marcada pelo desenvolvimento de estratégias narrativas no anseio de um texto de caráter emancipatório. No caso do nosso romance *Cangaceiros*, a estratégia consiste em aproximação com o discurso sociológico, em denúncia de problema social – que prepondera sobre as personagens justamente por que a denúncia consiste em revelar a condição trágica de não-sujeito do homem do sertão – com vistas a produzir no leitor indignação e convencê-lo da necessidade de que todo o brasileiro participe das conquistas da civilização. Nesse sentido, apesar do pessimismo aparente por seu vasto leque de atrocidades, *Cangaceiros* participa de otimismo que se gesta nos séculos XVIII e XIX. Segundo o filósofo Denis L. Rosenfield:

A história dos séculos XVIII e XIX entreviu, por momentos, o surgimento de novos caminhos para o homem, caminhos que poderiam conduzi-lo progressivamente a um aperfeiçoamento e melhoramento do gênero humano. Novas formas de sociedade seriam capazes de dar ao homem a posse de seu próprio presente e de seu futuro, como se este pudesse decorrer gradualmente daquele, assegurando assim um progresso histórico, político e moral.

(Rosenfield, 1988; p. 9)

A prescrição de um curso racional à evolução histórica protege a categoria civilização de se contaminar por sua antagonista. A aposta no progresso supõe que o mal coletivo decorre da falta de práticas civilizatórias, sendo que estas não teriam a ver com o mal que o homem causa ao homem e sim levariam à sua gradual superação. Dessa maneira, ao contrário de *Grande sertão: veredas*, *Cangaceiros* participa de otimismo com relação à violência por entrever sua supressão gradual no progresso da civilização.

Em *Cangaceiros*, o leitor é posto no lugar privilegiado de juiz das ideologias, pode perceber a deformação, a inversão, própria da religião (popular, fanática e não esclarecida), da noção de honra (arcaica, ancorada na vingança, motor da violência, produzindo a inversão da guerra em valor), da imprensa (que inventa a bestialização do cangaceiro) e da cantiga popular (que enaltece os cangaceiros, inventando nobres motivações para suas ações, criando personagens heróicos). A narrativa alterna falas de representantes dos diversos discursos, compondo-as de maneira a acusar suas deformações. Se a compreensão total da realidade, na sugestão de Ricoeur, seria exigência (impraticável) para a constituição de um olhar capaz de perceber/acusar o caráter ideológico de um discurso, o romance de Rego encena, para o leitor, essa visada totalizante, inventando, para o mesmo, um lugar “não ideológico em que seja possível falar em ideologia”. Neste suposto lugar, no entanto, o leitor é levado a participar de um otimismo com relação ao progresso, da alternativa do desenvolvimento – que a cidade e suas práticas cheguem ao sertão – sem que nessas respostas sejam entrevistas deformações. Sobre o fenômeno do cangaço, em seu *Presença do nordeste na literatura*, Rego faz considerações interessantes:

Com Lampião extinguiu-se o banditismo armado em grupo, o flagelo solto de canga e corda como castigo de Deus. As estradas de rodagem, os automóveis, as armas modernas, uma justiça melhor, transformaram o sertão bárbaro em zonas de vida mais segura, de paz mais duradoura. Não é mais possível outro Lampião no Nordeste Brasileiro.

(Rego, 1957; p. 44)

Curiosa paz feita de armas mais modernas... Riobaldo faz que concorda: “Ah, tempo de jagunço tinha mesmo que acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?” (*GS: V*; p. 144); no entanto, dúvida.

A não-linearidade em *Grande sertão: veredas*, sua composição circular, sugere uma forma de pensamento não regida por relações de causa e efeito. A organização da “História” em eventos que se sucedem num encadeamento causal, em que se poderia depreender um curso único e necessário – o progresso – para a vida humana, da humanidade, ancora-se em linearidade e causalidade (e muitas vezes na confusão entre sucessão temporal e relação causal). Podemos dizer que a composição do romance de Rosa

subverte as formas, as fôrmas, do pensamento em que se firma a noção de progresso. A idéia de que o sertão é espaço tempo fora do lugar, resquício de ordem superada que deve ser o mais rapidamente posta definitivamente no passado, que é barbárie a espera de civilização – que tardou mas que devemos fazer chegar – é idéia consonante com a ideologia do progresso, para a qual o homem do sertão, que seria degradado em sua miséria, ignorância e brutalidade, deve ser auxiliado ou eliminado. Duas faces da mesma moeda: a benevolente recuperação de humanidade degradada na possibilidade de trazer o bárbaro à civilização; a eliminação da barbárie por meio do massacre – em que o degradado, tornando-se bicho perigoso, é exterminado. Duas faces da ordenação do mundo ao progresso. Em *Grande sertão: veredas*, em que o mundo é certo e incerto, em que tudo é muito misturado, as fronteiras entre civilização e barbárie diluídas anuncia-se o caráter bárbaro do projeto civilizador. Da atualização brasileira desse projeto participa Zé Bebelo, que veio acabar com a “jagunçada brava”, trazer escolas e estradas, “tudo muito nacional”, e é personagem que traz no nome a marca da guerra intermitente – re-belum.⁴⁰ A civilização, sob o discurso da correção – ordenação do mundo – tem se permitido a guerra incessante e se ocupado de expansão vertiginosa – ressoando o mecanismo do pensamento esclarecido do qual nada poderia escapar.

⁴⁰ Heloísa Starling, em seu *Lembranças do Brasil*, às voltas com a questão: *Grande sertão: veredas* traz algo novo para a reflexão política?, apresenta instigante estudo em que as personagens com vocação à liderança ganham destaque. Sobre Zé Bebelo, considera: “É certo, porém, que existiram outros nomes [além de Joca Ramiro] dispostos a reivindicar para si a incumbência de perpetuar e aperfeiçoar o grande projeto político concebido por Medeiro Vaz, nomes dispostos, inclusive, a disputar com Joca Ramiro o lugar do sucessor. Como Zé Bebelo, por exemplo, propenso a ‘proclamar outro governo’ (GSV: 260) no Sertão, convencido da necessidade de constranger seus moradores ao sentimento moderno, civilizado e – por que não? – republicano, de pertencerem a uma nacionalidade: no caso, brasileira.” (Starling, 1999, p. 67) E, um pouco adiante, continua: “[Zé Bebelo] Jamais se afastou desse modelo [de centralização baseado em relações orientadas pelos interesses e preocupações individuais], ainda que para viabilizá-lo precisasse converter violência em técnica de extermínio, descartando as tradicionais associações entre as idéias de civilização e barbárie que apontam para a natureza antitética e excludente de seus vínculos, para associar a categoria de barbárie ao conteúdo de projeto civilizatório da modernidade: uma barbárie moderna, destrutiva e mortífera, instalada no próprio cerne do progresso técnico e científico” (Starling, 1999, p. 146)

Anseios de visada totalizante sobre a realidade têm ressonâncias na literatura. A ânsia por “representar a realidade” e “representando-a”, explicá-la, participa da produção romanesca, tendo nos romances realistas – e também nos chamados neo-realistas – sua mais clara manifestação. Em *Cangaceiros* o leitor encontra descrição minuciosa da sociedade rural nordestina em sua parte sertaneja; pode perceber a ignorância produzindo a insânia do fanatismo; a impunidade, a violência do cangaço; testemunha também a degradação do homem em ambiente de brutalidade, sua animalização; é levado a lamentar-se pelos trens que não chegaram – que a violência expulsou – dissipando o sonho de emprego, de progresso. O leitor tem satisfeitos seus anseios de compreensão totalizante, tanto do livro quanto da realidade nele supostamente representada.

Os dois romances, movidos por anseios emancipatórios, escolhem estratégias de composição bastante diversas na medida em que o problema da violência aparece, no de Rego, como contornável e controlável, e, no de Rosa, como inerente aos mecanismos da civilização que pretendem o controle e o contorno. É como se o romance de Rosa se produzisse da suspeita de que a visada totalizante, ambicionada pelo esclarecimento, tivesse a ver com a violência mesma, desconfiando, portanto, de seu potencial de emancipação. Dessa maneira, enquanto o romance de Rego aproxima-se do discurso sociológico, científico, unívoco, *Grande sertão: veredas* distancia-se dele, explorando a multiplicidade, produzindo um “pensamento em redemoinho”, circular, simbólico. No primeiro a violência é própria da ignorância e do abandono em que vive o sertanejo; no segundo, extrapola fronteiras, provoca o leitor – letrado, portanto supostamente civilizado – à auto-reflexão.

O tema da violência rural impõe um problema ao escritor – partícipe, como seu leitor, do universo letrado, urbano – que é estar falando de um “outro”. O bandido rural, armado até os dentes, participa de um mundo estranho, distante – dito arcaico, bárbaro, rústico, brutal. Do problema, costuma-se pensar em maior ou menor deformação, em “representação” preconceituosa ou autêntica, em supressão (autenticidade) ou não (preconceito) da distância. Pensamos que se deve deslocar a questão: importa pensar em como se explora a distância, quais as possibilidades reflexivas deste encontro, inventado, entre estranhos. Discurso produzido pela e para a intelectualidade – brasileira, estrangeira –

que inventa um “outro”, pode instaurar um “jogo hermenêutico” – fictício e, ao mesmo tempo, produtivo – em que o próprio – o intelectual, urbano, civilizado – compreenda a si mesmo passando pela compreensão do outro. Nesse sentido, o trabalho com o tema do banditismo rural pode produzir auto-compreensão, a própria distância permitindo a ida e o retorno reflexivo⁴¹. Os conceitos bakhtinianos de polifonia e dialogismo têm a ver com esse jogo, sugerindo sua produtividade: é do confronto/encontro de vozes – eus – que as consciências se constituem em sua natureza dialógica. A consciência funcionaria como incessante diálogo; a autoconsciência se produziria na relação com outras consciências, a partir da incorporação de vozes do outro, vozes provocadoras de uma palavra nova do “eu sobre si”. Este jogo, para Bakhtin, depende da plenivalência das vozes, de diálogo sem sobreposição, tendo na obra de Dostoiévski sua reinvenção artística. O romance dialógico, polifônico, fictício encontro de consciências equípolentes, encenaria, com suas personagens conscientizantes, relações produtivas de alteridade em que o ‘eu’ e o ‘outro’ se definem e redefinem. A sobreposição paralisaria o movimento; uma consciência objetivada, tornada fechada, explicada por outra, não desafia esta outra à auto-reflexão. No romance dialógico, autor e leitor encontram-se na mesma posição das personagens, sem sobrepor-se a elas, sem campo de visão privilegiado – se assim fosse, autor e leitor sairiam ‘ilesos’, sem o desafio do encontro com outras consciências igualmente inconclusivas e surpreendentes.

O próprio fenômeno literário produz jogo que tem semelhanças com a relação de alteridade. Paul Ricoeur o considera como emblemático do que seja um “jogo hermenêutico”, exercício de apropriação e desapropriação: “Só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imaginativas do ego. A metamorfose do

⁴¹ Podemos sugerir até que a auto-reflexão seria um trazer à consciência de preconceitos e mesmo a revisão do que sejam “traços de barbárie”. O jogo “eu/outro” embaralha a dicotomia civilização e barbárie, como também outras que gravitam em torno dessa (urbano, rural; moderno, arcaico; polido, rústico; progresso, atraso; bem, mal; etc.). Aliás, o pensamento dicotômico é mesmo avesso à relação de alteridade, parece não permitir jogo algum. A distância, produtiva, é atropelada quando o outro é incorporado como o próprio inferior (o primitivo como o civilizado na infância; a criança como adulto em miniatura; etc.) ou intransponível, quando a alteridade é tão radical que não permite pontes para o jogo se fazer (o outro como ser monstruoso, animalizado, irracional).

mundo, segundo o jogo, também é metamorfose lúdica do ego.” (Ricoeur, 1983; p. 59) A exposição do leitor à obra “implica um momento de distanciamento de si a si. A compreensão torna-se, então, tanto desapropriação quanto apropriação.” (Ricoeur, 1983; p. 59) Dessa maneira, há a possibilidade de um duplo jogo a se instaurar: o jogo hermenêutico na invenção da alteridade – o bandido rural – e o jogo próprio da relação leitor e obra. Gostaríamos de discutir um pouco em que consiste o interesse desse duplo jogo na luta contra a violência, na busca pela emancipação. Importa, no entanto, lembrar que Bakhtin propõe ser a composição polifônica/dialógica do romance produtiva de auto-reflexão; ao contrário, a composição monológica seria avessa a tal desafio. Ricoeur sugere ser da relação leitor e obra próprio o exercício de flexibilização do ego, sem ressalvas quanto às diferentes estratégias de composição. Parece-nos, no entanto, que delas depende a maior ou menor produtividade do exercício sugerido. Seu interesse pelo ‘símbolo’, pela multiplicidade de sentidos em oposição à univocidade própria do pensamento científico, sugere diferenças quanto ao texto literário que pretenda a univocidade, aproximar-se do conhecimento científico, e outro que explore a multivocidade.

O interesse pelo exercício lúdico próprio do fenômeno literário, como também por estratégias de composição específicas, parece ter a ver com a desconfiança de que a posição do ‘sujeito’ em seu domínio e controle sobre o mundo, podemos dizer em sua “sobreposição monológica”, seja calcada em profunda violência. Ou antes: estados de barbárie no século XX, emergindo no seio da civilização, produzem a desconfiança de nela haja elementos regressivos, germens de barbárie. O sujeito autônomo, enrijecido, alicerce da civilização, constituir-se-ia do recalque de sua natureza mimética, de sua tendência à mistura⁴². Nesse recalque, em sua constituição monolítica, habita o perigo da regressão, da

⁴² Seguimos de perto Jeanne-Marie Gagnebin que, comentando o texto *A dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, sugere ser a tese desse estudo: “(...) a seguinte: o pensamento esclarecido, a civilização iluminista, têm horror à mimesis não só porque lembra a magia e peca pela ineficácia; mas muito mais porque faz ressurgir essa ameaça imemorial do prazer ligado à dissolução dos limites claros e fixos do ego. Ou ainda: a *Aufklärung* tem horror à mimesis (às semelhanças, às afinidades, às metáforas) porque suspeita nela, não sem razão, essa polimorfia tão perversa como prazerosa que solapa as bases de sustentação de uma identidade clara, bem definida, funcional, uma identidade que aprendeu a se

civilização reverter-se em barbárie. O exercício lúdico da leitura tornaria o sujeito menos rígido, permitiria a mímese prazerosa de que teve que abdicar para constituir-se, idêntico a si mesmo, em indivíduo – evitando a mímese perversa do líder e a mistura nas massas.

A suspeita de que a civilização carrega em si o perigo da barbárie – que não se aparta dela, dela surge e a ela se reverte – de que o extermínio de humanidades teria a ver com a racionalidade esclarecida mesma não sendo apenas irrupção de irracionalidade sem relações com o esclarecimento – essa suspeita move o pensamento à auto-reflexão: para evitar a reincidência de estados de barbárie o esclarecimento deve voltar-se sobre si mesmo. Nesse movimento, no entanto, a dificuldade: pensar sob quais conceitos, modelos, categorias, se justamente a barbárie presenciada revelara seu fracasso?

É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que gostaria de romper.

(Adorno, 1985; p. 14)

dobrar às imposições do trabalho e da eficiência da produção capitalista. Assistimos, portanto a um recalque individual e social dessas tendências miméticas que nos ligam ao animal, ao barro, à sujeira, mas também à gratuidade e ao desperdício erótico e lúdico – como tematiza a obra de Bataille por exemplo. Esse recalque coletivo tem conseqüências funestas: exige um processo de constituição subjetiva duro e violento em relação aos próprios desejos mais ‘originários’ ou ‘inconscientes’; pede a exclusão, igualmente violenta, daqueles outros que, pela sua atitude nômade, descompromissada, vagabunda e lúdica, ou simplesmente, menos rigorosa e clara, poderiam ameaçar essa lei de trabalho e de identificação forçados. (...) Para se proteger dos perigos da mimesis originária, o sujeito se assemelha a um modelo rígido e seguro, um ideal tanto mais infalível, que ele, o eu, se sente fraco e desamparado. Nesse mecanismo de identificação, mais precisamente, nessa *vontade* de identificação jazem, segundo Adorno e Horkheimer, as sementes do fascismo e do totalitarismo. (...) A definição das causas do mal, dos portadores do perigo, tem que ser simples (simplista) para ser eficiente. Assim se designa os judeus os culpados, como uma raça parasita e hedionda que suja a pureza do povo autêntico e deve, portanto, ser erradicada como epidemia ou como piolhos, com gás Ziklon B, por fim.” (Gagnebin, 1999; p. 95-96)

Parece-nos que se delineia então uma nova função ao discurso literário: por escapar a exigências de coerência lógica, de não-contradição e totalidade sistemática, por permitir a experimentação com a linguagem, a literatura parece ser o campo propício para o desenvolvimento desta “linguagem renovada”.

Às voltas com o demo, o hábil narrador Riobaldo fala para um senhor doutor (talvez convite para o leitor entrar no palco do romance) um doutor que não fala – algo difícil de se encontrar... Pois bem, fala, mas não o ouvimos, sua presumível tagarelice é silenciada pela encantadora narrativa de um velho fazendeiro, já reumático, que, de “range rede”, deu para “especular idéia”. Por que interessa tal encenação? Por que interessa fingir falar aquele a que não compete a fala esclarecida? Por que um ex-jagunço, ao narrar sua história, ao especular sobre o mal vivido ou testemunhado, torna-se – nas águas da ficção – falante competente? ⁴³

Às voltas com o demo, *Grande Sertão: Veredas* está às voltas com a aporia do mal. Parece que o discurso literário adquire o interessante estatuto de alternativa, de via menos linear capaz de abranger experiências que se mantinham inacessíveis ao pensamento nos moldes esclarecidos. Em *Grande Sertão: Veredas*, o narrador, falando sobre o mal, nos conduz com maestria por veredas cuja incompletude deságua em outras veredas, compondo, como diz Arrigucci, “um labirinto fluvial”, “intrincado miúdo das águas e dos caminhos” (Arrigucci, 1995; p. 469). O romance, cuja armação – ou armadilha – nos conduz aos becos sem saída da aporia do mal, leva, pelo encanto da palavra poética, ao extremo a produtividade desta aporia. Parece que o apelo a “pensar diferente” de que fala Ricoeur

⁴³ A consideração a seguir (de João Adolfo Hansen, que destacamos de seu *O o*) faz as vezes de possível resposta: “No mito de Rosa, a intensa e amorosa valorização dos loucos, dos débeis, das crianças, dos seres constituídos de exceção faz personagens os que, como um impensado, a cultura desclassifica como irrepresentáveis, pois irresponsáveis, sem competência para falar: são sempre de se reler ‘A Partida do Audaz Navegante’, ‘A Menina de Lá’, ‘Sorôco’, ‘Sua Mãe, sua Filha’, de *Primeiras Estórias*, ou ‘Recado do Morro’, de *Corpo de Baile*, ou ‘Meu Tio, o Iauaretê’, de *Estas Estórias*. Neles, personagens despossuídas de qualquer competência, erigem-se sujeitos de discursos e ações que, no seu *nonsense*, estabelecem pelo avesso os limites do discurso tido como bom senso, o universal, *adaequatio orationes ad rem*. (...) Assim, Rosa é muito habilíssimo o escritor porque confere competência a personagens despossuídas, evidenciando o arbitrário da competência mesma.” (Hansen, 2000, p. 65)

quando traz à cena o grito de lamentação das vítimas, ou a necessidade, de que fala Adorno de uma “linguagem renovada”, são desafios que o romance de Rosa se propõe.⁴⁴

Sou um homem ignorante. Gosto de ser. Não é no escuro que a gente percebe a luzinha dividida? Eu quero ver essas águas a lume de lua...

(GS: V, p. 70)

* * *

Dioclécio, poeta popular e amigo de Bento, tem sobre ele efeito vivificador: suas histórias, sua vida de cantador viajante, repleta de experiências e narrativas, instigam Bento a imaginar outras possíveis continuações de sua própria história, continuações que envolvam prazer e amor, o avesso da sina imposta. Dioclécio é também grande conselheiro, participando da composição desse novo enredo para a vida de Bento e Alice. Representa, como propõe Bronzeado, a figura do narrador tradicional benjaminiano (Coutinho, 1991; p. 345). O leitor de Rego, como Bento a ouvir Dioclécio, envolve-se com personagens e suas histórias, com suas desgraças e dores. Porém, seu campo de visão privilegiado, monológico, que permite explicar as personagens a despeito delas, impede o jogo hermenêutico, a ida e o retorno reflexivo. Sendo o sertão, neste romance, lugar avesso à civilização e superável por seu progresso, o leitor tem afirmada sua condição de civilizado, não é provocado à reflexão. Na mesma direção, o problema do mal não chega a provocar o pensamento e a linguagem à renovação; explicável e explicado, o mal cometido e sofrido no sertão não parece constituir-se em fratura para o pensamento, para seus sistemas explicativos, como propõe Ricoeur. Ao contrário, *Grande sertão: veredas* constitui-se em desafio incessante – desafio para a compreensão do próprio texto, desafio da revisão do que sejam traços de barbárie e, o mais radical, de perceber em si mecanismos de produção do

⁴⁴ Finazzi-Agrò, em seu *Um lugar do tamanho do mundo*, dedicado ao *Grande sertão: veredas*, pergunta: “É possível ‘pensar’ a violência, pensá-la de verdade, pensá-la *com força*? Para ser mais claro: sendo aquilo que precede o pensamento, como poderá a lógica humana chegar a entender o que é o seu pressuposto impenetrável e o que fica como um horizonte intransitável dela?” (Finazzi-Agrò, 2001, p. 189) E segue: “Quero dizer com isso que, no fundo, a violência humana, na sua essência mais pura e terrível, só pode ficar impensada e inefável; quero dizer que podemos refletir e escrever, não a brutalidade em si mesma, mas seus pressupostos – podemos, enfim, pensar/falar a partir dela.” (Finazzi-Agrò, 2001, p. 190)

mal. Dessa maneira, em nossos dois romances, diferente juízo com relação às categorias civilização e barbárie aponta para abordagens diversas com relação ao problema do mal, exige trabalho diverso com a palavra e implica em atribuição de diferentes funções ao texto literário. A busca pela emancipação perpassa ambos os romances; no entanto, se nisso se assemelham, as estratégias escolhidas diferem radicalmente refletindo posições bastante diversas do que seja efetiva emancipação, do que seja um texto literário de denúncia da violência com vistas à sua supressão, enfim, de qual seja o lugar da literatura na luta pela minimização do mal, na tentativa de evitar a barbárie.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O índio Affonso*, de Bernardo Guimarães, e *O Cabeleira*, de Franklin Távora, as noções de civilização e barbárie ganham destaque, definem-se explicitamente – a todo o momento o narrador põe-se a traçar os limites entre os mais e menos humanos, entre os civilizados e os bárbaros. As palavras civilização e barbárie são recorrentes. Em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e *Cangaceiros*, de José Lins do Rego, essas palavras não aparecem, em momento algum são usadas. O narrador-escritor romântico desaparecera, as estratégias narrativas são outras, exigindo o exílio das palavras civilização e barbárie e revelando novas atualizações dessas categorias.

Podemos perceber que, nos romances românticos, a oposição litoral/sertão é análoga à oposição civilização/barbárie. A estas dicotomias associam-se outras, como: urbano/rural; polido/rústico; moderno/arcaico; homem/fera; racional/irracional; riqueza/pobreza; paz, seguridade/ violência, inseguridade; poder público/ poder pessoal. Frente ao problema da violência – cujas causas seriam a falta de riqueza, a ignorância, a vida na selva, a proximidade das feras – esboça-se como solução, que a cidade desaloje o sertão.

Tanto no romance de Távora como no de Bernardo Guimarães, o narrador se reveste da figura do escritor e pretende ser o discurso confiável dos romances – a “verdade”, única, consiste no que afirma o narrador. O monologismo, a sobreposição do narrador, caracteriza esses romances, o que se percebe em seu caráter espaçoso, sempre se adiantando ao leitor e às personagens na prescrição do “dever ser”, em seus julgamentos.

Na sugestão da expansão das práticas urbanas ao sertão, delineia-se um projeto de nação: derrubar a “floresta escura”, arrancar suas riquezas desenvolvendo-se a agricultura em larga escala e a indústria em todos os recantos do país – o modelo a ser seguido é o europeu, em sua atualização norte-americana. O progresso da civilização confunde-se com a implantação de indústrias, ferrovias, estradas, com a efervescência do comércio... A civilização consistiria em “amansar” a terra e também em “amansar” os homens, daí a necessidade premente de escolas, escolas em todo o canto do país. Deve-se salvar da ignorância em que se encontram aqueles que habitam regiões distantes das cidades do

litoral. Anuncia-se, também, a necessidade de que os sertanejos sejam assistidos por instituições públicas, tenham seus bens defendidos pela polícia e seus direitos assegurados pela justiça. As matas, que acobertam crimes e criminosos, devem ser postas abaixo.

Nos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, do modernista José Lins do Rego, enfatiza-se a necessidade, no combate à violência no sertão, de que as instituições públicas não se “ruralizem” – ou seja, afirma-se a oposição entre poder público (urbano) e poder pessoal (rural). A impunidade seria o motor da violência. A uma ação vingativa, que faz a vez da justiça, sucede outra, em encadeamento infundável. O poder nas mãos dos grandes coronéis, de caráter pessoalista, obriga o pobre a buscar proteção, pois, do contrário, fica à mercê das barbaridades cometidas pelos policiais e soldados. O cangaço torna-se, muitas vezes, a única alternativa para que o sertanejo recupere sua honra ou para que escape das injustiças que o esperam se preso – a maior parte das vezes por briga de rapazes que acaba mal ou por reação agressiva a provocações dos próprios praças. A inexistência do público, de uma esfera pública, parece ser a mais forte causa da violência: as instituições se desvirtuam, passam a servir aos poderosos da terra, não protegendo o sertanejo e sim tornando-se mais um fardo.

A apatia, o desleixo com a propriedade, com a casa, a falta de perspectiva de crescimento, o abandono, caracterizam a vida no sertão. Como complemento da caracterização negativa do sertão, podem ser inferidos os valores da urbanidade: crescimento, transformação, efervescência, progresso, instituições públicas, escolas...

Se reincide, em vários aspectos, o modelo romântico – que pode ser resumido pela oposição cidade/sertão como análoga à civilização/barbárie –, atualizando-se na oposição movimento, transformação, progresso / apatia, mesmice, decadência, a estratégia narrativa desses romances é completamente diversa. O narrador-escritor desaparecera; o narrador, ao contrário do narrador romântico, é maximamente discreto, procura apagar-se, empresta a voz e o olhar às personagens. Nesta direção, a fortuna crítica de Rego aponta, de maneira recorrente, à polifonia de seus romances – em especial naqueles em que o narrador está em terceira pessoa – no entanto, parece-nos que as várias vozes, em seus romances, não se compõem de maneira polifônica na medida em que estes romances preparam ao leitor posição sobreposta a personagens e narrador.

Em *Grande sertão: veredas*, o narrador-escritor também desaparecera. A estratégia narrativa, no entanto, é bastante diversa da dos romances de Rego. Não há sobreposição do leitor, este não tem satisfeitos seus anseios de visada totalizante. O narrador, o ex-jagunço Riobaldo, às voltas com o demo, fala a um senhor doutor cuja fala não podemos ouvir. Sua encantadora narrativa não segue uma estrutura linear, cada pequeno momento ganha novo sentido na medida em que avançamos ou retornamos – pois ao leitor é exigida a volta, uma leitura em espiral. Não há uma sucessão de eventos com significado fechado ou a se fechar no final da narrativa, há vários níveis de significação que se produzem na relação.

O narrador, nos romances *O índio Affonso* e *O Cabeleira*, que se aproxima da figura do escritor, produz-se da clara distinção entre o bárbaro e o civilizado, em que a este compete a fala. A posição do escritor, como destacado integrante da civilização, uma espécie de agente civilizador dado seu envolvimento com as letras, é sobreposta e marcada pelo caráter prescritivo. As soluções para a vida bárbara do sertanejo são definidas por este narrador-escritor.

Em *Pedra Bonita e Cangaceiros*, por sua vez, o interesse pelo fenômeno da violência rural, por adentrar a vida doméstica do sertanejo, por perceber como se organiza a vida familiar num regime de violência, e, ainda, o interesse por denunciar o descaso com relação à privação em que vive o sertanejo – especialmente a privação do direito à justiça – faz desaparecer o narrador sobreposto e prescritivo, com vistas a produzir maior efeito de objetividade. Nos romances de Rego, o movimento civilizador seria antes o da denúncia da barbárie, o da descrição das relações de poder baseadas no pessoalismo, do que a prescrição do dever ser. É ao leitor, em sua posição sobreposta, que são formuladas, por um narrador implícito, as soluções para a vida do sertanejo.

No romance de Rosa, a violência ou barbárie rural não pede soluções ao leitor, tampouco essas soluções são formuladas por um narrador prescritivo. O interesse pela fala do outro, o sertanejo Riobaldo, participa do interesse por outras racionalidades além da hegemônica – esclarecida – num movimento de dissolução da dicotomia civilização e barbárie – em que ‘racionalidade’ necessariamente participa da civilização em oposição à ‘irracionalidade’ do bárbaro. A aposta na produtividade de uma forma de pensamento outra

participa da encenação: fala o sertanejo, o ex-jagunço; cala-se o senhor doutor. O leitor, por sua vez, deve se conformar com a impossibilidade de compreensão total da narrativa, que se arma de maneira a produzir cada vez mais mistérios no esforço deste por desvelá-los.

Se, num primeiro momento, poderíamos supor que as categorias civilização e barbárie seriam tematizadas nos romances, numa leitura mais atenta podemos perceber que participam de algo anterior: a operação dessas categorias determina as diferentes estratégias narrativas na medida em que diferente juízo com relação ao que seja civilização e ao que seja barbárie (como também se estas categorias são afirmadas ou não) define diferentes funções a essas narrativas. A função de produzir (afirmar) um modelo de barbárie para edificação (convencimento) do leitor e afirmação de sua condição de civilizado (tanto do narrador-escritor como do leitor), determina uma relação sobreposta do narrador com relação a personagens e leitor (como ocorre n' *O Cabeleira* e n' *O índio Affonso*); na medida da função de "representar" determinada "realidade", a sertaneja, de "denunciar" sua "barbárie" ao leitor urbano (portanto, "civilizado") temos implicada uma relação sobreposta do leitor e dissimulação do narrador (o que se verifica nos romances de José Lins do Rego); na medida do interesse pela relação urbano/rural como de alteridade, do interesse por instaurar um "jogo hermenêutico" produtivo de reflexão e auto-reflexão, a escolha por uma composição dialógica torna-se produtiva (como acontece em *Grande sertão: veredas*).

BIBLIOGRAFIA

- Aguiar, Flávio & Chiappini, Ligia. *Civilização e Exclusão*. SP: Boitempo, 2001
- Aguiar, Flávio & Chiappini, Ligia. *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1993
- Adorno, Theodor. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985; por Max Horkheimer e Theodor Adorno; Trad. Guido Antônio de Almeida
- Bakhtin, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1981; trad. P. Bezerra
- Bataille, Georges. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L e PM, 1989; trad. Suely Bastos
- Bolle, Willi. “Grande Sertão: Cidades”, in Revista USP, 24 (1994-95)
- _____. “O pacto no Grande Sertão – Esoterismo ou lei fundadora?”, in Revista USP, 36 (1997-98)
- Bosi, Alfredo (org.). *Cultura Brasileira. Temas e situações*. SP: Ática, 1987; “O Caipira e os outros”, Enid Yatsuda
- Booth, Wayne C. *A retórica da ficção*. Lisboa: Arcádia, 1980
- Buarque de Hollanda, Sérgio. *Raízes do Brasil*. RJ: José Olímpio, 1973
- Burke, Peter. *Variedades da História Cultural*. RJ: Civilização Brasileira, 2000
- Candido, Antonio. “Literatura e Subdesenvolvimento”, in *América Latina em sua Literatura*. Org. César Fernandez Moreno. São Paulo: Perspectiva, 1960
- _____. “Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa”, in *Vários Escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1995
- _____. “O homem dos avessos”, in *Tese e Antítese: ensaios*. São Paulo: Editora Nacional, 1971
- _____. *Parceiros do Rio Bonito*. RJ: José Olympio, 1964
- _____. *Brigada Ligeira e outros escritos*. SP: Edusp, 1992
- _____. *Literatura e sociedade*. SP: T. A. Queiroz, 2000; Publifolha
- Carvalho Franco, Maria Sylvia de. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974
- Coutinho, Eduardo. *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1983; coletânea organizada por E. Coutinho.
- _____. *José Lins do Rego*. RJ: Civilização Brasileira; João Pessoa: FUNESC, 1991
- Cunha, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- Elias, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994; 2v
- Faoro, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Cia Editora Nacional, 1973
- Farias, Sônia Lúcia Ramalho de. “A legitimação do popular no processo narrativo de Pedra Bonita e Cangaceiros”. In: Coutinho, Eduardo e Castro, Ângela Bezerra de. *José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; João Pessoa: Edições Funesc, 1991 (Col. Fortuna Crítica, 7)

- _____ . *O ciclo do misticismo e do cangaço: ambigüidade e hierarquia em Lins do Rego*. GRAPHOS – Revista da Pós-Graduação em Letras da UFPb. João Pessoa, julho de 1995, vol. I, n. 1, p. 23-38
- Finazzi-Agró, Ettore. *Um lugar do tamanho do mundo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. RJ: José Olympio, 1987
- _____ . *Gilberto Freyre; seleta*. RJ: José Olympio, 1980
- _____ . *Manifesto regionalista*. Recife: Editora Massangana, 1996
- _____ . *Sobrados e Mucambos*. RJ: Record, 2000
- Freud, Sigmund. *Mal-estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago 1997; Trad. José Otávio de Aguiar Abreu
- Forster, Edward Morgan. *Aspectos do Romance*. Porto Alegre: Globo, 1969
- Friero, Eduardo. *O mameluco Boaventura*. Belo Horizonte: Livraria Editora Paulo Bluhm, 1941
- Galvão, Walnice Nogueira. *As formas do falso*. SP: Editora Perspectiva, 1972
- Gagnebin, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Imago, 1997
- _____ . “Após Auschwitz”, in *As luzes da arte: homenagem aos cinquenta anos de publicação da Dialética do esclarecimento*. Organizadores: Rodrigo Duarte e Virgínia Figueiredo; Belo Horizonte, 1999
- Gárate, Miriam. *Civilização e barbárie n’Os sertões*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2001
- Guimarães, Bernardo. *O índio Affonso*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d
- Hansen, João Adolfo. *O ó: a ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000
- Hobsbawn, E. J. *Bandidos*, RJ: Forense-Universitária, 1975
- Leal, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. SP: Alfa-Omega, 1975
- Lima, Luiz Costa. *Euclides da Cunha: contrastes e confrontos do Brasil*. Rio de Janeiro: Contraponto; Petrobrás, 2000
- _____ . *Terra Ignota*. RJ: Civilização Brasileira, 1997
- Memmi, Albert. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. RJ: Paz e Terra. 1989
- Martins, José de Souza. *Fronteira; a degradação do outro nos confins do humano*. SP: Hucitec, 1997
- Nabuco, Joaquim. *Minha Formação*. RJ: W. M. Jackson, s/d
- Netrovski, Arthur. *Catástrofe e representação*. SP: Escuta, 2000; Orgs. Arthur Netrovski, Márcio Selligmann-Silva
- Pouillon, Jean. *O tempo no romance*. São Paulo: Cultrix, 1974
- Proença, Cavalcanti. “Trilhas do grande sertão”, in *Augusto dos Anjos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1959
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos místicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes; SP: Edusp, 1973
- _____ . *Os cangaceiros*. SP: Duas Cidades, 1977

- Ramos, Graciliano. *Viventes das Alagoas*. SP: Record, 1994/a
- _____. *Linhas tortas*. SP: Record, 1994/b
- Rego, José Lins. *Cangaceiros*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1973
- _____. *Pedra Bonita*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1972
- _____. *Fogo Morto*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956
- _____. *Meus verdes anos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956
- Ricoeur, Paul. *Finitude et culpabilité, la symbolique du mal*. Paris: Seuil, 1960
- _____. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969
- _____. *De l'interprétation*. Paris: Seuil, 1965
- _____. *Tempo e narrativa*. Campinas SP: Papyrus, 1995
- _____. *Interpretação e ideologias*; organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983
- _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988
- Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. SP: Abril Cultural, 1978; trad. Lourdes Santos Machado
- Rosa, J. Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986
- Rosenfield, Denis L. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L e PM editores, 1988
- Rosenfield, Kathrin Holzermayr. *Grande Sertão: Veredas – Roteiro de Leitura*. São Paulo: Ática. Coleção Princípios
- _____. *Os descaminhos do demo: tradição e ruptura em Grande sertão: veredas*. RJ: Imago; SP: EDUSP, 1993
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo; civilização e barbárie no pampa argentino*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996; trad. Aldyr Garcia Schlee
- Schwarz, Roberto. “Grande Sertão e Dr. Faustus”, in *A Sereia e o Desconfiado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965
- _____. *Ao vencedor as batatas*. SP: Duas Cidades, 1977
- _____. “Nacional por subtração”, in *Que horas são?*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- Souza, Amaury de. “O Cangaço e a política da violência no Nordeste Brasileiro”, in *Dados*, nº 10, IUPERJ, Rio de Janeiro
- Sperber, Suzi Frankl. *Caos e Cosmos: Leituras de Guimarães Rosa*. São Paulo: Duas Cidades, 1976
- _____. *Guimarães Rosa: Signo e Sentimento*. SP: Ática, 1987
- _____. “A identidade literária brasileira: uma petição de princípios?” in *Revista Remate de Males*, nº 14: 153-159
- _____. “O narrador, o espelho e o centro em *Grande Sertão: Veredas*”, in *Gláuks – Revista de Letras e Artes – Universidade Federal de Viçosa*. Dept. de Letras e Artes. Ano I, nº 1, Jul-Dez, 1996
- Starling, Heloísa. *Lembranças do Brasil*. RJ: Revan: UCAM, IUPERJ, 1999

- Starobinski, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras; trad. Maria Lúcia Machado
- Távora, Franklin. *O Cabeleira*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973
- Vargas, Augusto Tamayo. "Interpretações da América Latina", in *América Latina em sua Literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- White, Hayden. *Trópicos do discurso*. SP: Edusp, 1994