



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

DÉBORA LOANE DO AMARAL E SOUZA

**TEMPO E ESPAÇO UTÓPICOS NA OBRA
*LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO***

**NATAL
2019**

DÉBORA LOANE DO AMARAL E SOUZA

TEMPO E ESPAÇO UTÓPICOS NA OBRA
LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito à obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Regina Simon da Silva

NATAL
2019

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras
e Artes – CCHLA

Souza, Débora Loane do Amaral e.

Tempo e espaço utópicos na obra La Guerra Del Fin Del Mundo /
Débora Loane do Amaral e Souza. - 2019.
97f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem,
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.
Orientadora: Professora Doutora Regina Simon da Silva.

1. Utopia - Dissertação. 2. Milenarismo - Dissertação. 3.
Intertextualidade - Dissertação. 4. Llosa, Mario Vargas, 1936- -
Dissertação. 5. Llosa, Mario Vargas, 1936-. La Guerra Del Fin Del
Mundo - Dissertação. I. Silva, Regina Simon da. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 821(7/8):94

DÉBORA LOANE DO AMARAL E SOUZA

TEMPO E ESPAÇO UTÓPICOS NA OBRA
LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito à obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem.

Aprovada em: 31 / 07 / 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Regina Simon da Silva

Orientadora

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Francisco Ernesto Zaragoza Zaldivar

Membro interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. João Batista de Moraes Neto

Membro externo

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
DO RIO GRANDE DO NORTE

À minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, sempre em primeiro lugar, porque não consigo conceber uma existência fora dEle. Agradeço pelo privilégio de agradecer.

Agradeço ao meu esposo, Emiso Clécio, não só porque o considero uma expressão do amor de Deus por mim, mas porque esse Mestrado, desde o início, sempre foi nosso. Não teria conseguido sequer entrar se não fosse sua ajuda sempre ativa.

Agradeço à minha família, que é gigante, mas que cabe toda no meu coração.

Sem qualquer sombra de dúvidas, devo um agradecimento mais que especial à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Regina Simon da Silva, não só pelas valiosas orientações, mas pela paciência, pela confiança e pelo exemplo de ser humano e de profissional. Aproveito também para agradecer ao meu querido professor e primeiro orientador, o Dr. João Batista de Moraes Neto, que desde a graduação vem acompanhando o desenvolvimento deste trabalho. Vocês também são, para mim, uma expressão do amor de Deus.

Aos meus queridos amigos (e meu legado) deste Mestrado: Tarcyene Ellen, que me ajudou grandemente com ideias, textos e leituras, e Kleiton Silva, pelo humor maravilhoso e o apoio de sempre. Também à minha melhor amiga, Ilana Haas, pelas mensagens de “você consegue!”, quando eu sentia que não conseguiria, e de “você é incrível”, quando eu me achava qualquer coisa, menos isso.

Agradeço às amigas de trabalho e de luta, que me entenderam, me apoiaram e deram muita força para não desistir, mesmo trabalhando exaustivamente em sala de aula.

Agradeço aos meus alunos, que também são meus professores na vida.

Enfim, agradeço a todos que contribuíram ativamente ou não para a conclusão deste trabalho.

RESUMO

Para Pedro Henríquez Ureña (1978) “a utopia é o motor da história e no caso da América Latina, onde o caos e o desconcerto predominam, só sua luz pode indicar o caminho da esperança aos espíritos cansados”. A partir dessa afirmação desenvolvemos esta dissertação com o objetivo de analisar a obra *La Guerra del Fin del Mundo* (2010), do escritor peruano Mario Vargas Llosa, cujo plano de fundo se revela a Guerra de Canudos (1896-1897). O principal objetivo da pesquisa constitui-se na identificação e na análise das utopias presentes na obra. Para tanto, utilizaremos como aporte teórico os estudos de Fernando Aínsa (1990) e de Thierry Paquot (1999) como referências para realizar tanto o mapeamento das utopias quanto a discussão das mesmas. O estudo, assim, contará com a seguinte organização: em primeiro lugar procuraremos localizar a obra no contexto da literatura hispano-americana a partir de meados do século XX, enfocando o diálogo produzido pelo autor entre a literatura e os eventos históricos que formam o palco em que o enredo se desenvolve; em seguida apontaremos elementos intertextuais (KRISTEVA, 2012) encontrados na obra de Vargas Llosa (2010) com a narrativa que deu suporte à obra, isto é, *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha; finalmente discutiremos o conceito de utopia, com destaque para a utopia da Justiça Social, também denominada de Milenarismo, já suposta no próprio título do livro. Para esse tema, toma-se como base os estudos de Jean Delumeau (1997) e de Hilário Franco Jr. (1992), que apontam o Milenarismo como a espera de um reino deste mundo, de um paraíso terrestre reencontrado, à espera de um messias que deve instaurar um “reino de paz que antecede o Juízo Final”. Dessa maneira, o Milenarismo se relaciona à utopia do Paraíso, também abordada no trabalho.

Palavras-chave: Utopia. Milenarismo. Intertextualidade. Mario Vargas Llosa. *La Guerra del Fin del Mundo*.

ABSTRACT

For Pedro Henríquez Ureña (1978) "utopia is the motor of history and in the case of Latin America, where chaos and bewilderment prevail, only its light can indicate the path of hope to tired spirits." From this statement we develop this dissertation with the objective of analyzing the work *La Guerra del Fin del Mundo* (2010) by the Peruvian writer Mario Vargas Llosa, whose background reveals the Canudos War (1896-1897). The main objective of the research is to identify and analyze the utopias present in the work. For that, we will use as a theoretical contribution the studies of Fernando Aínsa (1990) and Thierry Paquot (1999) as references to carry out both the mapping of utopias and the discussion of them. The study, therefore, will count on the following organization: first, we will seek to locate the work in the context of Hispanic-American literature from the mid-twentieth century, focusing on the dialogue produced by the author between literature and historical events that form the stage in which the plot unfolds; then we will point out intertextual elements (KRISTEVA, 2012) found in the work of Vargas Llosa (2010) with the narrative that supported the work, ie, *Os Sertões* (2012), by Euclides da Cunha; we will finally discuss the concept of utopia with emphasis on the utopia of Social Justice, also called Millenarism, already supposed in the title of the book. For this theme, the studies of Jean Delumeau (1997) and Hilário Franco Jr. (1992), who point to Millennialism as the expectation of a kingdom of this world, of a terrestrial paradise rediscovered, waiting for a messiah that must establish a "kingdom of peace that precedes the Last Judgment". In this way, Millenarism is related to the Paradise utopia, also addressed in the work.

Keywords: Utopia. Millenarism. Intertextuality. Mario Vargas Llosa. *La Guerra del Fin del Mundo*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
2 LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO	12
2.1. <i>Os Sertões e La Guerra del Fin del Mundo</i>	12
2.2. Estudos sobre La Guerra del Fin del Mundo	18
2.3. O contexto histórico do enredo: O Brasil República	19
3. EUCLIDES DA CUNHA E MARIO VARGAS LLOSA: CRUZAMENTO DE SUPERFÍCIES TEXTUAIS	24
3.1. O discurso da ruptura: múltiplos olhares sobre Antônio Conselheiro	27
3.2. O <i>alter ego</i> de Euclides da Cunha: discurso ambíguo do Jornalista Míope	39
3.3. O discurso ideológico de Galileo Gall: fanatismo científico e fanatismo moral	43
3.4. O papel conciliador do Barão de Canabrava: pragmatismo do discurso político	47
4. AS UTOPIAS COMO MOTE NA CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA .	51
4.1. A América utópica: uma invenção do Ocidente?	53
4.2. Utopias na obra La Guerra del Fin del Mundo	56
4.2.1. A utopia da justiça: o milenarismo	56
4.2.2. A Utopia da Abundância	71
4.2.3. A utopia do Paraíso	78
4.3. Recuperando a utopia em um século distópico	86
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	95

1. INTRODUÇÃO

“O real precisa ser ficcionado para ser pensado.” Essa frase de Jacques Rancière (2005) traduz a íntima relação que existe entre a História e a literatura. A História pode apresentar-se, na maioria das vezes, de maneira muito fria diante de eventos ou até mesmo insensível. A narrativa histórica parece não se comover diante das tragédias humanas, mas objetiva narrá-las de maneira que o que sucedeu torne-se conhecido. Já a literatura, com a construção de ficções, extrai a poesia que existe na realidade, trabalhando com aquilo que é sensível e comovente.

Muito se tem discorrido no meio acadêmico sobre a relação entre a literatura e a História. A literatura hispano-americana, em que se fundamenta esse trabalho, encontra-se recheada de exemplos do encontro exitoso entre essas duas formas narrativas. Nomes como Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Isabel Allende e tantos outros compõem a extensa lista de autores que se utilizam do discurso histórico em suas obras. Em meio a tantos autores e produções, porém, interessa-nos, em particular, como objeto de nosso estudo, o livro *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), de Mario Vargas Llosa. A referida obra possui um enredo que se passa durante a chamada Guerra de Canudos, que teve lugar durante os anos de 1896 e 1897, na cidade de Canudos, localizada no interior do estado da Bahia.

O evento deflagrado em Canudos, tema de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), se deu logo no início da Primeira República. Regime esse que, imediatamente, já mostrou sua incoerência ou, como José Murilo de Carvalho (2008) apropriadamente denominou, seu “pecado original”. Analisando o acontecimento em seu livro *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi* o autor não deixa margem à dúvida quanto ao que representou a instalação do regime no Brasil, que, muito longe da ideia de “coisa pública”, pouco ou nada teve a ver com o povo e sua participação. Inesperadamente, a República foi inaugurada no Brasil sem que a massa popular a compreendesse. Segundo uma célebre carta enviada pelo propagandista da República, Aristides Lobo, ao *Diário popular* de São Paulo três dias após a proclamação da República, ou seja, no dia 18 de Novembro de 1889, o povo,

que deveria, de acordo com o ideário republicano “ter sido o protagonista dos acontecimentos, assistira a tudo bestializado.” (Apud CARVALHO, 2008, p. 9).

Um dos desdobramentos dessa incompreensão foi exatamente a Guerra ou Confederação de Canudos, que ganhou notoriedade não só nas publicações da época, mas, em particular, na e pela literatura. Aqui tratamos, claramente, da obra de Euclides da Cunha, *Os Sertões*. A Guerra de Canudos foi documentada pelo jornalista/correspondente Euclides da Cunha, que podemos chamar de “testemunha ocular” de parte do conflito e, logo depois, romanceada pelo próprio. Relevante porque foi aquela obra, publicada em 1902, o ponto de partida para Llosa, que em sua dedicatória, assim o coloca: “A Euclides da Cunha no outro mundo”.

O escritor peruano Mario Vargas Llosa – que também acumula as funções de jornalista, ensaísta e dramaturgo, além de haver entrado para o rol de ganhadores do Prêmio Nobel de Literatura em 2010 – se apresenta como um dos nomes significativos da literatura contemporânea. Possui vínculos estreitos com o Realismo e sustém que o romance constitui-se, na verdade, numa representação verbal da realidade (BELLINI, 1997, p. 515). Em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) o autor se apropria da realidade da Guerra de Canudos, transferindo-se do cenário essencialmente peruano de suas obras para o Nordeste brasileiro, seguindo a trajetória de Antônio Vicente Mendes Maciel, o “Conselheiro”, personagem carismático, considerado por seus seguidores, santo e profeta que consegue atrair multidões, subvertendo a ordem estabelecida e as convenções republicanas.

Instaurada a República e sendo a população, mesmo da capital, “alienada”, não é de surpreender que, passados alguns poucos anos desde a proclamação, nos lugares mais afastados dos centros urbanos da época, como no interior da Bahia, a população ainda carecesse de uma ideia do que seria a República no Brasil. Dessa incompreensão, que ganhou fôlego e gerou mais incompreensão e insegurança, foi que nasceu o conflito, cujo clímax teve palco na cidade de Canudos. Tendo o “Conselheiro” como protagonista, uma figura messiânica em quem se resumiu todo o fanatismo daquelas paragens, a “guerra do fim do mundo” teve início, encontrando do outro lado a atuação das forças republicanas, representadas pelos militares, que tentaram por quase um ano quebrar a resistência dos seguidores do Conselheiro.

Procuraremos pesquisar, com base no romance *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), as utopias presentes na obra, como se manifestam, quais suas implicações e importância para a narrativa de Vargas Llosa (2010a). Tudo isso sob os prismas da História e da literatura que, como diz Nicolau Sevcenko, “é o testemunho triste, porém sublime, dos homens que foram vencidos pelos fatos.” (SEVCENKO, 1989, p. 21).

La Guerra del Fin del Mundo (2010a) é reconhecidamente uma das grandes obras de Mario Vargas Llosa. Sua grandiosidade reside não apenas na extensão da obra, mas também no fato de que representa uma riqueza de forma e conteúdo literários e coloca a possibilidade de um diálogo com a História.

Há quem desconfie desse entrelaçamento entre os dois domínios, literatura e História, posto que comumente se considera que uma análise histórica de uma obra acaba tornando-a um objeto a ser “dissecado” e, assim, retirando dela o seu valor artístico. Quanto a esse assunto, tomamos como referência as palavras de Sevcenko:

Fora de qualquer dúvida: a literatura é antes de mais nada um produto artístico, destinado a agradar e a comover; mas como se pode imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade de seus frutos não depender das características do solo, da natureza do clima e das condições ambientais?” (SEVCENKO, 1989, 20).

Isso mostra que os temas trabalhados tanto na História como na literatura possuem uma atualidade sem precedentes. Tanto uma como a outra utilizam esses mesmos temas para narrar e problematizar o real, cada um de acordo com as peculiaridades do seu campo de inserção.

O escritor Mario Vargas Llosa criou em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) uma obra complexa. Dividida em quatro partes, o escritor criou uma gama de personagens que, entre fictícios e reais, se dividem em dois centros geográficos principais: Salvador e Canudos, sendo este último onde o enredo, de fato, desenvolve-se. Quanto ao tempo, começa a narrar a trajetória do Conselheiro e seu trabalho, que compreende mais de duas décadas, como reparador de igrejas e cemitérios das cidades do interior da Bahia. Depois, o enredo concentra-se no período de 1893 a 1897 quando da construção e

fundação de Canudos e o conflito que se desencadeou em seus limites. Todos esses aspectos iniciais apontam para um texto de grande extensão e, como dito, complexidade.

Com base nestas informações, dividimos a pesquisa em três partes. No primeiro capítulo, apresentamos a obra *La guerra del Fin del Mundo* (2010a) dentro do seu contexto de produção e em relação à obra de Euclides da Cunha, que poderíamos classificar como a obra que proveu a base para a construção do livro de Mario Vargas Llosa. Além disso, também realizamos uma análise contextual do período em que a Guerra de Canudos foi desencadeada.

No segundo capítulo, consideramos relevante fazer uma análise intertextual entre as duas obras, mas tomando como base quatro personagens: Antônio Conselheiro, o Jornalista Míope, Galileo Gall e o Barão de Canabrava. A partir dos estudos de Julia Kristeva e de Gerard Genette, buscamos elementos em que as obras se inter-relacionam. Entretanto, com o recorte estabelecido a nível desses personagens.

No terceiro e último capítulo, buscamos identificar as utopias presentes no texto de *La guerra del Fin del Mundo* (2010a) e sua importância na construção do livro. Orientados pelos estudos de Hilário Franco Jr. (1998) e de Jean Delumeau (1997), buscamos obter um vislumbre das ideias que povoavam o imaginário da população de Canudos e que os levaram ao extremo para defendê-las.

No que tange à metodologia que levará o estudo e a análise proposta a efeito, a abordagem a ser utilizada constitui-se na análise do texto literário em consonância com a leitura do texto histórico, uma vez que compreendemos que são discursos que se cruzam. Considerado como “objeto de significação” e “objeto de comunicação cultural”, esse texto implica em uma análise externa (*intertexto* e *contexto*), relativa ao contexto histórico-cultural em que se insere e à sua articulação com outros textos (CARDOSO e VAINFAS, 1997; BARROS, 2004).

Assim, com todos os elementos já mencionados, buscamos com esta pesquisa identificar elementos intertextuais explícitos, mas principalmente, os implícitos entre a obra *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) e a obra *Os Sertões* (2012), de Euclides da Cunha. Além disso, com a sua contextualização

dentro do quadro histórico e cultural, pretendemos também expor o diálogo entre literatura e história presente na obra. Assim sendo, propomo-nos a fazer uma análise das utopias identificadas na obra e seu significado para a narrativa.

2. LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO

2.1. Os Sertões e *La Guerra del fin del Mundo*

Mario Vargas Llosa (2010a) nasceu na cidade de Arequipa, localizada ao Sul do Peru, em 1936 e, bem cedo, se transformou em um “cidadão do mundo”. Passou boa parte da sua infância na Bolívia, onde viveu até os oito anos de idade. Nesse país, aos dez anos de idade, conheceu seu pai – pensava que estava morto, até então – por ocasião da reconciliação entre aquele e sua mãe. Sempre teve uma relação conflituosa com o pai – marcada pelo medo e pela hostilidade –, que considerava muito severo, tirânico até, e que se opunha à sua vocação como escritor.¹

Filho de uma família pertencente à classe média peruana, estudou por dois anos em um colégio militar, o Leôncio Prado, em Lima, sob o regime de internato. Ali, segundo Vargas Llosa, escrever se tornou uma urgência, uma verdadeira obsessão. Foi naquele lugar que, afirma, descobriu a violência, fato que representou o fim da sua infância, uma vez que passou a ver seu país sob um novo prisma. Após essa experiência com o setor militar – para o autor, traumática – surgiu a sua necessidade de criação e fabulação – dessa experiência, resultou o seu primeiro romance, *La Ciudad y Los Perros*.

Posteriormente, ingressou na Universidad Nacional Mayor de San Marcos, estudando Letras e Direito, sendo essa última uma profissão que jamais viria a exercer. Porém, foi na Universidade que iniciou sua militância política. Depois, em 1958, seguiu para a Espanha após receber a bolsa de estudos *Javier Prado*, onde obteve doutorado em Filosofia e Letras na Universidad Complutense de Madrid.

Na Europa, onde permaneceu até 1974, teve a oportunidade de se dedicar à sua verdadeira vocação: a de escritor. Vivendo principalmente entre Paris, Barcelona e Londres, chegou a trabalhar como professor, tradutor,

¹ Para uma compreensão mais completa sobre o autor, indico o livro de Ricardo Setti chamado “*Conversas com Mario Vargas Llosa – antes e depois do Nobel*”, que consiste em uma série de entrevistas realizadas por Setti com Vargas Llosa em dois momentos distintos: em Dezembro de 1985 e em Outubro de 2010, após o autor haver sido apontado como vencedor do prêmio Nobel de Literatura.

locutor e jornalista. Todavia, regressando ao Peru, envolveu-se com a realidade política explosiva de então. Deu apoio, em princípio, aos militares que levaram a cabo a Revolução Peruana (1968-1980), passando a criticar, posteriormente, a falta de liberdade, a corrupção e a própria ditadura. Também era partidário da Revolução Cubana, mas se desentendeu com a esquerda radical peruana, atraindo diversos inimigos e outras tantas ameaças.

Foi nesse período, na década de 1970, que entrou em contato com *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, livro que ele considera um dos “prodígios narrativos deste século” (VARGAS LLOSA, 2006, p. 125) e que narra a Guerra de Canudos.

Mario Vargas Llosa (2010a) faz parte de uma geração de autores que surgiu após a década de 1950, quando se acreditava que a prosa romanesca já havia alcançado o limite do desgaste e que o romance estava literalmente morto. Segundo Donaldo Schüller

No momento em que o romance parecia ter esgotado todas as possibilidades de inovar, estoura o romance latino-americano, e alcançam notoriedade mundial Julio Cortázar, García Márquez, Vargas Llosa, Miguel Angel Asturias, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Cabrera Infante, Guimarães Rosa” (SCHÜLER, 1989, p. 8).

A obra *La Guerra del fin del Mundo* (2010a), de Mario Vargas Llosa, forma parte de uma nova concepção do romance hispano-americano. Algumas características apontadas por Djair Teofilo do Rego (2008), em sua tese – *Polifonia, dialogismo e procedimentos transtextuais na leitura do romance La Guerra del Fin del Mundo, de Mario Vargas Llosa* – aponta algumas características desse novo romance e que se aplicam à obra:

1. o novo romance histórico caracteriza-se por fazer uma releitura crítica da história;
2. a multiplicidade de perspectivas possíveis faz com que haja uma só verdade do fato histórico, entretanto, a ficção confronta diferentes versões, que podem ser até mesmo contraditórias;
3. o novo romance histórico aboliu o que Bakhtin chama de “*distância épica*” do romance histórico tradicional, eliminando a alteridade do acontecimento inerente à história como disciplina. O romance, por sua própria natureza aberta, livre e integradora, permite uma aproximação ao passado numa atitude verdadeiramente dialogante e niveladora;
4. a utilização deliberada de arcaísmos, pastiches ou paródias associadas a um agudo sentido de humor pressupõe uma maior preocupação com a linguagem, que se transforma na ferramenta

fundamental desse novo tipo de romance, levando à dessacralizadora releitura do passado que se propõe (REGO, 2008, p. 12).

Além dessas características, ele aponta também a ficcionalização de personagens históricos e o grande uso da intertextualidade. Esses elementos ficarão mais claros nos capítulos dois e três, onde faremos uma análise intertextual entre as obras de Mario Vargas Llosa (2010a) e Euclides da Cunha, além da análise sobre a presença das utopias em *La Guerra del fin del Mundo* (2010a).

Em conversa com Ricardo Setti, Vargas Llosa (2010a) classifica a si mesmo como um escritor do “século XIX”. Explica: para ele, “a técnica do romance é fundamentalmente conseguir (...) diminuir e, se possível, abolir a distância entre a história e o leitor”. E completa: “Para mim, o romance continua sendo o romance de aventura, que se lê de modo especial, tomado pela leitura” (SETTI, 2011).² Isso significa que, para o autor, o romance tem por característica a provocação, de tal maneira que o leitor seja instigado a envolver-se completamente com a leitura.

Posto entre tantos nomes importantes, Vargas buscou criar na sua escrita, histórias em que o elemento intelectual estivesse sempre diluído nas ações dos personagens, as quais deviam seduzir o leitor por sua cor, suas paixões, sentimentos, emoções, pelo suspense, pelo mistério, pelas características únicas e nem sempre convencionais. Por isso se coloca como um escritor de romances de aventuras.

E, nesse sentido, busca com seus romances um efeito sobre o leitor que difere do que almeja Euclides da Cunha, por exemplo, que o autor admira e que considera não um escritor de romance, mas um ensaísta. Por isso mesmo é que ele não enxerga em *Os Sertões* um romance. Classifica-o como um ensaio sociológico com propósitos científicos e afirma ser uma espécie de exame de consciência de Euclides da Cunha e seu ato de desagravo ao povo de Canudos. Segundo ele, o objetivo do livro não foi integralmente alcançado porque ficou comprometido por um fator fundamental: a tentativa de Euclides da Cunha de realizar uma interpretação dos fatos por meio de teorias racistas afetou o peso de cientificidade que pretendia dar à obra. Ele declara:

² Documento eletrônico não paginado.

Os *Sertões* não é um romance, mas um ensaio sociológico, e nada teria ferido mais a Euclides do que considerar uma ficção, como ainda fazem alguns leitores mais apressados desse livro, essa obra na qual trabalhou tão arduamente para explicar *cientificamente* a Guerra de Canudos. Dentro do racionalismo positivista em que se formou, ele acreditava na efetividade desse esforço: fazer uma autópsia da realidade social com a ajuda de todas as disciplinas ao seu alcance – a geografia, a geologia, a história, a psicologia – até extrair dela um saber definitivo sobre os comportamentos coletivos e individuais (VARGAS LLOSA, 2010, p.131).

Uma declaração que se poderia questionar, uma vez que a obra *Os Sertões* se acha inserida no cânone da Literatura Brasileira como um dos seus mais destacados exemplares. Como escritor de romances, Vargas Llosa fez questão, com aquelas palavras, de dissociar *Os Sertões* de sua própria obra, objeto desse estudo, e fazer a distinção entre o romance e o ensaio.

O autor já havia afirmado antes no seu *Dicionário Amoroso da América Latina* que a grande obra de Euclides “é, ao mesmo tempo um livro que não pode ser definido por nenhum rótulo de forma plena”, porém, continua dizendo que “de forma paralela, não é um romance, porque está baseado em fatos históricos e tudo aquilo que conta está muito bem documentado” (VARGAS LLOSA, 2006, p. 126). Em *Sabres e Utopias*, parece ter chegado a uma conclusão sobre a natureza de *Os Sertões*. Apesar de o romance, na contemporaneidade, haver se ampliado a ponto de abarcar textos como memórias, diários, ensaios e outros, cujos objetivos de escrita não necessariamente visavam ao propósito de ser ou pertencer ao romance, Vargas Llosa considera que *Os Sertões* (2012) não se enquadra nesse gênero, pois se constitui em um ensaio sociológico.

Euclides da Cunha, nascido durante o período do Império (1866), foi um jovem adepto das ideias republicanas, opondo-se à monarquia e à escravidão com zelo e veemência. Para ele, aquele sistema havia sido responsável pelas mazelas que perduravam no país. Fazendo uma leitura do pensamento de Euclides, Vargas Llosa, no livro *Sabres e Utopias* revela como para Euclides e para tantos outros jovens idealistas de então, a República representava o desejo de anulação das desigualdades e privilégios provindos dos laços de sangue e das fortunas constituídas na Monarquia. Logo, como esses jovens membros da sociedade poderiam processar a ideia de que a República seria

combatida especialmente pelas populações mais miseráveis e sofredoras que o sistema monárquico produziu? Como, se a República havia sido pretensamente criada em prol deles? Por essa razão é que Vargas Llosa observa em *Os Sertões* o intento de Euclides, que participou da quarta e última expedição a Canudos, de realmente compreender o que aconteceu no arraial. De chegar à raiz do problema.

De posse de todos os elementos acima, Vargas Llosa se viu profundamente estimulado a desenvolvê-los em seu romance *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a). Levou quatro anos nesse intento. Sendo um escritor de viés realista, como ele próprio se caracteriza, chegou a percorrer, no ano de 1979, o roteiro feito pelo seu protagonista, Antônio Conselheiro – e, de certa forma, a grosso modo, seguiu também os passos de Euclides da Cunha. Visitou arquivos, fez entrevistas, leu tudo que teria sido produzido até então sobre Canudos. Começou a escrever em Lima, depois continuou em Londres e concluiu sua obra em Washington, quando visitou a Biblioteca do Congresso e onde encontrou materiais que não poderia haver encontrado em bibliotecas brasileiras. Sobre si mesmo, enquanto escritor, disse que era “um escrevinhador que, em suas ficções, prefere simular a realidade, da mesma forma que os de propensão para o fantástico simulam o irreal” (VARGAS LLOSA, 2010, p. 128).

Sobre o realismo, cabe aqui um comentário de Ian Watt, quando afirmou que:

A palavra “realismo” passou a ser usada basicamente como antônimo de “idealismo” e nesse sentido (...) permeou boa parte dos estudos críticos e históricos do romance. (...) Entretanto esse emprego do termo “realismo” tem o grave defeito de esconder o que é provavelmente a característica mais original do gênero romance. Se este fosse realista só por ver a vida pelo lado mais feio não passaria de uma espécie de romantismo às avessas; na verdade, porém, certamente procura retratar todo tipo de experiência humana e não só as que se prestam a determinada perspectiva literária: seu realismo não está na espécie de vida representada, e sim na maneira como a apresenta” (WATT, 2010, p.11).³

³ Quanto ao realismo presente na obra, percebemos elementos do realismo maravilhoso, que, segundo Irlemar Chiampi (1980), “desaloja qualquer efeito emotivo de calafrio, medo ou terror sobre o evento insólito. No seu lugar, coloca o encantamento como um efeito discursivo pertinente à interpretação não antitética dos componentes diegéticos. O insólito, em óptica racional, deixa de ser o ‘outro lado’, o desconhecido, para incorporar-se ao real: a maravilha é(está) (n)a realidade” (p. 59).

Não é que Vargas Llosa tenha tentado reescrever *Os Sertões* ou dar um valor de documento ao seu próprio livro. A pretensão de onisciência dos fatos de Euclides rivaliza com as liberdades tomadas por Vargas Llosa e o produto são duas obras igualmente magníficas, mas de naturezas diferentes. Embora ambos tenham elegido o mesmo plano de fundo para as suas obras, isto é, o evento histórico da Guerra de Canudos, as abordagens dos autores são distintas.

Enquanto Euclides da Cunha procura ser fiel à narrativa histórica, Vargas Llosa a toma como ponto de partida, como realidade concreta que o leva à ficção. Para ele, a ficção tem uma natureza subversiva, uma predisposição sediciosa e a para que a literatura seja realmente considerada boa é imprescindível que seja composta por um questionamento radical do mundo em que vivemos. Ela só possui um valor real quando compartilhada pelos indivíduos, que lhe dão significado. A literatura seria, assim, responsável por criar:

uma vida artificial, feita de linguagem e imaginação, que coexiste com outra, a real, desde tempos imemoriais, e à qual acodem homens e mulheres (...) porque a vida não lhes é suficiente, não é capaz de lhes oferecer tudo o que quisessem. (...) é uma maneira esperta que inventamos para nos desagrar das ofensas e imposições dessa vida injusta que nos obriga a ser sempre os mesmos, quando gostaríamos de ser muitos (VARGAS LLOSA, 2006, p. 214).

Obviamente que, com esse pensamento de que o real fica suspenso enquanto se vive uma outra realidade no momento da leitura, observamos como o compromisso com a História de um autor de romance diverge do compromisso que tem, por exemplo, o próprio historiador. Os níveis de aproximação com o real se mostram diferentes.

Interessante e bem humorada a entrevista convertida no livro *Conversas com Vargas Llosa*, compreende-se o que o autor quis dizer com a citação mais acima quando revela que, apesar de sempre tentar explicar a todo mundo que, com *La Guerra del Fin del Mundo*, não estava escrevendo um romance fiel à história, queria realmente conhecer a história para “mentir com conhecimento

de causa” (SETTI, 2011). Aqui, como mentira, infere-se a evasão da realidade por meio da ilusão criada no romance⁴.

O texto de ficção se constitui no campo da metáfora, figura que leva a uma interpretação cifrada da realidade uma vez que a metáfora remete a outros significados (PESAVENTO, 2006, p. 7). Enquanto a história corre em busca das marcas de verossimilhanças para reconstruir suas versões de um determinado fato, sob o rigor do método a que expõe suas fontes, a ficção gira em torno daquilo que *podéria ter sido* enquanto possibilidade. Vargas Llosa não estava equivocado em suas declarações, pois a ficção nunca se constrói do nada. Portanto, os discursos histórico e literário se constituem em formas diferentes de representar o real.

Porém, enquanto o texto histórico busca identificar marcas de veracidade em suas fontes, a literatura se refere ao mundo de maneira indireta, por meio de metáforas e de alegorias. O que não quer dizer que o texto literário seja descontextualizado. Muito pelo contrário, ele precisa ser convincente, articulado, coerente para que possa ser legitimado pelo leitor.

Para o historiador que se volta para a literatura o que conta na leitura do texto não é o seu valor de documento, testemunho de verdade ou autenticidade do fato, mas o seu valor de problema. O texto literário revela e insinua as verdades da representação ou do simbólico através de fatos criados pela ficção (PESAVENTO, 2006, p. 8).

É justamente o encontro entre história e literatura que se encontra na base das questões que propomos para essa pesquisa. Iremos nos debruçar sobre algumas das possibilidades colocadas por Vargas Llosa na sua “invenção” da Guerra de Canudos, isto é, da sua Guerra do Fim do Mundo.

2.2 Estudos sobre *La Guerra del Fin del Mundo*

Sendo um autor amplamente lido e estudado, Mario Vargas Llosa possui admiradores e detratores de sua obra em vários países. Uma obra que podemos tomar como referência é a de Seymour Menton, que publicou o livro *La nueva novela histórica de la América Latina* (1993) e nele realizou um

⁴ Recomendo a leitura dos verbetes “Literatura” e “Romance” do livro *Dicionário Amoroso da América Latina*.

estudo sobre os autores mais representativos referente ao romance histórico da América Latina. Nessa obra, dedica um capítulo, intitulado “La guerra contra el fanatismo”, fazendo um estudo comparativo entre *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) com o livro *A Casca da Serpente*, de José J. Veiga.

Com relação à intertextualidade, um interessante artigo foi publicado na Revista Iberoamericana, em 1984 – pouco tempo após a publicação de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) –, por Alfred Mac Adam, em que realiza um estudo que envolve a obra de Euclides da Cunha com a de Vargas Llosa. Conclui que “sin el libro de Euclides da Cunha el libro de Vargas Llosa no puede existir” (MAC ADAM, 1984, p. 157).⁵

Vários artigos, dissertações e teses tratam a respeito do livro, ora fazendo um estudo comparado, como é o caso do artigo do supracitado Donaldo Schüler – que, no ano seguinte ao lançamento de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), escreveu o artigo “De Os Sertões à Guerra do Fim do Mundo” –, ora buscando na obra elementos como o messianismo ou o fanatismo. Esse é o caso da dissertação intitulada “Em busca de um paraíso: o messianismo em La guerra del fin del mundo e Videiras de cristal”, de Cláudia Mentz Martins (PUC-RS), e também da tese “Entre o cão e o cordeiro: a guerra do fim do mundo carnaliza os fanatismos de canudos”, de Daniela Barbosa De Domingues (UFJF).

No tocante à relação literatura e História, Horst Nitschack, da Universidade do Chile, escreveu para a Revista Chilena de Literatura, em 2011, um artigo com o título “Mario Vargas Llosa: La ficcionalización de la Historia en *La Guerra Del Fin Del Mundo*”. Essa produção, aqui resumida a alguns dos trabalhos específicos, de uma maneira geral, mostra a relevância do autor e de sua obra nos estudos literários.

2.3 Contexto histórico do enredo: O Brasil República

Em todo o Brasil, entre a metade do século XIX e o início do século XX, houve um número expressivo de movimentos de rebelião de camponeses. Dentre os tais, podemos destacar o de Canudos, (1896-1897), na Bahia, o de Contestado (1912-1916), entre Paraná e Santa Catarina e o do Caldeirão

⁵ “Sem o livro de Euclides da Cunha o livro de Vargas Llosa não pode existir.” [tradução nossa]

(1936-1938), no Ceará. Cada qual com suas especificidades, esses movimentos, todavia, partilhavam de uma característica fundamental: “o choque aberto entre a religiosidade popular e a religião oficial da Igreja dominante” (FACÓ, 2009, p. 57). Unida ao fato de que as populações rurais apresentavam um nível de analfabetismo quase completo e uma ideologia de cunho místico, esses fatores garantiram aos movimentos, seus líderes e ideologias o estigma de *fanáticos*.

Como já antes dito, a Guerra de Canudos se deu em um contexto de transição. Havia alguns anos que a escravatura negra fora abolida (1888) e a República proclamada (1889). Logo, o regime Monárquico sofrera um golpe do qual jamais se recuperou e a nação brasileira se viu, então, em busca de uma identidade nacional republicana.

Porém, apesar de que o regime de governo oficialmente tenha sido modificado, as condições materiais da população permaneceram quase inalteradas. Naturalmente, a desigualdade social se conservou enquanto realidade, em nada contribuindo para a sorte das massas trabalhadoras, especialmente, as do campo.

Preservou-se, durante a República, a grande propriedade territorial semifeudal, ao passo que os trabalhadores livres continuavam na condição de semi-servos do latifúndio (FACÓ, 2009, p. 87).

Basicamente, duas categorias dividiam o poder do Estado durante a República: os latifundiários e a burguesia. Durante o governo do Marechal Deodoro da Fonseca, aquelas duas classes viram seus interesses convergirem. Principalmente, quando da especulação em alta escala, promovida pela política do “encilhamento” de Rui Barbosa. De maneira rápida e fácil, acumulava-se riqueza no país.

Todavia, com o governo do marechal Floriano Peixoto, veio o encontro com a realidade: quebra da bolsa, dissolução de sociedades, inflação. A intensificação das dificuldades recaía precisamente “sobre os ombros do povo, rebaixando-se ainda mais o já ínfimo nível de vida das massas trabalhadoras” (FACÓ, 2019, p. 88).

Como reflexo, as fazendas do Nordeste começaram a ser desapropriadas em função da alta dos preços, do comprometimento da produção e da diminuição das exportações. No Sul, o principal produto da

economia brasileira de então, o café, sofreu uma crise de superprodução tamanha que, em 1896, os preços caíram vertiginosamente e os estoques se tornaram invendáveis. Assim, com a crise do café, a onda migratória que saía do Nordeste para o Sul foi interrompida, sendo ainda mais prejudicada pela intensa imigração de europeus.

Justamente naquele ano teve início o conflito em Canudos, no sertão da Bahia. Esse foi, inclusive, um dos estados mais afetados pela crise que se deflagrou no Brasil. Dentro de uma realidade em que a contribuição dos estados na região Nordeste para a exportação nacional caiu de 31,87% para pouco mais de 13%, a contribuição do estado da Bahia caiu de um percentual de 14,3% em 1857 para 5,06% em 1897, ano em que acontece o desfecho do conflito (FACÓ, 2009, p. 90).

Por conseguinte, era já sentido – e denunciado nos jornais da época – o clima de incerteza das classes dominantes quanto ao futuro. Esse dado se revela como um reflexo do quadro em que se encontrava a nação. Há que se concluir, portanto, que esse clima era ainda mais intenso no seio das massas camponesas pobres, vistas e tratadas como objetos, sendo comumente ignoradas e silenciadas.

De acordo com Rui Facó, tudo se discutia a respeito da terra, ou seja, métodos de cultivo, a adequação dos animais, o tamanho das propriedades, adubos, mas não se discutia a respeito do próprio trabalhador. Esse que era o eixo da vida econômica.

E não só as moléstias, também a fome e a penúria de tudo na vida do trabalhador do campo eram em geral consideradas coisa normal, tanto pelos grandes fazendeiros quanto por seus representantes no Governo, no Parlamento, na imprensa, nas escolas. (...) Era como se se tratasse de um elemento tão “natural” como a própria terra, fazendo parte dela como o humo (FACÓ, 2009, p. 91-92).

Para as elites, a grande propriedade, isto é, o latifúndio era essencial para se manter a “ordem” no país. A menor possibilidade da quebra do monopólio da terra era um elemento que causava forte receio àquele segmento social. Dessa forma, quaisquer movimentos que se pusessem contra seus interesses, deviam ser severamente combatidos.

O método mais comum no sentido de refreá-los se constituía na tentativa de esconder as causas e objetivos de suas lutas, desvirtuando tais objetivos e reduzindo os movimentos a mero banditismo. Dessa maneira, podiam dispersar seus combatentes para, então, isolá-los e estigmatizá-los como marginais, inimigos da população.

Em Canudos, porém, veio a surpresa: a população rural nutriu grande simpatia pelo movimento e deu apoio aos que o compunham. Quando a resistência ganhou fôlego e expressão, tanto os fazendeiros como o governo e a imprensa foram tomados de assalto, instalando-se um sentimento claro de insegurança.

A primeira denúncia do movimento partiu, como esperado, da Igreja Católica. Arregimentados em torno de um líder, Antônio Vicente Mendes Maciel, os seguidores do Conselheiro passaram a ser vistos como uma ameaça à autoridade dos líderes religiosos locais. Segundo Rui Facó (2009), a igreja desempenhava então o papel de polícia ideológica. Por isso, além de ser classificado na categoria de banditismo pelas elites, o movimento também foi taxado de fanático. Além disso, foi caracterizado como antirrepublicano, uma vez que a Monarquia era associada ao atraso, em contrapartida à República, baluarte do progresso.

Desde a Questão Religiosa, em que culminou a crise pela qual a Igreja Católica passava, principalmente na década de 1870, a igreja se achava em desprestígio diante das massas. Isso porque seus representantes se encontravam sob as mais diversas acusações, sendo submetidos a julgamentos públicos, condenados ao cárcere e a trabalhos forçados. Além disso, a igreja havia apoiado a escravidão e, havia pouco, tinha sido separada do poder do Estado. Todos esses fatores contribuíram para o gradativo desgaste da imagem da Igreja diante do povo.

Quando os movimentos da época tomaram fôlego – o de Canudos entre eles –, saltava à vista não só as disparidades entre a religiosidade popular e a religião católica, mas, igualmente, as diferenças entre a ideologia dos segmentos empobrecidos da população e a ideologia das classes dominantes e médias urbanas. De acordo com Rui Facó:

Nas condições de isolamento em que viviam, recebendo apenas pálidos reflexos das lentas transformações de caráter burguês que se

operavam no litoral, era natural que as populações interioranas criassem seus próprios conceitos de vida, de organização social, de propriedade, de moral etc (FACÓ, 2009, p. 60).

Tendo em mente que o latifúndio visava, precisamente, dispersar a população, o elemento que congregava os indivíduos em lugares isolados era a adesão a seitas religiosas. Essas seitas, por sua vez, normalmente se constituíam em distorções da religião dominante, dado o desgaste já mencionado.

A influência das mesmas se mostrava mais abrangente em função das condições materiais em que viviam as populações rurais submetidas a um regime opressor de servidão e se via reforçada pelo próprio ambiente em que se achavam.

O meio natural era tremendamente hostil ao homem pobre, com secas periódicas e suas calamidades, não dispoñdo ele de recursos para livrar-se delas. O meio social esmagava: o grande proprietário rural todo-poderoso decidia o seu destino terrestre. Mas a própria condição humana conservava a esperança num futuro de felicidade e bem-estar. (...) O sonho do pobre numa vida melhor se transferia para o além-túmulo... (FACÓ, 2009, p. 60).

Logo, o perigo residia no ajuntamento dessas pessoas, movidas pelos ideais de salvação. Se buscavam uma vida melhor no além, o que as impediria de buscar a salvação aqui mesmo na terra? Por essa razão, todas as tentativas de ajuntamento das populações rurais, que ameaçassem o mínimo que fosse o “equilíbrio” do *status quo*, foram cruelmente reprimidas. Canudos achava-se entre elas.

3 EUCLIDES DA CUNHA E MARIO VARGAS LLOSA: CRUZAMENTO DE SUPERFÍCIES TEXTUAIS

Pode-se dizer que, na literatura – e na vida, a propósito –, nada ou pouco se inventa, mas tudo se trata de combinações e recombinações. Essas, por sua vez, tornam-se as grandes responsáveis pela originalidade que um autor pode demonstrar em seu ofício.

Se, portanto, não existe mesmo nada novo abaixo do sol, pode-se concluir que todo texto tem origem em outro(s) texto(s). Essa simples premissa deverá nortear a análise deste capítulo, levando em consideração, como apontado anteriormente, que a principal influência para a gênese da obra *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) foi o célebre livro *Os Sertões* (2012) de Euclides da Cunha.

Em sua tese doutoral, intitulada “Polifonia, dialogismo e procedimentos transtextuais na leitura do romance *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), de Mario Vargas Llosa: pródromos e epígonos”⁶, Djair Teófilo do Rego (2008) faz uma primorosa análise do texto de Vargas Llosa e sua relação com os textos de Euclides e o próprio texto histórico. Ele comenta:

Na verdade, ao absorver elementos de outros textos e transformá-los, adequando-os à sua visão de mundo, Vargas Llosa faz da intertextualidade o principal elemento conceitual de sua análise do episódio canudense tanto nessa concepção que remete a Kristeva (2005) quanto na de Genette (1982), segundo a qual há uma relação de co-presença entre um texto e outro (REGO, 2008, p. 31 - grifos do autor).

O conceito de *intertextualidade* foi criado pela semioticista e crítica literária Julia Kristeva, nos anos 1960. Para tanto, teve como base os estudos de Mikhail Bakhtin, que desenvolveu os conceitos de *polifonia* e *dialogismo*, dos quais o último concorreu de forma clara para o desenvolvimento das ideias de Kristeva sobre a intertextualidade.

Segundo Leyla Perrone-Moisés, no livro *Mutações da Literatura no Século XXI* (2016) a intertextualidade se viu mais praticada no final do século

⁶ Muitas das ideias apresentadas neste capítulo têm como ponto de partida a referida tese, que consideramos um trabalho bem estruturado, com um raciocínio bem articulado, denso e, portanto, extremamente relevante no que tange ao estudo de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a).

XX, período em que o sujeito da época era “descentrado, múltiplo e dialógico” (p. 116) em função da falta de um centro de verdade religioso ou filosófico.

Kristeva, ao retomar os conceitos de Bakhtin, reproduz a noção de que o que ela chama de “palavra literária” não se acha fixa, como um ponto, mas se apresenta como um *cruzamento* de superfícies textuais (2012, p. 140). Isso significa que qualquer texto literário não se constrói do nada, mas a partir de um diálogo com outros textos. Esses textos, por sua vez, não se dissociam do contexto histórico de sua produção. Logo, o passado, leva o escritor a confrontá-lo com o seu presente. Dessa forma, o passado se manifesta nas obras mais atuais de modo sincrônico ou, como coloca Leyla Perrone-Moisés, no modo da memória (2016, p. 117). Esse modo sincrônico, para Kristeva, estabelece uma relação de verticalidade entre o texto que se analisa e o *corpus* literário anterior (2017, p. 141). Assim, afirma:

Todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de *intertextualidade*, e a linguagem poética lê-se pelo menos como dupla (KRISTEVA, 2012, p. 142 - grifos do autor).

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Ingedore G. Villaça Koch (2008), no livro *Intertextualidade: diálogos possíveis* afirma que nenhum texto pode ser compreendido sem sua relação com os outros textos que formam parte da sua construção. Com tais textos, a obra pode dialogar, retomar, aludir ou mesmo se opor (KOCH, 2008, p. 9). Essa presença de um texto em outro, como afirma Greimas, acontece em níveis variáveis e “sob formas mais ou menos reconhecíveis” (Apud KOCH, 2008, p. 14). Por isso, costuma-se usar os termos “intertextualidade explícita” e “intertextualidade implícita” para identificar o nível de presença de um texto em outro.

De acordo com Koch, o intertexto, ou seja, aquele texto ou fragmento de texto anteriormente produzido e que se encontra inserido em outro texto, tem como característica o fato de que “faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva [...] dos interlocutores” (KOCH, 2008, p. 17). Tal memória discursiva, é importante destacar, nada mais é do que o repertório do interlocutor, aquelas informações que precisam ser ativadas para

que o entendimento do texto seja completo. Sem a memória discursiva, põe-se um obstáculo à interpretação, que se torna, assim, empobrecida ou incompleta.

Entre os níveis mais gerais da intertextualidade, pode-se considerar que a intertextualidade explícita acontece quando “no próprio texto, é feita menção à fonte do intertexto, isto é, quando um outro texto ou um fragmento é citado, é atribuído a outro enunciador [...]” (KOCH, 2008, p. 28). Nessa categoria, podemos incluir as citações, as referências, as menções, os resumos, as resenhas e as traduções.

Vale destacar que descartamos a presença de uma intertextualidade explícita na relação entre as obras *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) e *Os Sertões* (2012), salvo, talvez – se é que podemos caracterizar como uma intertextualidade explícita propriamente dita –, na dedicatória do livro *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), referida na introdução desta pesquisa. Mario Vargas Llosa, logo no início, aponta-nos que vai dialogar com Euclides da Cunha ao dedicar-lhe seu livro – “A Euclides da Cunha en el otro mundo”. Além da dedicatória, podemos destacar outra possível intertextualidade explícita na reprodução da quadra popular que Mario Vargas Llosa seleciona por epígrafe, que ele retira no relato de Euclides da Cunha.

O Anti-Christo nasceu
Para o Brasil governar
Mas aí está O Conselheiro
Para delle nos livrar.

Essa quadra, em forma de cordel, revela o caráter popular da linguagem sertaneja, iletrada e desprezada por Euclides. Assim, excetuando essa referência direta, outras pouquíssimas realmente explícitas podem ser encontradas no livro de Vargas Llosa. Essa ausência, por sua vez, não é sem intenção, pois o objetivo do autor não era copiar Euclides da Cunha, mas criar um livro totalmente novo e com características peculiares. Portanto, chegamos à conclusão de que o diálogo que se desenvolve entre as obras encontra-se no domínio do implícito. Ainda segundo Koch,

Tem-se a intertextualidade implícita quando se introduz, no próprio texto, intertexto alheio, sem qualquer menção explícita da fonte, com o objetivo quer de seguir-lhe a orientação argumentativa, quer de contraditá-lo, colocá-lo em questão, de ridicularizá-lo ou argumentar em sentido contrário. No primeiro caso, verificam-se parágrafes, mais ou menos próximas, do texto-fonte: é o que Sant’Anna (1985)

denomina “*intertextualidade das semelhanças*”, e Grésillon e Mainguenu (1984) chamam de *captação*; no segundo, incluem-se enunciados parodísticos e/ou irônicos, apropriações, reformulações de tipo concessivo, inversão da polaridade afirmação/negação, entre outros (*intertextualidade das diferenças*, para Sant’Anna, 1985; *subversão*, para Grésillon e Mainguenu, 1984) (KOCH, 2008, p. 30).

É aqui, portanto, que a memória discursiva da qual falávamos precisa estar afiada e pronta para ser posta em ação, isto é, ser ativada para que se reconheça a presença do intertexto. Analisar um texto assim mostra-se uma tarefa tanto desafiadora quanto minuciosa. A partir do próximo tópico, apresentaremos elementos que revelam esse diálogo intertextual entre a obra *Os Sertões* (2012), de Euclides da Cunha, e *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a). Entretanto, decidimos estabelecer um recorte ao nível dos personagens que consideramos mais representativos de tal diálogo, quais sejam: Antônio Conselheiro, o Jornalista Míope, Galileu Gall e o Barão de Canabrava.

3.1 O discurso da ruptura: múltiplos olhares sobre Antônio Conselheiro

Quando se propôs a escrever *Os Sertões* (2012), Euclides da Cunha tinha como objetivo chegar à “verdade” dos fatos que se relacionavam ao conflito de Canudos. Armado com seu arsenal de teorias positivistas e científicas, encontrar e expor a verdade ainda era seu grande objetivo, mesmo após tantos anos corridos desde o evento – a Guerra de Canudos terminou em 1896 e a publicação de *Os Sertões* só viria a ocorrer em 1902. Já era assunto esquecido pela imprensa, como jornal velho, e não mais mexia com a imaginação do povo brasileiro.

Entretanto, ainda incomodava o jornalista e escritor, que, motivado, lançou-se à tarefa de pesquisador. Sua empreitada envolveu consultas aos materiais disponíveis em sua época no intuito de chegar o mais próximo possível da visão histórica, positivista e verdadeira quanto fosse capaz. Por tal razão, sua obra ganhou contornos ensaísticos e seu narrador mostrou-se sempre disposto a fazer julgamentos de valor sobre pessoas envolvidas e ações desenroladas.

Entre tais pessoas, destaca-se o personagem Antônio Conselheiro, cujas características começam a ser analisadas na segunda parte da narrativa,

denominada “O Homem”. Considerando-se que, se não houvesse Antônio Conselheiro, não haveria Canudos, Mario Vargas Llosa também encontrou, em linguagem ficcional, muitos aspectos sobre aquela figura messiânica as quais destacar. Assim como Cunha, Vargas Llosa lançou mão de pesquisas documentais e orais para escrever sua versão do conflito.

Dessa maneira, decidimos utilizar três olhares para construir esse capítulo: o olhar histórico, isto é, as informações que foram colhidas ao longo dos anos no que diz respeito à vida e à missão de Antônio Conselheiro; o olhar do próprio Euclides da Cunha, fundamentado em pressupostos científicos e, por fim, o olhar do próprio Vargas Llosa, crítico, porém, enriquecido por “quase um século de outros olhares” (GUTIÉRREZ Apud REGO, 2008, p. 35). Assim, pretendemos deixar à mostra o diálogo que existe, principalmente, entre os dois autores.

Segundo Rui Facó (2009), dentro de um sistema opressivo, dentre as reações das massas desvalidas, o misticismo se caracteriza como um elemento passivo – o ativo, por sua vez, seria o cangaço. Porém, essa característica se transforma quando as referidas multidões se arregimentam em torno de um determinado líder (beato, monge ou conselheiro), quando tendem a adotar métodos de ação.

Como já afirmamos anteriormente, o primeiro brado contra o movimento em Canudos partiu da Igreja Católica no momento em que viu seu poder naquelas imediações, aos poucos, ser minado pela figura de Antônio Conselheiro. Considerado um “chefe fanático”, Antônio Vicente Mendes Maciel percorria os sertões nordestinos desde a década de 1870. Recebeu os “títulos” de revolucionário e, até mesmo, de louco. Todavia, designava-se a si mesmo como peregrino.

Nascido na cidade de Quixeramobim, no Ceará, em 13 de Março de 1830⁷, Antônio Vicente Mendes Maciel apresentou uma impressionante trajetória até se tornar um dos mais expressivos líderes populares do Brasil. Órfão de mãe, que se chamava Maria Joaquina de Jesus, era filho de Vicente

⁷ Sobre a biografia de Antônio Vicente Mendes Maciel, o livro *Belo Monte: uma história da Guerra de Canudos*, dos historiadores José Rivair Macedo e Mario Maestri (2011), foi a principal fonte consultada, visto que se constitui, atualmente, em uma das obras mais completa sobre a Guerra de Canudos. Merecem destaque os capítulos 1, “A Trajetória do Peregrino”, e 2, “Antonio Maciel: Intelectual, Beato, Conselheiro”.

Mendes Maciel, ex-vaqueiro e proprietário de um comércio de secos e molhados, e tinha apenas irmãs: Francisca, Maria, Doroteia e Rufina.

Vicente Maciel, analfabeto, apesar de bem-sucedido pequeno proprietário, não desejava ao seu filho o mesmo destino. Assim, seu primogênito, Antônio, teria ingressado em uma escola particular e lá aprendido português, aritmética, geografia, latim e francês. Esse dado revela que recebeu uma educação acima da média do seu tempo e que ingressou na estatística dos poucos que sabiam ler e escrever (MACEDO; MAESTRI, 2011, p. 16).

Casou-se em 7 de Janeiro de 1857 com Brasilina Laurentina de Lima, filha ilegítima, órfã e analfabeta, mas, poucos meses após o matrimônio, foi obrigado a pôr fim ao comércio da família, uma vez que herdara os débitos deixados pelo pai após sua morte em 1855. Mudou-se, então, para a fazenda do Tigre onde fundou uma escola primária e onde nasceu sua primeira filha. Porém, somente o ofício de professor não lhe garantia o sustento. Passou, assim, a trabalhar como domador e pedreiro-construtor.

Macedo e Maestri (2011) apontam para a dualidade que reside no fato de que Antônio Maciel era um homem letrado, filho de um pequeno proprietário e vivia em uma sociedade em que o trabalho braçal possuía um estigma socialmente degradante. Para os historiadores, tais elementos o tornavam “um personagem *sui generis*, um ser social de certa forma híbrido, integrante de universos diferentes e, até certo ponto, antagônicos” (MACEDO; MAESTRI, 2011, p. 19).

Mudou-se em 1859 para Campo Grande, onde se empregou como advogado provisionado – amostra de sua formação intelectual – e teve seu segundo filho. Entretanto, uma descoberta viria a afetar a sua trajetória: em 1861, após estabelecer sua residência na cidade de Ipu, descobriu a infidelidade da esposa, que o deixou por um suboficial da Força Pública e levou consigo seus dois filhos.

Tentando reconstruir a vida, mudou-se novamente, abriu uma nova escola e conheceu Joana Batista de Lima, conhecida como Joana Imaginária, com quem passou a viver e teve um filho, Joaquim Aprígio. Joana era tida como mística e esculpia imagens sacras, mas não seguiu Antônio quando esse passou a se deslocar com frequência em função do trabalho como vendedor

ambulante, acompanhando missionários que evangelizavam pela região (MACEDO e MAESTRI, 2011, p. 20).

Essa vida errante de Antônio Maciel viria a receber inúmeras críticas, inclusive do autor de *Os Sertões* (2012). Também um sem-número de suposições sobre a guinada que sofreu em sua trajetória, eivadas de preconceitos e reforçadas pela exiguidade documental a seu respeito, levaram a variadas construções sobre sua personalidade.

Apresentou-se comumente a metamorfose de Antonio Maciel em Antonio Conselheiro como resultado do forte golpe emotivo, determinado pelo fracasso amoroso ou econômico, sobre uma psique frágil ou desequilibrada. Traído pela esposa ou derrotado nos negócios, Antonio Maciel mergulhou nos sertões, de onde emergiu como Antonio Conselheiro (MACEDO; MAESTRI, 2011, p. 21).

Sua situação, porém, era compatível com as condições material, cultural e social em que estava inserido. Apesar de suas tentativas de desenvolver atividades de cunho intelectual, estava enredado no interior de uma das regiões mais pobres do Brasil. Não lhe restavam, assim, muitas alternativas.

O ingresso de Antônio Maciel na vida religiosa pode ser interpretado por meio de dois fatores: a escassez de sacerdotes durante o período Imperial e a prática de atividades religiosas por pessoas que se destacavam por seus conhecimentos. Assim, é possível imaginar um cenário em que, na falta de sacerdotes para pregar – algo que não era incomum na época –, batizar, rezar, encomendar os mortos, um professor, como Antônio, fosse convidado a organizar e se responsabilizar por tais atividades.

O clero regular, assim, se apoiava também no clero laico, formado por beatos e conselheiros. Os beatos, por exemplo, “tiravam rezas, puxavam terços, cantavam ladainhas, esmolavam para as igrejas” ao passo que os conselheiros “pregavam e, sobretudo, aconselhavam os crentes” (MACEDO; MAESTRI, 2011, p. 24). Logo, esses indivíduos possuíam influência sobre as massas e muitos deles, a exemplo de Antônio Maciel, alcançaram poder político, social e ideológico.

Depois de passar por toda sorte de dificuldades, Antônio Maciel, já em 1873, achava-se na condição de beato. Percorrendo o Ceará, Sergipe e Bahia, arrematava inúmeros seguidores, ficando, em princípio, conhecido como

Antônio dos Mares. Gradativamente, apesar de não fazer culto à própria imagem, chamou a atenção da imprensa e sua fama só cresceu. Era uma figura que usava barba e cabelos compridos. Sua vestimenta era composta de um camisolão azul, chapéu de abas largas e sandálias, que era a indumentária padrão dos monges, beatos e conselheiros, e vivia de esmolas junto com seus fiéis. Tal descrição combina com a de Euclides da Cunha, que fala sobre seus trajes “esquisitos”: “[...] camisolão azul, sem cintura; chapéu de abas largas derrubadas, e sandálias. [...] Vivia de esmolas, das quais recusava qualquer excesso, pedindo apenas o sustento de cada dia” (CUNHA, 2012, p. 196).

Na década de 1880, dedicou-se às suas peregrinações, visitando diversos lugarejos e consertando igrejas e cemitérios e construindo pequenos açudes. Seus sermões cresciam em reconhecimento, atraindo as massas sertanejas, prendendo a atenção do público. Seu nome constava em trovas populares, que revelavam o trabalho espiritual do conselheiro, que, acompanhado do trabalho material, representavam a união entre fé e obras.

Um dado interessante é o de que Antônio Maciel jamais pregou contra a Igreja Católica. Muito pelo contrário, ele se revelava um grande defensor da Igreja. Desempenhou, durante muito tempo, a função de pregador semioficial dessa instituição religiosa. Os párocos lhe cediam o púlpito, pois pregava de graça, enquanto os vigários lucravam, uma vez que viviam também do que cobravam para realizar casamentos, batismos e outros sacramentos. Segundo Euclides da Cunha, a igreja, na figura do padre: “[...] estimulava-lhe ou permitia-lhe as práticas pelas quais, sem nada usufruir, promovia todos os atos de onde saem os rendimentos do clero: batizados, desobrigas, festas e novenas” (CUNHA, 2012, p. 204).

Dessa maneira, contava com o apoio do baixo clero, que Cunha chamava de “capuchinhos vagabundos das missões” (2012, p. 201). Tal apoio, porém, foi esquecido quando ele e seu grupo se tornaram alvo de ataques.

Há registros, como o que foi feito pelo chefe de polícia de Itapicuru de Cima, em 1886, de que alguns acompanhantes do Conselheiro portavam armas. Macedo e Maestri chegam, dessa forma, à hipótese de que, dez anos antes do conflito, um pequeno grupo de conselheiristas já havia lançado o embrião da ordem místico-militar que se criaria em Canudos.

É possível que, em parte, as vitórias conselheiristas obtidas contra as expedições militares tenham se devido à coesão e à organização determinadas pelo núcleo central dos conselheiristas. É possível que o núcleo tenha começado a organizar-se bem antes da fundação do reduto santo, durante a fase inicial do apostolado do pregador sertanejo (MACEDO; MAESTRI, 2011, p. 41).

A verdade é que o Conselheiro já se tornara uma figura com grande expressão e influência não somente nos sertões nordestinos, mas na maior parte do país à época da proclamação da República. Unidos, os fatores econômicos, sociais e religiosos promoveram a ascensão de um grande líder popular e o Brasil assistiu ao desenrolar da saga de Antônio Conselheiro e seus fiéis.

Essa fama do Conselheiro reverbera ao longo do tempo até os dias atuais. Não causa espanto que tenha intrigado Mario Vargas Llosa há quase quatro décadas. Envolto em uma áurea de mistério, principalmente pela escassez de registros, o personagem ficcionalizado por Vargas Llosa mantém o suspense no que tange à sua personalidade.

É precisamente com sua descrição que o livro se inicia. O primeiro parágrafo relata:

El hombre era alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del sertón bautizando muchedumbres de niños y casando a las parejas amancebadas. Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 19).⁸

Como se observa, a descrição de Antônio Conselheiro está de acordo com a que fizemos anteriormente sobre a aparência geral dos diversos conselheiros que povoavam os sertões nordestinos. Sua postura era a de

⁸ O homem era alto e tão magro que parecia estar sempre de perfil. Sua pele era escura, seus ossos, proeminentes, e seus olhos flamejavam com um fogo perpétuo. Usava sandálias de pastor e a túnica roxa que lhe caía sobre o corpo lembrava o hábito daqueles missionários que, vez por outra, visitavam as vilas do sertão batizando multidões de crianças e casando os pares amancebados. Era impossível saber sua idade, sua procedência, sua história, mas havia algo na sua expressão tranquila, nos seus costumes frugais, na sua imperturbável seriedade que, antes mesmo de começar a dar conselhos, atraía as pessoas. [Tradução nossa]

alguém que perambulava pelas cidades do interior, sempre coberto de poeira e preocupado com a restauração das igrejas e dos cemitérios.

Pero él no comía ni bebía antes de llegar hasta la iglesia del pueblo y comprobar, una vez más, una y cien veces, que estaba rota, despintada, con sus torres trucas y sus paredes agujereadas y sus suelos levantados y sus altares roídos por los gusanos. Se le entristecía la cara con un dolor de retirante al que la sequía ha matado hijos y animales y privado de bienes y debe abandonar su casa, los huesos de sus muertos, para huir, huir, sin saber adonde. A veces lloraba y en el llanto el fuego negro de sus ojos recrudecía con destellos terribles. Inmediatamente se ponía a rezar (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 19-20).⁹

Para o autor, o Conselheiro tinha sempre em mente a sua missão, resultado de uma religiosidade que não parecia ser de fachada. Muito pelo contrário, o fato de que ele só se preocupava consigo mesmo apenas depois de restaurar a casa de Deus mostra que sua prioridade estava no plano espiritual, antes que no material.

Vale salientar que, quando falamos em sua missão, nos referimos exatamente ao seu ofício como reparador. Isso Vargas Llosa parece ter bem claro e Euclides da Cunha também. O Conselheiro pedia perdão a Jesus pelo estado em que se mantinha a sua casa e isso o preocupava mais. Ele não tinha a ambição de fazer outra coisa, de assumir a posição de outro líder religioso. Como é possível observar no fragmento que se segue, há uma semelhança entre os textos, que sugere uma intertextualidade implícita a qual nos referimos anteriormente:

Coerente com a missão a que se devotara, ordenava, depois destas homílias, penitências que, de ordinário redundavam em benefício das localidades. Reconstruíam-se templos abatidos; renovavam-se cemitérios em abandono; erigiam-se construções novas e elegantes. Os pedreiros e carpinteiros trabalhavam de graça; os abastados forneciam, grátis, os materiais indispensáveis; o povo carregava pedras. Durante dias seguidos, na azáfama piedosa, se agitavam os operários cujos salários se averbavam nos céus (CUNHA, 2012, p. 205).

⁹ Mas ele não comia nem bebia nada antes de chegar à igreja da vila e constatar, mais uma vez, uma de tantas vezes, que estava em ruínas, descascada, com as torres semidestruídas, as paredes esburacadas, os pisos levantados, os altares roídos pelos vermes. Seu rosto se ensombrecia com uma dor de retirante a quem a seca matou os filhos e animais e privou de bens, e agora precisa abandonar sua casa, os ossos dos seus mortos, para fugir, fugir, sem saber para onde. Às vezes chorava, e no pranto o fogo negro dos seus olhos recrudescia em terríveis cintilações. Começava logo a rezar. [Tradução nossa]

Entretanto, como se encontrava entre as multidões e falava sobre coisas simples, importantes e, para essas mesmas multidões, inevitáveis, tais quais o Juízo Final e o fim do mundo, então acabou sendo confundido com uma figura religiosa e mesmo santa. Seus conselhos pareciam bons e sensatos aos olhos dos sertanejos. Foi então que ganhou nome no sertão, como Vargas Llosa (2010) descreve: “aunque su nombre era Antonio Vicente y su apellido Mendes Maciel, comenzaron a llamarlo el Consejero” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 24).¹⁰ Nascia, assim, o líder de uma das mais impactantes guerras travadas pelos sertanejos: a Guerra de Canudos, a guerra do fim do mundo. E se, assim como afirma Franco Jr., a presença de um líder messiânico implicava a existência de um povo eleito de Deus (FRANCO JR., 1992, p. 66), vemos também o nascimento dos “escolhidos”, os conselheiristas.

A resistência encabeçada por Antônio Conselheiro apresentou outro aspecto interessante e a que Flávio Wolf de Aguiar, no livro *Literatura e História – perspectivas e convergências* (1999), denomina de “a estrutura da espera”. Tal espera guarda íntima relação com o sebastianismo, isto é, a crença de que o jovem rei português D. Sebastião, desaparecido na guerra de Alcácer-Quibir, no final do século XVI, retornaria para restaurar o seu reino.

Esse caráter messiânico do monarca – o messias tendia a ser um rei – não era novidade para as sociedades medievais. Segundo Franco Jr.:

No Ocidente medieval, o caráter religioso do monarca, negado de início pela própria cristianização dele, foi recuperado a partir do século VII na Espanha visigoda e do século VIII nas demais regiões, com a prática da unção que o tornava sagrado (FRANCO JR., 1992, p. 66).

Naturalmente, essa noção espalhou-se por Portugal e atravessou o Atlântico, até enraizar-se entre o povo sertanejo. Essa crença era alimentada pelo desejo de justiça, uma vez que o rei constituiria numa espécie de hipóstase do próprio Cristo e, assim, julgaria em favor dos mais pobres. Quando, porém, o monarca a quem se atribuíam características religiosas passava por uma experiência drástica como morte, ele acabava tornando-se

¹⁰ “[...] embora seu nome fosse Antônio Conselheiro e seu sobrenome Mendes Maciel, começou a ser chamado de Conselheiro.” [Tradução nossa]

um herói, que fazia a ponte entre os mundos humano e divino. Daí a crença de que ele retornaria de uma maneira gloriosa, com poder, riqueza e capacidade de sanar os problemas da comunidade.

Tanto em Euclides da Cunha quanto em Mário Vargas Llosa, observamos tais referências. A longevidade do mito, porém, surpreende, já que nesse mito lusitano, o rei nunca volta. Por isso, Aguiar fala sobre o contínuo adiamento da espera (AGUIAR, 1999, p. 86). Isso implica, portanto, uma busca permanente pelo exílio na Terra Prometida.

Interessante é que esse mito, logo no início da colonização do Brasil, foi reforçado por representantes da própria igreja católica, como os padres jesuítas Antônio Vieira e José de Anchieta. Séculos depois, o mito se reergueu por ocasião da invasão francesa a Portugal no século XIX, quando o país luso decidiu desobedecer ao Bloqueio Continental instituído por Napoleão Bonaparte, forçando a fuga da família real para o Brasil em 1808. No fim do século XIX, portanto, já se encontrava disseminado pelo sertão.

De acordo com Euclides da Cunha, essa religiosidade popular, a qual o autor considera uma religiosidade mestiça, relegada ao abandono, só tem um caminho: a insurreição violenta.

E no meio desse extravagar adoidado, rompendo dentre o messianismo religioso, o messianismo da raça levando-o à insurreição contra a forma republicana:

“Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brazil com o Brazil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prussia com a Prussia, das ondas do mar D. Sebastião sahirá com todo o seu exercito.

(...)

“Até mil e tantos a dois mil não chegarás !

“Neste dia quando sahir com o seu exercito tira a todos no fio da espada deste papel da Republica (CUNHA, 2012, p. 204).

Mario Vargas Llosa, por sua vez, trabalha muito bem o paradoxo que caracterizou a guerra. Euclides chama as ideias e profecias pregadas pelo Conselheiro de “extravagar adoidado” e remonta a cena do rei D. Sebastião voltando com o seu exército. De fato, o Conselheiro, ao mesmo tempo em que falava de paz, também falava de guerra. Rego caracteriza esse mesmo paradoxo dividindo Canudos em duas: a da fé e a da resistência (REGO, 2008, p. 71). A fé religiosa, beatífica, impulsionava a resistência e a esperança de que um rei poderoso viria salvá-los com um grande exército – levando-se em

conta o grande efetivo de soldados enviado nas expedições contra Canudos – fazia da resistência algo mais forte e coeso.

El fin estaba cerca, se podía divisar como Canudos desde el Alto de Favela. La República seguiría mandando hordas con uniformes y fusiles para tratar de prenderlo, a fin de impedir que hablara a los necesitados, pero, por más sangre que hiciera correr, el Perro no mordería a Jesús. Habría un diluvio, luego un terremoto. Un eclipse sumiría al mundo en tinieblas tan absolutas que todo debería hacerse al tacto, como entre ciegos, mientras a lo lejos retumbaba la batalla. Millares morirían de pánico. Pero, al despejarse las brumas, um amanecer diáfano, las mujeres y los hombres verían a su alrededor, en las lomas y montes de Canudos, al Ejército de Don Sebastián. El gran Rey habría derrotado a las carnadas del Can, limpiado el mundo para el Señor. Ellos verían a Don Sebastián, con su relampagueante armadura y su espada; verían su rostro bondadoso, adolescente, les sonreía desde lo alto de su cabalgadura enjaezada de oro y diamantes, y lo verían alejarse, cumplida su misión redentora, para regresar con su Ejército al fondo del mar (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 96-97).¹¹

A cena é dramática. Principalmente, quando percebemos a fragilidade da resistência, que dependia quase que exclusivamente da fé. O rei d. Sebastião teria o seu aguardado momento de glória e a comunidade viveria a sua tão aguardada redenção. Entretanto, isso não aconteceria sem luta, sem que os fundamentos da terra fossem abalados por dilúvio, terremoto e eclipse. Total escuridão, em princípio, e então os canudenses veriam a luz.

Um traço relevante apontado por Franco Jr. a respeito dos reis messiânicos é que todos esses heróis possuíam um inimigo em comum: o Anticristo, que representa o próprio Satanás ou um dos seus embaixadores. O Anticristo era a “corporificação do poder anárquico e destruidor [...]” (FRANCO JR., 1992, p. 76), que, para os jagunços, constituía-se na própria República.

¹¹ O fim estava próximo, podia-se ver isto como se via Canudos lá do Alto da Favela. A República ia continuar mandando hordas com fardas e fuzis para tentar prendê-lo e impedir que se dirija aos necesitados; por mais sangue que fizesse correr, porém, o Cão não morderia Jesus. Haveria um dilúvio, depois um terremoto. Um eclipse deixaria o mundo em trevas tão absolutas que tudo teria que ser feito no tato, como fazem os cegos, enquanto a batalha retumbava ao longe. Milhares de pessoas morreriam de pânico. Entretanto, ao se dissiparem as brumas, num amanhecer diáfano, as mulheres e os homens veriam ao seu redor, nas colinas e montanhas de Canudos, o exército de dom Sebastião. O grande rei teria derrotado as ninhadas do Cão, limpando o mundo para o Senhor. Eles veriam dom Sebastião, com sua armadura faiscante e sua espada; veriam seu rosto bondoso, adolescente, que sorriria do alto da sua cavalgadura ajaezada de ouro e diamantes, e o veriam afastar-se, cumprida a missão redentora, para voltar com seu exército ao fundo do mar (VARGAS LLOSA, 2011, p. 79-80).

Na interpretação que Aguiar (1999) faz de Euclides da Cunha (2012), o sebastianismo achava-se ligado a uma série de fatores como: atavismo¹², isolamento, loucura, simploriedade e debilidade. Mas a rebelião teria servido a dois propósitos: o de subverter e o de restaurar. Por um lado, subverteria a ordem republicana, sua fragilidade por ter à frente espíritos despreparados para a democracia. Por outro lado, também serviria para restaurar crenças e traços biológicos do passado (AGUIAR, 1999, p. 93).

No entanto, como conhecemos a respeito da história de Canudos e seu desfecho, a grande falha se concentrava no papel do Conselheiro. Ele não só não conseguiu salvar a comunidade e cumprir o que pregava, como levou Canudos direto para a sua destruição. Mesmo após a sua morte, os sertanejos ainda aguardavam aquele evento sobrenatural acontecer e a salvação chegar por meio da figura do seu messias. Isso jamais aconteceu.

Na interpretação de Euclides da Cunha, condicionados pela simplicidade de sua crença, por sua condição de vida e pela total escassez, os jagunços teriam reagido por algo trivial, que seria a razão imediata para a deflagração da guerra: o material para a construção da igreja, em Belo Monte, não havia chegado, mesmo havendo sido pago pelos conselheiristas, que se insurgiram. Na análise de Mario Vargas Llosa, o conflito tinha raízes muito mais profundas e que envolviam não só o fanatismo religioso, mas as diversas disputas pelo poder que se desenrolavam nos bastidores da cena política baiana.

Nesse contexto, Antônio Conselheiro – e tudo o mais que dizia respeito a Canudos – representou a necessidade de ruptura – de subversão, como dissemos – com um sistema que não se preocupava com a população miserável, desvalida, explorada e esquecida que se uniu ao líder messiânico. Esse elemento fica claro em ambas as obras e poderíamos mesmo classificá-lo como o ponto de intertextualidade mais óbvio entre *Os Sertões* (2012) e *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) no que se refere ao personagem Antônio Conselheiro. E essa descontinuidade, a que chamamos de “discurso da ruptura”, tem a ver com a incompatibilidade daquela população, das suas crenças, da sua cultura e da própria escassez à sua volta com o materialismo republicano que se pretendia instalar no Brasil. Por isso, os sertanejos

¹² Constitui na reaparição de traços latentes de um ascendente remoto em um descendente após várias gerações.

aglutinaram-se em torno de um líder carismático, cuja mensagem – um paraíso a que tinham direito – encontrou abrigo em seus corações não só pelo conforto que traziam, mas porque apelavam para uma transformação real da vida daquela gente.

Euclides da Cunha percebeu o absurdo do discurso republicano, que acusava aquela massa desvalida de conspiração monarquista, mas precisou ver o conflito com seus próprios olhos para que chegasse à conclusão de que havia algo muito errado – e até mesmo desumano – naquelas acusações:

“Visita nos vem fazer
 “Nosso rei D. Sebastião.
 “Coitado daquelle pobre
 “Que estiver na lei do cão!

A lei do cão...

Este era o apotegma mais elevado da seita. Resumia-lhe o programa. Dispensa todos os comentários.

Eram, realmente, fragílimos aqueles pobres rebelados...

Requeriam outra reação. Obrigavam-nos a outra luta.

Entretanto enviamos-lhes o legislador Comblain; e esse argumento único, incisivo, supremo e moralizador — a bala (CUNHA, 2012, p. 239).

Como leitor e autor perspicaz, Vargas Llosa foi sensível a essa mudança na percepção de Cunha. O narrador, por meio do Barão de Canabrava, reflete sobre o mesmo absurdo que foi o ataque a Canudos:

— A esos pobres diablos de Canudos los conozco bien — dijo, sintiendo las manos húmedas—. Son ignorantes, supersticiosos, y un charlatán puede hacerles creer que ha llegado el fin del mundo. Pero son también gente valerosa, sufrida, con un instinto certero de la dignidad. ¿No es absurdo? Van a ser sacrificados por monárquicos y anglofilos, ellos que confunden al Emperador Pedro II con uno de los apóstoles, que no tienen idea dónde está Inglaterra y que esperan que el Rey Don Sebastián salga del fondo del mar a defenderlos (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 414).¹³

¹³ — Conheço muito bem esses pobres-diabos de Canudos — disse, sentindo que suas mãos estavam úmidas. — São ignorantes, supersticiosos, e um charlatão pode fazê-los acreditar que está chegando o fim do mundo. Mas são também uma gente corajosa, sofrida, com um instinto preciso da dignidade. Não é absurdo? Vão ser sacrificados por serem monarquistas e anglófilos, eles que confundem o imperador Pedro II com um dos apóstolos, eles que não têm ideia de onde fica a Inglaterra e esperam que o rei Dom Sebastião saia do fundo do mar para defendê-los (VARGAS LLOSA, 2011, p. 352).

O Barão expõe a questão muito claramente: como poderiam ser conspiradores aqueles que confundiam o imperador com o apóstolo Pedro? Como poderiam ser aliados da Inglaterra, eles que sequer sabiam onde esse país ficava? Como poderiam ser monarquistas e anglófilos? A resposta estava implícita: não havia condições. Portanto, a violência com que foram atacados e, assim, sacrificados, não se justificava.

De fato, foram sacrificados. Os sertanejos permaneceram aguardando o milagre da salvação acontecer e como já adiantamos, ela não aconteceu. Não por meio do Conselheiro ou de d. Sebastião. Na análise de Aguiar (1999), entretanto, a “salvação” dos sertanejos veio por meio do próprio Euclides. Foi com o livro *Os Sertões* (2012) que se chamou a atenção para a necessidade de integração dos sertanejos à vida nacional. Com ele se revelou a integridade dos sertanejos na derrota e, como diz Aguiar, a bestialidade de soldados e oficiais na vitória, especialmente, por meio da degola. Ele conclui em um belo comentário:

O escritor Euclides, gravando no bronze da literatura, para a eternidade, a tragédia de Canudos, opera assim, no plano da fabulação, aquilo que o líder religioso dos sertanejos não conseguiu no plano da ação: a salvação. Morto na história, o sertanejo vive eternamente na fábula [...] (AGUIAR, 1999, p. 95).

Para representar a denúncia realizada por Euclides da Cunha sobre Canudos, Vargas Llosa usou como recurso a criação em *La Guerra Del Fin Del Mundo* (2010a) do personagem que seria, na visão de Rego (2008), o *alter ego* do autor de *Os sertões* (2012) e sugestivamente chamado de Jornalista Míope.

3.2 O *alter ego* de Euclides da Cunha: discurso ambíguo do Jornalista Míope

Há coisas no mundo que a própria razão encontra muita dificuldade em explicar. Mesmo com todo o arsenal de argumentos e postulados cientificistas de sua época à mão, dispostos em centenas de páginas, Euclides da Cunha concluiu seu livro com apenas duas linhas: “É que ainda não existe um

Maudsley¹⁴ para as loucuras e os crimes das nacionalidades...” (CUNHA, 2012, p. 599).

Esse é o seu fechamento, cujo parágrafo imediatamente anterior descreve a festa feita pelas multidões do litoral de Salvador, que vão ao delírio quando o crânio de Antônio Conselheiro, já em avançado estado de decomposição, com escaras e pus, vê-se exposto após ser capturado em prol de estudos científicos.

Um fechamento um tanto quanto interessante, se levarmos em consideração que, como jornalista correspondente encarregado de cobrir os acontecimentos em Canudos, Cunha revelou-se um grande defensor da ordem e do progresso apregoados pela República. No final das contas, acabou seu livro falando sobre “loucuras” e “crimes”. Segundo Miriam V. Gárate (2001, p. 88), “[...] a contradição ou o desdizer-se permanente são uma regra do discurso euclidiano.” Essa característica ambígua no discurso de Cunha perpassa toda a sua obra e encontra em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) uma personagem que a personifica: o Jornalista Míope.

O Jornalista Míope não é identificado por outro nome além de Jornalista Míope, escrito exatamente dessa maneira, com iniciais maiúsculas. Assim que nos é apresentado na narrativa de Vargas Llosa, somos informados de que havia mudado de jornal, uma vez que trabalhava para o periódico cujo dono era o Barão de Canabrava (líder dos autonomistas da Bahia, isto é, representante da vertente política ligada às oligarquias rurais) e passou a ser correspondente do *Jornal de Notícias*, encabeçado por Epaminondas Gonçalves (representante dos interesses republicanos, a elite urbana, no estado baiano).

Vargas Llosa tenta ampliar a visão que predomina na obra de Cunha, de que a guerra de Canudos teve raízes apenas locais, para o entendimento de que o que existia era uma diferença de interesses entre autonomistas e republicanos. A mudança radical na linha editorial do Jornalista Míope dá-nos um exemplo claro desse embate. O Jornalista, então, vê-se como uma peça dentro do jogo, uma vez que faz parte da imprensa e que, assim como Cunha, constitui-se em um formador de opinião. Assim como Cunha, também está em busca da “verdade” sobre o decorrido.

¹⁴ Henry Maudsley (1835-1918), psiquiatra inglês.

Para Rego (2008), essa é a fase *flexível* do discurso do Jornalista Míope, considerado um dos três porta-vozes do narrador, sendo os outros dois, o Galileo Gall e o Barão de Canabrava.

Nesse ponto, creio ser necessário explicitar alguns aspectos importantes da narrativa de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a). O foco narrativo da obra encontra-se em terceira pessoa, sendo o narrador onisciente e ubíquo, que interfere ironicamente em diversos momentos da narrativa, emitindo juízos de valor. Considerando a interpretação de Rego (2008), que utiliza como base para sua análise os conceitos de Bahktin, concordamos que o “autor primário” (o “autor-criador”) é o próprio Vargas Llosa, e que o Jornalista Míope e o Barão de Canabrava podem ser considerados os “autores secundários” – podendo, cada um, ser chamado também de “autor imanente” ou de “imagem do autor” (BAKHTIN Apud REGO, 2008, p. 79).

Nesse caso, o Jornalista Míope serve ao propósito do autor-criador de desconstruir as teses deterministas e cientificistas de Euclides da Cunha em *Os Sertões* (2012). Por isso, Vargas Llosa cria um universo de personagens autônomos, de origens diversas, entre reais e fictícios, cujas micronarrativas descentralizam a interpretação de Canudos com base na multiplicidade de vozes e de pontos de vista. Por meio do narrador, podemos obter várias versões da guerra sob o ponto de vista de cada personagem, que sustenta sua visão e nos faz pensar que jamais se chegará a uma versão precisa de Canudos.

A questão que move o Jornalista Míope, a busca da verdade sobre os fatos, ganha uma nova perspectiva a partir do momento em que se vê obrigado a seguir Jurema, esposa de Rufino, e o Anão, ex-integrante do Circo do Cigano e contador de histórias trovadorescas que remontam à Idade Média. Essas três personagens, totalmente distintas entre si, tornam-se improváveis aliadas e a certa altura da trama, transformam-se em prisioneiras em Canudos (não havia mais como sair nem como entrar no arraial).

Nesse momento, segundo Rego (2008), o Jornalista Míope vivencia uma transformação gigantesca e seu discurso, antes flexível, passa a ser *Crítico*. Ironicamente, ele perde seus óculos e, sem conseguir enxergar, passa a depender do Anão e de Jurema. Igualmente, só lhe é possível saber o que ocorre à sua volta por meio do relato de terceiros. Trata-se do momento em

que sua visão é desafiada. Seu mundo intelectualizado entra em contato com o mundo iletrado dos sertanejos. Um universo em que irrompe tanto a fé quanto uma profusão de elementos fantásticos e maravilhosos que formam um todo peculiar no imaginário daquela população. Além desses fatores, se sobressaem a humanidade, a solidariedade e o altruísmo do sertanejo.

Esse é o ponto da virada para o Jornalista Míope. Como diz Rego (2008, p. 71): “Livre dos óculos que se quebraram, o jornalista míope explica Canudos sem as limitações impostas pela certeza, mas com a liberdade outorgada pela imaginação.” A relação com Euclides da Cunha é clara, uma vez que se sentia muito seguro de suas crenças republicanas, de que estava ao lado da ciência e do progresso e de que Canudos mostrava apenas o anacronismo e o atraso do sertão. A partir do momento em que começou a atuar como correspondente e que teve a chance de ver o conflito sem a lente da imprensa tendenciosa, mas ao vivo, as certezas começaram a estremecer. Há um contraponto entre a visão racional que o autor tinha e a visão subjetiva, emocional que apresentou após o conflito. Do mesmo modo, aconteceu com o Jornalista Míope, que, inclusive, encontrou o amor na pessoa de Jurema, em meio à fase final do conflito.

De acordo com Kothe, “o jornalista míope é uma caricatura do próprio Euclides, que testemunhou a guerra sem enxergá-la direito e que no fim acaba conquistando a mulher mais cobiçada da região (o que inverte a história do escritor abandonado pela esposa)” (Apud REGO, 2008, p. 64). A ironia é um recurso muito utilizado por Vargas Llosa no texto e essa passagem, em particular, inverte a história triste e o trágico fim de Euclides da Cunha.

Todos esses eventos ocorrem em um tempo dinâmico e fragmentado em que a narração das ações ora retrocedem (*analepse*) ora se adiantam (*prolepse*). Até que, enfim, chegamos à última fase do discurso do Jornalista Míope, chamada por Rego (2008) de fase *Ética*.

É nessa fase que percebemos a mudança operada na personagem, na sua visão de mundo, como o próprio jornalista afirma que acontecera.

3.3 O discurso ideológico de Galileo Gall: fanatismo científico e fanatismo moral

Em sua teoria sobre a transtextualidade¹⁵, Genette utilizou termos específicos para categorizar cada tipo de relação existente entre um texto e outro, dentre os quais, o conceito de intertextualidade. Um desses conceitos é o de hipertextualidade. Yves Reuter, no livro *A Análise da Narrativa*, afirma que a hipertextualidade:

[...] é a relação que une um texto B a um texto A, que lhe é anterior, e com o qual ele não se situa em uma relação de comentário, mas de imitação ou de transformação, para fins lúdicos, satíricos ou sérios (REUTER, 2014, p. 172).

Genette a considera, portanto, como uma relação de derivação. O “texto derivado” ou “hipertexto” reflete uma íntima relação com o “texto-fonte”, isto é, o “hipotexto”, aquele que inspira o hipertexto (KOCH, 2008, p. 135). A essa altura, não há qualquer dificuldade ao identificarmos *Os Sertões* (2012) como o hipotexto de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), que, logo, constitui-se no seu hipertexto.

Considerando que Vargas Llosa tem como objetivo descentralizar a narrativa por meio dos seus personagens, tecendo um texto que possui como marca o recurso da crítica social, o autor cria outra personagem para tentar desmontar o aparato teórico construído por Euclides da Cunha com tanto rigor quanto lhe fora possível. Como afirma Gárate, Cunha fez as vezes de geógrafo, geólogo, topógrafo, hidrógrafo, orografista, botânico, historiador, climatólogo, zoólogo, engenheiro e, por fim, de literato (GÁRATE, 2001, p. 112), apoiando-se no discurso científico de sua época para explicar Canudos.

Vargas Llosa, para transpor esse discurso científico para a sua obra, utiliza a personagem de Galileo Gall, o frenólogo¹⁶ escocês que vem parar na

¹⁵ Conferir o Capítulo 6 do livro “Intertextualidade: Diálogos possíveis”, em que Koch comenta: “Genette tratava, de modo geral, os diálogos entre textos como *relações de transtextualidade*, a transcendência textual, tudo o que põe em relação, ainda que ‘secreta’, um texto com outros e que inclui qualquer relação que vá além da unidade textual de análise” [Grifos do autor] (KOCH, 2008, p. 119).

¹⁶ O frenólogo é aquele que acredita que a forma e as protuberâncias do crânio são indicativas das faculdades e aptidões mentais de uma pessoa. Por essa razão, no livro, Gall pede para passar a mão na cabeça de vários personagens, chegando às mais variadas conclusões sobre suas personalidades de acordo com a personagem abordada.

Bahia por causa do naufrágio do navio em que viajava. Torna-se, cada vez, mais importante na narrativa porque figura como o segundo porta-voz do narrador, recurso que Rego (2008) identifica como “heterogeneidade enunciativa”.

Galileo Gall não é seu verdadeiro nome, que foi inspirado no nome de Franz Joseph Gall, fundador da frenologia e grandemente admirado por seu pai, um médico adepto da revolução que “había tratado infructuosamente de fundar un cenáculo libertario para propagar las ideas de Proudhon y Bakunin” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 36).¹⁷ Gall modifica seu próprio nome porque se vê procurado por autoridades em vários lugares do mundo onde cometeu crimes em nome da revolução. Considera-se um combatente da liberdade e suas convicções o colocam na rota de Canudos. O narrador informa-nos que o pai de Gall inculcou na cabeça dele, desde que era um menino, um preceito simples: “la revolución libertará a la sociedad de sus flagelos y la ciencia al individuo de los suyos. A luchar por ambas metas había dedicado Galileo su existencia” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 36).¹⁸

Esse é o motivo que move Galileo Gall e não há nada nem ninguém que consiga demovê-lo do seu objetivo. As crenças de Gall revelam um fanatismo não só de ordem científica, mas também ideológica. Segundo o narrador:

Como otros niños entre cuentos de hadas, él había crecido oyendo que la propiedad es el origen de todos los males sociales y que el pobre sólo romperá las cadenas de la explotación y el oscurantismo mediante la violencia (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 36).¹⁹

Galileu Gall acredita tanto na revolução, no que chama tantas vezes de “Ideia”, que ao ouvir o caso de Canudos, passa a crer que ali se encontra a semente de uma verdadeira revolução, há muito tempo esperada. Escreve várias vezes a um jornal de Lyon, chamado *l'Étincelle de la revolte*²⁰, a fim de

¹⁷ “tentou infrutiferamente fundar um cenáculo libertário para difundir as ideias de Proudhon e Bakunin” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 29-30).

¹⁸ “a revolução vai libertar a sociedade dos seus flagelos e a ciência vai libertar o indivíduo dos seus males. Galileu dedicou toda a existência a lutar por ambas” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 30).

¹⁹ Assim como outras crianças crescem entre contos de fadas, ele cresceu ouvindo que a propriedade é a origem de todos os males sociais e que os pobres só podem romper os grilhões da exploração e do obscurantismo por meio da violência (VARGAS LLOSA, 2011, p. 30).

²⁰ “A centelha da revolta” [Tradução nossa].

informar ao público internacional sobre esse fato extraordinário, que tem lugar no interior do Brasil.

Por tal razão – e porque acredita na violência como instrumento da revolta – Gall faz um acordo com o republicano Epaminondas Gonçalves – o mesmo que, logo em seguida, encomenda a morte do escocês –, chefe do *Jornal de Notícias*, e aceita levar um carregamento de armas para a população de Canudos. Sua jornada começa nesse ponto e nela podemos observar o discurso ideológico que Vargas Llosa também pretende criticar.

Segundo Rego, o objetivo de Vargas Llosa com *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) é mostrar que o episódio de Canudos é resultado de um fanatismo generalizado, o qual se desdobrou em um mal-entendido também generalizado. Euclides da Cunha teria enfatizado o fanatismo religioso, mas Vargas Llosa mostra que o fanatismo abrangia muito mais do que apenas crenças religiosas, pois se manifestava nos níveis ideológicos, políticos e econômicos. Ainda de acordo com Rego, uma representação imagética desse fanatismo pode ser vista na simbologia dos cabelos vermelhos de Gall, “cabelos encendidos”, ou seja, acesos, de cor muito forte, que remetem à rebeldia, à paixão e à ousadia, mas também às cores do socialismo e do comunismo.

Sendo assim, o autor criou um narrador que, várias vezes, critica e até mesmo zomba das crenças de Gall, o qual representa, de um lado, o discurso científico do fim do século XIX defendido por Euclides da Cunha, e, ao mesmo tempo, o discurso anárquico-socialista dos dias do próprio Vargas Llosa – também dos nossos dias. Mas, principalmente, ele coloca em relevo os principais pontos da tese de Cunha e os põe em debate.

Gall, assim como o Conselheiro, também representa o “discurso da ruptura” de que tratávamos anteriormente. Com a diferença de que o Conselheiro representava o mundo arcaico, popular e iletrado dos jagunços, ao passo que Galileu Gall representa o mundo moderno, escrito e intelectualizado do litoral, na visão de Rego.

Há um contraponto interessante que o autor faz. A pessoa que deve guiá-lo até Canudos é o rastreador Rufino, esposo de Jurema – a mesma por quem o Jornalista Míope apaixonou-se na última parte do romance. Galileu Gall, após uma década de abstinência sexual e após sofrer um atentado, estupra

Jurema. Quando Rufino fica sabendo, decide matar tanto a mulher como Gall, mas antes de limpar a honra da sua família com sangue, deve fazê-lo batendo no rosto do escocês, ato que representa a pior demonstração de falta de respeito para um sertanejo. Dá-se início uma intensa perseguição, que faz com que Gall não só tenha pressa de chegar a Canudos em função do seu sonho – e por que não chamar de utopia? –, mas por causa da fria perseguição empreendida por Rufino.

Rego (2008) chama a atenção para esse elemento. O escocês não entende a persistência de Rufino, tanto que na hora do embate entre os dois personagens, ele vocifera coisas como: “Ciego, egoísta, traidor a tu clase, mezquino, ¿no puedes salir de tu mundito vanidoso?” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 484)²¹ ou “¡Prejuicioso! ¡Insensato! ¡Vanidoso! ¡Terco! —gritó, ahogándose—. No soy tu enemigo [...]” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 488).²²

Essa clara falta de entendimento por parte do escocês demonstra que um código arcaico imperava no sertão. Antes de ir atrás da esposa e de Gall, Rufino pede permissão ao Barão de Canabrava para matar Jurema. Esse pedido mostra não só o poder que tinha o Barão, porém, denota a existência de uma relação feudal em pleno sertão, uma relação muito semelhante aos laços de suserania e vassalagem que existiam nos idos tempos da Idade Média. Tal imagem era muito distinta do que Gall pensava que iria encontrar em Canudos, porque sua leitura daquela comunidade realizava-se por meio da lente europeia, dos movimentos revolucionários europeus.

Queria que Rufino entendesse isso, mas como Rego afirma, o rastreador funciona como símbolo do fanatismo moral. De maneira que, em resumo, a grande luta entre Gall e Rufino – da qual nenhum dos dois sobreviveu – transformou-se no embate entre o arcaico e moderno e, no plano mais geral, entre os jagunços e os republicanos. Morrem porque não conseguem compreender um ao outro, da mesma forma que milhares morreram na guerra de Canudos sem sequer compreender as forças que lutavam por predominância nos bastidores da política brasileira.

²¹ “Cego, egoísta, traidor da própria classe, mesquinho, você não pode sair do seu mundinho vaidoso?” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 413).

²² “Preconceituoso! Insensato! Vaidoso! Teimoso! [...] Eu não sou seu inimigo [...]” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 417).

3.4 O papel conciliador do Barão de Canabrava: pragmatismo do discurso político

O Barão de Canabrava constitui-se no terceiro porta-voz do narrador de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a). É ele quem nos revela as impressões a respeito de Canudos partindo do ponto de vista da política e também é o personagem que está ligado à maior parte dos acontecimentos relacionados a Canudos.

Essa ligação permite à personagem do Barão encontrar-se e dialogar com diversos personagens da trama e, logo, com os seus discursos. É o caso de Galileu Gall, do coronel Moreira César – herói do Exército, além de defensor ferrenho de uma República Ditatorial, aos moldes do presidente Floriano Peixoto – de Epaminondas Gonçalves, de Rufino, do Jornalista Míope, dentro outros tantos personagens.

O Barão de Canabrava forma parte da elite agrária da Bahia, representada pelos autonomistas, e, como esperado, deseja manter a todo custo o *status quo* em meio a tantas mudanças que vão ocorrendo no Brasil durante a Primeira República. No livro, é sua a fazenda ocupada pelos Conselheiristas para fundar Canudos. A estratégia do Barão, porém, consiste em ser o mais amistoso possível, empregando-a com o intuito de evitar que mais problemas surjam e avolumem-se.

Sua atitude, assim como sua maneira de fazer política pode ser caracterizada, portanto, como conciliatória. A violência não acha prioridade no seu arsenal de manobras, as quais se revelam muito perspicazes. Tanto o são, que ele, juntamente com outros barões, isto é, grandes proprietários, adotam a tática de fornecer alimentos para os saqueadores que rondam as fazendas da região para que não ataquem as suas propriedades.

Desse modo, as relações de poder permanecem intactas, até Canudos acontecer. Nesse ponto, o Barão vê-se obrigado a lançar mão de várias manobras e muito diálogo para manter-se no poder, que se via ameaçado.

Na trama, os personagens, de alguma maneira, vão ao encontro do Barão. Conversa com Galileu Gall e esse expõe a sua visão a respeito do conflito: sua crença, quase ingênua (aos olhos do Barão), de que em Canudos

acontecera uma revolução e essa, finalmente, inverteria os papéis, fazendo com que a massa de pobres sobrepujasse a burguesia.

Também entra em contato com Moreira César, ávido defensor da República e líder da terceira expedição que lutaria contra os canudenses. Após ser gravemente ferido em uma das investidas contra Canudos e quase à beira da morte, Moreira César é levado para Calumbi, propriedade do Barão de Canabrava, para receber atendimentos médicos.

Na conversa que os dois personagens travam, pode-se observar claramente a oposição entre republicanos e autonomistas. Muito astuto, o Barão tenta aplacar a ira de Moreira César para conciliar os discursos dissonantes. No calor da sua ira, Moreira César salienta, como afirma Rego (2008) o quão anacrônico é o poder das oligarquias e o quanto se mostram responsáveis pelo atraso do nordeste. Em primeiro lugar, afirma: “Odio a los terratenientes locales y a los mercaderes ingleses que han mantenido esta región en la prehistoria” e, depois, “Odio a quienes el azúcar les interesaba más que la gente del Brasil” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 359).²³ Ao final do diálogo, vem a enxurrada de acusações por parte do coronel:

—Hay una rebelión de gentes que rechazan la República y que han derrotado a dos expediciones militares. [...] Objetivamente, esas gentes son instrumentos de quienes, como usted, han aceptado la República sólo para traicionarla mejor, apoderarse de ella y, cambiando algunos nombres, mantener el sistema tradicional. [...] Brasil no seguirá siendo el feudo que explotan hace siglos. Para eso está el Ejército. Para imponer la unidad nacional, para traer el progreso, para establecer la igualdad entre los brasileños y hacer al país moderno y fuerte. Vamos a remover los obstáculos, sí: Canudos, usted, los mercaderes ingleses, quienes se crucen en nuestro camino. No voy a explicarle la República tal como la entendemos los verdaderos republicanos. No lo entendería, porque usted es el pasado, alguien que mira atrás. ¿No comprende lo ridículo que es ser Barón faltando cuatro años para que comience el siglo veinte? Usted y yo somos enemigos mortales, nuestra guerra es sin cuartel y no tenemos nada que hablar²⁴ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 365-366).

²³ “Odeio os latifundiários locais e os mercadores ingleses que mantiveram esta região na pré-história” e, depois, “Odeio quem se interessa mais pelo açúcar do que pelo povo do Brasil” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 305).

²⁴ “— Há uma rebelião de pessoas que não aceitam a República e que derrotaram duas expedições militares [...] Objetivamente, essas pessoas são instrumentos daqueles que, como o senhor, aceitaram a República apenas para traí-la melhor, apoderar-se dela e, trocando alguns nomes, manter o sistema tradicional. [...] O Brasil não vai continuar sendo o feudo que vocês exploram há séculos. Para isto serve o Exército. Para impor a unidade nacional, trazer o progresso, estabelecer a igualdade entre os brasileiros e construir um país moderno e forte. Vamos remover os obstáculos, sim: Canudos, o senhor, os comerciantes ingleses, todo aquele que se intrometer no nosso caminho. Não vou lhe explicar a República como os verdadeiros

Moreira César consegue ler as motivações do Barão. Ele sabe jogar com a política, devido à larga experiência adquirida ao longo dos anos. Quando Moreira César diz que os conselheiristas são apenas marionetes nas mãos dos autonomistas, que fingem aceitar a República, mas só querem mesmo se beneficiar, ele revela como o discurso do Barão é apenas de acomodação. Ele ajusta-se à situação para que possa continuar no controle, mesmo que tenha que fazer adaptações. Moreira César o acusa de ser o passado e de ser ridículo por querer manter um título de Barão em pleno século XX, o século do pretense progresso, batendo às portas. A conclusão a que chega é que não há qualquer possibilidade de conciliação, uma vez que estão em lados opostos e apresentam-se como inimigos mortais. Não há como ser de outra maneira.

Ainda assim, o Barão mantém uma postura pragmática, objetiva, respondendo a Moreira César com um simples “Le agradezco su franqueza” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 366).²⁵ São dois coronéis, no final das contas, representativos de dois sistemas mutuamente excludentes.

De acordo com a tese de Rego, o Barão funciona como a memória discursiva dos acontecimentos (2008, p. 30). Ele tem consciência de todos os eventos relacionados a Canudos. Como o tempo é fragmentado na narrativa de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), isto é, ora avança, ora retrocede, sua atuação ocorre com um deslocamento entre passado e presente. Vemos essa personagem interagindo com outros personagens durante o conflito e também muito depois, passados anos desde o sucedido, quando sua esposa, Estela, perde a razão e enlouquece. É também nesse momento em que o Jornalista Míope procura-o para pedir emprego em seu jornal e pagar o tratamento da tuberculose do Anão.

O Barão encontra-se extremamente infeliz e disposto a esquecer de Canudos, adotando uma postura cínica em sua conversa com o Jornalista. É nesse ponto que, como o Jornalista, admite que mudou sua visão a respeito de Canudos. Os dois passam um longo tempo analisando o conflito, buscando entendê-lo, e percebem que, de alguma forma, saíram dele modificados:

republicanos a veem. Não iria entender, porque o senhor é o passado, alguém que olha para trás. Não percebe como é ridículo ser barão faltando quatro anos para começar o século XX? O senhor e eu somos inimigos mortais, nossa guerra é sem quartel e não temos mais nada a conversar” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 310).

²⁵ “Agradeço a sua franqueza” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 310).

- ¿De qué se ríe ahora? – dijo el barón de Cañabrava.
- Es demasiado ruín para poder contárselo – balbuceó el periodista miope. Permaneció ensimismado y, de pronto, alzó la cara y exclamó –: Canudos ha cambiado mis ideas sobre la historia, sobre el Brasil, sobre los hombres. Pero, principalmente, sobre mí.
- Por el tono en que lo dice, no ha sido para mejor – murmuró el barón.
- Así es – susurró el periodista –. Gracias a Canudos tengo en concepto muy pobre de mí mismo.
- ¿No era también su caso, en cierto modo? ¿No había Canudos revuelto su vida, sus ideas, sus costumbres, como un beligerante torbellino? ¿No había deteriorado sus convicciones e ilusiones?²⁶ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 691).

No final, o Barão chega à conclusão de que prefere esquecer Canudos e conclui que o Jornalista Míope não vai conseguir escrever a história, já que apresenta uma personalidade vacilante.

É difícil saber como explicar o que aconteceu em Canudos. Esse é exatamente o objetivo de Vargas Llosa com seus personagens: mostrar que não existe apenas uma explicação, que não há apenas um culpado ou que as causas para a guerra tenha sido unilaterais. Enquanto Euclides da Cunha mostra-se centralizador em sua versão, Vargas Llosa elabora versões. Para Rego (2008), a explicação desse amálgama de fanatismo, intolerância e utopia que foi Canudos depende da relação entre narrador, personagem e leitor. É esse último quem escolhe a explicação que lhe pareça mais plausível, podendo explicá-lo de acordo com o discurso político, porém, anacrônico do Barão de Canabrava, o discurso anárquico-idealista de Galileu Gall, o discurso republicano e militar do Coronel Moreira César, o discurso ético do Jornalista Míope ou o discurso messiânico de Antônio Conselheiro (REGO, 2008, p. 60).

O fato é que, trazendo o discurso de tantos personagens, tão diferentes em seus pontos de vista, Vargas Llosa consegue fazer o que Euclides da Cunha não logrou: dar voz e protagonismo aos vencidos.

²⁶ — De que está rindo agora? — perguntou o barão de Canabrava.

— É baixo demais para contar — balbuciu o jornalista miope. Ficou ensimesmado por alguns instantes e, de repente, levantou o rosto e exclamou: — Canudos mudou minhas ideias sobre a história, sobre o Brasil, sobre os homens. Mas, principalmente, sobre mim mesmo.

— Pelo tom da sua voz, não foi para melhor — murmurou o barão.

— Exatamente — sussurrou o jornalista. — Graças a Canudos, tenho um conceito muito pobre de mim mesmo.

Não era também o seu próprio caso, de certo modo? Canudos não desarrumava a sua vida, suas ideias, seus costumes, como um torvelinho belicoso? Não tinha deteriorado suas convicções e ilusões? (VARGAS LLOSA, 2011, p. 592).

4. AS UTOPIAS COMO MOTE NA CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA

Utopia. Arriscamos dizer que é uma palavra que, como no célebre poema de Cecília Meirelles (embora a palavra em questão ali fosse *liberdade*), “não há ninguém que explique e ninguém que não entenda”. De certa maneira, todos carregamos conosco algum entendimento sobre a palavra utopia. Geralmente, tal entendimento cai no lugar-comum do “irrealizável” ou “inalcançável”.

Por essa razão é que, por vezes, a palavra *utopia* parece desatualizada e empoeirada. Comumente se vê associada a um alto grau de imaginação, mas poucas vezes se encontra relacionada à realização efetiva. Segundo o escritor Fernando Aínsa, que demonstra um profundo ceticismo, essa palavra teria desaparecido do vocabulário do pós-modernismo juntamente com a esperança (AÍNSA, 1990, p. 17).

Mencionada pela primeira vez por Thomas Morus, a quem se atribui a invenção do termo em sua célebre obra, que leva exatamente o nome de *Utopia* (1516), essa palavra foi ganhando forma e definição ao longo do tempo. Definição que, inclusive, extrapolou os limites da obra do inglês e que até os dias atuais, continua atraindo simpatizantes tanto quanto detratores e céticos.

De toda forma, por bem ou por mal, a utopia parece ser um elemento intrínseco ao ser humano. Ernst Bloch já dizia que “ser homem significa ter uma utopia” (FRANCO JR., 1992, p. 7). Hilário Franco Jr. (1992), por sua vez, aponta que esse elemento característico do ser humano guarda uma íntima relação com a História. Segundo ele, a constante construção de utopias expressa muito bem a dinâmica histórica, ao mesmo tempo em que nenhum outro fenômeno “revela tanto o desejo humano de fugir à História, de encontrar o definitivo, o eterno” (FRANCO JR., 1992, p. 7).

O que, então, se define como utopia? De acordo com a visão de Thierry Paquot: “A utopia é uma viagem de partida para algum outro lugar melhor, para uma sociedade oposta, que conseguiu se livrar de suas desgraças” (PAQUOT, 1999, p. 5). Utopia, portanto, apesar de ligada ao tempo, se acha estreitamente relacionada a um lugar – ou, se preferir, a um “não-lugar”. Segundo o próprio Paquot (1999), existe uma unanimidade em se considerar que a palavra deriva

do grego *topos*, isto é, “o lugar”. Porém, o prefixo que a precede possui um sentido que tanto pode derivar de *eu*, que expressa “boa qualidade”, quanto de *ou*, que representa negação. Portanto, utopia significa “o lugar que é bom” ao mesmo tempo em que designa “o lugar que não existe”, formando “um lugar em que o viver é tão bom que se torna inatingível!” (PAQUOT, 1999, p. 8). Naturalmente, “inatingível” consiste em uma palavra carregada de sentido e, invariavelmente, retornaremos a ela.

Entretanto, o mais importante elemento da utopia, aparentemente impossível de ser concretizada, se encontra na crítica da ordem existente realizada por meio de um projeto alternativo que propõe para a realidade. Em outras palavras, a utopia contesta ideias já sedimentadas na sociedade, “abalando certezas e propondo uma nova concepção de vida” (PAQUOT, 1999, p. 7).

Não se pode confundi-la, porém, com evasão. Ela sempre se “prende” à realidade do seu autor. Nesse caso, a utopia pretende estimular a reflexão sobre uma época, projetando-se para um futuro possível com base na sociedade em que se acha o utopista, de maneira que promove a percepção e a análise da realidade contemporânea. “Dinámica y progressista, la utopía puede llegar a ser sinónimo de revolución. En todos los casos lo es de subversión, su carácter de proposición alternativa resultando esencial”²⁷ (AÍNSA, 1990, p. 72). Essa proposta alternativa, projetada para o futuro, possui também uma grande carga de nostalgia do passado, de tempos imemoriais em que havia harmonia e justiça, de um paraíso que se perdeu no tempo e no espaço e que deve ser resgatado de alguma forma.

Portanto, a utopia questiona ideias, certezas, concepções aparentemente imutáveis e tidas como verdadeiras no presente, propondo um novo projeto, uma nova sociedade que mescla elementos do passado, reais ou fictícios, com elementos que se acham ausentes no presente do utopista. Para este, segundo Paquot, “o porvir é o presente carregado de passado e não um futuro hipotético conjugado em condicional” (PAQUOT, 1999, p. 87).

²⁷ “Dinâmica e progressista, a utopia pode se tornar sinônimo de revolução. Em todos os casos, é sinônimo de subversão. Seu caráter de proposição alternativa resulta como essencial.” [Tradução nossa]

Historicamente, a América representou o que Fernando Aínsa (1990) chama de “objetivação da utopia”. Tornou-se o lugar em que os europeus, a partir dos séculos XV e XVI, ávidos por mudanças e novos horizontes, projetaram suas utopias e buscaram concretizá-las.

4.1 A América utópica: uma invenção do Ocidente?²⁸

A história do continente americano se encontra impregnada de projeções utópicas. Porém, tais projeções foram, majoritariamente, trazidas de fora para dentro desde o início do processo de colonização da América por países europeus.

Durante a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, novas ideias e novas perspectivas garantiram ao homem europeu ocidental de então a possibilidade de questionar sua realidade e de, efetivamente, buscar transformá-la. Para tanto, concorreram dois importantes e célebres movimentos, os quais alcançaram sua maior expressão nos séculos XV e XVI, para abalar a estrutura da sociedade vigente: o Renascimento Cultural e Científico e a Reforma Protestante.

Valores relacionados à sociedade estabelecida (medieval), agora em franco declínio, especialmente no que dizia respeito à religião e sua principal representante, a Igreja Católica, foram amplamente questionados. Da mesma forma, o capitalismo de mercado golpeou o sistema feudal e, pode-se dizer, o homem moderno da Europa Ocidental, com tantas transformações, se permitiu ousar. Ousou, inclusive, desafiar conhecimentos geográficos, cartográficos e astronômicos até que, por fim, colocou-se na posição de conquistador de um continente inteiro por ocasião da Expansão Marítima.

Para Fernando Aínsa (1990), esse se constituiu no primeiro momento de grande tensão utópica na América. A razão para tal tensão se deveu à expectativa diante das possibilidades, uma vez que dois elementos básicos da utopia poderiam ser encontrados no continente: o espaço e o tempo. Basicamente, a América possuía um amplo território onde as utopias podiam

²⁸ As traduções realizadas do espanhol para o português de *La Guerra del Fin del Mundo* utilizadas neste capítulo, em maior parte, partirão da edição do livro em português publicado pela editora objetiva em 2011. A tradução é de Paulina Watch e Ari Roitman.

fundar-se, um passado a ser recuperado, bem como um futuro onde projetar-se. Em suma: havia a possibilidade de concretização dos sonhos acalentados desde a Antiguidade até a Idade Média (AÍNSA, 1990, p. 21).

Não por coincidência, esse território recém-encontrado passou a ser chamado de “Novo Mundo”. Tornou-se o começo de um novo tempo e de um novo espaço, com uma história aberta a outros planos e projetos. Entretanto, a ideia de que o continente carecia de uma história própria e que, portanto, deveria ter em vista o futuro, teve como resultado a crença de que a sua identidade se encontrava inacabada. Desse modo, o europeu deveria contribuir para torná-la inteira ou integral por meio da projeção de sucessivas utopias sobre a América (AÍNSA, 1990, p. 23).

À época da publicação de *Utopia*²⁹, de Morus, em 1516, a conquista da América se achava em vasta expansão. O gênero utópico, então, passou a se propagar na Europa no mesmo instante em que a conquista da América acontecia e as utopias eram produzidas. Teoria e prática iam, assim, construindo-se e influenciando-se mutuamente numa espécie de jogo de espelhos entre o “Velho Mundo” e o “Novo Mundo”. Realidade e utopia formaram um intenso laço cuja tônica era o intercâmbio entre o real e o imaginário, ao mesmo tempo em que o homem brincava de ser deus, uma vez que se via capaz de fabricar um novo universo social.

Nos séculos XVII e XVIII, passados os anos de conquista e colonização da América e já contando com sociedades estruturadas, europeus e americanos perderam o assombro original dos conquistadores. Ideias revolucionárias incendiavam a mentalidade do homem daquela época, que se encontrava na era do Iluminismo, também chamado de Século das Luzes. De acordo com Aínsa, esse foi outro grande momento de tensão utópica no continente americano. Entretanto, se no período da colonização e conquista a América havia sido cenário de utopias de outros, agora “empieza a proyectar utopías para sí”³⁰ (AÍNSA, 1990, p. 31).

A “América para os americanos” tornou-se uma utopia a ser perseguida, principalmente após o êxito da Independência das treze colônias norte-

²⁹ O livro de Thomas Morus foi escrito durante o processo de conquista da América. Na medida em que os fatos se desenrolavam, o autor foi criando a sua obra.

³⁰ “[...] começa a projetar utopias para si” [Tradução nossa].

americanas e da Revolução Francesa. Os americanos sonhavam com uma América independente da Europa, de maneira que o continente transformou-se no palco de lutas, revoluções e também de repressões. No entanto, foi nesse ponto que aconteceu uma quase que completa fusão entre a sociedade real e a ideal. Aínsa (1990) coloca a questão em termos de amálgama entre a topia interna (topos interno) – a esfera povoada pelos desejos, em que se é capaz de sonhar, imaginar, antecipar e planejar, orientando-se para o futuro – e a topia externa (topos externo) – a esfera em que os sonhos e projetos internos encontram uma saída para o mundo exterior, onde se pode encontrar respostas às esperanças sustentadas, onde se pode traçar um caminho e o que antes parecia impossível, torna-se realizável.

O resultado disso, a História não esconde: uma série de processos de independências, de formações de novos estados nacionais e repúblicas na América. Esse período, em particular, dialoga intimamente com a nossa pesquisa, dado que a Guerra de Canudos, pano de fundo de toda a narrativa de *La Guerra del fin del Mundo*, ocorre exatamente nesse momento após a instauração republicana no Brasil.

Esse é o período em que a América parece fora de controle com tantos movimentos e golpes, mas é, igualmente, quando a utopia atua com o intento de que essas nações recém-formadas consolidem suas sociedades. Segundo Aínsa (1990), foi a partir da década de 1860 até, aproximadamente, a década de 1910, que a América retornou à sua condição de “Terra Prometida”, com a nova onda de imigração que ocorreu no continente. Aqui “se descubren nuevos espacios que conquistar, nuevos territorios donde grupos étnicos religiosos o políticos pueden instalarse libremente”³¹ (AÍNSA, 1990, p. 35). Se tomarmos a obra de Mario Vargas Llosa (2010a) como referência, percebemos que não foi à toa que movimentos como o de Canudos encontraram lugar para se desenvolverem.

Esse, portanto, também se revelou um período de tensão utópica, assim como o é a época contemporânea. Porém, se começamos a nossa história pós-conquista/colonização importando utopias, a contemporaneidade nos leva a caminhos mais autônomos com a tendência ao direito à nossa própria utopia

³¹ “se descubren novos espaços a conquistar, novos territórios onde grupos étnico-religiosos ou políticos podem instalar-se livremente.” [Tradução nossa]

(AÍNSA, 1990, p. 36). Apesar de que, desde o século XX e adentrando ao século XXI, observamos uma imensa diversidade de projetos e de interesses, os quais se mostram, na maioria das vezes, divergentes, a intenção é a mesma: o *homo utopicus* americano nega aquilo que sente estar em falta na sua sociedade e busca modificar as condições da mesma para chegar a um novo mundo possível.

Tendo em vista todos os elementos comentados, entendemos que a obra de Mario Vargas Llosa (2010a) proporciona um interessante encontro entre as ideias de sua época, na década de 1970, quando publicada, com as ideias referentes ao final do século XIX e início do século XX. Tal diálogo, tão bem elaborado ao longo das suas centenas de páginas, apresenta um alto grau de utopismo³² e nos permite enxergar algumas utopias, as quais serão o foco da análise a seguir.

4.2 Utopias na obra *La Guerra del Fin del Mundo*

4.2.1 A Utopia da Justiça: o milenarismo

Ao contrário do que muitos pensam, o milenarismo não consiste na espera de um tempo necessariamente cronológico, como a passagem para o ano 1000 ou para o ano 2000. Segundo Jean Delumeau, seu verdadeiro significado encontra-se na expectativa de “mil anos de felicidade terrestre” (1997, p. 11). Essa felicidade tão desejada, mas direcionada ao futuro, guarda íntima relação com o paraíso perdido. Portanto, para Delumeau, o anseio pelos mil anos de felicidade caracteriza-se pela nostalgia em relação ao paraíso que foi perdido e que precisa ser reencontrado e aperfeiçoado.

Esse período de mil anos guarda íntima relação com o livro do *Apocalipse*, escrito pelo apóstolo João. No capítulo 20, a cena que se descreve é a de um anjo que desce do céu e que prende o dragão, isto é, Satanás, por mil anos.

³² De acordo com Fernando Aínsa, o *utopismo* se constitui em uma “forma do espírito” e não se limita a obras de gênero utópico. Faz-se presente, portanto, em ensaios filosóficos, plataformas políticas, declarações, artigos jornalísticos, panfletos, discursos e outras obras da literatura universal. Assim sendo, um escritor pode ser utopista sem ter escrito sequer uma *utopia*, a qual se define como um “estado de espírito”, uma atitude mental rebelde de oposição radical ao existente (AÍNSA, 1990, p. 57).

E vi descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia na sua mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos. E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois importa que seja solto por um pouco de tempo. E vi tronos; e assentaram-se sobre eles, e foi-lhes dado o poder de julgar; e vi as almas daqueles que foram degolados pelo testemunho de Jesus, e pela palavra de Deus, e que não adoraram a besta, nem a sua imagem, e não receberam o sinal em suas testas nem em suas mãos; e viveram, e reinaram com Cristo durante mil anos. Mas os outros mortos não reviveram, até que os mil anos se acabaram. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre estes não tem poder a segunda morte; mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele mil anos. E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão, E sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, cujo número é como a areia do mar, para as ajuntar em batalha (Apocalipse 20:1-8) (BÍBLIA, 2011, p. 1358).

Segundo a descrição profética do livro de João, o período de mil anos ocorrerá entre dois períodos extremamente convulsivos: o primeiro, com a chegada do Anticristo e a tribulação dos justos – sendo estes os que desfrutarão dos mil anos de paz, julgarão os ímpios e não passarão pela segunda morte – e o segundo, em que Satanás e suas hostes malignas serão soltos apenas para serem vencidos definitivamente (DELUMEAU, 1997, p. 19).

Muitas especulações a respeito do milênio se desenvolveram ao longo dos séculos no Ocidente. Uma das teorias que mais recebeu atenção foi a que relacionava o período da jornada humana na Terra até o milênio com a criação descrita no livro de *Gênesis*. Muitos teólogos acreditavam que como Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo – e considerando o princípio de cálculo profético em que um dia equivale a mil anos – também a Terra passaria por um período de seis mil anos de história. Após esse tempo, viria o milênio – referente ao sétimo dia –, que permitiria aos fieis reinarem na Terra, até que tudo se fizesse novo e definitivo (DELUMEAU, 1997, p. 22).

O milenarismo, portanto, atravessou séculos de muita especulação. No livro de Mario Vargas Llosa conseguimos identificá-lo como parte de uma utopia muito almejada entre os sertanejos.

A utopia, na América, ganhou contornos tanto peculiares quanto inusitados. Enquanto escritor latino-americano, Mario Vargas Llosa conseguiu, em *La Guerra del Fin del Mundo*, perceber essas particularidades e criar uma

obra monumental. O próprio título do livro, em se tratando do “fim do mundo”, já nos põe em contato com a primeira utopia que identificamos e que trabalharemos nesta pesquisa: a utopia da justiça, ou, simplesmente, o milenarismo.

Já traçamos em outro momento o perfil da população que vivia na região onde se passa a trama. O próprio autor refere-se às condições do sertanejo com tamanha precisão que chega a doer. Se há uma palavra capaz de definir a situação da população que vivia no núcleo de Canudos, essa palavra é desigualdade.

Além do terreno hostil, das secas prolongadas, das fomes e das epidemias, as condições eram de exploração extrema por parte dos fazendeiros, como é o caso do Barão de Canabrava, um dos personagens principais e também o dono de Canudos. Esses “coronéis” transformavam lugares como o interior da Bahia numa espécie de feudo. As leis eram formuladas e aplicadas por eles próprios, o que sempre beneficiava a sua classe. Mesmo com a República, o sertanejo continuava na mesma condição sofrida e precária. Em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), ao falar sobre a passagem do Império para a República, o autor questiona:

¿Qué había cambiado ahora que había Presidente en vez de Emperador en la atormentada tierra del Norte? ¿No seguía luchando contra la esterilidad del suelo y la avaricia del agua el labrador para hacer brotar el maíz, el fréjol, la papa y la mandioca y para mantener vivos a los cerdos, las gallinas y las cabras? ¿No seguían llenas de ociosos las aldeas y no eran todavía peligrosos los caminos por los bandidos? ¿No había por doquier ejércitos de pordioseros como reminiscencia de los estragos de 1877? (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 47).³³

Tanta desigualdade e carência apresenta um campo fértil para a utopia. Pouca coisa havia mudado e se aqui na Terra não existiam leis humanas ou naturais que poderiam garantir o mínimo de segurança às massas, a solução se encontrava em outro plano: o plano divino. As leis divinas e, portanto, superiores, garantiriam ao povo desprovido uma esperança de dias melhores.

³³ O que havia mudado na atormentada terra do Norte, agora que havia presidente em vez de imperador? Não continuava o lavrador lutando contra a esterilidade do solo e a avareza da água para fazer o milho, o feijão, a batata, a macaxeira brotarem e para manter vivos os porcos, as galinhas e as cabras? Não continuavam as vilas repletas de desocupados e os caminhos perigosos por causa dos bandidos? Não se viam exércitos de mendigos em toda parte, como reminiscência das desgraças de 1877? (VARGAS LLOSA, 2011, p. 38-39).

De acordo com Jean Delumeau, na obra *Mil Anos de Felicidade* (1997, p. 17):

Há em geral uma ligação entre febres milenaristas e grupos sociais em crise. Os atores dos movimentos escatológicos são frequentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade.

A descrição de Delumeau assemelha-se enormemente às características do grupo que se isolou no arraial de Canudos. Essa situação favoreceu o surgimento da figura do grande interventor divino: o Conselheiro. Segundo Hilário Franco Jr. (1992), para combater a corrupção e a desigualdade, faz-se necessário o auxílio de um ser santo, capaz de operar milagres que trazem benefícios aos desfavorecidos.

O livro de Vargas Llosa (2010a) nos apresenta a figura do Conselheiro por meio da sua influência na trajetória de vida dos outros personagens da trama. Mostra a transformação que essa influência opera nos mais extremos dos casos: assassinos frios convertidos em eleitos para serem santos na Terra e no Céu. Por isso mesmo, as pregações do Conselheiro se tornaram tão populares: o milagre da transformação podia ser visto em vida. Entretanto, a recompensa de tamanho sofrimento viria com o Juízo Final:

Hablaba de cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial de la gente que le rodeaba, o más bien, mirando, con sus ojos incandescentes, a través del corro de viejos, mujeres, hombres y niños, algo o alguien que sólo él podía ver. Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el fin del mundo y el Juicio Final [...] (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 21-22).³⁴

A forma como o Conselheiro falava – como alguém que enxergava algo que os outros não conseguiam ver – e a linguagem que empregava, abria uma via de acesso direto ao coração das pessoas que o ouviam. Sobretudo, era a mensagem o que mais impressionava: a preparação para o fim do mundo.

34 Falava de coisas singelas e importantes, sem olhar especialmente para nenhuma das pessoas que o cercavam, ou melhor, olhando, com seus olhos incandescentes, através da aglomeração de velhos, mulheres, homens e crianças, para algo ou alguém que só ele podia ver. Coisas que entendiam, porque eram obscuramente sabidas desde tempos imemoriais e absorvidas junto com o leite materno. Coisas atuais, tangíveis, cotidianas, inevitáveis, como o fim do mundo e o Juízo Final [...] (VARGAS LLOSA, 2011, p. 17).

Hilário Franco Jr. chama isso de “obsessão escatológica” (FRANCO JR., 1992, p. 56). A ênfase no Juízo Final mostra-se uma constante no decorrer de todo livro e forma parte do imaginário do sertanejo na obra. Esse grande evento, na descrição de Vargas Llosa (2010a), seria inevitável.

A grande questão que se coloca é: quando chegaria esse momento? Quando os oprimidos, finalmente, seriam recompensados por toda uma existência de privações? A resposta nos leva, invariavelmente, à concepção de tempo.

Hilário Franco Jr. (1992) apresenta-nos a duas concepções: a cíclica e a linear. Para o autor, a primeira, também caracterizada como o Eterno Retorno, inspirava-se no ciclo da vida – nascimento, crescimento, reprodução, morte e nascimento – e remetia às sociedades arcaicas pastoris. Ao falar sobre a tradição da ruptura, na obra *Os Filhos do Barro*, Octavio Paz (2014) explica que, para essas sociedades, o arquétipo temporal, isto é, o modelo de presente e futuro, é o passado. Não o passado recente, mas o passado remoto e imemorial. O tempo, assim, flui de maneira que esse passado sempre retorna, ao ser finalizado cada ciclo, e se transforma em presente. Esse tempo primordial, chamado no Ocidente de Idade de Ouro, marca “a era da concórdia entre o homem e a natureza e entre o homem e os homens” (PAZ, 2014, p. 24). Todavia, esse alinhamento do tempo dura apenas um momento, sendo seguido pela dispersão e pela corrupção. Em outras palavras: o fim do ciclo consiste na ressurreição e restauração do passado original, mas configura-se também como o começo da sua inevitável degradação.

Há, portanto, uma notável diferença entre a noção cíclica do tempo e a linear, inaugurada pelo cristianismo. Para Hilário Franco Jr. (1992), essa concepção:

significa a existência de um momento preciso da Criação, um de aparecimento do Messias e outro de Fim dos Tempos [...] Seu pressuposto é que sendo o tempo parte da Criação, teve um princípio e terá um fim, junto com o mundo” (FRANCO JR., 1992, p. 55).

Segundo Octavio Paz (2014), para os cristãos, o tempo perfeito é a eternidade, o que pressupõe uma anulação do tempo e da própria história. Portanto, esse pensamento teleológico, ou seja, que enxerga a história de

maneira linear, que segue inevitavelmente para um fim, revela que a perfeição projeta-se para o futuro. Ao ler a obra de Vargas Llosa (2010a), percebemos que essa concepção acha-se presente em toda a narrativa. Percebe-se como a essência da pregação do personagem Antônio Conselheiro, cuja trajetória é narrada do início ao fim.

A concepção linear do tempo, desse modo, conduz-nos aos estudos de Jean Delumeau (1997), que dá o nome de milenarismo ao que acima nos referimos como utopia da justiça. O milenarismo, para o autor, consiste na espera de um reino deste mundo, de um paraíso terrestre reencontrado, à espera de um messias que deve instaurar um “reino de paz que antecede o juízo final” (DELUMEAU, 1997, p. 17). Dentro desse contexto, percebemos tanto nos diálogos como nas pregações do Conselheiro a presença de um conteúdo voltado quase exclusivamente para a vida além-túmulo, para a eternidade.

Octavio Paz (2014) ainda aponta que o ser humano passa a ser o centro do drama cósmico, levando-nos também ao conceito de salvação pessoal. Dessa maneira, o tempo passa a ser finito, irreversível e pessoal, da mesma maneira que o conflito entre o bem e o mal. Apenas na eternidade deve ocorrer o término das contradições, a reconciliação de todas as coisas, a perfeição inalterável, a unidade.

Assim, para os seguidores do Conselheiro – os eleitos –, o Juízo Final representava libertação, ausência de sofrimentos, de desigualdades, de exploração, de miséria. Aquele evento representava, portanto, a justiça de Deus, que deverá, futuramente, punir os ímpios – em outras palavras, aqueles que oprimiam os jagunços de Canudos –, e a entrada num período de paz e abundância. Antes, entretanto, de reviver o tempo de completa felicidade, restaurando-se o paraíso perfeito que existia no período anterior ao tempo histórico, era necessário que se passasse por um “tempo de provações” (DELUMEAU, 1997, p. 18).

O povo de Canudos achava-se mais que preparado, posto que sua vida era feita de provações. Portanto, veriam aquele “jardim de delícias” tão logo conseguissem derrotar o grande inimigo do reino: o Anticristo e seu exército. As falas do Conselheiro achavam-se repletas desse ideal. Um exemplo disso se encontra no discurso feito antes da primeira batalha, quando predicava:

Antes de la guerra, habló de la paz, de la vida venidera, en la que desaparecerían el pecado y el dolor. Derrotado el Demonio, se establecería el Reino del Espíritu Santo, la última edad del mundo antes del Juicio Final. ¿Sería Canudos la capital de ese Reino? Si lo quería el Buen Jesús. Entonces, se derogarían las leyes impías de la República y los curas volverían, como en los primeros tiempos, a ser pastores abnegados de sus rebaños. Los sertones verdecían con la lluvia, habría maíz y reses en abundancia, todos comerían y cada familia podría enterrar a sus muertos en cajones acolchados de terciopelo. Pero, antes, había que derrotar al Anticristo (VARGAS LLOSA, 2010a, p.128).³⁵

Essa concepção de um tempo melhor e mais abundante faz-se presente em boa parte dos discursos – de acordo com Delumeau, todos os movimentos milenaristas são sempre tentados a “evocar um futuro repleto de gozos terrestres” (1997, p. 24) – e acaba se tornando um elemento aglutinador da massa de pobres sob a liderança de Antônio Conselheiro. Esse (e)feito é impactante na obra, considerando não só a quantidade, mas a diversidade de pessoas que compunham a comunidade de Belo Monte – nome atribuído a Canudos após a ocupação dos conselheiristas – e suas diferentes origens. Existiam negros, como o ex-cangaceiro João Abade, além de índios, como Pajeú, esses dois exercendo importante papel de liderança na comunidade à época da guerra e mesmo antes dela. Além desses, chegavam a Canudos os milagreiros, mascates, aventureiros, mulheres que liam as mãos, cantadores (romanceiros), curandeiros etc.

Vale ressaltar que o Conselheiro conseguiu congregiar toda essa população em torno de crenças que tinham como base principal os princípios da Bíblia.³⁶ Principal, porém, não única. Fica claro em diversos momentos da narrativa que as crenças propagadas pelo Conselheiro e acatadas como verdades sublimes por seus discípulos mesclavam valores católicos com

³⁵ Antes da guerra, ele falou de paz, de vida que estava por vir, em que desapareceriam pecado e a dor. Derrotado o demônio, se estabeleceria o Reino do Espírito Santo, a última idade do mundo antes do Juízo Final. Seria Canudos a capital desse reino? Se o quisesse o Bom Jesus. Em seguida, as leis ímpias da República seriam revogadas e sacerdotes voltariam, como nos primeiros tempos, para ser pastores abnegados de seus rebanhos. Os sertões se tornariam verdes com chuva, haveria milho e reses em abundância, todos comeriam e cada família poderia enterrar seus mortos em caixões acolchoados de veludo. Mas primeiro ele teria que derrotar o Anticristo. [Tradução nossa]

³⁶ Tendo em vista que existiam diversos tipos de movimentos milenaristas, Jean Delumeau caracteriza o milenarismo cristão, o qual representa “a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente” (DELUMEAU, 1997, p. 18).

crenças presentes no imaginário popular do sertanejo. Como mencionamos no início desse tópico, as utopias americanas são peculiares, exatamente porque se alimentam dessa mistura idiossincrática entre o catolicismo e as crenças populares.

Ao narrar a respeito da diversidade de Canudos, o autor faz questão de mencionar essa mescla, que, muitas vezes, chegava a preocupar o Conselheiro.

Pero a las prácticas católicas se injertaban a veces, como plantas parásitas, costumbres dudosas. Así, algunos mulatos se ponían a danzar cuando rezaban y se decía que, zapateando con frenesí sobre la tierra, creían que expulsarían los pecados con el sudor. [...] [El Consejero] terminó por alarmarse y pidió al Beatito que pasara revista a los romeros a fin de evitar que con ellos entraran la superstición, el fetichismo o cualquier impiedade disfrazada de devoción³⁷ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 157-158).

As interpretações bíblicas realizadas pelo Conselheiro, muitas vezes, fugiam às ideias da própria igreja, apesar de mostrar-se muito zeloso da doutrina católica. Era uma espécie de deturpação das crenças originais, motivo que leva-nos a entender porque a própria igreja, que permitia “a regañadientes a que, luego de la missa, rezara letanías y predicara en el átrio”³⁸ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 46) tivesse se incomodado tanto com o teor de suas pregações a ponto de iniciar a perseguição ao seu grupo.

Nesse ponto, vale reiterar que a igreja católica, ao longo de sua história, teve que debater em concílios a respeito de várias crenças que suscitavam múltiplas opiniões, como é o caso do milenarismo. Seu discurso escatológico cercou-se de prudência, apesar de que, no século XVII, já admitia que a história da humanidade havia percorrido o essencial de sua trajetória. Segundo Delumeau, a igreja admitia que:

Quatro mil anos haviam globalmente transcorrido antes de Cristo e não se podia mais esperar mais de 2 mil entre Jesus e o fim do mundo. A humanidade estava velha e tendia para seu fim. As

³⁷ Mas às vezes costumes duvidosos se enxertavam nas práticas católicas, como plantas parasitas. Por exemplo, alguns mulatos ficavam dançando enquanto rezavam e se dizia que, sapateando com frenesi na terra, acreditavam que expulsariam os pecados com o suor. [...] [O Conselheiro] afinal, ficou alarmado e pediu ao Beatinho que filtrasse os romeiros para evitar que com eles entrassem a superstição, o fetichismo ou qualquer sacrilégio disfarçado de devoção (VARGAS LLOSA, 2011, p.131-132).

³⁸ “a contragosto que, logo depois da missa, rezasse ladainhas e pregasse no átrio” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 37).

expectativas milenaristas não foram, portanto, majoritárias na civilização da época. Constituíram na maioria das vezes uma corrente relativamente marginal, em particular no espaço que permaneceu católico. Mas isto não significa que não tiveram importância e que não desempenharam um papel decisivo na formação do espírito moderno (DELUMEAU, 1997, p. 156).

Podemos ver o eco dessa crença alguns séculos depois, no interior da Bahia. Podemos igualmente cogitar que essa razão ainda incomodava e tenha contribuído para a rejeição da igreja ao movimento de Canudos. Além disso, desde o quinto concílio de Latrão, um dos maiores concílios medievais e que ocorreu no início do século XVI, os teólogos católicos vinham combatendo fortemente a datação para o fim do mundo. Reportando-nos ao contexto da Guerra de Canudos, pensando a figura do Conselheiro, como o delineia Vargas Llosa (2010a), ele apresenta-se como profeta. Apesar de que, para a concepção linear, o fim dos tempos mostra-se teologicamente indefinido, o Conselheiro fazia diversas previsões e profecias que revelavam essa mescla de crenças e a tentativa de antecipar os acontecimentos futuros com datas específicas. Logo no início da trama, quando somos apresentados ao personagem, o autor conduz a narração de modo a mostrar essas profecias, como no trecho a seguir:

¿Terminaría el siglo? ¿Llegaría el mundo a 1900? Él contestaba sin mirar, con una seguridad tranquila y, a menudo, con enigmas. En 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios. [...] En 1896 un millar de rebaños correrían de la playa hacia el sertón y el mar se volvería sertón y el sertón mar. En 1897 el desierto se cubriría de pasto, pastores y rebaños se mezclarían y a partir de entonces habría un solo rebaño y un solo pastor. En 1898 aumentarían los sombreros y disminuirían las cabezas y en 1899 los ríos se tornarían rojos y un planeta nuevo cruzaría el espacio (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 22-23).³⁹

Em pleno final de século, com mudanças políticas que não podiam compreender e com um futuro pouco promissor à sua frente, os desvalidos do

³⁹ Ocasionalmente, alguém – mas era raro, porque sua seriedade, sua voz cavernosa ou sua sabedoria os intimidava – o interrompia para esclarecer alguma dúvida. O século iria terminar? O mundo chegaria a 1900? Ele respondia sem olhar, com uma segurança tranquila e, muitas vezes, com enigmas. Em 1900 as luzes se apagariam e choveriam estrelas. Mas, antes, iam ocorrer fatos extraordinários. [...] Em 1896 mil rebanhos correriam da praia para o sertão, e o mar viraria sertão e o sertão, mar. Em 1897 o deserto se cobriria de grama, pastores e rebanhos se misturariam e, a partir de então, haveria um único rebanho e um único pastor. Em 1898 os chapéus aumentariam e as cabeças diminuiriam, e em 1899 os rios ficariam vermelhos e um novo planeta cruzaria o espaço (VARGAS LLOSA, 2011, p. 18).

sertão desejavam saber se toda aquela conjuntura teria fim, afinal, antes de 1900. A utopia da justiça, o milenarismo, encontra, assim, o seu lugar na obra de Vargas Llosa (2010a). Segundo Hilário Franco Jr. (1992), uma preocupação muito similar ocorreu na Europa no que dizia respeito ao ano 1000. Registros que remontam ao Império Carolíngio, ainda no século VIII, mostram que o sentimento de aproximação do fim dos tempos, que deveria acontecer no primeiro milênio da era cristã, permanecia muito forte na mentalidade popular (FRANCO JR., 1992, p. 58).

Apesar de constituir-se numa clara referência aos mil anos mencionados no Apocalipse bíblico, essa crença se enraizou no imaginário popular europeu. A igreja católica, preferindo enfatizar as especulações teológicas mais deterministas e pessimistas, como o Fim dos Tempos e o Juízo Final, desaprovava a ideia do Milênio. De acordo com Franco Jr. (1992), Santo Agostinho teria sido o responsável, no século V, pela interpretação oficial da igreja católica sobre o milenarismo. Considerava como marco inicial do Milênio a ressurreição de Cristo e os “mil anos” deveriam ser entendidos apenas como um número simbólico. Entretanto, ainda assim, a obsessão escatológica quanto ao Milênio permaneceria na mentalidade popular.

Assim, desaprovado pela Igreja e várias vezes suplantado pelo medo do Fim do Mundo, o otimismo do Milenarismo permaneceu na religiosidade popular e ao longo da Idade Média ressurgiu forte em momentos de crise, por oferecer aos marginalizados, aos despossuídos e aos desprivilegiados, a esperança de um período no qual seus anseios seriam satisfeitos (FRANCO JR., 1992, p. 58-59).

Não é de surpreender, portanto, que no final do final do século XIX, a pouco mais de um século para o fim do segundo milênio, populações como a que se instalou em Belo Monte estivessem preocupadas com o que ocorreria em seu futuro e que previsões como as do Conselheiro fossem tão bem aceitas. Porque o conteúdo das suas pregações, no final das contas, sempre enfatizava que a recompensa para tanto sofrimento, tanta carestia e tanta exploração ocorreriam na outra vida, desde que encomendassem sua alma ao Bom Jesus.

Nesse ponto, gostaríamos de enfatizar o papel do Conselheiro enquanto líder dessa comunidade, que, como Vargas Llosa (2010a) aponta na obra, agia como se todos fossem os cruzados do Bom Jesus na reconquista de

Jerusalém. O Conselheiro exercia o papel de comandante daquele exército. Thierry Paquot (1999) afirma que um dos elementos primordiais de qualquer utopia é ter um líder, um capitão que está disposto a naufragar junto com o barco, se necessário, e que age, muitas vezes, como um profeta. “Ele explica, justifica, prevê, analisa, por exemplo, as controvérsias entre dois ‘irmãos’. Pesa os prós e os contras, dá a sentença e todos se veem aliviados. A partir dos seus propósitos, ele apazigua ou condena” (PAQUOT, 1999, p. 72).

É o líder quem mantém a coesão do grupo. Durante toda a narrativa de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), vemos, curiosamente, o desenrolar da história não propriamente do Conselheiro, mas as histórias individuais daqueles que seguiam o Conselheiro e o ponto de encontro de cada um com seu futuro líder. Vargas Llosa (2010a) sempre acentua o impacto do Conselheiro nas narrativas impressionantes de personagens como Maria Quadrado – conhecida como a “filicida de Salvador”, foi estuprada quatro vezes até encontrar-se com o seu mestre e tornar-se a “Mãe dos homens” em Belo Monte –, Beatinho – o grande imitador do Conselheiro nos discursos e nas penitências –, João Abade – o ex-cangaceiro que era antes conhecido como João Satã – e muitos outros. Mesmo quando referido indiretamente ou em um trecho curto da trama, o Conselheiro está sempre lá, onipresente, garantindo à população razões para continuarem a lutar. Paquot afirma: “Na realidade, as utopias realizadas existem graças à vontade, à temeridade, à obstinação de um líder de forte carisma. [...] Uma utopia sem chefe é como um exército sem general” (PAQUOT, 1999, p. 71).

O apelo religioso de Antônio Conselheiro reforça sua autoridade e reforça a utopia da justiça social. Todas as tardes, a comunidade se reunia para ouvir suas pregações, tradição que jamais foi interrompida, mesmo na época mais crítica da guerra. Era, portanto, um líder messiânico, um representante do divino e, muitas vezes, caracterizado como sendo divino. Era chamado de “Pai”. Segundo Franco Jr., esse é o personagem que

promoverá a passagem para o Milênio [...] Sociologicamente, ele é um organizador de comunidade, criador de leis para o funcionamento do grupo, o determinador da vida moral de seus adeptos-súditos. O Messias abole uma organização e cria outra, pois o papel do Messianismo é pôr fim a um certo mundo e inaugurar uma Nova Era. Assim, de certa forma, provoca uma ressurreição espiritual e social no povo (FRANCO JR., 1992, p. 63).

O Conselheiro é narrado como um santo, um representante de Cristo para trazer boas novas ao povo. Seu papel era o de conduzir o rebanho para uma outra existência, superior a essa, e, para tanto, o povo precisava preparar a alma. Ele pregava a ressurreição dos eleitos, mas em um período específico: após três meses e um dia.

Conversando com um dos apóstolos do Conselheiro, o frenologista irlandês Galileu Gall, outro importante personagem na trama, ouve a predição:

[...] el viejo habló de Canudos, de los Libros Santos y de lo anunciado por el Consejero, al que llamaba mensajero de Jesús. Resucitarían a los tres meses y un día, exactamente. Los del Can, en cambio, morirían para siempre. Ésa era la diferencia: la de la vida y la muerte, la del cielo y el infierno, la de la condena y la salvación. El Anticristo podía mandar soldados a Canudos: ¿de qué le serviría? Se pudrirían, desaparecerían. Los creyentes podían morir, pero, tres meses y un día después, estarían de vuelta, completos de cuerpo y purificados de alma por el roce con los ángeles y el tufo del Buen Jesús⁴⁰ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 378-379).

Hilário Franco Jr. (1992) afirma que “a presença de um líder messiânico implicava sempre a crença num povo eleito de Deus” (FRANCO JR., 1992, p. 66). A passagem acima revela-nos a fé que o povo tinha no Conselheiro e na fruição das recompensas por viverem como pobres e mártires. O céu seria deles, seus corpos passariam por uma regeneração, sentiriam o toque dos anjos e o “cheiro” de Cristo. Certamente, uma fé na mensagem que, como afirmado antes, misturava a interpretação católica da escatologia bíblica e crenças que partiam do imaginário popular e que Vargas Llosa fez questão de representar na obra.

Uma das cenas mais impressionantes de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) ocorre já no final, quando o Conselheiro encontrava-se muito debilitado e prestes a morrer. Antônio Beatinho pensou: “Quedaremos huérfanos” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 828), ou seja, “ficaremos órfãos”. Thierry Paquot

⁴⁰ [...] o velho falou de Canudos, dos livros santos e do que foi anunciado pelo Conselheiro, a quem chamava de Mensageiro de Jesus. Eles iam ressuscitar, exatamente três meses e um dia depois da morte. Os do Cão, em contrapartida, morreriam para sempre. Esta era a diferença: entre a vida e a morte, o céu e o inferno, a condenação e a salvação. O Anticristo podia mandar soldados para Canudos: de que adiantaria? Eles iam apodrecer, desaparecer para sempre. Os fiéis podiam morrer, mas, três meses e um dia depois, estariam de volta, completos de corpo e purificados de alma devido ao convívio com os anjos e a inspiração do Bom Jesus (VARGAS LLOSA, 2011, p. 321).

(1999) afirma que, em se tratando de uma utopia, essa é a sensação que fica quando se perde um líder: a sensação de orfandade. Sem a autoridade do chefe para manter a coesão – em outras palavras, com o seu desaparecimento –, acontece uma “verdadeira tragédia para o grupo” (PAQUOT, 1999, p. 71).

Com a aproximação da morte do Conselheiro, a crença na sua figura messiânica atingiu seu ponto máximo, observado no comportamento dos seus seguidores. O autor cria uma cena, no mínimo, grotesca para representar esse sentimento de orfandade, resultado da divinização do líder messiânico. Vendo que o Conselheiro se achava tão debilitado que não conseguia se manter de olhos abertos e acometido de uma intensa diarreia, Beatinho começou a pensar consigo mesmo e a tentar interpretar aquele final tão insólito da vida do seu mestre.

En eso, lo distrae el ruidito que surte del camastro, que escapa de debajo del Consejero. Es un ruidito que no agita el cuerpo del santo, pero ya la Madre María Quadrado y las beatas corren a rodearlo, levantarle el hábito, limpiarlo, recoger humildemente eso que — piensa el Beatito — no es excremento, porque el excremento es sucio e impuro y nada que provenga de él puede serlo. [...] “Es su esencia lo que corre por ahí, es parte de su alma, algo que está dejándonos.” Lo intuyó en el acto, desde el primer momento. Había algo misterioso y sagrado en esos cuescos súbitos, tamizados, prolongados, en esas acometidas que parecían no terminar nunca, acompañadas siempre de la emisión de esa aguadija. Lo adivinó: “Son óbolos, no excremento”. Entendió clarísimo que el Padre, o el Divino Espíritu Santo, o el Buen Jesús, o la Señora, o el propio Consejero querían someterlos a una prueba. Con dichosa inspiración se adelantó, estiró la mano entre las beatas, mojó sus dedos en la aguadija y se los llevó a la boca, salmodiando: “¿Es así como quieres que comulgue tu siervo, Padre? ¿No es esto para mí rocío?” Todas las beatas del Coro Sagrado comulgaron también, como él⁴¹ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 828-829).

⁴¹ Então nota o barulhinho que vem do catre, que escapa de baixo do Conselheiro. É um barulhinho que não afeta o corpo do santo, mas a mãe Maria Quadrado e as beatas já o cercam, para levantar o hábito, limpá-lo, recolher humildemente aquilo que – pensa o Beatinho – não é excremento, porque o excremento é sujo e impuro, e nada que provenha dele pode sê-lo. [...] “É a sua essência que jorra ali, é parte da sua alma, algo que está nos deixando.” Intuiu no ato, desde o primeiro momento. Havia qualquer coisa de misterioso e sagrado nesses peidos súbitos, entrecortados, prolongados, nesses ataques que pareciam não terminar nunca, sempre acompanhados pela emissão dessa aguinha. Adivinhou: “São óbolos, não excremento.” Entendeu claramente que o Pai, ou o Divino Espírito Santo, ou o Bom Jesus, ou Nossa Senhora, ou o próprio Conselheiro queriam submetê-los a uma prova. Com uma feliz inspiração se adiantou, esticou a mão por entre as beatas, molhou os dedos na aguinha e levou-os à boca, salmodiando: “É assim que você quer que seu servo comungue, Pai? Isto para mim não é orvalho?” Todas as beatas do Coro Sagrado também comungaram, como ele (VARGAS LLOSA, 2011, p. 710-711).

De acordo com Rui Facó (2009), o isolamento em que viviam as populações sertanejas, tão afastadas dos centros urbanos e tão jogadas à própria sorte, era o fator que determinava a criação de deuses locais, como no caso do próprio Conselheiro. Chama a atenção, durante a narrativa, que o personagem do Conselheiro rejeitava qualquer tipo de adoração e sempre dizia: “Dios es otro” (VARGAS LLOSA, 2010a, p.157), isto é, “Deus é outro”.

Em *Sabres e Utopias*, o próprio Vargas Llosa comenta o porquê do sucesso do Conselheiro e das ideias que pregava:

O sucesso da pregação do Conselheiro se deveu, seguramente, a que ele transformava em virtuosas, radicalizando-as, as realidades impostas pelas necessidades ao povo que o ouvia. Aquelas vidas precárias, eternamente ameaçadas pela seca e pelos bandidos, dizimadas pela fome, pelas doenças, pela violência, que conviviam com a catástrofe, estavam predispostas a admitir a proximidade do Apocalipse e a acreditar que a vida – a história – era uma simples antessala de outra vida melhor e mais verdadeira: a morte. [...] O Conselheiro transformou a maldição em benção. Assim como dignificara a morte, dignificou a pobreza. Ele, que não podia dar pão aos que o escutavam, soube dar sentido e valor para a fome que padeciam (VARGAS LLOSA, 2010b, p.134).

As esperanças de melhora na vida aqui, para os sertanejos, eram poucas, dados os seus anos de experiência e constante opressão. Logo, voltaram-se para o além, uma vez que, aqui, seus destinos já se achavam traçados.

Deste modo, também conseguimos compreender o motivo porque da o Conselheiro e seus seguidores identificaram a República com o próprio Anticristo. Uma forte característica da utopia da justiça e que encontramos na narrativa de Vargas Llosa (2010a) é o combate ao grande inimigo dos líderes messiânicos: o Anticristo. Para Franco Jr., o Anticristo “era a corporificação do poder anárquico e destruidor [...] e acaba por se identificar com Satanás” (FRANCO JR., 1992, p. 76).

Para os seguidores de Antônio Conselheiro, o Anticristo era a República, que mal havia sido instaurada, já provocava uma série de mudanças. A República havia separado Igreja e Estado e não mais valorizava os dízimos, mas obrigava o povo a pagar os impostos, isto é, agora as pessoas deviam pagar à República e não a Deus. O casamento civil ganhava proeminência

quanto ao religioso e inclusive os cemitérios passavam a ser públicos e não mais se achavam sob a administração da igreja. A República pretendia mudar até os pesos e as medidas! Como, numa sociedade em que a transformação da mentalidade se processava de maneira lenta devido ao seu isolamento, se processariam tantas mudanças? Especialmente, partindo de um sistema de governo que se havia implantado de maneira tão abrupta quanto a República?

Foi então que o Conselheiro, no princípio da narrativa de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), passou a estimular a queima dos editais que impunham aquelas novidades. Até esse momento, o grupo de conselheiristas apenas incomodava pela influência que vinha ganhando em termos religiosos. Todavia, quando cometeram esse primeiro ato de transgressão civil, que ocorreu em 1893, estava justificada a perseguição feita a eles pelas autoridades republicanas e pela própria igreja.

Perplejos, asustados, encolerizados, se codeaban y se comunicaban unos a otros su aprensión y su ira, en voces que, mezcladas, integradas, provocaban esa música beligerante que subía al cielo [...] Las gentes rodearon al hombre de morado y le obstruyeron el camino a la Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción (recompuesta y pintada por él mismo varias veces en las décadas anteriores) donde se dirigía con sus trancadas de siempre, para contarle las nuevas que él, serio y mirando a través de ellos, apenas pareció escuchar. Y, sin embargo, instantes después, al tiempo que una suerte de explosión interior ponía sus ojos ígneos, echó a andar, a correr, entre la muchedumbre que se abría a su paso, hacia las tablas con los edictos. Llegó hasta ellas y sin molestarse en leerlas las echó abajo, con la cara descompuesta por una indignación que parecía resumir la de todos. Luego pidió, con voz vibrante, que quemaran esas maldades escritas. Y cuando, ante los ojos sorprendidos de los concejales, el pueblo lo hizo y, además, empezó a celebrar, reventando cohetes como en día de feria, y el fuego disolvió en humo los edictos y el susto que provocaron, el Consejero, antes de ir a rezar a la Iglesia de la Concepción, dio a los seres de ese apartado rincón una grave primicia: el Anticristo estaba en el mundo y se llamaba República (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 49-51).⁴²

⁴² Perplexos, assustados, encolerizados, todos se acotovelavam e comunicavam uns aos outros sua apreensão e sua ira em vozes que, mescladas, integradas, provocavam essa música beligerante que subia ao céu [...] As pessoas rodearam ao homem de roxo e lhe obstruíram o caminho à Igreja de Nossa Senhora da Conceição (recompuesta e pintada por ele mesmo, várias vezes, nas décadas anteriores) para onde se dirigia com seus passos de sempre, para contar-lhe as novidades que ele, sério e olhando através deles, pareceu apenas ouvir. E, logo, instantes depois, ao mesmo tempo em que uma espécie de explosão interior tornou seus olhos ígneos, começou a andar, a correr entre a multidão que se abria com o seu andar até as tábuas com os editais. Chegou até elas e, sem dar-se ao trabalho de lê-las, as colocou abaixo, com rosto descomposto por uma indignação que parecia resumir a de todos. Logo pediu, com voz vibrante, que queimassem aquelas maldades escritas e quando, diante dos olhos surpresos das autoridades municipais, o povo o fez e, além disso, começou a celebrar, soltando fogos como em dia de feira e o fogo dissolveu a fumaça dos editais e o susto que provocaram, o Conselheiro, antes de ir rezar na igreja da Conceição, deu aos seres desse

Foi o início da guerra do fim do mundo para os habitantes de Canudos. Na tentativa de salvar pessoas para que pudessem desfrutar de um período de justiça, de paz e de abundância, os seguidores do Conselheiro fundaram Belo Monte, isto é, criaram um espaço para os eleitos não se contaminarem com os demônios, os amigos da república, também chamados de cães, maçons e protestantes. Um lugar em que poderiam restaurar uma espécie de Paraíso.

4.2.2 A Utopia da Abundância

Segundo Fernando Aínsa, o grande auxiliar do utopista é a miséria. No tópico anterior, vimos como a população do sertão se vê retratada em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), isto é, em uma situação de fragilidade, de desigualdade e com estreitos laços de dependência que muito se assemelhavam ao feudalismo medieval.

Uma realidade como essa possui um grande potencial para o nascimento de utopias. A escassez faz crescer no âmago do ser um forte desejo de uma vida diferente, uma vida melhor. Como a sociedade sertaneja dependia quase que exclusivamente da natureza – que não lhe trazia tantas benesses quanto lhe trazia reveses –, a preocupação com o que se haveria de comer era uma companheira diária.

Por essa razão é que Vargas Llosa, em alguns trechos da obra, demonstra quão grande era o desejo do povo de receber milagres relacionados à alimentação. Em certo ponto da trama, temos uma dolorosa caracterização da população do pequeno município de Santo Antônio, vista sob o olhar de Galileo Gall. Junto com Jurema e os personagens que restaram do Circo do Cigano, o escocês observa a plateia que se forma para assistir ao espetáculo preparado:

El Enano soplabá con furia y rugía: “¡Ya comienza la función!” Poco a poco, se formó en torno un auditorio de pesadilla. Esqueletos humanos, de edad y sexo indefinibles, la mayoría con las caras, los brazos y las piernas comidos por gangrenas, llagas, sarpullidos, granos, salían de las casas y, venciendo una aprensión inicial, apoyándose uno en otro, gateando o arrastrándose, venían a engrosar el círculo. “No dan la impresión de agonizantes”, pensó Gall,

lugarejo remoto uma grave notícia: o Anticristo estava no mundo e se chamava República [Tradução nossa].

“sino de haber muerto hace tiempo.” Todos, principalmente los niños, parecían viejísimos. [...] El revolucionario los observaba fascinado, y Jurema tenía la cara desfigurada en una mueca de repulsión. Hacía esfuerzos por contenerse, pero, de pronto, susurró que no podía verlos, quería irse (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 386-387).⁴³

A cena que o narrador descreve é deprimente. Uma cena, entretanto, não tão diferente dos dias de hoje em vários locais não só do Brasil, mas também em outros lugares da América Latina e do planeta. Vargas Llosa, com seu talento de romancista e seu engajamento social, cria uma descrição vívida do que as pessoas que vivem nessa condição experimentam diariamente. Duas reações opostas chamam atenção: o fascínio de Gall ao perceber que aquelas pessoas mais parecem mortas que vivas e a repugnância de Jurema, que não consegue lidar com o quadro à sua frente.

Não é à toa, portanto, que uma quantidade tão significativa de pessoas tenham se encantado com o discurso do Conselheiro e comprado a sua ideia de que um dia teriam uma vida melhor. A imaginação, então, aflora a partir do momento em que o povo passa a seguir os passos daquela figura messiânica, acreditando formar parte do grupo dos escolhidos por Deus para a salvação, devido às privações que sofrem constantemente.

Uma das micronarrativas que conhecemos é a do personagem João Grande. Nasceu escravo de uma família abastada da região, a família de Adalberto de Gumúrcio. Esse era um grande admirador dos cavalos e fazia cruzamentos que lhe garantiam bons resultados. O mesmo fazia com os escravos, tentando obter escravos melhores. João Grande teria nascido de uma dessas combinações do senhor de engenho. Foi criado na casa-grande, mas sob os cuidados de Amelinha de Gumúrcio, a irmã de Adalberto, com muitas regalias. Sentia-se, porém, inadequado, além de ser dotado de uma força descomunal e pouco sentimento. Matou sua patroa com requintes de

⁴³ O Anão soprava com força e rugia: “Vai começar o espetáculo!”. Pouco a pouco, formou-se em torno deles um auditório de pesadelo. Esqueletos humanos, de idade e sexo indefiníveis, a maioria com caras, braços e pernas comidos por gangrenas, feridas, brotoejas, espinhas, saíam das casas e, vencendo uma apreensão inicial, apoiando-se uns nos outros, engatinhando ou se arrastando, vinham engrossar o círculo. “Não dão a impressão de agonizantes”, pensou Gall, “mas de terem morrido faz tempo”. Todos, principalmente as crianças, pareciam velhíssimos. [...] O revolucionário os observava, fascinado, e Jurema tinha o rosto transfigurado numa careta de repugnância. Fazia esforços para se controlar, mas, de repente, sussurrou que não podia mais olhar para eles, queria ir embora (VARGAS LLOSA, 2011, p. 328).

crueldade, porque acreditava que era filho do Diabo, e passou a rondar o sertão sem muita lucidez. Quando encontrou o Conselheiro, passou a segui-lo e a ser fiel à sua causa. Apesar da sua personalidade hesitante, tornou-se o comandante da Guarda Católica, a guarda pessoal do Conselheiro. Em um momento em que adormece em função do profundo cansaço, conseguimos ver um vislumbre do que seria o Paraíso para o ex-escravo:

Y de pronto Joao Grande está viendo, en un sueño plácido, a una tropilla de alazanes briosos que galopan por una playa arenosa y arremeten contra el mar blanco de espuma. Hay un olor a cañaverales, a miel recién hecha, a bagazo triturado que perfuma el aire (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 706).⁴⁴

É a sensação mais próxima da felicidade que João Grande experimenta e ela acontece exatamente no momento em que a batalha contra o exército encontra-se quase perdida. Isso não o impede de sonhar com a praia, com o mel e com a cana. Os anseios de grande parte dos personagens encontram-se relacionados à alimentação, que é uma necessidade essencial. E, naturalmente, esses anseios sempre são ligados a comidas que formam a culinária sertaneja, como mel, cana, leite e cuscuz, por exemplo.

No final do sonho de João Grande, alguém grita que o Diabo vencerá a guerra e a personagem desperta daquela realidade onírica para a dura realidade em que a premonição de que seriam vencidos aproxima-se a passos largos de tornar-se realidade. A fé, no entanto, prevalece e a cruzada continua.

Segundo Hilário Franco Jr. (1992), durante a Idade Média, principalmente nos períodos de maior escassez, vários fenômenos permitiam à população mais pobre escapar à realidade em que se encontravam. Uma delas eram as festas, cujos principais objetivos, além de aliviar as tensões sociais persistentes, eram o de redistribuir, mesmo que temporariamente, as riquezas (FRANCO JR., 1992, p. 27), ou seja, de alguma forma, equilibrar a balança da escassez e da fartura. Essas festas, como a Festa dos Loucos ou o próprio Carnaval, liberavam as fantasias coletivas tanto em relação à comida

⁴⁴ E de repente João Grande vê, num sonho plácido, uma tropilha de garbosos alazões galopando por uma praia arenosa e avançando contra o mar branco de espuma. Há um cheiro de canaviais, de mel recém-feito, de bagaço de cana triturado que perfuma o ar (VARGAS LLOSA, 2011, p. 604).

(glotonaria e embriaguez) como ao apetite sexual (nudez e gestos e palavras obscenos), em contraste com a sisudez da cultura medieval, regulada pelo catolicismo. Tão abrangentes se mostravam que delas participavam até os clérigos.

Além das festas, as Cruzadas funcionaram com efetividade na construção da fantasia coletiva de abundância. Para compensar a desigualdade na distribuição terras, os reinos, com a chancela da igreja, passaram a estimular a conquista de Jerusalém, a Terra Prometida. Tal atitude satisfaria tanto as necessidades espirituais quanto as materiais do povo pobre (FRANCO JR., 1992, p. 32). Não à toa, Vargas Llosa utiliza a mesma simbologia para realçar na história de Canudos esses elementos medievais. O que se observa a partir daí, já sabemos: os seguidores do Conselheiro passam a peregrinar por anos pela paisagem miserável dos sertões em busca de uma terra em que desfrutariam de abundância espiritual e material, ao mesmo tempo em que se envolvem em uma luta milenar pela salvação.

No discurso feito pelo Conselheiro logo que fica sabendo da chegada do Nono Batalhão de infantaria da Bahia para combater os escolhidos – no que seria a primeira luta entre os conselheiristas e o exército republicano –, o profeta passa uma série de instruções, dentre as quais a de que deveriam:

[...] ir a la lucha como habían ido los Cruzados a rescatar Jerusalén: cantando, rezando, vitoreando a la Virgen y a Nuestro Señor. Y como éstos vencieron, también vencerían a la República los cruzados del Buen Jesús (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 128).⁴⁵

A confiança da população na vitória tornou-se ainda mais forte, uma vez que, como o Conselheiro havia prevenido, “Las profecías empezaban a ser realidad, las palabras hechos” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 127).⁴⁶ Como na Idade Média, a chegada do Messias estava associada à abundância e à fertilidade (FRANCO JR., 1992, p. 33), a chegada do Conselheiro também trazia uma efervescente confiança de que a situação miserável do povo seria

⁴⁵ [...] ir para a luta como os cruzados foram resgatar Jerusalém: cantando, rezando, aclamando a Virgem e Nosso Senhor. E como eles venceram, os cruzados do Bom Jesus também venceriam a República (VARGAS LLOSA, 2011, p. 105).

⁴⁶ “As profecias começavam a se tornar realidade, e as palavras, fatos” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 104).

revertida e de que aquelas pessoas tão maltratadas ainda participariam das delícias que lhes estavam reservadas.

Esse contraponto com a Idade Média descortina um aspecto que vários personagens ressaltam na trama, isto é, a sobrevivência de mitos, lendas e crenças medievais em pleno sertão. Em conversa com Epaminondas Gonçalves, Galileo Gall afirma: “La Edad Media está viva aquí” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 135).⁴⁷ O Anão contava histórias que remetiam aos romances de cavalaria, que tratavam das aventuras de Carlos Magno, dos Doze Pares da França, da Rainha Magalona e a que mais impressionou João Abade: a Exemplar História de Roberto, o Diabo. Galileo Gall se questionava sobre essa herança:

Recordó que, en Queimadas, desde la ventana de su cuarto en la Pensión Nuestra Señora de las Gracias, había escuchado un día de feria a un cantor ambulante narrar una historia que, aunque distorsionada, era una leyenda medieval que había leído de niño y visto de joven transformada en vodevil romántico: Roberto el Diablo. ¿Cómo había llegado hasta aquí? El mundo era más impredecible de lo que parecía (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 383).⁴⁸

Muitas das sobrevivências realçadas por Vargas Llosa são difíceis de explicar, como muitos dos acontecimentos ligados a Canudos. Essa ideia, por sua parte, reforça a tese de Vargas Llosa de que tudo relacionado àquela guerra era fruto de um grande mal-entendido generalizado.

Podemos encontrar, por conseguinte, várias correspondências entre as micronarrativas de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) com mitos da abundância muito populares na Idade Média, dentre os quais Hilário Franco Jr. destaca um conjunto dos quatro mais famosos: o Graal, o império de Preste João, a história de São Brandão e o País da Cocanha.

No caso do Graal, esse teria sido o prato que Jesus serviu na ceia aos seus discípulos, com uma variedade de alimentos que representavam a natureza rica, renovável e pródiga do Éden. Já o império de Preste João, em suas várias versões, representava uma sociedade justa, sem propriedade

⁴⁷ “A Idade Média está viva aqui” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 111).

⁴⁸ Lembrou que, em Queimadas, ouvira da janela do quarto, na Pensão Nossa Senhora das Graças, um cantor ambulante narrar, num dia de feira, uma história que, embora distorcida, era uma lenda medieval que tinha lido na infância e visto, quando jovem, transformada em vaudeville romântico: Roberto, o Diabo. Como tinha chegado até aqui? O mundo era mais imprevisível do que parecia (VARGAS LLOSA, 2011, p. 324).

privada, cuja natureza ostentava grande exuberância e fartura. Na história de São Brandão, por sua vez, ele teria saído da Irlanda com amigos em busca do Paraíso Terrestre, o qual só alcançam após sete anos de incessante busca. Entre todos esses, todavia, o País da Cocanha alcança destaque, especialmente, porque se propagou por vários países e porque tinha na função alimentar o seu elemento essencial (FRANCO JR., 1992, p. 45).

A origem do termo é controversa. As hipóteses giram em torno de duas possíveis raízes etimológicas: a raiz latina, cuja palavra *conquere* (“cozinhar”) teria derivado em *cocanha* ou *coucagno* (“petisco doce”); a raiz neerlandesa medieval, originada na palavra *cockaenge*, um pastel doce feito em festas anuais. Mesmo com a origem nebulosa, surgiram os termos *Cocania* (latim medieval), *Cocaingne* (francês), *Cokaygne* ou *Cockaigne* (inglês), *Cuccagna* (italiano), *Cucaña* (espanhol) e *Cucanha* (português) (FRANCO JR., 1992, p. 46).

A utopia da Cocanha tem muitas semelhanças com a utopia da abundância que conseguimos identificar em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a). Para Franco Jr., é da abundância que resultam os outros elementos utópicos referentes à mesma: igualitarismo, individualismo, ociosidade, cordialidade e juventude.

O País da Cocanha é pura opulência. Suas ruas possuem filas de mesas já postas à disposição de quem quiser pegar e o quanto quiser pegar. Nela há um rio de vinho, sendo metade tinto e metade branco. As roupas e calçados são de todos os tipos e gratuitos. As mulheres são belas e o amor é livre. O mês possui seis semanas e existem mais feriados que dias úteis. As relações sociais são pacíficas. Exibe uma Fonte da Juventude de acesso público.

Durante três dias por semana, no País da Cocanha, chove pudins (um doce feito a base de ovo). Esse elemento maravilhoso assemelha-se grandemente à expectativa dos sertanejos. Em conversa com Pajeú, Gall caracteriza sua fala como absurda no momento em que revela que: “[...] cuando haga falta las aguas del río Vassa Barris se volverán leche y sus barrancas cuzcuz de maíz [...]” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 151).⁴⁹ Tudo isso é pretensamente informado ao mundo como parte da correspondência de Gall ao

⁴⁹ “[...] quando for necessário as águas do rio Vaza-Barris se transformarão em leite e suas barrancas em cuscuz de milho [...]” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 125).

l'Étincelle de la revolte – ele não sabe, no entanto, que o periódico já havia muito tempo tinha sido extinto e que as notícias sobre aquilo que chamava de “revolução” só alcançava o resto do mundo por meio das notícias veiculadas pela imprensa manipuladora brasileira.

A premência em livrar-se da dor e da necessidade que padeciam permanece nítida na fala de Pajeú. A solidariedade também se destaca. Ao perguntar a Pajeú sobre o sistema monetário de Canudos, ele responde que dentro do arraial não se aceita dinheiro republicano nem se paga os impostos da República, mas apenas o dinheiro do Império, cujas cédulas vinham impressas com o rosto da princesa Isabel. No entanto, como não existia mais, a moeda estava rareando. Ao que Pajeú, logo depois, complementa: “No se necesita, porque en Canudos los que tienen dan a los que no tienen y los que pueden trabajar trabajan por los que no pueden” (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 151).⁵⁰

Os sertanejos acreditavam na dignidade advinda do trabalho. No País da Cocanha, por outro lado, a ociosidade era o alvo, pois nele as pessoas não precisavam fazer qualquer esforço para alimentarem-se – o trabalho era visto como uma punição estabelecida por ocasião do Pecado Original, quando castigo dado por Deus a Adão por comer do fruto proibido fora a condenação de obter o alimento com o suor do próprio rosto. Por isso, nas ruas, além das mesas enfileiradas com comida, havia gansos que sozinhos se assavam ao molho de alho. Essa rica imaginação, que mesclava elementos da cultura popular com aspectos da doutrina e escatologia bíblicas estava muito arraigada na Canudos de Vargas Llosa como devia ser na Canudos histórica.

De acordo com Hilário Franco Jr.:

De fato, mais do que um presente efêmero (festas), em um futuro indeterminado (Milênio) ou em um objeto inencontrável pelo homem comum (Graal), a abundância sonhada parecia estar ao alcance em certos lugares entendidos como concretos, ainda que de localização imprecisa: o império de Preste João, a Ilha de Avalon, o País da Cocanha (FRANCO JR., 1992, p. 41).

⁵⁰ “Não precisamos, porque em Canudos os que têm dão aos que não têm e os que podem trabalhar trabalham pelos que não podem” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 125).

Para Antônio Conselheiro e seus fieis seguidores, esse lugar concreto era o Paraíso, que resumia todas as esperanças em que lançavam suas fichas.

4.2.3 A utopia do Paraíso

Eduardo Galeano, no livro *As Veias Abertas da América Latina*, ao comentar sobre o Nordeste brasileiro, aponta que o campo é uma sementeira não só de pobreza, mas de rebeliões. Lembra os movimentos que ocorreram no interior, onde, numa explosão mística, os nordestinos “lutaram junto com seus messias, extravagantes apóstolos, erguendo a cruz e os fuzis contra os exércitos, para trazer a esta terra o reino dos céus, [...]” (GALEANO, 2010).⁵¹

Utopias encontram-se, essencialmente, ligadas ao espaço. Thierry Paquot afirma que “uma coisa é certa: a utopia – e isto desde Thomas Morus – não é um futuro, e sim um *outro lugar*” (PAQUOT, 1999, p. 13).

A razão para essa busca por outro lugar sempre se relaciona com a insustentável situação vivida no presente. Quando a realidade atual não oferece ao homem condições de vida dignas ou quando esse homem se encontra sob uma situação fortemente opressiva, a tendência é que ele contemple o passado, considere os períodos em que crimes, leis, punições, guerras não existiam e enxergue o futuro com esperança. Segundo Fernando Aínsa, a esperança encontra-se na base do espírito humano e a utopia utiliza como fundamento, justamente, essa necessidade intrínseca ao homem (AÍNSA, 1990, p. 72-73).

O Paraíso apresenta-se como um dos lugares no passado para onde o ser humano, insatisfeito, olha como sendo um lugar de felicidade. Essa nostalgia gera um desejo de retorno à condição primordial, o qual legitima a rebelião. Segundo Aínsa, nesse instante se originam as utopias populares, que o autor chama de “paraíso dos pobres”, projetando reinos de abundância que divergem da situação de escassez da sociedade atual.

Segundo a tradição cristã, especialmente, a medieval, o Paraíso representa a perda da condição original e perfeita com a qual Deus criou

⁵¹ Documento eletrônico não paginado.

universo. A Bíblia inicia-se e encerra-se com dois paraísos distintos: o Jardim do Éden e a Jerusalém Celeste (FRANCO JR., 1992, p. 113).

Entretanto, muitas especulações foram criadas ao longo da História, de maneira que não existe uma unanimidade com relação aos detalhes que formam parte do Paraíso. São várias as incertezas teológicas que dizem respeito à sua definição.

Na obra *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), identificamos uma série de idealizações do espaço sagrado que abrigaria os eleitos.

Logo no início da trama, quando ainda não se achavam instalados em Canudos e ainda não se havia dado o brado de que a República era o Anticristo e que o mesmo estava no mundo, a movimentação do Conselheiro pelo sertão não tinha um rumo específico. Ele apenas seguia de cidade em cidade, com o objetivo de consertar igrejas e reparar cemitérios. “¿A qué puerto se dirigía el Consejero tras ese peregrinar incesante? Nadie se lo preguntaba ni él lo decía ni probablemente lo sabía”⁵² (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 44).

Todavia, com o aviso solene da chegada do Anticristo, o Conselheiro passou a pregar com mais urgência sobre a necessidade de preparação da alma para os eventos que se seguiriam. Essa preparação envolvia a restauração dos edifícios que se encontravam entre este mundo e o além, isto é, o cemitério e a igreja. Dizia que “Había que restaurar la iglesia y el cementerio, la más importante construcción después de la casa del Señor, pues era antesala del cielo o del infierno, y había que destinar el tiempo restante a lo esencial: el alma”⁵³ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 23).

Para Aínsa (1990), uma das características mais importantes e clássicas das utopias é a insularidade, isto é, a necessidade de um espaço isolado onde os elementos da utopia possam se desenvolver. Os arquétipos espaciais, neste caso, podem ser uma ilha, uma montanha, um deserto etc., cujo objetivo principal consiste no desejo de preservar aquela comunidade da corrupção do mundo exterior (AÍNSA, 1990, p. 41).

⁵² “A que porto se dirigia o Conselheiro após aquele peregrinar incessante? Ninguém lhe perguntava, ele não dizia, e provavelmente nem sabia” (VARGAS LLOSA, 2011, p 36).

⁵³ “Tinham que restaurar a igreja e o cemitério, a construção mais importante depois da casa do Senhor, pois era a antecâmara do céu ou do inferno, e destinar o tempo restante ao essencial: a alma” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 19).

No caso de Canudos, associam-se dois elementos clássicos: a paisagem desértica e as montanhas. A comunidade poderia dedicar-se à construção do Templo do Bom Jesus e aos assuntos do espírito sem a interferência dos demônios: os protestantes e os maçons. Fazia-se, portanto, necessária a construção de um espaço diferente, dissociado, uma vez que, transformando-se o Brasil agora em uma República, também iria comportar-se como as outras as nações hereges. Então, o Conselheiro pôs-se em marcha e iniciou uma busca pelo lugar ideal em que pudesse reunir-se com o seu rebanho, um lugar em que pudesse preservá-lo:

A algunos les costaba trabajo no quedar rezagados por sus trancos de ave zancuda, en la inverosímil ruta por la que los llevaba esta vez, una ruta que no era trocha de acémilas ni sendero de cangaceiros, sino desierto salvaje, de cactus, favela y pedruscos. Pero él no vacilaba en cuanto al rumbo. [...] ¿Y dónde echarían raíces y construirían ese Templo? Lo supieron después de atravesar quebradas, tablazos, sierras, caatingas —caminatas que nacían y morían con el sol—, escalar una ronda de montañas y cruzar un río que tenía poca agua y se llamaba Vassa Barris. Señalando, a lo lejos, el conjunto de cabañas que habían sido ranchos de peones y la mansión desvencijada que fue casa grande cuando aquello era una hacienda, el Consejero dijo: “Nos quedaremos allí”. Algunos recordaron que, desde hacía años, en las pláticas nocturnas, solían profetizar que, antes del final, los elegidos del Buen Jesús encontrarían refugio en una tierra alta y privilegiada, donde no entraría un impuro. Quienes subieran hasta allí tendrían la seguridad del eterno descanso. ¿Habían, pues, llegado a la tierra de salvación?

Felices, fatigados, avanzaron detrás de su guía, hacia Canudos, [...] ⁵⁴ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 75-76).

Canudos era uma propriedade do Barão de Canabrava e, aparentemente, achava-se abandonada. Muito isolada devido ao caminho inóspito e ao clima muito quente – fatores que resultaram favoráveis aos

⁵⁴ Para alguns era difícil não ficar para trás, por causa dos seus passos de ave pernalta no caminho inverossímil pelo qual os conduzia dessa vez, um caminho que não era trilha de burros de carga nem de cangaceiros e sim deserto selvagem, cheio de cactus, favelas e pedregulhos. Mas ele não tinha dúvidas quanto ao rumo. [...] E onde criariam raízes e construiriam esse Templo? Descobriram a resposta após atravessarem bocainas, planaltos, serras, caatingas – caminhadas que nasciam e morriam com o sol –, escalam uma série de morros e cruzarem um rio que tinha pouca água e se chamava Vaza-Barris. Apontando, de longe, para um conjunto de barracos que haviam sido casebres dos peões e a mansão desmantelada que fora a casa-grande quando aquilo era uma fazenda, o Conselheiro disse: “Ficaremos ali.” Alguns lembraram que, há vários anos, nas conversas noturnas, costumava profetizar que, antes do fim, os eleitos do Bom Jesus encontrariam refúgio numa terra alta e privilegiada, onde nenhum impuro entraria. Aqueles que chegassem até lá teriam certeza do descanso eterno. Será que tinham chegado, então, à terra da salvação?

Felizes, cansados, avançaram atrás do seu guia até Canudos [...] (VARGAS LLOSA, 2011, p.60-61).

conselheiristas quando as tropas do Exército tentaram derrotá-los e acabaram elas mesmas sendo derrotadas no princípio da guerra –, representava o espaço ideal para a formação de uma comunidade que pretendia impedir a entrada de qualquer pessoa impura dentro dos seus limites. O apelo místico era muito forte: seria Canudos a terra da salvação? O lugar do eterno descanso? Em outras palavras, seria o Paraíso?

Fica claro durante toda a narrativa de *La Guerra del Fin del Mundo* (2010) que Canudos figura, na obra, como o Paraíso Terrestre, o qual mostra-se distinto do Paraíso Celeste.

Segundo Aínsa (1990), o grupo que se desloca nessas condições, passa a se caracterizar como “emigrante”, ou seja, ele escolhe a sua própria Terra Prometida, porque não se sente feliz onde está, e adota o lugar a que chega como sua pátria definitiva (AÍNSA, 1990, p. 103). É diferente do exilado, que não escolhe para onde ir. Nesse lugar, o indivíduo renasce como “outro”. Em uma das cenas do livro, observamos bem a mudança dessa identidade:

Eran unos curiosos emisarios del cielo [...] y a quienes todos conocían porque habían compartido con ellos techo y miseria hasta que un día, rozados por el ángel, se fueron a Canudos. Eran los mismos, llevaban las mismas facas, carabinas, machetes y, sin embargo, eran otros, pues ahora sólo hablaban del Consejero, de Dios o del lugar de donde venían con una convicción y un orgullo contagiosos⁵⁵ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 135).

Eram os mesmos, mas eram outros. A vida desses personagens passou, assim, a ser vivida em função da morte, por paradoxal que possa parecer. A fé que possuíam na mudança de situação no *post-mortem* era tamanha que encaravam a própria morte como uma festa. Tanto o Jornalista míope quanto Galileo Gall fazem referência, realmente impressionados, a essa visão que adotavam da passagem para o outro mundo. A grande questão é que se moviam impulsionados pela esperança de conquistarem o Céu, dado que aqui suas vidas eram miseráveis e isentas de recompensas materiais.

E o céu estava aberto não só às pessoas de procedimento honesto, mas aos criminosos que abandonaram aquela vida para compor o grupo dos

⁵⁵ Eram emissários do céu [...] e todo o mundo os conhecia porque tinham compartilhado o teto e a miséria com eles até que um dia, tocados pelo anjo, partiram para Canudos. Eram os mesmos, usavam as mesmas facas, carabinas, peixeiras e, no entanto, eram outros, porque agora falavam do Conselheiro, de Deus ou do lugar de onde vinham com uma convicção e um orgulho contagiantes (VARGAS LLOSA, 2011, p. 129).

escolhidos. No livro, em uma das visitas realizadas pelo Frei João Evangelista de Monte Marciano ao arraial de Canudos, esse questionou ao Conselheiro por que aceitava delinquentes em seu meio, já que se consideravam cristãos. A resposta veio de forma simples e direta: “Para hacer de ellos hombres buenos”, isto é, para fazer deles homens bons. Se haviam demonstrado uma conduta reprovável no passado, era por causa da fome e do sofrimento e se não os acolhesse, retornariam a praticar crimes. Completou a resposta, dizendo: “Nosotros entendemos la caridad como la practicaba el Cristo”⁵⁶ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 92).

Grandes inimigos, inclusive, conviviam em Canudos. Em uma conversa com Galileu Gall – personagem que demonstra um grande fascínio pela comunidade, apesar de ser ateu –, o cangaceiro Barbadura reflete sobre Canudos:

No sólo Pajeú está allá. También João Abade, Taramela, Joaquim Macambira y sus hijos, Pedrão. Los cabras más terribles de estas tierras. Se odiaban y se mataban unos a otros. Ahora son hermanos y luchan por el Consejero. Se van a ir al cielo, pese a las maldades que hicieron. El Consejero los perdonó. [...] A los romeros, el Consejero les da un beso en la frente [...] El Beatito los hace arrodillar y el Consejero los levanta y los besa. Eso es el ósculo de los elegidos. La gente llora de felicidad. Ya eres elegido, sabes que vas a ir al cielo. ¿Qué importa la muerte, después de eso?⁵⁷ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 342).

Que importava a morte, se, ao fim de três meses e um dia, estariam no paraíso? A eles só importava mesmo o tipo da morte. Um dado curioso: não poderiam morrer degolados. A degola, acreditavam, despachava a alma diretamente para o inferno.

Canudos tornou-se, com o tempo, o refúgio dos justos. Com isso, atraiu várias ondas de romeiros, que sempre encontravam espaço na cidade. O grande organizador da vida daquela nascente sociedade chamava-se Antônio

⁵⁶ “Nós entendemos a caridade tal como Cristo a praticava” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 75).

⁵⁷ Têm mais gente, além de Pajeú. Também estão lá João Abade, Taramela, Joaquim Macambira e os filhos, Pedrão. Os cabras mais terríveis destas terras. Eles se odiavam e se matavam uns aos outros. Agora são irmãos e só lutam pelo Conselheiro. Vão para o céu, apesar das maldades que fizeram. O Conselheiro os perdoou. [...] O Conselheiro beija a testa dos romeiros. [...] O Beatinho manda ficarem ajoelhados e o Conselheiro os levanta e os beija. É o ósculo dos escolhidos. As pessoas choram de felicidade. Você já é um escolhido, sabe que vai para o céu. Que importância tem a morte, depois disso? (VARGAS LLOSA, 2011, p. 290).

Vilanova, um ex-comerciante que, junto com o irmão, Honório Vilanova e sua família, deixou aquela vida demasiado incerta para seguir o Conselheiro.

Uma das características da utopia do paraíso é o planejamento urbanístico. De acordo com o Jornalista míope, teriam sido contadas em Canudos, depois de sua tomada pelo Exército, 5.783 casas. Uma estatística, não sabemos até que ponto, bem precisa e, certamente, muito impressionante. Na narrativa, a responsabilidade de administrar toda a imensa comunidade – o Jornalista calculava que, se em cada casa houvesse cinco pessoas, Canudos contaria com cerca de vinte e cinco a trinta mil habitantes – eram os Vilanova. Aos poucos, Canudos ganhava contornos de paraíso para aquela gente. E um paraíso organizado.

La diversidad humana coexistía en Canudos sin violencia, en medio de una solidaridad fraterna y un clima de exaltación que los elegidos no habían conocido. Se sentían verdaderamente ricos de ser pobres, hijos de Dios, privilegiados, como se los decía cada tarde el hombre del manto lleno de agujeros. En el amor hacia él, por lo demás, cesaban las diferencias que podían separarlos: cuando se trataba del Consejero esas mujeres y hombres que habían sido cientos y comenzaban a ser miles se volvían un solo ser sumiso y reverente, dispuesto a darlo todo por quien había sido capaz de llegar hasta su postración, su hambre y sus piojos para infundirles esperanzas y enorgulleclos de su destino. Pese a la multiplicación de habitantes la vida no era caótica. Los emisarios y romeros traían ganados y provisiones, los corrales estaban repletos igual que los depósitos y el Vassa Barris afortunadamente tenía agua para las chacras. En tanto que João Abade, Pajeú, José Venancio, João Grande, Pedrão y otros preparaban la guerra, Honorio y Antonio Vilanova administraban la ciudad: recibían las ofrendas de los romeros, distribuían lotes, alimentos y ropas y vigilaban las Casas de Salud para enfermos, ancianos y huérfanos. A ellos llegaban las denuncias cuando había reyertas en el vecindario por cosas de propiedad⁵⁸ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 158-159).

⁵⁸ A diversidade humana coexistia em Canudos sem violência, em meio a uma solidariedade fraternal e um clima de exaltação que os escolhidos não conheciam até então. Sentiam-se verdadeiramente ricos por serem pobres, filhos de Deus, privilegiados, como lhes dizia toda tarde o homem de túnica esburacada. Em seu amor por ele, aliás, desapareciam todas as diferenças que podiam separá-los: quando se tratava do Conselheiro, essas mulheres e homens, que a princípio eram centenas e começavam a ser milhares, tornavam-se um único ser, submisso e reverente, disposto a dar tudo o que tinham por aquele que soube se aproximar da sua prostração, da sua fome e dos seus piolhos para infundir esperanças e deixá-los orgulhosos do próprio destino. Apesar da multiplicação de habitantes, a vida não era caótica. Os emissários eromeiros traziam gado e provisões, os currais estavam tão repletos quanto os depósitos e o Vaza-Barris, felizmente, tinha água para as hortas. Enquanto João Abade, Pajeú, José Venâncio, João Grande, Pedrão e outros preparavam a guerra, Honório e Antônio Vilanova administravam a cidade: recebiam as oferendas dosromeiros, distribuían lotes, alimentos e roupas, e cuidavam das casas de saúde para os doentes, anciãos e órfãos. Eram eles que recebiam as denúncias quando havia disputas por questões de propriedade (VARGAS LLOSA, 2011, p. 132).

De acordo com o planejamento urbano, Canudos contava com uma divisão geográfica que incluía ruas e avenidas cujos nomes faziam referência a nomes santos. As ruas se chamavam Espírito Santo, Santo Agostinho, Santo Cristo, dos Papas, Maria Madalena, Santa Inês, ladeira dos Mártires etc. O Templo do Bom Jesus ficava mais ao centro e atraía toda tarde a população da cidade para as pregações do Conselheiro. Também possuía Casas de Saúde para atender aos doentes e órfãos.

Para aquela população carente, a utopia do paraíso estava se transformando em realidade ainda em vida. Por essa razão, quanto mais tempo se passava e quanto mais a trama vai evoluindo, percebemos um maior fervor religioso. As profecias do Conselheiro, cada vez, mais tratavam Canudos como uma cidade santa. E a população cria em suas predições. Não havia motivos para duvidar, porque em Canudos não havia fome. Além disso, havia água, comida, terras e atendimento aos necessitados. O Conselheiro predizia, “el Buen Jesús encerrará a Canudos en un círculo, fuera del cual desaparecería la vida vegetal, animal y, por último, la humana”⁵⁹ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 420). Era importante manter-se dentro desse círculo.

A cidade tinha uma aura tão sagrada que, perto do final da guerra, um caminho foi aberto, permitindo àqueles que quisessem fugir, a possibilidade de fazê-lo. Mas as pessoas não queriam sair. Muito pelo contrário, queriam entrar, mesmo com a derrota visível perante o Exército. Queriam morrer em Canudos.

Parte desse encanto encontra-se nas comparações entre Canudos e Jerusalém. Era parte do apelo do discurso do Conselheiro fazer referência a lugares e eventos bíblicos e associá-los à cidade. Em um momento muito poético, o Conselheiro anuncia uma espécie de visão em que Canudos pode vir a ser um tipo de Jerusalém:

El Consejero fue, como siempre, a lo esencial. [...] explicó que Belo Monte podía ser, también, Jerusalén. Con su dedo índice mostró, en la dirección de la Favela, el Huerto de los Olivos, donde el Hijo habían pasado la noche atroz de la traición de Judas y, un poco más allá, en la Sierra de Cañabrava, el Monte Calvario, donde los impíos lo crucificaron entre dos ladrones. Añadió que el Santo Sepulcro se encontraba a un cuarto de legua, en Grajaú, entre roquedales cenicientos, donde fieles anónimos había plantado una cruz. Pormenorizó, luego, ante los elegidos silenciosos y maravillados, por

59 “o Bom Jesus vai fazer um círculo em torno de Canudos, fora do qual desaparecerá a vida vegetal, animal e, por último, humana” (VARGAS LLOSA, 2011, p. 358).

qué callejuelas de Canudos pasaba el camino del Calvario, dónde había caído Cristo la primera vez, dónde había encontrado a su Madre, en qué lugar le había limpiado el rostro la pecadora redimida y de dónde a dónde lo había ayudado el Cireneo a arrastrar la cruz. Cuando explicaba que el Valle de Ipueira era el Valle de Josafat se escucharon disparos, al otro lado de las cumbres que apartaban a Canudos del mundo⁶⁰ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 188-189).

Essas superposições de realidades são características das falas de Antônio Conselheiro. Mais uma prova da mistura entre elementos bíblicos e elementos locais, que, juntos, formam a fé do povo de Canudos.

Por fim, uma das principais características da utopia do paraíso presente em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a) é a busca pela harmonia. Harmonia do homem com Deus e com a natureza. Segundo a tradição judaico-cristã, desde o pecado original, o homem viu-se separado de Deus. A partir dessa separação, não só perdeu a unidade com Deus, mas a natureza também sofreu as consequências de suas ações e se degenerou.

O sonho da regeneração faz parte da utopia. Por isso mesmo, a fé no paraíso implica a fé em uma natureza abundante, com um clima ameno, com fartura de comida, de água, de provisões em geral.

Em Canudos, essa harmonia parece ser o maior objetivo dos sertanejos fiel, juntamente com o anseio pela imortalidade. Almejavam experimentar uma realidade mais favorável e menos desigual. O fato de serem pobres os transformaria em pessoas ricas na outra vida. Em uma cena que se desenrola no meio do sertão, um dos apóstolos do Conselheiro revela a Galileo Gall que:

Al final de la guerra ya no habría ricos o, mejor dicho, no se notaría, pues todos serían ricos. Estas piedras se volverían ríos, esos cerros sembríos fértiles y el arenal que era Algodones un jardín de orquídeas como las que crecían en las alturas de Monte Santo. La cobra, la tarántula, la sucuarana serían amigas del hombre, como hubiera sido si éste no se hubiera hecho expulsar del Paraíso. Para

⁶⁰ O Conselheiro foi, como sempre, direto ao essencial. [...] explicou que Belo Monte também podia ser uma Jerusalém. Com o dedo indicador mostrou, na direção da Favela, o Jardim das Oliveiras, onde o Filho passou a noite cruel da traição de Judas e, um pouco mais à frente, na serra da Canabrava, o monte Calvário, onde os ímpios o crucificaram entre dois ladrões. Disse também que o Santo Sepulcro estava a um quarto de légua, no Grajaú, entre rochedos cinzentos, onde fiéis anônimos tinham fincado uma cruz. Depois detalhou, para os escolhidos silenciosos e maravilhosos, as ruelas de Canudos por onde passava o caminho do Calvário, o ponto em que Cristo caiu pela primeira vez, onde encontrou sua Mãe, em que lugar a pecadora redimida limpou o seu rosto e de onde até onde Cireneu o ajudou a arrastar a cruz. Quando explicava que o vale da Ipueira era o vale de Josafá, ouviram-se tiros do outro lado dos morros que separam Canudos do mundo (VARGAS LLOSA, 2011, p. 156-157).

recordar estas verdades estaba en el mundo el Consejero⁶¹ (VARGAS LLOSA, 2010a, p. 379).

Se o Anticristo estava no mundo para destruir e ludibriar, o Conselheiro estava no mundo para lembrar àquelas pessoas, completamente esquecidas pelas autoridades do Brasil e por seus patrões, que o Paraíso era delas e estava ao alcance de cada uma. Apesar de que a guerra de Canudos, ao findar-se, custou as vidas de milhares de jagunços, com uma narrativa verdadeiramente apocalíptica, ela não conseguiu derrotar o espírito dos combatentes nem abateu a sua busca pela harmonia e pela eternidade. Muito pelo contrário, ao final do livro temos a sensação de que a guerra do fim do mundo os fortaleceu, fazendo-os defender com unhas e dentes o paraíso terrestre com que tanto sonhavam e que, em parte, construíram e conquistaram.

4.3 Recuperando a utopia em um século distópico

Dizem por aí que a utopia está morta. Esses “boatos” são muito mais comuns agora que nos encontramos não só no início de um novo século, mas também de um novo milênio. Na introdução deste capítulo, mencionamos Fernando Aínsa e seu ceticismo quanto ao lugar da utopia e da esperança no mundo pós-moderno, ou seja, sua constatação de que essas duas importantes características do espírito humano simplesmente desapareceram.

As primeiras utopias possuíam um traço em comum: figuravam como reflexões sobre o mundo dos seus autores através da projeção de um outro mundo, o qual se localizava em um espaço e em um tempo longínquos daqueles vividos por seus autores.

As primeiras obras utópicas ocidentais que alcançaram grande repercussão foram *Utopia* (1516), de Thomas Morus, *A Cidade do Sol* (1602), de Tommaso de Campanella e *Christianopolis* (1619), de Johann Valentin Andreae. São

⁶¹ No fim da guerra não haveria mais ricos, ou melhor, nem se perceberia, pois todos seriam ricos. Estas pedras se transformariam em rios, estes morros, em campos férteis e o areal que era Algodões, num jardim de orquídeas como as que cresciam nas alturas de Monte Santo. A cobra, a tarântula, a suçuarana seriam amigas do homem, como deveria acontecer se este não tivesse sido expulso do Paraíso. Para recordar estas verdades, o Conselheiro estava no mundo (VARGAS LLOSA, 2011, p. 321).

consideradas por muitos estudiosos, dentre os quais Erich Fromm (c1977), como a “trilogia das utopias positivas”.

As publicações dos séculos XVI e XVII iniciaram a publicação de utopias e o século XVIII coroou o gênero. Segundo Delumeau (1997, p. 261), o século XVIII marcou a “idade de ouro” das utopias, ocorrendo o que ele chama de “surto de utopismo”, tal foi o intenso florescimento de utopias. Podemos apontar as obras de Montesquieu, de Voltaire e de Diderot como representantes dessa época marcada pelo espírito de Iluminismo, isto é, a pela crença de que os avanços da moral e da ciência levariam ao progresso e à felicidade. Por isso, consideram-se as utopias como positivas.

O ser humano de então enxergava a trajetória humana em sentido ascendente, considerando todos os progressos conquistados no campo da moral e da ciência. Passou-se, então, a se cultivar no espírito ocidental a crença de que poderia haver uma felicidade terrestre coletiva (DELUMEAU, 1997, p. 268), uma vez que se dava como certo que a humanidade abrigava o desejo de alavancar a sua condição para outra melhor. Esse traço denota uma visão mais otimista da história bem como a noção de que a humanidade poderia chegar à perfeição.

Até o rompimento com esse otimismo, que aconteceu no final do século XIX, segundo Delumeau (1997), e no início do século XX, de acordo com Erich Fromm (c1977). O período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial teria sido o ponto da virada, em que o mundo ocidental passou de uma tradição de cerca de dois milênios de esperança para um sentimento de desespero (FROMM, c1977, p. 315).

Tal sentimento marcou o início da proliferação das distopias, também chamadas de utopias anti-utopias, contra-utopias ou, simplesmente, utopias negativas, em clara oposição às utopias positivas. A primeira obra do gênero distópico, *The Coming Race* (1871), escrita por Bulwer Lytton, marcava o início do pessimismo que iria caracterizar o período. Nessa obra, Lytton escreve uma obra sobre um futuro em que os homens tornam-se semideuses e não possuem quaisquer problemas cotidianos, não precisam lutar por poder ou por riquezas. Em outras palavras, vivem uma realidade perfeita – exceto pelo fato de que não conseguem desfrutar dessa perfeição, daquilo que tanto sonharam, porque se acham entediados.

Segundo Rafael Barret (Apud AÍNSA, 1990, p. 80), “Triste es que no se realice ninguno de nuestros sueños, y más triste, que se realicen todos.”⁶² Segundo Aínsa, uma vez no poder, o utopista pode torna-se dogmático e até chegar a contar com a desgraça dos homens em nome das suas ideias (1990, p. 79). O utopista pode utilizar as próprias utopias como instrumento de dominação. Afinal de contas, vale lembrar que, há não muito tempo, a história assistiu ao estabelecimento de sistemas totalitários, marcados pelo terror inspirados pela abrangência dos seus aparatos estatal, corporativo e policial.

Foi à má utilização dos sonhos e aspirações humanas que se deveu o surgimento desse pessimismo no início do século XX. A falta de confiança no futuro, decorrente desse processo, trouxe uma pergunta que se encontra no âmago das utopias negativas: “E se a felicidade, a ordem, a estabilidade enfim alcançadas contivessem em realidade as premissas de uma outra queda [...]?” (DELUMEAU, 1997, p. 352-353).

Essa pergunta é relevante na medida em que observamos na história um duro golpe com o discurso filosófico do século XX, oposto tanto ao otimismo cristão – sendo o milenarismo uma das suas mais significativas expressões –, que oferece a salvação, quanto à crença no progresso propagada pelos iluministas. Portanto, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adorno, Derrida e Kafka mostraram-se sensíveis a esse pessimismo na sociedade ocidental e o caracterizaram em suas obras. Nas palavras de Paul Valéry:

Nós, civilizações, sabemos agora que somos mortais. [...] Vemos agora que o abismo da história é suficientemente grande para todo mundo. Sentimos que uma civilização tem a mesma fragilidade que uma vida [...] (Apud DELUMEAU, 1997, p. 361).

As utopias negativas expressam esse sentimento de fragilidade e, da mesma forma que as utopias positivas, também são representadas por uma trilogia: *Nós* (1920), de Eugene Zamiatin, *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley e *1984* (1949), de George Orwell. Todas traduzem, segundo Erich Fromm (c1977), o sentimento de desesperança característico do século XX e trazem a importante advertência de que os homens correm o sério risco de perderem todas as suas qualidades mais humanas.

⁶² “É triste que não se realize nenhum de nossos sonhos e, mais triste, que todos se realizem.” [Tradução nossa]

Considerando que o século XX, de acordo com Delumeau, foi o “mais criminoso da história” (1997, p. 361), a advertência é bem oportuna. Em um curto período de tempo, o mundo ocidental já havia passado pelo terror do stalinismo, a ascensão dos regimes nazista e fascista, a destruição de populações civis com a Segunda Guerra Mundial, a destruição de cidades japonesas pela bomba atômica etc. Essas utopias negativas, portanto, inserem-se em um tempo em que a destruição da civilização e da própria humanidade se vê como uma probabilidade concreta e assustadora. Entretanto, segundo Erich Fromm, também expressam um interessante paradoxo:

There could be nothing more paradoxical in historical terms than this change: man, at the beginning of the industrial age, when in reality he did not possess the means for a world in which the table was set for all who wanted to eat, when he lived in a world in which there were economic reasons for slavery, war, and exploitation, in which man only sensed the possibilities of his new science and of its application to technique and to production — nevertheless man at the *beginning* of modern development was full of hope. Four hundred years later, when all these hopes are realizable, when man can produce enough for everybody, when war has become unnecessary because technical progress *can* give any country more wealth than can territorial conquest, when this globe is in the process of becoming as unified as a continent was four hundred years ago, at the very moment when man is on the verge of realizing his hope, he begins to lose it (FROMM, c1977, p. 316-317).⁶³

De fato, se avaliarmos com cuidado o século XX, chegaremos à conclusão de que ele não necessariamente convida ao otimismo. Apesar de, aparentemente, todos os recursos necessários para a concretização dos sonhos de felicidade humana acharem-se às nossas mãos, não seria muito exagerado concluir que fracassamos. Entretanto, nossa história não foi feita de fracassos, mas também de muitos progressos, nas mais diversas áreas. Muito

⁶³ Não poderia haver nada mais paradoxal em termos históricos do que essa mudança: o homem, no início da era industrial, quando na realidade não possuía os recursos para um mundo no qual a mesa estaria posta para todos os que desejassem comer, quando vivia num mundo no qual existiam razões econômicas para a escravidão, para a guerra e para a exploração, e no qual o homem apenas intuía as possibilidades de sua nova ciência e de sua aplicação à técnica e à produção — ainda assim, o homem no *início* do progresso moderno era repleto de esperança. Quatrocentos anos mais tarde, quando todas essas esperanças são realizáveis, quando o homem *pode* produzir o suficiente para todos, quando a guerra se tornou desnecessária porque o desenvolvimento técnico pode dar a qualquer país mais riqueza do que as conquistas territoriais, quando este planeta está em processo de se tornar tão uno quanto era um continente quatrocentos anos atrás, no momento exato em que o homem está prestes a concretizar sua esperança, ele começa a perdê-la.

embora a nossa queda tenha sido grande e por nos encontrarmos de cara no chão, o momento que vivemos exige que nos recuperemos e pensemos na nossa própria situação. Como diz Delumeau, não podemos confundir esse momento com a decadência nem ignorar as vantagens que até aqui alcançamos, para podermos superar os prejuízos que sofremos (DELUMEAU, 1997, p. 361).

Segundo esse autor, a humanidade, “nossa raça, no tempo e no espaço, conheceu muitos fracassos. Conhecerá muitos outros ainda. Mas deve ela por isso desanimar?” (DELUMEAU, 1997, p. 363). As utopias refletem a vontade de acertar, de trilhar o caminho da fraternidade, da reconciliação. É certo que algumas, como foram os diversos milenarismos, também expressam um certo excesso de impaciência. Impaciência pelo advento de um novo tempo de paz e de um lugar paradisíaco onde o lobo e o cordeiro podem viver juntos. Muitas vezes, essa impaciência gerou violência – Canudos é um exemplo –, devido ao imediatismo da marcação de datas e da tentativa de queimar etapas, abreviando a vinda do reino de Deus. Delumeau afirma que as noções de “tempo lento” e de “espera prolongada” sempre faltaram aos milenaristas, mas também admite que todos nós que nos consideramos ocidentais, somos herdeiros dessa tradição e para com ela temos uma dívida, que nem sempre reconhecemos. O milenarismo teria ajudado a fazer retroceder o pessimismo de Santo Agostinho, permitindo ao homem pós-medieval a possibilidade de preocupar-se com o melhoramento da sua vida cotidiana, trabalhando por um futuro em uma terra livre do mal e da infelicidade:

Podem a humanidade inteira e cada um de nós avançar sem um “projeto”? Ora, todo “projeto” comporta uma parte de sonho e uma certa superestimação das nossas forças. Mas é preciso essa fé ingênua no futuro para que nos sintamos chamados. A santidade, no rigor do termo, é humanamente inacessível. Somente Deus é santo. Todavia, o Levítico (19, 2 e 20, 26) nos transmitiu esse mandamento paradoxal: “Sejam santos, pois eu, Javé, sou santo”. É que o ideal de santidade puxa para o alto as almas mais nobres e é o único capaz de fazê-las aceitar longas e difíceis escaladas (DELUMEAU, 1997, p. 365).

As utopias constituem esse projeto. E não vejo como ler essa citação sem associá-la aos sertanejos lá de Canudos, desenhados por Euclides da Cunha (2012), redesenhados por Mario Vargas Llosa (2010a) e lembrados

pela História. Foram estigmatizados como loucos, dementes, subversivos e outros tantos adjetivos. Mas não se pode negar que fizeram jus à tradição utópica sem ao menos terem consciência da palavra utopia. Devemos, porém, lançar descrédito sobre sua ambição por um paraíso? Era mesmo absurdo o seu desejo de abundância e de justiça? É porque vivemos em um século distópico que formulamos perguntas como essas e é porque nos falta, talvez, um projeto, uma noção de santidade ou uma certa nobreza de alma, nas palavras de Delumeau, que, muitas vezes, nos impedimos de aceitar o desafio de sonhar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ernst Bloch afirma que quando a escassez é grande, os desejos são abundantes (Apud AÍNSA, 1990, p. 102). O desejo de transformar qualquer situação nunca parte daqueles que se encontram saciados e satisfeitos, mas dos que sentem falta de algo, os desfavorecidos, os explorados, os que sonham acordados com um período em que as desigualdades irão findar e que, finalmente, encontrarão a felicidade.

A América Latina, desde o início da colonização, apresenta uma forte ligação com elementos utópicos. Desde que o homem europeu conseguiu pôr os pés no continente, esse tornou-se uma espécie de máquina de criar utopias. Em primeiro lugar, tais utopias chegaram de fora e a América ganhou o *status* de lugar em que os sonhos europeus poderiam se concretizar. Em segundo lugar, os americanos começaram a criar suas próprias utopias.

O romance *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), do escritor latino-americano Mario Vargas Llosa, consegue perceber as utopias presentes na América Latina por meio de um evento isolado, a Guerra de Canudos, deflagrada no sertão da Bahia. O dualismo da luta entre elementos tradicionais e elementos modernos é representativo de todo o continente americano.

O conflito em Canudos, narrado na obra, permite-nos enxergar uma religiosidade sincrética na América Latina. Era fortemente influenciada por elementos do catolicismo e sua escatologia apocalíptica, mas também por crenças que se desenvolveram na mentalidade popular. Essa mescla deu fôlego a movimentos com características muito peculiares, como o de Canudos, os quais se alimentam da fé naquilo que chamamos de utopia, que se projeta para o futuro, num jogo de aproximação e de afastamento.

Segundo Aínsa (1990), a identidade latino-americana tem por característica esse aspecto de não acabado, de algo que está por se completar, mas que nunca chega lá, porque não há uma conformação com a realidade da forma como ela se encontra. Essa característica marca a utopia americana. O autor afirma:

Este aspecto de “no-terminado”, de “inarmónico” que tienen las huellas de la utopía tiene una particular incidencia latinoamericana, [...] El espíritu de la utopía ratifica la noción de que el mundo está inacabado, en un compromiso radical de no aceptación de ningún tipo

de reconciliación con lo dado. La identidad latinoamericana emergente no es algo substantivo, uniforme o acabado. Por el contrario, está siempre configurándose y fragmentándose en una diversidad de rasgos que la hacen dinámica y procesual⁶⁴ (AÍNSA, 1990, p. 60).

Essa diversidade da utopia acha-se presente na obra de Vargas Llosa (2010a). Identificamos utopias como a da justiça social, a da abundância e a do Paraíso e trabalhamos com diversos elementos pertinentes e peculiares a tais utopias. Vimos que a utopia relaciona-se a um lugar (ou um não-lugar) e que a concepção de tempo possui grande importância na sua constituição.

O anseio da população, a esperança de dias melhores, tais quais vimos em *La Guerra del Fin del Mundo* (2010a), lançaram aquela população humilde em uma narrativa espetacular. Combateram a República como quem combate o Anticristo e se consideravam eleitos ao Paraíso, que deveria estabelecer-se na cidade terrestre de Canudos. Apesar da queda no final de uma longa e sangrenta guerra, a Canudos de Vargas Llosa demonstrou que as crenças são vivas e dinâmicas, assim como as utopias, e que possuem um grande potencial revolucionário.

O mais interessante, é que o povo de Canudos se situou, historicamente, no limiar entre a utopia e a distopia. Se o pensamento de Jacques Rancière, reproduzido no início deste trabalho, de que o real precisa ser ficcionado para ser pensado, então Mario Vargas Llosa (2010a) atingiu esse objetivo com louvor. Também, mesmo sendo filho dessa era distópica, conseguiu mostrar o poder da fé aliada à perseverança.

O filósofo Mário Sérgio Cortella retomou um conceito que Paulo Freire tornou célebre: o verdadeiro significado da palavra esperança. Para ele, a esperança é necessária, mas só se for a do verbo esperar, “porque tem gente que tem esperança no verbo ‘esperar’, e essa não é esperança, é pura espera. [...] Esperançar é ir atrás, é se juntar, é não desistir [...]” (CORTELLA, 2014, p. 16). “Esperançar” foi exatamente o que fez o povo de Canudos.

⁶⁴ Esse aspecto de "inacabado", de "inarmônico" que têm os traços da utopia tem uma particular incidência latino-americana, [...] O espírito da utopia ratifica a noção de que o mundo está inacabado, em um compromisso radical de não aceitar qualquer tipo de reconciliação com o dado. A emergente identidade latino-americana não é algo substantivo, uniforme ou acabado. Pelo contrário, está sempre configurando-se e fragmentando-se em uma diversidade de características que a tornam dinâmica e processual (AÍNSA, 1990, p. 60). [Tradução nossa].

Por mais que se pense: “mas eles fracassaram”, é importante enxergar que aquele grupo marginalizado e sofrido conseguiu resistir por longos meses às investidas de um exército republicano muito bem armado. Que também viveu um período de prosperidade – até tornarem-se uma “ameaça” –, de igualdade e de saciedade. Os sertanejos foram sacrificados no altar do progresso, mas o foram acreditando em sua destinação final: a fraternidade e a felicidade de todos. E se é possível recitar o livro de Hebreus, no capítulo 10, versos 38 e 39, quando o apóstolo Paulo diz: “Mas o justo viverá pela fé; [...] Nós, porém, não somos daqueles que se retiram para a perdição, mas daqueles que creem para a conservação da alma”, podemos até vislumbrar o povo de Canudos acenando e mostrando que os sonhos podem ser sonhados e que podem transcender a história terrena.

Em uma entrevista, Eduardo Galeano comentou sobre o significado da utopia. Para ele, a utopia se assemelhava ao horizonte, que, quanto mais tentamos nos aproximar, mais afastada ela se torna, mais difícil de ser alcançada. Porém, ele diz para que ela serve: serve para que não deixemos de caminhar.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Flávio Wolf. A estrutura da espera. In: VÉSCIO, Luíz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum (Orgs.). **Literatura e História: perspectivas e convergências**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

AÍNSA, Fernando. **Necesidad de la utopia**. Montevideo: Nordan; Buenos Aires: Tupac, 1990.

BELLINI, Giuseppe. **Nueva historia de la literatura hispanoamericana**. 3.ed. Corr. y Aum. Madrid, España: Editorial Castalia, 1997.

Bíblia. Português. A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CHIAMPI, I. **O realismo maravilhoso**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CORTELLA, Mario Sergio. **Não se desespere!:** provocações filosóficas. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões: campanha de Canudos**. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FRANCO JR., Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FROMM, Erich. Afterword. In: ORWELL, George. **1984**. New York, USA: Signet Classics, c.1977. p. 313-326.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. L&PM Editores, 2010. *E-book*.

GÁRATE, Miriam V. **Civilização e barbárie n'Os Sertões: entre Domingo Faustino Sarmiento e Euclides da Cunha**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2001.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

KRISTEVA, Julia. A palavra, o diálogo, e o romance. In: KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanalise**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 139-168.

MAC ADAM, Alfred, Euclides da Cunha y Mario Vargas Llosa: meditaciones intertextuales. **Revista Iberoamericana**, v. L, n. 126, Janeiro-Março. 1984. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/viewFile/3867/4036>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MACEDO, José Rivair; MAESTRI, Mário. **Belo Monte**: uma história da Guerra de Canudos. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MENTON, Seymour. **La nueva novela histórica de la América Latina**: 1979-1992. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PAQUOT, Thierry. **A Utopia**: ensaio acerca do ideal. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

PAZ, Octavio. A tradição da ruptura. In: _____. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. São Paulo: Cosac & Naify/Fondo de Cultura Económica, 2014. p. 14-28.

PESAVENTO, Sandra Jatahy, História & literatura: uma *velha-nova* história. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, n. 06, 28 jan. 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index1560.html>. Acesso em: 26 out. 2011.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Metaficção e intertextualidade. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Mutações da literatura no século XXI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 113-124.

RAMA, Ángel. Introducción de Ángel Rama. In: VARGAS LLOSA, Mario. **La guerra del fin del mundo**. Barcelona: Círculo de Lectores (Maestros de la Narrativa Hispánica), 1983.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Trad.: Mônica Costa Netto. São Paulo: Exo Experimental org.; Ed. 34, 2005.

REGO, Djair Teofilo do. **Polifonia, dialogismo e procedimentos transtextuais na leitura do romance La Guerra del Fin del Mundo, de Mario Vargas Llosa**: pródromos e epígonos. 2008. 222f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.

REUTER, Y. **A análise da narrativa**: o texto, a ficção e a narração. Trad.: Mario Pontes. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2014.

SCHÜLER, Donaldo. **Teoria do romance**. São Paulo: Ática, 1989. (Série Fundamentos, n. 49).

SETTI, Ricardo. **Conversas com Mario Vargas Llosa** – antes e depois do Nobel. 2. ed. São Paulo: Panda Books, 2011. *E-book*.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VARGAS LLOSA, Mario. **A guerra do fim do mundo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

VARGAS LLOSA, Mario. **Dicionário amoroso da América Latina**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VARGAS LLOSA, Mario. **La guerra del fin del mundo**. Madrid (España): Punto de Lectura, 2010a.

VARGAS LLOSA, Mario. **Sabres e utopias: visões da América Latina**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010b.