

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
FACULDADE DE LETRAS – FLET  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS/MESTRADO – PPGL  
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS LITERÁRIOS**

**CLÁUDIA DE SOCORRO SIMAS RAMOS**

**MENTALIDADE E RESIDUALIDADE DO ANO MIL N'OS *SERTÕES*,  
DE EUCLIDES DA CUNHA**

**MANAUS-AM  
2017**

**CLÁUDIA DE SOCORRO SIMAS RAMOS**

**MENTALIDADE E RESIDUALIDADE DO ANO MIL N'OS *SERTÕES*,  
DE EUCLIDES DA CUNHA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras/Estudos Literários.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cássia Maria Bezerra do Nascimento

**MANAUS-AM  
2017**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R175m Ramos, Cláudia de Socorro Simas  
Mentalidade e Residualidade do ano mil N'Os Sertões, de  
Euclides da Cunha / Cláudia de Socorro Simas Ramos. 2017  
104 f.: 31 cm.

Orientador: Cássia Maria Bezerra do Nascimento  
Dissertação (Letras) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Literatura. 2. Mentalidade. 3. Residualidade. 4. Milenarismo. 5.  
Os Sertões. I. Nascimento, Cássia Maria Bezerra do II.  
Universidade Federal do Amazonas III. Título

DEFESA DE MESTRADO

Universidade Federal do Amazonas  
Programa de Pós-Graduação em Letras

CLÁUDIA DE SOCORRO SIMAS RAMOS

**MENTALIDADE E RESIDUALIDADE DO ANO MIL N'OS SERTÕES,  
DE EUCLIDES DA CUNHA**

Banca Examinadora:

---

Profa. Dra. Cássia Maria Bezerra do Nascimento  
Orientadora - Universidade Federal do Amazonas- UFAM  
Presidente da Banca Examinadora – Membro titular

---

Profa. Dra. Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
Membro titular

---

Profa. Dra. Elizabeth Dias Martins  
Universidade Federal do Ceará– UFC  
Membro titular

---

Prof. Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
Membro suplente

---

Profa. Dra. Renata Beatriz Brandespin Rolon  
Universidade Estadual do Amazonas – UEA  
Membro suplente

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por ser minha fortaleza nos momentos de desânimo durante a caminhada;

À minha mãe Maria de Nazaré, mulher mais forte que o mundo. Aquela menina a quem você recebeu como filha te dedica esse Mestrado;

Aos meus filhos Kigenes Simas e Thiago Logan pelas contribuições e companheirismo na caminhada;

À professora Cássia M. B. Nascimento, pelo acolhimento e dedicação a esta orientanda, pesquisar contigo é aprender a admirar-te a cada dia;

Às professoras Rita Barbosa de Oliveira e Elizabeth Martins pelo carinho e acuidade nas instruções valiosas na defesa deste trabalho;

Aos professores José Carlos Guedelha e Lileana Mourão, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas, por terem me acolhido como aluna especial do mestrado;

Aos integrantes do Grupo de Estudos e Pesquisa Residuais da Universidade do Amazonas, LETRAR, pela alegria de compartilhar os diversos autores, conjunturas e conhecimentos;

Aos amigos residualistas, Rossemberg Freitas, Karina Morales, e a seu esposo Heberton Lima pelo apoio sempre disponível;

Às colegas do mestrado, Anay Miranda e Auxiliadora Ferreira, por todo apoio e carinho;

Às amigas Sideny de Paula e Sylvia Iwami pelas alegrias compartilhadas nos momentos de pesquisas, viagens e apresentações de congressos;

À Angélica Castro por todo apoio, amizade e carinho;

À Beatriz Helena pelas contribuições e imensa generosidade.

## RESUMO

O ano mil construído no mundo reduzido e cristão é tema da presente pesquisa que investigou acerca do imaginário medieval sertanejo em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. Alicerçada em pesquisas bibliográficas, a análise da obra é realizada a partir de uma perspectiva literário-histórica, conforme orientam a *Teoria da Residualidade Literária e Cultural* (PONTES, 1999) e a *História das Mentalidades* (DUBY, 1961). Partimos do pressuposto de que nada é novo na literatura ou na cultura e do conceito das Mentalidades, que trata da forma de pensar de uma época, identificando e analisando o modo de agir dos indivíduos e de como determinados acontecimentos são construídos e permanecem na memória coletiva ao longo do tempo. Pretendemos, por meio dessas duas teorias, evidenciar o literário, ressaltando os fatores que desencadearam a construção do personagem Antônio Conselheiro como um líder místico católico, pelo viés do messianismo milenarista, verificando as avaliações que historiadores e literatos efetuaram em relação a essa contiguidade, além de ressaltar as condições sociais, econômicas e políticas da República Velha e como essas estruturas colaboraram para a persistência de um sertão medievo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura; Mentalidade; Residualidade; Milerarismo; *Os Sertões*; Antônio Conselheiro.

## **ABSTRACT**

The year one thousand built in the reduced and Christian world is the theme of the present research which investigated about the sertanejo medieval imaginary in *Os Sertões*, Euclides da Cunha. Anchored in bibliographical researches, the analysis of the work is taken from and literary and historical perspective according to *Teoria da Residualidade Literária e Cultural* (PONTES, 1999) and *História das Mentalidades* (DUBY, 1961). We have assumed that nothing is new in Literature and Culture and from the concept of Mentalities, which treats about the way of thought from an age, identifying and analyzing the way of individuals act and how some events are built and remain in the collective memory over time. We intend by means of those two theories emphasize Literature, reinforcing character Antonio Conselheiro as a mystic and Catholic leader, bias millenarism and messianism, verifying the evaluations of historians and literati undertook in relation to that contiguity and yet reinforcing the social, economic and political conditions of the First Brazilian Republic as well as how those structures cooperate with the endurance of medieval sertão.

Keywords: Literature; Mentality; Residuality; Millenarism; *Os Sertões*; Antônio Conselheiro.

## SUMARIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1 OS SERTÕES: NARRATIVA HÍBRIDA</b> .....	<b>21</b>
<b>1.1 CANUDOS: DIÁRIO DE UMA EXPEDIÇÃO</b> .....	<b>23</b>
<b>1.2 MIMESIS E COMPLEXIDADE RESIDUAL N'OS SERTÕES</b> .....	<b>27</b>
<b>1.3 MENTALIDADE E RESIDUALIDADE N'OS SERTÕES</b> .....	<b>32</b>
<b>2 O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NO ESPAÇO GEO-HISTÓRICO D'OS SERTÕES</b> .....	<b>38</b>
<b>2.1 A ESCOLA DOS ANAIS E AS MENTALIDADES EM BRAUDEL E EUCLIDES</b> .....	<b>46</b>
<b>2.2 AS TRÊS ORDENS RESIDUAIS</b> .....	<b>50</b>
<b>2.3 A LONGA DURAÇÃO E A LONGA IDADE MÉDIA NO SERTÃO</b> .....	<b>59</b>
<b>3 A SOCIEDADE MEDIEVAL EM CANUDOS: A TERRA PROMETIDA</b> .....	<b>64</b>
<b>3.1 O IMAGINÁRIO MILENARISTA</b> .....	<b>68</b>
<b>3.2 MILENARISMO N'OS SERTÕES: ESTADO DA ARTE</b> .....	<b>70</b>
<b>3.3 ANTÔNIO CONSELHEIRO MILENARISTA</b> .....	<b>77</b>
<b>3.3.1 ANTÔNIO CONSELHEIRO SEBASTIANISTA</b> .....	<b>83</b>
<b>3.3.2 ANTÔNIO CONSELHEIRO PEREGRINO</b> .....	<b>86</b>
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>90</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>93</b>



## INTRODUÇÃO

O ano mil, construído no mundo reduzido e cristão, principalmente na Europa medieval marcada pelo sistema feudal e pelo imenso poder espiritual da Igreja Católica sobre os seus fiéis, é tema da presente pesquisa que investigará acerca do imaginário medieval sertanejo em *Os Sertões*<sup>1</sup>, de Euclides da Cunha.

Tendo por objetivo principal investigar e comparar os resíduos da sociedade medieval com a mentalidade e a sociedade do homem sertanejo canudense, partimos de um estudo paralelo entre a Idade Média, seu milênio e os sertões de Canudos, (d)escrito por Euclides da Cunha numa abordagem alicerçada em pesquisas bibliográficas, a partir de uma perspectiva literário-histórica, conforme orientam a Teoria da Residualidade Literária e Cultural (PONTES, 1999), que pleiteia a permanência de resíduos do passado em outras épocas e culturas, e a História das Mentalidades (DUBY, 1961), a qual esclarece que a mentalidade dos indivíduos leva a construção da mentalidade coletiva, sendo esta transmitida de épocas remotas a épocas mais recentes.

Esclareço, portanto, desde o início, que nosso estudo não se restringe apenas às nossas raízes, mas principalmente ao passado histórico do nosso colonizador, pois percebemos que esse passado se revela residualmente n'*Os Sertões* como parte de nossa formação e identidade. Dessa forma, investigamos um dos elementos preponderantes da Idade Média: o ano mil.

Consequentemente, a Idade Média será uma época derivada da filosofia milenarista que acreditava no mundo dividido em ciclos de mil anos, ao final dos quais haveria um julgamento de Deus sobre as realizações do homem durante esse período. Em função disso, no ano mil, de acordo com Georges Duby (1999):

[...] ninguém duvidava que houvesse um outro mundo, além das coisas visíveis. [...] Os mortos continuam a viver no nosso mundo. Posta à parte as comunidades judaicas, todo mundo estava convencido de que Deus havia encarnado. Todos os membros da igreja [...] à cultura guerreira, à cultura camponesa são dominadas pelas mesmas angústias do mundo. Elas partilhavam um sentimento geral de impotência para dominar as forças da natureza. A cólera divina pesa sobre o mundo e pode manifestar-se por este ou aquele flagelo (DUBY, 1999, p.15).

É sobre esse ano mil que investigamos n'*Os Sertões* de Euclides da Cunha, pois

---

<sup>1</sup> *Os Sertões* inauguram o Pré-Modernismo brasileiro ao lado de *Canaã*, de Graça Aranha, escritor maranhense; de Lima Barreto escritor carioca, autor de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*; de Monteiro Lobato escritor paulista, autor de *Cidades Mortas* e *Urupês*; de João Simões Lopes Neto, escritor gaúcho, autor de *Contos Gauchescos* e *Lendas do Sul*; de Augusto dos Anjos, poeta paraibano, autor da obra *Eu*. Nesta pesquisa, compreendemos que *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha, ultrapassa os limites da arte literária ao percorrer outros temas próprios da sociologia, da antropologia e da geografia. Lidando com assuntos tão abrangentes e apresentando alternância de enfoques, fundindo abordagens, jornalística, ensaística e narração literária.

notamos essa mesma mentalidade, da citação acima, referente aos aspectos religiosos e sociais, visto que os sertanejos também tinham sua sobrevivência vinculada exclusivamente à natureza e à terra. E é essa situação de vulnerabilidade, devido à seca, que os tornavam inclinados a buscar auxílio no sobrenatural. Daí estarem sempre prontos a seguir os messias que apareciam naquele sertão inóspito e esquecido, criando residualmente uma sociedade parecida com a do homem medieval, que acreditava, segundo Georges Duby (1999), na vontade divina e nas suas provações perante as forças da natureza.

A vida, sendo rude e dolorosa, criava a esperança de que, passado um período de provações terríveis, a humanidade se dirigiria para o paraíso, ou para o mundo livre do mal, que deveria instaurar-se após a chegada do Anticristo. O ano mil, portanto, segundo Duby (1999), é a espera permanente e inquieta do fim do mundo, porque o Evangelho anuncia que Cristo voltará um dia, que os mortos ressuscitarão e que Ele fará a escolha entre os bons e os maus. Isso cria na sociedade medieval a necessidade de garantir a graça de entrar no céu.

Isso explica o poder extraordinário da Igreja, dos servidores de Deus na terra, pois o Estado, tal como o concebemos hoje, ainda não existia, criando uma sociedade com seus vários núcleos locais que exploravam seus servos e camponeses. Assim, os chefes, homens que empunhavam a espada da justiça, sentiam-se os representantes da ordem de Deus.

Dessa maneira, de acordo com nossa leitura sobre *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (2011), temos na sociedade sertaneja resíduos desses mesmos aspectos, com seus mandantes locais, os coronéis e seus jagunços, exploradores dos vaqueiros e camponeses que são esmagados igualmente sob o mesmo peso dos chefes locais, que exploravam a pouca produtividade das terras cultivadas pelos sertanejos.

Por tudo isso, escolhemos para nossa pesquisa a obra de Euclides da Cunha, e por considerarmos também que esse texto seria exemplo de documento/monumento, pois, reúne, segundo nossa leitura, parte do esforço de Euclides da Cunha para estudar a sociedade histórica, “voluntária ou involuntariamente, de exprimir elementos da memória coletiva de uma época” (LE GOFF, 1996, p. 548).

De acordo com Jacques Le Goff (1996), os documentos/monumentos literários são “pertencentes ao homem, dependem do homem, servem ao homem, exprimem o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem” (LE GOFF, 1996, p. 540). N’*Os Sertões* aparecem igualmente as atividades, os gostos e as maneira de ser do homem medieval em paralelo com a do homem sertanejo.

Contudo, antes de aprofundar essas questões, apresentaremos as considerações críticas

feitas pelos pesquisadores sobre *Os Sertões* e sua importância para nossa pesquisa.

*Os Sertões* teve sua primeira edição em 1902 e alçou condição especial de interesse para o estudo da literatura, não só no Brasil, como pelo mundo afora, ainda que tenham se passado mais de cem anos de sua publicação. Conforme Leopoldo M. Bernucci<sup>2</sup>, em prefácio à edição comemorativa do centenário da obra: “estamos [...] diante de um trabalho de linguagem esmerado e sem par, e de uma organização discursiva que fizeram com que o livro ascendesse já muito cedo nos patamares da literatura” (BERNUCCI *In* CUNHA, 2002, p. 15). *Os Sertões* são, ainda hoje, objeto de inúmeras pesquisas no meio acadêmico. De acordo com Regina Abreu:

A obra prima de Euclides da Cunha conta com mais de 30 edições em Português [...]. Foi também traduzida para diversos idiomas. [...] Na França, *Os Sertões* foi traduzido pela primeira vez em 1947, por Sereth Neu, sob o título *Les Terres de Canudos*, e, [...], em 1993, por Jorge Coli e Antoine Seel, sob o título *Hautes Terres* [...]. (ABREU, 1998, p. 21).

Vimos que não só tem havido traduções, mas novas traduções para idiomas em que a obra já tinha sido vertida, o que também atua como um índice de importância d’*Os Sertões*<sup>3</sup>; visto que, segundo Walter Benjamin, “quanto mais uma obra for de alta qualidade, mais ela continuará [...] sendo passível de ser traduzida” (BENJAMIN, 1971, p. 273).

Alfredo Bosi, em seu estudo panorâmico sobre a Literatura brasileira<sup>4</sup>, situa o romance *Os Sertões* no momento que denominou como Pré-Modernismo, afirmando que “o grosso da literatura anterior à ‘Semana’ foi [...] pouco inovador”, e classifica como “ensaísmo social” a obra euclidiana (BOSI, 2006, p. 306). Para o crítico, “é preciso ler esse livro singular sem a obsessão de enquadrá-lo em um determinado gênero literário, o que implicaria em prejuízo paralisante. Ao contrário, a abertura a mais de uma perspectiva é o modo próprio de enfrentá-lo” (BOSI, 2006, p. 309).

Dessa forma, a leitura d’*Os Sertões* apresenta, entre outros elementos, discussões sobre o seu estilo, o consórcio entre ciência e arte, conforme afirmação do próprio autor, em resposta às críticas feitas por José Veríssimo<sup>5</sup>:

---

<sup>2</sup> Ph. D. University of Michigan; professor titular de Estudos Latino-Americanos na Universidade da Califórnia. Editor e prefaciador da edição comemorativa de cem anos de publicação de *Os Sertões*, obra de referência, com mais de três mil notas explicativas, baseada na 3ª edição, corrigida por Euclides da Cunha.

<sup>3</sup> Notamos também que a importância d’*Os Sertões* vai além das suas reedições, pois logo depois da sua publicação o autor Euclides da Cunha foi convidado a participar da Academia Brasileira de Letras e do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

<sup>4</sup> História concisa da literatura brasileira, 1970.

<sup>5</sup> José Veríssimo Dias de Matos, jornalista, professor, educador, crítico e historiador literário, 1857-1916; fundador da Academia Brasileira de Letras; constituiu com Araripe Júnior e Sílvio Romero a trindade crítica da era naturalista, influenciada pelo evolucionismo e pela doutrina determinista de Taine; sua crítica é penetrada de um constante espírito de equilíbrio e de ordem, a que ele juntava, não raro, um pensamento filosófico e moral para enriquecê-la de uma autoridade maior, reforçando o crítico no educador.  
<http://www.academia.org.br/academicos/jose-verissimo/biografia>

Sagrados pela ciência e sendo de algum modo, permita-me a expressão, os aristocratas da linguagem, nada justifica o sistemático desprezo que lhes votam os homens de letras – sobretudo se considerarmos que o consórcio da ciência e da arte, sob qualquer de seus aspectos, é a tendência mais elevada do pensamento humano (CUNHA, 1902, s/n).

Podemos dizer que n’*Os Sertões* a literatura é dominada pela ciência sem deixar de ser literatura, enquanto a imaginação estética aparece apoiada no gênero narrativo das grandes epopeias e tragédias, representando a realidade artística, ganhando também as formas da objetividade científica e da busca por leis gerais de funcionamento do mundo. De acordo com Aristóteles: “o poeta é poeta por imitar e imita ações. Ainda quando por ventura seu tema sejam fatos reais” (ARISTÓTELES, 1993, p. 29).

Para Roberto Ventura<sup>6</sup> (2002), a narrativa literária de Euclides também incorporou e dialogou com a tradição dos relatos de viagem e das expedições científicas, dando expressão artística e científica ao universo natural e social observado. Neste sentido, *Os Sertões* conduzem-se nesse universo: literatura, história, geografia, sociologia. Deste modo, *Os Sertões* propõem no seu enredo os múltiplos pontos de vista desenvolvidos por Euclides. Nesse contexto, Jussaty Luciano Cordeiro Júnior afirma que:

N’*Os Sertões*, o leitor encontra um rico manancial teórico sobre as mais variadas disciplinas científicas. A descrição detalhada das formas de relevo e aspectos geológicos nos dá um panorama rico em detalhes que permite que o leitor possa como que visualizar com clareza o cenário da região (CORDEIRO JÚNIOR, 2014, p. 30).

Como podemos constatar no trecho abaixo, no qual o autor começa por descrever o caminho empreendido para chegar ao Arraial de Canudos, razão pela qual a citação é um pouco extensa, a seguir:

Está sobre um socalco do maciço continental, ao norte. Demarca-o de uma banda, abrangendo dois quadrantes, em semicírculo, o rio de S. Francisco: e de outra, encurvando também para sudeste, numa normal a direção primitiva, o curso flexuoso do Itapicuru-açu. Segundo a mediana, correndo quase paralelo entre aqueles, com o mesmo descambar expressivo para a costa, vê-se o traço de um outro rio, o Vaza-Barris, o Irapiranga dos tapuias, cujo trecho de Jeremoabo para as cabeceiras é uma fantasia de cartógrafo. De fato, no estupendo degrau, por onde descem para o mar ou para jusante de Paulo Afonso as rampas esbarrancadas do planalto, não há situações de equilíbrio para uma rede hidrográfica normal. Ali reina a drenagem caótica das torrentes, a daquele da Bahia fácies excepcional e selvagem. (CUNHA, 2011, p. 96).

Percebemos no romancista Euclides da Cunha o fator transdisciplinar não apenas nos

---

<sup>6</sup>1957-2002. Doutor em línguas e literaturas românicas pela Universidade de Rühr, na Alemanha; professor na USP. Scholar apaixonado pela obra *Os sertões*, dedicou-se ao estudo não só do livro, como de seu autor. Publicou inúmeros artigos sobre Euclides da Cunha e sua produção; O grande projeto literário do professor tinha um título: Euclides da Cunha: uma biografia, livro a que ele se dedicou com devoção e que deixou inacabado. Fonte: <http://www.ims.com.br/ims/explore/artista/roberto-ventura>

conceitos euclidianos, mas também nas escolhas das abordagens, como no exemplo a seguir: I – “Preliminares”; “A entrada do sertão”; “Terra ignota”; “Em caminho para Monte Santo”; “Primeiras impressões”; “Um sonho de geólogo”. II – “Golpe de vista do alto de Monte Santo”; “Do alto da favela”. III – “O clima”; “Higrômetros singulares”. IV – “As secas; Hipóteses sobre a sua gênese”; “As caatingas”. V – “Uma categoria geográfica que Hegel não citou”; “Como se faz um deserto”; “Como se extingue o deserto”; “O martírio secular da terra”.

A observação de como são designados os capítulos, acima mencionado, e as partes do romance, fornecem uma prévia da situação e sua complexidade devido à abrangência diversa feita através da arte, da ciência, da história, da geografia, da geologia, da antropologia, da sociologia. Nesse sentido, é tarefa complexa analisar o livro de Euclides da Cunha, ao passo que é necessário buscar outras áreas do conhecimento e métodos de investigação que alcancem a complexidade da Literatura, propondo uma ampliação dos limites de estudo na área literária.

Nesta perspectiva, para tratarmos da complexidade presente na obra, nos orientaremos a partir da possibilidade investigativa transdisciplinar, tendo como proposta Edgar Morin (2002), baseado nos seguintes objetivos: “de não reduzir os saberes a um único conhecimento, pois isso não o ampliaria, mas sim, de fazê-los se comunicarem sem operar a redução, uma vez que esta é insuficiente e mutilante” (MORIN, 2002, p. 55).

Desta maneira, para podermos investigar o literário atingindo seus aspectos transdisciplinares, utilizaremos a teoria da Residualidade Literária e Cultural, sistematizada por Roberto Pontes, uma vez que sua fundamentação teórica propõe uma abordagem mais ampla da Literatura, com elementos constituintes que se avizinham dos âmbitos históricos, sociais e antropológicos, pautados na História das Mentalidades, considerando-se que *resíduo* e *mentalidade* são conceitos que se complementam consequentemente. Levando-nos aos conceitos de Longa Idade Média<sup>7</sup>, de Jacques Le Goff, e de Longa duração, de Fernand Braudel conforme a seguinte citação:

De fato, as durações que distinguimos são solidárias umas com as outras: não é a duração que é tanto assim criação de nosso espírito, mas as fragmentações dessa duração. Ora, esses fragmentos se reúnem ao termo de nosso trabalho. Longa duração, conjuntura, evento se encaixam sem dificuldade, pois todos se medem por uma mesma escala. Do mesmo modo, participar em espírito de um desses tempos, é participar de todos. (BRAUDEL, 1972, p. 72).

Assim, na teoria da Residualidade, proposta pelo poeta e ensaísta Roberto Pontes

---

<sup>7</sup> Optamos por utilizar letra maiúscula no conceito de Longa duração de Braudel e Longa Idade Média de Le Goff, para podermos diferenciar esses conceitos dos conceitos comumente usados por outros historiadores que definiam a Idade Média como atraso ou idade das trevas.

(2006a), se estabelece a mesma compreensão de resíduo como aquele elemento primeiramente pertencente a uma dada cultura, que posteriormente remanesce em outra. Para Pontes (2006a), o residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas continua vivo e ativo no processo cultural do presente e consiste na propagação de uma mentalidade, seja individual ou coletiva, através dos tempos, por meio da Cultura e da Literatura.

É preciso pensar que o resíduo está em processo de cristalização como uma metamorfose, algo em mobilidade, com dinamismo e que remanesce como algo criado no passado e que permanece em essência, no presente. Por isso, reafirmamos, não é possível descartar o passado, pois como afirma Fauste de Coulanges em “La Cité Antique”: “felizmente o passado nunca morre por completo para o homem” (COULANGES, 1961, p. 18) e esse passado atravessa os tempos como parte da mentalidade presente na humanidade.

Notamos um olhar semelhante n’*Os Sertões*, a respeito do evento de Canudos, já na apresentação do livro, antes mesmo do primeiro capítulo, conforme a seguinte citação: “[...] Além disto, mal unidos àqueles extraordinários patrícios pelo solo em parte desconhecido, deles de todo nos separa uma coordenada histórica – o tempo. Aquela campanha lembra um refluxo para o passado” (CUNHA, 2011, p. 30).

O que Euclides da Cunha observa como “refluxo para o passado” consideramos como resíduo, pois, reiterando o que afirma Roberto Pontes, o resíduo tem por conceito: “[...] aquilo que resta de alguma cultura. Mas não resta como material morto. Resta como material que tem vida, porque continua a ser valorizado e vai infundir vida numa obra nova” (PONTES, 2006a, p. 9), sendo, no entanto, impossível isolar o resíduo, pois em seu processo de navegação ao longo dos tempos, os outros termos operacionais a ele se entrelaçam, isto é, pensar o resíduo no presente é pensar no processo de cristalização. Pontes também fala a respeito do termo cristalização a partir da ideia do próprio cristal:

[...] é pedra que ganha dureza, e, depois de ser submetido ao processo de polimento, esboça a face oculta que fascina o espírito humano. Não entendamos como algo ‘acabado ou decisivo’, é, pois, o resultado efêmero de modificações contínuas das condições materiais. (PONTES *In* PONTES; MARTINS, 2015, p.112).

O processo de cristalização “é um brilho novo dado a material antigo” não sendo um processo acabado. N’*Os Sertões*, Euclides da Cunha também sugere na formação do brasileiro “a molécula integrante das cristalizações iniciadas”, conforme citação abaixo:

De fato, a nossa formação como a do granito surge de três elementos principais. Entretanto quem ascende um certo granítico encontra os mais diversos elementos: aqui a argila pura, do feldspato decomposto, variavelmente colorida; além a mica fracionada, rebrilhando escassamente sobre o chão; adiante a arena friável, do quartzo triturado, mais longe o bloco moutonné com a adição de outros, adventícios, formando o solo instável, altamente complexo. Ao fundo, porém, removida a

camada superficial, está o núcleo compacto e rijo de pedra. (CUNHA, 2011, p. 397).

Parece interessante observarmos uma analogia entre o pensamento euclidiano e a teoria da Residualidade, que traz em algumas das suas disposições procedimentos parecidos com as características apresentadas n'*Os Sertões*. A proximidade entre esses dois textos aparece principalmente nas observações das representações dos capítulos “A Terra” e “O Homem”, pois, nesses capítulos, Euclides investiga a formação da cultura brasileira, trazendo conceitos de outras áreas do conhecimento como da geologia, da química e da sociologia. Considerando a sistematização do professor Roberto Pontes, notamos que os conceitos para a explicação de determinados fenômenos culturais ou literários também saíram de outras áreas de conhecimento como da química, por exemplo. É como organiza Pinilla (2016):

A cristalização trata-se de matéria e de noção concernentes à Cristalografia, à Mineralogia, à Geologia e à Química. Tendo em conta as origens desse conceito, Roberto Pontes o inclui na Teoria da Residualidade usando como base o estudo dos cristais de Ernst Fischer do livro *A Necessidade da Arte* (2007), no qual o autor parte da Química a fim de explicar a cristalização cultural. Roberto Pontes (2015) expõe as ideias de Fischer assim: Ernst Fischer examina, pois, os cristais, a partir da perspectiva estética, dentro dos limites da imanência da arte e, por consequência, da obra literária. Nas considerações que faz sobre esta pedra, tida como detentora "da forma mais perfeita de toda a natureza mineral", de "formações maravilhosamente ordenadas e de uma radiosa transparência", ficamos sabendo que o complexo específico da associação dos átomos do cristal não é estático. "Os átomos de um cristal não estão em repouso, mas num estado de movimento oscilatório", acrescenta. E observa mais: "O cristal não é, portanto, uma coisa 'acabada' ou 'decisiva', não é a encarnação da ideia rígida numa forma, mas o resultado efêmero de modificações contínuas das condições materiais." A lexia cristalização, portanto, pelo viés estético esposado por Ernst Fischer, não tem nada a ver com algo que seja petrificado, imóvel, estático. Pressupõe metamorfose, mobilidade, dinâmica. Assim é que a teoria da Residualidade concebe a cristalização (PONTES In PINILLA, 2016, p. 30).

Ao estabelecermos essa relação entre *Os Sertões* e a teoria da Residualidade, buscamos fragmentos, traços, resíduos que revelam esses aspectos fronteiraços de semelhanças entre esses dois autores como já mencionado acima. Vale salientar, contudo, que apesar de sermos tentados a investigar as aproximações desses textos, nosso argumento aqui é o de destacar a importância da teoria da Residualidade para investigarmos o imaginário medieval na sociedade sertaneja.

Na visão do crítico e novelista marxista Raymond Williams, dissertando acerca das distinções entre *residual* e *arcaico*, afirma que: “qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável”, de modo que “chamaria de arcaico aquilo que é totalmente reconhecido como elemento do passado, a ser observado, examinado” (WILLIAMS, 1979, p. 125); já o residual, “por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo

cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente” (WILLIAMS, 1979, p. 125).

Diante do exposto, recorreremos à teoria da Residualidade para fazermos uma abordagem mais ampla da literatura, uma vez que seus elementos constituintes abrangem os âmbitos históricos, sociais e antropológicos. Queremos, portanto, atingir o texto literário na sua complexidade.

Edgar Morin (2008) afirma a necessidade urgente de um modo novo de pensar que seja complexo frente ao pensamento simplista e fragmentado dos dias atuais. Um pensamento que permita às pessoas compreenderem que os limites e as insuficiências de um pensamento simplificador não exprimem as ideias de unidade e diversidade presentes no todo. Segundo Morin (2008), o todo é complexo, como as partes. Essa complexidade está presente no universo. É o que justifica os princípios da ordem, da desordem e da organização dos sistemas.

Dessa forma, a estrutura do pensamento de Edgar Morin (2008) é pautada em uma epistemologia da complexidade que engloba quantidades de unidade, interações diversas e adversas, incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios. Seu trabalho consiste na sistematização da crítica ao saber e ao ensino fragmentado. Em razão disso, buscamos associar outras áreas de conhecimento para ampliar nossa pesquisa, tendo também como aporte a Escola dos Annales, em Braudel sobre Longa duração, em Le Goff sobre o imaginário e dentro dos aspectos sociológicos buscamos os estudos sobre o messianismo brasileiro, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, além de também buscarmos na *Poética*, de Aristóteles, na *Terra Ignota*, de Luís Costa Lima e na *Poética do Espaço*, de Bachelard, suporte para uma análise investigava mais abrangente n’*Os Sertões*.

Uma das contribuições que o presente trabalho objetiva trazer aos estudos literários é um levantamento acerca da presença do imaginário medievo na região sertaneja de Canudos, e como esse imaginário tem sua representação milenarista no personagem Antônio Conselheiro.

Com este objetivo em mente, vamos antes apresentar a origem e os significados da palavra sertão, pois seus significados são diversos, além de denotar até o século XIX, de acordo com Gilberto Mendonça Teles<sup>8</sup> (2002), “as regiões distantes do litoral, como o Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais, Amazonas, como se deduz nas passagens do livro *O Selvagem*,

---

<sup>8</sup> Gilberto Mendonça Teles é Professor pleno emérito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutor Honoris Causa da PUC Goiás, Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras (Mestrado) – Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.



de Couto de Magalhães” (MAGALHÃES *In* TELES, 2002, p.295). Em razão disso, necessitamos especificar a qual sertão estamos nos referindo. Assim na sua origem:

[...] o sertão era uma palavra comumente usada em Portugal e no Brasil do século XVI numa concepção do incerto, do desconhecido, do longínquo, numa interpretação de oposição ao litoral que se via como culto, isto é, como um lugar privilegiado na civilização” (TELES, 2002, p. 295).

Diante disso, é no contexto da narrativa euclidiana que notamos essa mesma comparação entre o que seria o litoral culto, civilizado e a região sertaneja longínqua e desconhecida: “Nenhuma lá se fixou. Não se podia fixar. O estranho território, a menos de quarenta léguas da antiga metrópole, destinava-se a atravessar absolutamente esquecido os quatrocentos anos da nossa história” (CUNHA, 2011, p. 07). Por essa razão, o sertão é representado pelo autor como uma terra desconhecida, “um hiato, terra ignota, em que se aventura o rabisco de um rio problemático ou a idealização de uma corda de serras” (CUNHA, 2011, p. 06). Além disso, n’*Os Sertões*, o sertão vai sendo revelado conforme avançamos na leitura do capítulo denominado “Preliminares” de “A Terra”, em descrições indiretas, para cujo exemplo escolhemos a citação a seguir:

O Planalto Central do Brasil desce, nos litorais do Sul, em escarpas inteiriças, altas e abruptas. Assoberba os mares; e desata-se em chapadões nivelados pelos visos das cordilheiras marítimas, distendidas do Rio Grande a Minas. Mas ao derivar para as terras setentrionais diminui gradualmente de altitude, ao mesmo tempo em que descamba para a costa oriental em andares, ou repetidos socalcos, que o despem da primitiva grandeza afastando-o consideravelmente para o interior.

De sorte que quem o contorna, seguindo para o norte, observa notáveis mudanças de relevos: a principio o traço contínuo e dominante das montanhas, precipitando-o, com destaque saliente, sobre a linha projetante das praias; depois, no segmento de orla marítima entre o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, um aparelho litoral revolto, feito da envergadura desarticulada das serras, riçado de cumeadas e corroído de angras, e escancelando-se em baías, repartindo-se em ilhas, e desagregando-se em recifes desnudos, à maneira de escombros do conflito secular que ali se trava entre os mares e a terra; em seguida, transposto o 15° paralelo, a atenuação de todos os acidentes — serranias que se arredondam e suavizam as linhas dos taludes, fracionadas em morros de encostas indistintas no horizonte que se amplia; até que em plena faixa costeira da Bahia, o olhar, livre dos anteparos de serras que até lá o repulsam e abreviam se dilata em cheio para o ocidente, mergulhando no âmago da terra amplíssima lentamente emergindo num ondear longínquo de chapadas... (CUNHA, 2011, p. 4).

Em concordância com a citação acima e conforme Teles (2002), no capítulo I, “o narrador (cientista) apresenta o Planalto Central do Brasil como se ele estivesse vendo a terra de um satélite, como se na representação do planalto não se falasse no sertão, mas o sugerisse” (TELES, 2002, p. 296). E só na página seguinte Euclides expressa, pela primeira vez, o termo sertões: “a terra atrai irresistivelmente o homem, arrebatando-o na própria correnteza dos rios que, do Iguazu ao Tietê, traçando originalíssima rede hidrográfica, correm da costa para os sertões” (CUNHA,

2011, p. 4).

Notamos igualmente, concordando com Teles, que “Euclides só define claramente, em termos menos rebuscado, o espaço que ele vê como o do sertão nas páginas que ele trata sobre as secas” (TELES, 2002, p. 297), conforme a seguinte descrição: “o Sertão de Canudos é um índice sumariando a fisiografia dos sertões do norte [...] Resume-os, enfeixa os seus aspectos predominantes numa escala reduzida. É-lhes de algum modo uma zona central comum” (CUNHA, 2011, p. 30). Tem-se, aqui finalmente o sertão de Canudos, o sertão<sup>9</sup> da Bahia e nossa pesquisa tem como recorte essa região.

Conforme Regina Abreu (1988), do ponto de vista físico e da localização geográfica, o sertão de “Canudos era um arruado quase deserto [...] às margens do rio Vaza-Barris” (ABREU, 1998, p. 109). A autora demarca as dificuldades climáticas, mencionando que por um período de “três anos, o Arraial de Canudos conheceu relativa tranquilidade, apesar das grandes dificuldades de habitar o sertão inóspito, castigado por duras secas e sol escaldante”; adiante, observa chegaram a reunir “uma quantidade de 8.000 sertanejos que formavam verdadeira congregação religiosa”, sendo “curioso o fato de que preparavam-se para um futuro de justiça e prosperidade, posterior ao Juízo Final, quando voltaria a reinar Dom Sebastião, décimo sexto rei de Portugal, desaparecido na batalha de Alcacer-Quibir, em 1578, cuja volta era profetizada em épocas de calamidade” (ABREU, 1998, p 109-110).

Ainda de acordo com Regina Abreu (1998), “o estopim do movimento foi o ato de rebeldia de seus seguidores, que, em 1893, na cidade de Bom Conselho, na Bahia, arrancaram e queimaram editais do governo da República, autorizando os municípios a cobrar impostos da população”, visto que “o beato Antônio Conselheiro começou a pregar contra as leis do novo regime”, pois “sua crença no direito divino dos reis fazia com que defendesse a monarquia, mas sua indisposição contra a República nada tinha de sistemática” (ABREU, 1998, p. 109).

Tendo o Brasil se tornado recentemente uma República, houve quem defendesse e quem se opusesse a tal acontecimento. Euclides da Cunha pronunciava-se pela defesa do sistema nascente, razão pela qual a 14 de março de 1897 publica o primeiro de muitos artigos no jornal *O Estado de São Paulo*, sendo devido a este fato, posteriormente, designado para cobrir jornalisticamente os eventos no Arraial de Canudos. Conforme Regina Abreu:

---

<sup>9</sup>Para não fazermos confusão com os termos e significados da palavra sertão, optamos por escrever em letra minúscula quando nos referirmos ao sertão da Bahia de Canudos e letra maiúscula quando nos referirmos ao livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha.

Movido por senso de responsabilidade para com os destinos do país, decide-se a emitir suas opiniões por meio da imprensa. O tema central dos dois primeiros artigos era um movimento surgido no Arraial de Canudos nos sertões da Bahia, mais um, segundo as notícias, entre os muitos que pregavam a restauração monárquica. Republicano ardoroso, sinceramente preocupado com a possível retomada do poder político pelos monarquistas, Euclides intitulava os referidos artigos de *A Nova Vendéia*, comparando o movimento dos sertanejos do Arraial de Canudos com o movimento dos camponeses da região de Vendéia, na França, ocorrido após a Revolução Francesa de 1789. (ABREU, 1998, p. 107).

É neste contexto de formação da engenharia política que Canudos surgiu; fora do imaginário republicano, mas nem por isso desprovido de utopia. Se pensarmos que uma das acepções possíveis para “utopia” é “o não-lugar [...] que nada tem em comum com o lugar em que vivemos” (CHAUI, 2008, p. 7), esta seria uma caracterização que caberia ao Arraial de Canudos, na medida em que ele foi formado por uma parcela da população brasileira desassistida pelo Estado, a despeito das “boas intenções” que aparecem na história do Brasil, a despeito do lugar belamente idealizado em *O Guarani*, de José de Alencar, para a fundação do Brasil, por exemplo.

O conhecimento sobre muitos destes eventos, através da literatura, pode nos fornecer uma visão crítica e renovada dos acontecimentos históricos, no sentido da formulação de múltiplas visões, além daquela oferecida pelo Estado brasileiro, e neste contexto tem enorme destaque o romance *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, que surge, segundo nos informa o próprio autor na nota preliminar, “nos raros intervalos de folga de uma carreira fatigante” (CUNHA, 2011, p. 85) e no qual aparece o testemunho do autor acerca dos eventos no Arraial de Canudos, Bahia.

Como exposto nesta “Introdução”, nossa pesquisa analisará o paralelo entre a mentalidade da Idade Média, seu milênio e a dos jagunços dos sertões de Canudos, tendo como pressuposto a Teoria da Residualidade, que serve de base para nosso estudo, pois sua metodologia apresenta o imaginário e o resíduo com seus aspectos remanescentes. Analisando comparativamente as relações entre os tempos, os espaços, seus entrecruzamentos n’*Os Sertões* de Euclides da Cunha, o presente trabalho está estruturado em três Capítulos.

No capítulo 1, “*Os Sertões: narrativa híbrida*,” investigamos as considerações acerca da relação entre história e literatura, buscando compreender a narrativa híbrida n’*Os Sertões* e sua complexidade mimética, como também a representação dos resíduos de nossos colonizadores na formação brasileira. Para isto, em 1.1, resgatamos a Guerra de Canudos por intermédio das abordagens feitas por pesquisadores do *Diário de uma Expedição*, de Euclides da Cunha, para entendermos a mentalidade euclidiana e sua interpretação sobre a Guerra de Canudos.

Segue-se 1.2, no qual investigamos a complexidade da narrativa euclidiana e quais os posicionamentos de literatos e historiadores quanto ao consórcio entre ciência e arte presente na

obra; e 1.3, em que fazemos um paralelo entre a teoria da Residualidade e as mentalidades tratando sobre a Longa Idade Média e sua lenta mutação que conserva uma parte dos fragmentos da Idade Média que sobrevive durante o século XIX.

No capítulo 2, “O imaginário medieval no espaço geo-histórico d’*Os Sertões*”, apresentamos, em primeiro lugar, o conceito da Longa duração de Braudel e sua pertinência para o estudo da narrativa d’*Os Sertões*, uma vez que é por intermédio dessa sistematização que alcançamos os aspectos remanescentes do imaginário medieval e suas reincidências ativas através dos séculos, numa perspectiva conceitual Literária e Cultural proposta pela teoria da Residualidade.

As subdivisões são as seguintes: em 2.1, estudamos sobre a Longa duração e sua importância metodológica para analisar *Os Sertões*, no qual apontamos a mesma estrutura geo-histórica na primeira parte do romance: “A Terra” e “O Homem”, pois Euclides descreve de forma minuciosa as características do meio sertanejo e a luta do homem e da natureza para adaptar-se ao longo de três séculos. Em seguida, em 2.2, tratamos sobre “as três ordens residuais” e de como as características da Longa duração, como isolamento da região, a seca, possibilitou a formação de uma sociedade patrimonialista medieval também nos sertões. Por essa razão, nossa pesquisa investigará a sociedade sertaneja dentro dessa constituição na sua representação medieval das três ordens residuais.

Tomamos como base a constituição do sertão, por ser isolado e ser o primeiro a ser colonizado. Em 2.3, passamos a analisar os resíduos do imaginário medieval sertanejo n’*Os Sertões*, relacionando-os comparativamente com as confluências entre a teoria da Residualidade, a Longa duração de Braudel e a Longa Idade Média de Le Goff caracterizada de forma aproximada pela desaceleração na produção de eventos, dando ênfase aos aspectos duradouros, coletivos, recidivos que são, ao menos parcialmente, resistentes à mudança.

Esse conceito é fundamental para o capítulo 3, “A sociedade medieval em Canudos: A Terra Prometida”, por indicar o aspecto remanescente do imaginário do homem lusitano que se proliferou na região sertaneja com suas ideias milenaristas trazidas para o sertão baiano, e que tem como representação o personagem Antônio Conselheiro, o qual segundo nossas leituras, acreditava na ideologia do tempo cristão escatológico que prevê sempre o fim do mundo.

A construção desse imaginário só foi possível devido à constituição da sociedade sertaneja o seu isolamento e à seca que possibilitou na formação da sociedade sertaneja uma ideologia patrimonialista semelhante à sociedade medieval, como por exemplo, as três ordens que criou para dominação do homem medieval a ideologia de um mundo escatológico, as

quais acreditavam na cólera divina e, por isso, tentavam garantir a graça do céu. E, por essa razão, discutimos no capítulo 3, em 3.1, o imaginário da Terra Prometida; o Milenarismo e seu simbolismo, como também os cordéis que representam a cultura e a poesia dos poetas do povo, em 3.2, investigamos o Milenarismo n' *Os Sertões* dentro de um estudo conhecido como Estado da Arte, analisando os questionamentos apresentados pelos primeiros pesquisadores sobre as *Prédicas* do líder de Canudos e seu messianismo milenarista. E, em 3.3, analisamos os aspectos residuais do personagem Antonio Conselheiro dentro do fator milenarista, sebastianista e peregrino.

## 1 OS SERTÕES: NARRATIVA HÍBRIDA

Neste capítulo investigamos comparativamente as considerações acerca da relação entre história e literatura, buscando compreender a narrativa híbrida que permeia *Os Sertões* tanto no plano da escrita, como na formação cultural brasileira. Conforme afirma Pontes (2006a, p. 5-6): o “que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa<sup>10</sup>”.

*Os Sertões*, na sua escrita, transita entre a Literatura, a História, a Geografia e as Ciências Naturais e, por isso, trazemos para nossa análise tanto sua representação estética literária, sua mimeses, como também o seu aspecto histórico remanescente, provenientes da nossa colonização pela Península Ibérica como podemos observar na seguinte leitura d’*Os Sertões*: “Foram, primeiro, as grandes concessões de sesmarias, definidoras da feição mais durável do nosso feudalismo tacanho” (CUNHA, 2011, p. 47).

Diante disso, buscamos diálogos e ampliações dos métodos de investigação dos estudos literários. Partimos das reflexões sobre a análise literária n’*Os Sertões* também na sua representação da formação brasileira no âmbito histórico, cultural e social:

Avaliando-se, porém, as condições históricas que têm atuado, diferentes nos diferentes tratos do território; as disparidades climáticas que nestes ocasionam reações diversas diversamente suportadas pelas raças constituintes; a maior ou menor densidade com que estas cruzaram nos vários pontos do país; e atendendo-se ainda à intrusão – pelas armas na quadra colonial e pelas imigrações em nossos dias – de outros povos, fato que por sua vez não foi e não é uniforme, vê-se bem que a realidade daquela formação é altamente duvidosa, senão absurda. O brasileiro, tipo abstrato que se procura, mesmo no caso favorável acima firmado, só pode surgir de um entrelaçamento consideravelmente complexo. (CUNHA, 2011, p. 32).

Conforme citação acima, Euclides da Cunha analisa nossa formação cultural procurando traçar o quadro evolutivo do Brasil sertanejo e, de acordo com Bosi (1998), “os tipos brasileiros, como os sertanejos, resultaram não só da mestiçagem, mas também da interação entre o homem e a natureza, o homem e a sociedade” isto é, “a simetria, que se dá no nível genético e no nível mesológico, estende-se ao social” (BOSI *In* CUNHA, 1998, p.13).

Dentro desses aspectos, percebemos de forma fronteira a hibridação postulada por Roberto Pontes, uma vez que ele afirma “que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes” (PONTES, 2006b, p.1). Isso significa, segundo nossas leituras que, n’*Os Sertões*, o estudo sobre nossa hibridação acontece nessa convergência, nesse contato entre o homem, a

---

<sup>10</sup> Sendo que a hibridação aqui está relacionada com a escrita histórica e literária d’*Os Sertões* de Euclides da Cunha.

natureza e a sociedade.

Nesta obra notamos que a hibridação postulada por Euclides da Cunha se dá na formação de nossa cultura feita através de diversos contatos, entre diversas raças principalmente na colonização, nas imigrações, tornando nossa formação cultural e identitária um entrelaçamento complexo. Outro aspecto de hibridação se dá na escrita euclidiana, pois sua narrativa transita entre o estético, o científico, o histórico e o literário. A este respeito, observamos a afirmação de Jorge de Sena:

[...] uma obra tão ambiciosamente científica, pelos padrões do tempo, fosse composta e escrita como uma obra de arte, com requintes e audácias de estilo, faz esquecer como ela se queria um documento fundamentado nos dados da ciência, já que por definição, literatura e estilo era o contrário de tudo isso. E esquecer que a ciência tinha, e, sobretudo no século XIX, com um Humboldt<sup>11</sup>, ou um Claude Bernard<sup>12</sup>, um alto nível de composição artística. De resto, sob este aspecto do relato documentado que se desenvolve, com consciência estética, não podemos esquecer-nos também de que a literatura da nossa língua, com os viajantes e os cronistas dos séculos XVI e XVII, oferecia, desde as épocas clássicas, uma tradição da mais alta categoria. (SENA, 1988, p. 209).

Dessa forma, pretendemos evidenciar, pela teoria da Residualidade e da História das Mentalidades, o residual que se estrutura n' *Os Sertões*, tanto na formação cultural brasileira, como igualmente na escrita literária euclidiana, pois observamos, na construção da sua mimeses, os influxos das crônicas medievais em que se misturam história e ficção. Portanto, para compreendermos a literatura n' *Os Sertões* e seus fenômenos estéticos, suas manifestações culturais, precisamos investigar os resíduos medievais, fazendo uma correlação entre o relato histórico e o literário.

Além disso, cabe ressaltar que, apesar da narrativa d' *Os Sertões* refletir as experiências científicas do final do século XIX e do início do século XX, pertencendo a um período que foi marcado por novos desenvolvimentos como a ciência, o positivismo, o darwinismo social, o determinismo, a razão, percebemos a reincidência de algumas estruturas sociais que nos mobilizam ao longo dos séculos; construindo na literatura e na cultura algo que poderíamos chamar de uma mentalidade coletiva, que, para alguns, seria uma espécie de estrutura mental que só se transforma muito lentamente, às vezes dando origem a permanências que se incorporam aos hábitos mentais dos grupos se refletindo na literatura e na cultura.

---

<sup>11</sup> Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt, o barão de Humboldt (1769 – 1859), foi um geógrafo, naturalista e explorador alemão: insistia na necessidade de apreciação da natureza, não só do ponto de vista racional, mas também estético e contemplativo. Por isto, para muitos estudiosos de suas obras, a produção acadêmica de Humboldt deve ser entendida como uma interface entre ciência e arte.

<sup>12</sup> Claude Bernard (1813 – 1878), foi um médico e fisiologista francês.

Desta maneira, essas duas teorias acima citadas são norteadoras desta pesquisa, pois possibilitam investigar as convergências culturais entre diferentes povos, averiguando os padrões de comportamento recorrentes e sua Longa duração que atravessam séculos residuais. Em *Os Sertões*, notamos que Euclides da Cunha consegue observar essas reincidências:

O jagunço é uma tradução justalinear quase do iluminado da Idade Média. O mesmo desprendimento pela vida e a mesma indiferença pela morte, dão-lhe o mesmo heroísmo mórbido e inconsciente de hipnotizado e impulsivo. Uma sobriedade extraordinária garante-lhe a existência no meio das maiores misérias. (CUNHA, 2011, p. 58).

Euclides da Cunha parece identificar um comportamento recidivo, um modo de viver que possibilita contatos entre diferentes povos e culturas, descrevendo n’*Os Sertões* a cultura do colonizador, do português, do índio, do negro, correlacionando determinado tempo e espaço em outro, e com isso, analisando quais os fragmentos medievais existentes na sociedade brasileira e principalmente na região sertaneja baiana. Em outras palavras, esta pesquisa n’*Os Sertões*, a partir das sistematizações por Robertos Pontes sobre o resíduo medieval, a cristalização, a hibridação literária e cultural, a mentalidade e o imaginário, amalgamados sistematicamente, permitem que pesquisemos na literatura quais os diálogos existentes entre essas diferentes culturas.

Com base no que foi exposto, notamos também que se destacam n’*Os Sertões* duas mentalidades: uma que se considera moderna e outra que recria e perpetua uma herança medieval. Portanto antes de iniciarmos nossas reflexões e para entendermos melhor a mentalidade euclidiana, iremos resgatar a guerra de Canudos por intermédio das abordagens feitas por pesquisadores do *Diário de uma expedição* de Euclides da Cunha.

### 1.1 CANUDOS: DIÁRIO DE UMA EXPEDIÇÃO

Segundo Roberto Ventura (2001), “Euclides foi enviado à frente de batalha de Canudos como correspondente de *O Estado de S. Paulo*, para escrever uma série de reportagens e preparar um livro sobre a guerra” (VENTURA, 2001, p. 89). Tendo “participado de agosto a outubro de 1897, da quarta e última expedição”, onde pôde presenciar “uma cidade semidestruída pelos constantes bombardeios, com seus habitantes privados de água e comida devido ao cerco do Exército” (Idem).

As observações de Euclides da Cunha “se somaram à formação científica, de base positivista e evolucionista, com os conceitos raciais próprios à época, que traziam a crença na



inferioridade dos não-brancos.” (VENTURA, 2001, p. 89). Notamos essa mentalidade de Euclides da Cunha na seguinte citação:

Passeou, dentro da cidade, em 29 de setembro, como contou no penúltimo artigo para o jornal: "passeio perigosamente atraente, com os jagunços a dois passos apenas, nas casas contíguas". Anotou, no mesmo dia, na caderneta de bolso que trazia consigo: "Não posso definir a comoção ao entrar no arraial." Decepcionou-se com o aspecto daquela povoação estranha, cujas ruas eram substituídas por um "dédalo desesperador de becos estreitíssimos". As casas se acumulavam "em absoluta desordem", como se tudo aquilo tivesse sido construído "febrilmente – numa noite – por uma multidão de loucos!" Criticou a ausência de linha reta e de planejamento no traçado de Canudos. Assustou-se ainda com o interior miserável dos casebres escuros, sem ar e com pouca mobília. (CUNHA *In* VENTURA, 1975, p. 69; 1939 p. 107-9).

A partir de José Calasans<sup>13</sup>(1969), observamos que Euclides presenciou um período curto do embate, tendo sido “retirado doente de Canudos na manhã de 03 de outubro, dois dias antes do fim da guerra, por causa de acessos de febre, provocados pelas condições da guerra, com pilhas de mortos e feridos, faltas de alimento e noites de sono interrompidas por tiroteios” (CALASANS, 1969, p. 47). E, por isso, “não assistiu ao massacre dos prisioneiros, à queda final de Canudos, à exumação do cadáver do Conselheiro” e “à descoberta de seus manuscritos”, ou “ao incêndio da cidade com tochas de querosene, ocorridos nos últimos dias [...]”. Tais cenas, ausentes de suas reportagens, foram relatadas com poucos detalhes no livro de 1902” (Idem, p. 48).

Uma fonte muito importante para esta pesquisa é a Academia Brasileira de Letras, que, no ano de 2001, organizou um Ciclo de Conferências em comemoração ao Centenário da morte de Euclides da Cunha, cujos textos proferidos encontram-se no site<sup>14</sup> da entidade, a saber: “O movimento Euclidianista”, proferida em 19.06.2001 por Alberto Venâncio Filho<sup>15</sup>; “Euclides da Cunha e Raul Pompéia”, proferida em 26.06.2001 por Alexei Bueno<sup>16</sup>; “*Os Sertões* faz cem anos: o alcance das ideias de Euclides da Cunha”, proferida em 03.07.2001 por Walnice Nogueira Galvão<sup>17</sup>; “Vida e morte nos sertões do Conselheiro”, proferida em

---

<sup>13</sup> José Brandão da Silva Calasans. Nasceu em Aracaju em 1915, e faleceu em Salvador, em 2001. Advogado de formação dedicou-se ao magistério, à história e ao folclore. Conferencista requisitado organizou um dos mais completos acervos sobre Canudos. Em 1983 doou sua biblioteca e seus arquivos ao Centro de Estudos Baianos, da UFBA, criando o Núcleo Sertão. Boa parte de sua obra está disponível em: [www.josecalasans.com](http://www.josecalasans.com) Acesso em 27 de junho de 2015.

<sup>14</sup> Sites: <http://www.academia.org.br> / <http://www.euclidesdacunha.org.br>

<sup>15</sup> Alberto Venâncio Filho, advogado, jurista, professor e historiador brasileiro. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFRJ.

<sup>16</sup> Alexei Bueno, poeta, editor e ensaísta brasileiro. Membro do Conselho Estadual de Tombamento.

<sup>17</sup> Walnice Nogueira Galvão, ensaísta e crítica literária brasileira, uma das principais estudiosas da obra de Euclides da Cunha.

10.07.2001 por Frederico Pernambucano de Mello<sup>18</sup> e “Revisitando Euclides da Cunha”, proferida em 17.07.2001 por Celso Furtado<sup>19</sup>.

Com base na conferência proferida por Walnice Galvão, aliada à leitura da obra, percebemos que, na tentativa de esclarecer as origens do conflito no arraial de Canudos, o autor mostrará as mudanças decorrentes do advento da República, notadamente questões relacionadas aos novos impostos, modificação na relação do Estado com a Igreja, bem como a instituição do casamento civil. Em consequência, os peregrinos de Antônio Conselheiro serão “repelidos em toda parte, e irão refugiar-se, por volta do ano de 1893, nas ruínas de uma fazenda abandonada por nome Canudos, no fundo do sertão baiano” (GALVÃO, 2001, p. 2)

Euclides cria a expressão “Troia de taipa”, para referir-se aos barracos de pau-a-pique que os conselheiristas vão edificando, aludindo também à questão de uma compra de madeira, visando à construção de uma Igreja Nova, em que mesmo o pagamento antecipado não garantiu a entrega das mercadorias. O trecho, que consideramos relevante, é o seguinte:

Antônio Conselheiro adquirira em Juazeiro certa quantidade de madeiras, que não podiam fornecer-lhe as caatingas paupérrimas de Canudos. Contratara o negócio com um dos representantes da autoridade daquela cidade. Mas ao terminar o prazo ajustado para o recebimento [...], não lho entregaram. Tudo denuncia que o distrato foi adrede feito, visando o rompimento anelado. O principal representante da justiça do Juazeiro tinha velha dívida a saldar com o agitador sertanejo, [...]. Aproveitou, por isso, a situação, que surgia a talho para a desafronta. Sabia que o adversário revidaria à provocação mais ligeira. De fato, ante a violação do trato aquele retrucou com a ameaça de uma investida sobre a bela povoação de S. Francisco: as madeiras seriam de lá arrebatadas, à força. (CUNHA, 2011, p. 288).

Foram convocadas, pela autoridade local, tropas estaduais, visando dizimar os do Conselheiro, mas não lograram êxito, tendo sido forçadas a bater em retirada. Munindo-se mais tarde para fazer “nova ofensiva, mais numerosa e mais bem armada, deslançando novo ataque policial-militar em janeiro de 1897, que resulta igualmente em derrota” (GALVÃO, 2001, p. 3-4).

As investidas evoluem, tendo sido constituída uma terceira expedição, desta vez comandada pelo Coronel Moreira César, já afamado militar. É montada uma grande ofensiva, tanto no âmbito belicoso, quanto na esfera da propaganda, visando ganhar a opinião pública. Além de nova derrota, na fuga, o exército abandona equipamentos que serão aproveitados pelos canudenses. Vejamos a repercussão de tais fatos, nas palavras de Walnice Galvão:

---

<sup>18</sup> Frederico Pernambucano de Mello, historiador, pesquisador do Cangaço.

<sup>19</sup> Celso Monteiro Furtado, economista.

Euclides mostra em cenas vívidas o que foi a celeuma provocada por mais esta derrota. Manifestações de rua nas duas principais cidades do país, Rio e São Paulo, acabaram se transformando em motins em que o furor da multidão se desencadeou sobre os alvos mais óbvios, ou seja, os poucos jornais monarquistas sobreviventes: quatro foram empastelados e o dono de um deles foi linchado. Todos clamavam pelo aniquilamento desta ameaça à novel República. (GALVÃO, 2001, p. 4).

Segue-se a organização de nova ofensiva, a quarta, sob comando do general Artur Oscar de Andrade Guimarães, com a mobilização de tropas em todo o país. É neste momento que Euclides da Cunha se torna correspondente para o jornal *O Estado de S. Paulo*, ao acompanhar a tropa e ser testemunha ocular dos fatos. A partir daí surgirão os escritos denominados *Diário de uma expedição*.

Da leitura dessas correspondências, depreende-se como Euclides da Cunha se dirigiu ao arraial de Canudos influenciado pela mesma “lavagem cerebral” que os membros das forças armadas e outros jornalistas, ou seja, tomados de entusiasmo republicano. Encontravam-se dispostos ao sacrifício da vida pela República que tanto prezavam, desde que extirpassem a ameaça monarquista: “É ao longo do desenrolar das reportagens que o leitor pode entrever dúvidas incipientes a se insinuarem no espírito do escritor, que dá os primeiros sinais de desconfiar da propaganda maciça”. Sendo que “essas dúvidas serão depois intensamente elaboradas em *Os Sertões*” (GALVÃO, 2001, p. 5).

No *Diário de uma expedição*, Euclides da Cunha traz os acontecimentos da Guerra de Canudos que seriam mais tarde publicados como artigo para *O Estado de S. Paulo*, mas que, no seu conjunto, revelam a história sobre os excluídos do país, que tinham como única esperança apenas sua religião; religião essa que será retratada por Euclides como um primitivismo próprio das sociedades atrasadas.

Observamos nessas leituras das correspondências d’o *diário de uma expedição* e d’*Os Sertões*, que Euclides da Cunha não consegue se desnudar dos conceitos ideológicos adquiridos através da sua mentalidade cientificista e, por isso, Cunha representará o conflito de Canudos na sua expressão religiosa como ignorância e fanatismo: “Não seria difícil caracterizá-la como uma mestiçagem de crenças” (CUNHA, 2011, p.73) e “como reagir contra adversários por tal forma transfigurados pela fé religiosa”, (CUNHA, 2011, p. 421).

O final dessa história é a tragédia e ficou gravada nos registros de Euclides da Cunha, nas mais adequadas palavras para descrever o acontecido, que citamos, a seguir:

Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugia ruidosamente cinco mil soldados (CUNHA, 2011, p. 565).

Diante dessa realidade, segundo Tarciso Rego, “Euclides da Cunha também percebe que Canudos apenas aglutinava os anseios de um povo não disposto a se submeter a uma república, cuja miopia a tornava incapaz de perceber o total abandono vivido pelos habitantes daquela imensa região” (REGO, 2011, p. 30). A explosão foi inevitável; e ocorreu. As feridas se abriram, provocando o conflito entre o Brasil do litoral e o Brasil do sertão. Diante disso, Euclides da Cunha denunciaria a existência de dois brasis: O do litoral chamado por ele de civilizado, e o do sertão em plena fase colonial em que dois mundos estavam separados por séculos de evolução histórica.

## 1.2 MIMESIS E COMPLEXIDADE RESIDUAL N’OS SERTÕES

Discorrer acerca da existência da mimeses n’*Os Sertões* nos conduz novamente à discussão sobre a complexidade da obra, pois, ainda que se tenha passado mais de um século de sua publicação, continuam as dúvidas sobre como classificar *Os Sertões*: ficção histórica? Ficção sociológica? Ficção literária? Ficção antropológica? Enfim, “há tantas considerações acerca do livro de Euclides, que fazer uma delimitação arbitrária seria gesto temerário” (ASSUMPÇÃO, 2011, p. 03).

Massaud Moisés, no artigo *Euclides da Cunha e a arte do ensaio*, afirma que: “o estilo euclidianos apresenta-se como o de um ensaísta literário, apesar de histórico o assunto da obra” (MOISÉS, 2002, p. 45). Na sequência, passa a discutir os elementos do romance, com base nos cronistas medievais, conforme pode-se observar na citação abaixo:

Ao julgar-se historiador, evidentemente Euclides norteava-se por uma concepção da História, inexpressa, mas transparente, no modo como descreve a evolução dos acontecimentos. Temos a impressão de remontar, por insólita transplantação cronológica, à época dos cronistas medievais, Fernão Lopes à frente, para quem a verdade documental, ou testemunhal, não impedia o exercício da fantasia, seja na reconstituição das cenas, seja no emprego de recursos propriamente literários. Se nos historiadores da Idade Média é visível o impacto da ficção cavaleiresca, no repórter de Canudos se diria presente o influxo da narrativa histórica romântica, à Walter Scott e imitadores brasileiros e portugueses, herdeira, por sua vez, da novela de cavalaria (MOISÉS, 2002, p. 45).

Portanto, conforme afirma Massaud Moisés, n’*Os Sertões* “a fusão do lendário com o histórico reflete-se na obra como simbiose entre a matéria do ensaio e a estrutura à semelhança do cosmos dantesco” (MOISÉS, 2002, p. 46). Deste modo, podemos dizer que a representação dantesca d’*Os Sertões* também se constitui na construção do romance, pautado

na sua variedade histórica, científica e literária. Sobre essa hibridação na obra euclidiana, Carlos Guedelha também nos revela seu posicionamento:

Essa tentativa de equilíbrio entre a ciência e a cultura humanística certamente influenciou profundamente a formação de Euclides. Isso se reflete em seus escritos, em que se revela, simultaneamente, artista e cientista. É o que diz, por exemplo, Oliveira (1983) ao apontar que na obra de Euclides, a literatura incorporou pela primeira vez a aglutinação do saber de seu tempo: correntes filosóficas que ocupavam todas as áreas do pensamento: geografia, geologia, botânica, zoologia, paleontologia, etnologia, etnografia, antropologia, sociologia, demografia e história (GUEDELHA, 2013, p. 69).

Guedelha menciona como interessante a abordagem acerca do hibridismo realizada por Léa Costa Dias, ao “situar em dois polos opostos a crítica de Afrânio Coutinho e a de Luiz Costa Lima, quanto ao papel da arte literária na obra” (GUEDELHA, 2013, p. 277). Para Afrânio Coutinho, “*Os Sertões* é uma obra de arte, ficção, da mesma qualidade de *Guerra e Paz*, sendo os dois livros, filhos ilustres da *Iliada*” (COUTINHO, 1981, p. 81).

Afrânio Coutinho afirma que “a literatura em *Os Sertões* ocupa o centro, deixando as margens para as referências científicas” (COUTINHO, 1981, p. 81), ao passo que para Luiz Costa Lima, o plano literário “descoloca-se para as bordas da narrativa, constituindo-se na sua margem ornada o elemento embelezador, e no centro está a ciência” (DIAS *apud* GUEDELHA, 2013, p. 278). Mediante este impasse, no que diz respeito à discussão sobre a escrita literária ou a escrita histórica, recorreremos à *Poética* de Aristóteles, que afirma:

O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o primeiro escrever em prosa e o segundo em verso (pois, se a obra de Heródoto fora composta em verso, nem por isso deixaria de ser obra de história, figurando ou não o metro nela). Diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido. Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a história, porque a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular. O universal é o que tal categoria de homens diz ou faz em determinadas circunstâncias, segundo o verossímil ou o necessário. Outra não é a finalidade da poesia, embora dê nomes particulares aos indivíduos; o particular é o que Alcibíades fez ou o que lhe aconteceu. (ARISTÓTELES, 1993, p. 09).

Nesse sentido, o romance, por exemplo, lida com o conceito de verossimilhança e não de veracidade. Observamos, porém, n’*Os Sertões* que a genialidade de Euclides está justamente em tentar conciliar de forma literária adventos empíricos, conduzindo-os o mais próximo possível da verdade. Tratando das características de escritura desta saga, Leopoldo Bernucci classifica como impróprio “considerar esta obra como ficcional”, embora não considere incorreto “buscar nela um dos seus discursos mais tonificantes, aquele que imita o da ficção” (BERNUCCI *In* CUNHA, 2002, p. 42), e passa a tecer várias outras considerações, que nos interessam e que citaremos, a seguir:

As poéticas antigas já procuravam diferenciar os dois tipos de escritura sobre a base de uma discussão em torno dos conceitos de verossimilhança e verdade. O primeiro caberia à ficção [...], e o segundo a História [...]. É na enunciação ainda que se localize [uma] marca do discurso ficcional, sempre em caráter oscilante, obrigando a uma mudança do foco narrativo que se despersonaliza para tornar-se anônimo, voltando depois à sua individualização. (BERNUCCI *In* CUNHA, 2002, p. 43).

Mas, vale ressaltar, de acordo com Roberto Assumpção (2011), que a terminologia científica de *Os Sertões*, quer corrigindo, quer elucidando, nos mostra que a imortalidade de Euclides não reside na aplicação dos léxicos científicos “Muitos geólogos poderiam escrever (e escrevem) linhas mais acertadas sobre a configuração geológica da Bahia ou do Brasil” (ASSUMPCÃO, 2011, p. 9). O cientificismo presente n’*Os Sertões* tornou-se atemporal justamente por sua estrutura literária, pelas suas imagens poéticas, seu “cipoal” que incorpora ciência e arte:

Nesse predomínio gradativo do tempo sobre as determinações circunstanciais, vislumbra-se a vitória do aspecto literário sobre os demais: parece que *Os sertões* se vão mostrando progressivamente literários, à proporção que o tempo flui, como se a lenda, metamorfoseando a História, aos poucos impusesse o seu fascínio. Mesmo porque, se a veracidade histórica de Canudos incomoda, o rosto do enigma, que a arte literária fixa e conserva, é mais suportável. (MOISÉS, 2002, p. 51).

Nessa perspectiva, notamos que a narrativa parece convergir entre a linguagem literária, histórica e científica. De acordo com Carlos Guedelha, “difícilmente Euclides da Cunha consegue se libertar da tentativa de conciliar essas estruturas” (GUEDELHA, 2013, p. 19). E, é através da elaboração das imagens poéticas que Euclides agrega ciência e arte, como podemos observar na seguinte passagem:

O sol poente desatava longa a sua sombra pelo chão e protegido por ela – braços largamente abertos, face volvida para os céus –, um soldado descansava. Descansava... havia três meses.

Morrera no assalto de 18 de junho. A coronha da Mannlicher estrondada, o cinturão e o boné jogados a uma banda, e a farda em tiras, diziam que sucumbira em luta corpo a corpo com adversário possante. Caíra certo, derreando-se à violenta pancada que lhe sulcara a fronte, manchada de uma escara preta. E ao enterrar-se, dias depois, os mortos não fora percebido. Não compartira, por isto, a vala comum de menos de um côvado de fundo em que eram jogados, formando pela última vez juntos, os companheiros abatidos na batalha. O destino que o removera do lar desprotegido fizera-lhe afinal uma concessão: livrara-o da promiscuidade lúgubre de um fosso repugnante; e deixara-o ali havia três meses – braços largamente abertos, rosto voltado para os céus, para os sóis ardentes, para os luars claros, para as estrelas fulgurantes... E estava intacto. Murchara apenas. Mumificara conservando os traços fisionômicos, de modo a incutir a ilusão exata de um lutador cansado, retemperando-se em tranquilo sono, à sombra daquela árvore benfazeja. Nem um verme – o mais vulgar dos trágicos analistas da matéria – lhe maculara os tecidos. Volvia ao turbilhão da vida sem decomposição repugnante, numa exaustão imperceptível. Era um aparelho revelando de modo absoluto, mas sugestivo, a secura extrema dos ares (CUNHA, 2011, p. 42-43).

Assim, na descrição da cena, há representação do lirismo poético na narrativa

euclidiana, pois o soldado é visto como um lutador cansado que se encontra, então, em seu “sono tranquilo” e “à sombra”, “benfazeja”, estando entre uma imensidão e um canto, entre o interior e o exterior, seria uma reminiscência primeira da habitação humana, as quais explicamos com as palavras de Bachelard como “um ser vivo que preenche um refúgio vazio” (BACHELARD, 2008, p. 149).

Notamos que as imagens construídas por Euclides da Cunha habitam a imensidão como se fosse um lar, transformando em lar também a vala comum, a sepultura, vemos na sombra daquela árvore um homem na sua última habitação, “sobre o próprio universo, debruçado em um canto como um sonhador debruçado sobre si mesmo” (BACHELARD, 2008, p. 149). São recursos poéticos aos quais recorre Euclides da Cunha, como as metáforas. Para Carlos Guedelha (2013) “tanto no caso dos sertões baianos como no da Amazônia, foi à metáfora que redimiu Euclides, dando vigor à sua escrita e oferecendo a chave de acesso a um mundo inacabado para, de algum modo, compreendê-lo”. (GUEDELHA, 2013.p.293)

O romancista evoca a imagem poética através das representações metafóricas que inflige ao soldado morto à benesse do acaso, pois a sepultura é descrita como uma bela contemplação das estrelas ao firmamento que, em sua poesia, apresenta-se como “luares claros e estrelas fulgurantes”. Assim, diante do exposto, fica difícil negar a forte presença literária nas representações científicas de Euclides. Conforme podemos observar nas críticas feitas por Araripe Júnior,

Em março de 1903, o crítico Araripe Júnior escreveu, no *Jornal do Commercio*, a segunda crítica de jornal ao livro de Euclides, e, diferentemente de José Veríssimo, exalta a “simbiose” da arte com a ciência, a comunhão do épico com o trágico, a convivência interativa da emoção com a razão. Mas tanto Veríssimo quanto Araripe ficaram igualmente impressionados comum aspecto da obra: o fato de o autor ir além do científico. No dizer de Abreu (1998, p. 213), os críticos passaram a ver Euclides como um misto de cientista e poeta. “Para Araripe, só alguém com ‘alma de poeta’ poderia ter aliado tão bem os dois elementos: a ciência e a literatura”. (ARARIPE JÚNIOR, 1978, p.213).

Compreendemos que a literatura presente n’*Os Sertões* tem como representação o escritor, o poeta, o cientista, o historiador produto do pensamento humano de sua época; conforme explica Regina Abreu, “no final do século XIX, a literatura ocupava o plano central na vida espiritual brasileira” (ABREU, 1998, p. 149). A literatura era de fato “a tradição de maior força e penetração” (ABREU, 1998, p. 149). E a força literária d’*Os Sertões* está na conciliação, pela literatura, do diálogo em meio caminho com as outras formas de conhecimento, a ciência. Para confirmação dessa força literária d’*Os Sertões*, buscamos o conceito de *mimeses* e de como esta se configura na narrativa euclidiana.

A *mimeses* n’*Os Sertões* representa uma realidade exposta. Nas palavras de Auerbach, a

“obra literária expõe uma realidade, intrínseca e interna à obra, convertida em linguagem e estilo, e revela o modo como os homens veem a si mesmos e seu mundo” (AUERBACH *In* WAIZBORT, 2013, p. 1). O que, de maneira aproximada, nos leva ao conceito da mentalidade, no qual cada época cria a sua concepção de passado e sua cosmovisão conforme Febvre (1937): “Cada homem tem sua Roma ou sua Atenas, sua Idade Média e sua Renascença, pois são os homens partindo do seu presente que formam a ideia da sociedade a quem pertencem” (FEBVRE *In* GURIÊVITCH, 1937, p. 29).

Conforme Massaud Moisés (1974), *mimeses* é, do Grego, imitação. Sendo que “as formas embrionárias da ideia surgiram nas doutrinas de Górgias, Demócrito e Sócrates”. E, “será com Platão que a palavra surge pela primeira vez, no livro III”, e, sobretudo no X da *República*, que tenta definir o vocábulo em seus diálogos. Apesar de rechaçar a imitação, Platão a utiliza nos seus diálogos, especialmente no *Crátilo*, *Fedro*, *Filebo* e *Sofista*. Entretanto, “é na filosofia de Aristóteles que a *mimeses* alcança impor-se como noção estética válida e necessária, atribuindo a *mimeses* dois significados: o da imitação e o da emulação” (MOÍSES, 1974, p.335).

Em seu tratado sobre poesia, “Aristóteles, faz uso da *mimeses* para diferenciar a natureza das espécies, da natureza da poesia e atribuir características a cada uma”. Sendo na “*Poética*” que o filósofo irá tratar sobre a poesia referindo-se à: Comédia e à tragédia, à pintura, à escultura, à música e à dança. A partir daí o termo passa a ser utilizado como imitação. Assim, “os imitadores imitam os homens que praticam ação, imitam caracteres, sentimentos e ações”. (MOÍSES, 1974, p.335).

O poeta é um imitador, como o pintor ou qualquer outro artista que utiliza a imaginação para expressar arte. Para Aristóteles “a *mimeses* é, primeiramente, a imitação da natureza, todavia natureza é entendida como o oculto princípio da geração e da corrupção dos seres naturais, e representa a própria realidade quando se realiza”. No entanto, para ele, a *mimeses* é também a própria realidade quando se torna real, isto é, a *mimeses* refaz o caminho da natureza para apresentar uma obra através da arte. “A imitação do ser humano mostra a sua natureza intrínseca, isto é, seu caráter, suas paixões e seu comportamento” (MOISÉS, 1974, p. 335-336).

Erich Auerbach busca compreender como, em diversas obras literárias, os seres humanos, de alguma maneira, figuravam, fixavam uma imagem do homem, e, com isso, apresentou o texto literário como uma representação da realidade, uma interpretação do autor do modo que o mesmo assiste ao mundo em suas essências:

[...] o acontecimento antiquíssimo, sublime, deve tornar-se presente, deve transformar-se num acontecimento presente, possível em qualquer tempo,



concebível por qualquer ouvinte e familiar a todos; deve penetrar fundamente na vida e no sentimento de qualquer francês contemporâneo. (AUERBACH, 2015, p. 132).

Reconhecemos, nas palavras de Auerbach, o quanto o conceito de resíduo da teoria de Roberto Pontes (1999) se solidificou no que seja essencial para uma obra literária:

[...] certos aspectos comportamentais e culturais “vivos” e tidos como pertencentes a um dado momento histórico são, na verdade, traços característicos duma era passada, que foram retomados, por uma pessoa ou por um determinado grupo, de forma consciente ou inconsciente. (TORRES, 2011, p. 85).

Ao lermos *Os Sertões* de Euclides da Cunha, notamos que as imagens do homem feitas por ele têm como traços as características de uma era passada, de um resíduo que convergiu na vida sertaneja, penetrando no tipo humano, nos seus aspectos culturais e sociais; Afirmação esta presente no seguinte fragmento: “Não houvera distinção alguma entre os colonizadores de um e outro lado” (CUNHA, 2011, p. 38). Vemos nessas leituras que Euclides da Cunha estuda as relações entre o ambiente e os seres que neles vivem, partindo dos influxos de nossa colonização, conforme a seguinte colocação, que citamos a seguir: “na fase colonial o território foi enfeudado e dividido por donatários felizes, e iniciando-se o povoamento do país com idênticos elementos, sob a mesma indiferença da metrópole” (CUNHA, 2011, p. 88).

Configura-se assim n’*Os Sertões* a busca para interpretar o homem, suas características, suas imagens, seus fragmentos e os resíduos feudais que se cristalizaram na formação da cultura brasileira, lembrando que conforme o teórico Roberto Pontes “cristalizar não é mesmo que fossilizar” (PONTES, 2015, p. 113). “O resíduo literário, de natureza cultural, é matéria dotada de vigor, aproveitável a qualquer momento pela força criativa, em razão da faculdade que lhe é inerente, de vir a ser nova obra” (PONTES, 2015, p. 113). E é n’*Os Sertões* que essa nova obra investiga “a longa duração de uma organização social semifeudal de latifúndios e patriarcalismo perpetuadora das tradições herdadas” (VASSALLO, 1993, p. 69), e retomamos esses fatores para analisar o evento de Canudos. Mas, para entendermos melhor esses elementos, iremos analisar os conceitos que justificam nossas hipóteses.

### 1.3 MENTALIDADE E RESIDUALIDADE N’OS SERTÕES

Para falarmos sobre Mentalidade e Residualidade n’*Os Sertões*, de Euclides da Cunha, precisamos tratar sobre a Longa Idade Média de Jacques Le Goff. A Idade Média situa-se

entre uma lenta mutação e conserva sempre uma parte de continuidade. Temos fragmentos da Idade Média que sobreviveram durante o século XIX. Com isso, apesar das mudanças econômicas e de novas dinâmicas, esses fragmentos da Idade Média ficam ainda no imaginário de uma sociedade, de uma coletividade, de um homem, e é esse fragmento que foi reconhecido e sistematizado pelo teórico Roberto Pontes como resíduo: “Resíduo é aquilo que resta de alguma cultura, mas não resta como material morto; resta como material que tem vida, porque continua a ser valorizado e vai infundir vida numa obra nova.” (PONTES, 2006a, p. 9).

Vemos como exemplo desse resíduo n’*Os Sertões* a seguinte afirmação: “preso entre o sertão inabordável e os mares o velho agregado colonial tendia a chegar ao nosso tempo, imutável” (CUNHA, 2011, p. 89). Embora, como explica a teoria da Residualidade, com forças dinâmicas que lhe permitiram adaptações, pois de acordo com Pontes, toda expressão cultural e literária é possuidora de elementos tão fortes, tão vivamente arraigados na sociedade, que não conseguem morrer, e que, ao contrário, têm força suficiente para atualizar-se e permanecer no seio da sociedade, da mesma forma observamos no sertão essas forças condutoras, esses resíduos medievais que “deslocaram para uma terra nova o ambiente moral de sociedade velha” (CUNHA, 2011, p. 89).

Sendo assim, notamos que o conceito de resíduo é importante por seu pioneirismo nas investigações do pensamento residual medieval existente na América Latina. Consequentemente, para melhor compreendermos esses resíduos na América, assinalamos os autores medievalistas e suas contribuições para este estudo.

Segundo Almeida (2010), temos entre os medievalistas que foram influenciados pela ideia de Longa Idade Média: Le Goff; o historiador Jérôme Baschet, que se aprofundou nessa investigação, tomando-o como paradigma; Alain Guerreau, sustentando que a posição dominante da Igreja e a relação de *dominium*<sup>20</sup> são as principais marcas da civilização feudal. No entanto, Baschet partiu dessas características para analisar a colonização espanhola na América, em especial no México. O próprio Le Goff corroborou as argumentações de Baschet:

[...] sejam quais forem às diferenças entre a Europa medieval e a América colonial do século XVI, o essencial do feudalismo medieval volta a ser encontrado na América: o papel dominante e estruturador da Igreja; o equilíbrio da tensão entre monarquia e aristocracia modifica-se, sem que se rompa, no entanto, a lógica feudal; as atividades

---

<sup>20</sup> A igreja além de se destacar pela sua presença no campo das ideias, também alcançou grande poder material durante a Idade Média e passou a controlar grande parte dos territórios feudais, se transformando em importante chave na manutenção e nas decisões do poder nobiliárquico. A própria exigência do celibato foi um importante mecanismo para que a Igreja conservasse o seu patrimônio. O crescimento do poder material da Igreja chegou a causar reações dentro da própria instituição.

cada vez mais importantes dos homens de negócios comprometidas com o comércio atlântico ou com a exploração dos recursos minerais e agrícolas do mundo colonial permanecem dentro dos marcos corporativos e monopolistas tradicionais, e estes homens seguem orientando seus ganhos para a propriedade da terra e a aquisição do estatuto de nobre. No entanto, Baschet aceitaria sem emendas a expressão ‘feudalismo tardio e dependente’, dado que ela mantém, mesmo admitindo certas especificidades do feudalismo Colonial americano, o essencial da referência ao feudalismo, e dado que se trata de um mundo cuja lógica é completamente alheia à nossa. (LE GOFF, 2006, p.18).

Assim como Jacques Le Goff transcendeu o conceito de Longa duração de Fernand Braudel, pois trouxe para a Escola dos Annales o estudo sobre o conceito das mentalidades, do imaginário e da história cultural, passando do interesse da geografia e da base econômica, para o interesse da superestrutura social e cultural, podemos dizer que, em diversos aspectos, Jérôme Baschet também rompeu e foi além com o conceito de Longa Idade Média de Jacques Le Goff, uma vez que trouxe a Idade Média para o Novo Mundo.

Na sistematização do professor Roberto Pontes temos quais foram os efeitos desses resíduos medievais em nosso país, definindo que essa transmissão cultural de Portugal se deu no contato entre os povos no processo de colonização. Assim, os primeiros portugueses aqui chegados, com a missão de firmar o domínio do império luso nos trópicos americanos, não trouxeram nos seus malotes os volumes de *Os Lusíadas* e nem das *Rimas* de Luís de Camões.

O que havia nas bagagens dos nautas, degredados, colonos, soldados e nobres aportados em nosso litoral não eram exemplares impressos de romances populares da Península Ibérica nem os provenientes da Inglaterra, Alemanha e França. “Aqueles homens trouxeram gravados na memória, o que divulgaram pela reprodução oral das narrativas em verso” (PONTES, 1999, p. 125). Euclides também narrou como nossos patrícios abordaram no sertão:

[...] Foi vagaroso. As gentes portuguesas não abordavam o litoral do Norte robustecida pela força viva das migrações compactas, grandes massas invasoras capazes, ainda que destacadas do torrão nativo, de conservar, pelo número, todas as qualidades adquiridas em longo tirocínio histórico (CUNHA, 2011, p. 89).

Outro fator que podemos verificar como remanescente e residual é a catequização dos índios, com a chegada dos jesuítas da Companhia de Jesus ao Brasil, pois os padrões teológicos da igreja eram pautados nos *dominum* medievais. Cleber Sanches (2009) enfatiza que os portugueses, assim como em todo o território europeu, detinham seus valores morais, sociais e culturais fincados no segmento dogmático da Igreja Católica, que exercia extremo poder no que consistia ao plano terreno, pois se tratava do desejo de Deus, o que, de acordo com Euclides da Cunha, “contribui para esta tentativa persistente de incorporação a

Companhia de Jesus que, obrigando-se no Sul a transigência forçada, dominava no Norte” (CUNHA, 2011, p. 97).

De acordo com Silvana Andrade<sup>21</sup> “várias missões católicas europeias foram enviadas por Roma, principalmente para o Nordeste, entre os séculos XVIII e XIX”. (ANDRADE, 2009, p. 53). Via-se que tudo acontecia conforme “a vontade de Deus”. E a Igreja:

[...] nutria o sonho de conquistar novas almas que se tornariam fiéis aos seus dogmas. A Catequese era o grande sonho de salvar almas do inferno, sem se opor, é óbvio, na participação, da descoberta e posse de novas riquezas que em muito ajudariam na manutenção da Igreja. Tudo isso era tão bem-vindo, e possivelmente, em suas crenças, de Deus, que até Colombo, em uma de suas cartas, escreveu: “o ouro tem a virtude de enviar almas ao paraíso” (SANCHES, 2009, p. 43).

Todos esses elementos foram impostos na América Latina e hibridizaram-se, alterando e transformando culturas e crenças. Portanto, “o povo brasileiro foi obrigado a se adaptar a duas condições fundamentais, desde os primeiros tempos da colonização: a quantidade mínima de sacerdotes e falta de conhecimentos religiosos”. (ANDRADE *apud* QUEIROZ, 1976b, p.74).

Notamos que essa adaptação “se deu espontaneamente, e se expressiu numa reorganização e reinterpretação do acervo de catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses, de um lado, e, de outro, do catolicismo oficial trazido pelos poucos sacerdotes que aqui aportaram”. E, é “neste processo, que elementos novos surgiram, elementos antigos ou pertencentes à religião oficial sofreram transformações, dogma e liturgia foram deformados por necessidades locais ou pela imaginação de líderes religiosos inteiramente falhos de instrução” (QUEIROZ, 1976b, p. 74-76). Constatamos que a hibridação cultural sertaneja também foi pautada em crenças e costumes feitos de adaptações e refinamentos no decurso da colonização do sertão:

A hibridização refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. [...] A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado. (COELHO, 1997, p. 125-126).

---

<sup>21</sup> Buscamos como aporte teórico o *Caldeirão: resíduos do medievo na guerra dos beatos*, dissertação de mestrado elaborada por Silvana Bento Andrade, 2009, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elizabeth Dias Martins do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Ceará, pois consideramos de grande importância sua proposta metodológica para investigação do messianismo no sertão. E encontramos similitude entre o nosso objeto de pesquisa n<sup>o</sup> *Os Sertões* e o estudo fundamentado na teoria da Residualidade sobre o imaginário milenarista no Caldeirão, enquanto fundadora das pesquisas do movimento bélico messiânico.

O conceito de hibridação na teoria da Residualidade caracteriza-se também pelas constantes mudanças, ou transformações, de elementos culturais com rumos convergentes. Vejamos o que afirma Roberto Pontes:

A expressão é usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A hibridação cultural se nutre do conceito de hibridismo comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa. (PONTES, 2006a, p. 5-6 grifo do autor).

E “é através desse contato entre os povos, que são transmitidas crenças, valores e costumes, as quais às vezes, demoram a enraizar-se na outra cultura, mas também por vezes, encontram facilmente solo fértil para serem difundidos”. Com isso, “as culturas vão tomando características umas das outras, misturando-se, num processo residual, dotado da capacidade de adaptar-se ao novo contexto”, isto é, “de cristalizar-se e assim chegamos, então, ao conceito de cristalização” (PONTES *apud* SOARES, 2015, p. 26). Desta forma, notamos, no sertão (do sertanejo baiano), essas mesmas transposições feitas através do imaginário, que se adaptaram ao viver sertanejo, empregando na literatura e na cultura costumes pautados no medievo.

Observamos, nas nossas leituras d’*Os Sertões*, que Euclides da Cunha também trata sobre a cristalização da formação cultural brasileira, mas dentro do fator religioso: “todos os terrores da Idade Média tinham cristalizado no catolicismo peninsular” (CUNHA, 2011, p. 142). E, portanto, no sertão há também uma metamorfose ocorrida com o elemento residual ora na religião, ora na formação dos sertanejos; segundo Euclides da Cunha, foram causadas pelos fatores coloniais que aconteceram “na fase mais crítica da alma portuguesa” (CUNHA, 2011, p. 142).

Para o professor Roberto Pontes, cristalização significa “polir, relavrar um material remanescente disponível na realidade ou na tradição cultural e literária” (PONTES, 2012, p. 390). Neste sentido, porém, o autor d’*Os Sertões* refere-se “à tradição das cavalhadas sertanejas como programas dos três séculos, visto como um divertimento anacrônico. Velhíssima cópia das vetustas quadras dos fossados ou arrancadas noturnas na Península” (CUNHA, 2011, p. 132).

Percebemos nessa passagem o fator residual e não o anacronismo observado por Euclides da Cunha nessa tradição sertaneja, pois essas heranças peninsulares das cavalhadas se mantiveram permanentes, e se cristalizaram tanto na tradição sertaneja que, conforme Euclides da Cunha “foi toda esquecida na terra onde nasceu” (CUNHA, 2011, p. 132); construindo no sertão uma nova forma na sua tradição; reafirmando o conceito de resíduo e seu embasamento

teórico: “o remanescente é dotado de força viva e que constrói uma nova obra com mais força ainda, na temática e na forma” (PONTES, 2006a, p. 9).

Isto teria possibilitado o surgimento de outra obra literária, em tempo e espaços posteriores, ou no caso trazendo a reincidência da tradição cultural, “tradições dos castelos árabes, as cavalcadas”, divertimento reproduzido segundo Euclides da Cunha “da Península que se cristalizou de tal forma que fora esquecido sua origem” (CUNHA, 2011, p. 132). Assim, no âmbito da cultura e da literatura, a cristalização é responsável pela construção de novas obras, pois atualiza os resíduos, num processo que os mantém vivos, prontos para serem usados novamente. “O resultado é a cristalização, isto é, o polimento, o brilho novo dado a material antigo” (PONTES, 2015, p. 114). Podemos verificar que esse elemento, o resíduo também aparece nas teorias de Raymond Williams:

Um elemento residual cultural fica, habitualmente, a certa distância da cultura dominante efetiva, mas certa parte dele, certa versão dele – em especial se o resíduo vem de alguma área importante do passado – terá, na maioria dos casos, sido incorporada para que a cultura dominante tenha sentido nessas áreas. [...] É pela incorporação daquilo que é ativamente residual – pela reinterpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas – que o trabalho de tradição seletiva se faz especialmente evidente. [...] contra as pressões da incorporação, os significados e valores ativamente residuais são mantidos. [...] Por “emergente” entendo, primeiro, que novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados. (WILLIAMS, 1979, p. 126).

Notamos, conforme a citação acima, que a teoria da Residualidade também é fruto dos estudos de *Literatura e Marxismo* e foi com base nesses e outros conceitos que Roberto Pontes pensou na sistematização do termo resíduo, residual, assim como, nos termos operacionais que o acompanham, como: a cristalização, a hibridação cultural, a remanescente, os substratos mentais, o imaginário. No próximo capítulo investigaremos, prioritariamente, a Escola dos Anais, o espaço geo-histórico de Braudel, o conceito sobre mentalidade e sua contribuição para os estudos da Residualidade sobre o medievo n’ *Os Sertões*.

## 2 O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NO ESPAÇO GEO-HISTÓRICO D'OS SERTÕES

Neste segundo capítulo, analisamos o conceito da Longa duração de Braudel e sua pertinência para o estudo da teoria da Residualidade e, conseqüentemente, para a narrativa d'*Os Sertões*, uma vez que é por intermédio dessa sistematização que atingiremos os aspectos remanescentes do imaginário medievo e suas reincidências ativas através, dos séculos.

Associamos o conteúdo da obra com os elementos geográficos abordados na narrativa dos capítulos “A Terra” e “O Homem”, e vimos que será na elaboração desses dois capítulos que Euclides da Cunha fará uma análise minuciosa sobre o espaço geográfico e físico, que se constituiu na adaptação do homem sertanejo e sua luta pela vida ao longo de três séculos, formado pelos primeiros colonizadores, portanto, em uma Longa duração e, por isso, investigamos o liame entre as possíveis semelhanças da obra de Euclides com o modelo de composição histórica apresentada por Fernand Braudel, na obra *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*(1984). Vejamos, portanto, o que afirma Edgar Salvadori Decca<sup>22</sup> (2002), sobre essas semelhanças:

Um número considerável de obras históricas elaboradas pela escola dos *Annales* tem uma organização narrativa muito parecida com *Os Sertões*, sendo o exemplo mais completo o famoso livro de Fernand Braudel, também ele organizado de um modo tripartido. Ao invés dos capítulos referentes à longa, média e curta durações, na obra de Euclides a realidade histórica é apresentada em sua tríplice dimensão: a natureza, o homem e a contingência do momento, isto é, a luta. (DECCA, 2002, p.185, grifo do autor).

Observamos que Euclides da Cunha, na sua narrativa, em “vez aniquilar o passado, faz com que ele se recomponha”, buscando na estrutura d'*Os Sertões* “dar uma explicação a tudo aquilo que o autor havia presenciado e vivido” (DECCA, 2002, p. 182). Por esse motivo, “*Os Sertões* é uma mea-culpa desta irresponsabilidade histórica, incapaz de compreender as suas relações entre o presente e o passado” (DECCA, 2002, p. 182). Pois, o Brasil oficial sendo “burlesco caricato”, não consegue entender o Brasil real do sertão, (ASSIS *In* SUASSUNA, 2002, p. 23), no qual as ideias da República não condiziam com a realidade do Brasil.

Nesse caso, de acordo com Euclides da Cunha, existem dois brasis, um separado não só pela natureza, mas principalmente por três séculos de evolução histórica, "Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos..." (CUNHA, 2011, p. 87). Demarcando na sua narrativa, os fatores da separação “civilizatória” entre o litoral e o sertão, numa perspectiva de que o homem do

---

<sup>22</sup> Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas e Vice-Reitor da UNICAMP no período de 2009 a 2013. Também é membro de conselho consultivo das inúmeras revistas nacionais. E do Conselho Diretivo do Instituto de Estudos Brasil-Europa (IBE) e membro do Conselho Estadual de Educação do Estado de São Paulo desde 2012.

interior, no caso o sertanejo baiano, é uma espécie de “outro”, o sertanejo é visto por Euclides da Cunha como indivíduo “retrógrado” e “retardatário”, como “força perdida no sertão” (CUNHA, 2011, p. 338), seria, portanto, o resultado de uma divisão histórico-temporal de três séculos (CUNHA, 2011, p. 205).

O sertão e o sertanejo, combinados, definem para Euclides da Cunha o que seria “aquele afloramento originalíssimo do passado, patenteando todas as falhas da nossa evolução” (CUNHA, 2011, p. 503). Teriam sido abandonados e esquecidos pelo processo civilizatório, no qual há “discordância absoluta e radical entre as cidades da costa e as malocas do interior” (CUNHA, 2011, p. 325). Isso significa que, segundo o romancista, existem “dois Brasis”, que refletem as diferenças raciais entre os habitantes do litoral e os sertanejos. Como decorrência desta interpretação, Euclides da Cunha produziu aquela que se tornaria a frase mais popular advinda da obra: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2011, p. 86).

Neste sentido, observamos que a noção de indivíduo para Euclides da Cunha se explica a partir das raças que se originaram no litoral e no sertão, como também das condições geográficas do homem do litoral, e do homem do sertão, numa proximidade ao conceito da história total de Braudel, isto é, “numa história quase imóvel, cuja transformação e permanências são quase imperceptíveis que é a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia, uma história de lentas transformações, muitas vezes feitas de retrocessos” (BRAUDEL, 1984, p. 25), que se constituiu no sertão também pela relação do homem com as coisas inanimadas. Percebemos que, para Braudel, essa relação não torna tempo e espaço imutável, mas um processo vagaroso que se constitui ao longo dos séculos.

De forma consoante, observamos na tessitura dos capítulos d’*Os Sertões* “A Terra” e “O Homem”, a busca para analisar as correlações entre espaço natural (a terra) e o tempo na formação do homem sertanejo, quer dizer, os tipos brasileiros resultaram também da interação entre homem e natureza, homem e sociedade, homem e espaços geográficos numa relação de luta com o meio e o tempo dentro de uma Longa duração.

De acordo com Alfredo Bosi (1988) obedecendo à sequência, Euclides procurou traçar, nas duas seções iniciais d’*Os Sertões*, “o quadro evolutivo do Brasil sertanejo que começando pelo reconhecimento da estrutura do solo e do clima, alcançasse a psicologia do homem sertanejo e conseqüentemente da psicologia de Antônio Conselheiro” (BOSI *In* CUNHA, 1988, p.13); tendo traçado nessa segunda parte do capítulo “O Homem” o perfil do sertanejo em uma abordagem mais ampla, promovendo um levantamento dos traços psicossociológicos do homem brasileiro, pois de acordo com Vicente Dobroruka (2012), para Euclides da Cunha, “deslocado de seu tempo, o beato



de Canudos condensava, em seu fanatismo religioso, tanto os erros mais tenebrosos de nosso passado colonial (em especial a atuação da Igreja), quanto um passado pessoal violento e complexo, vinculado mais especificamente ao período regencial” (DOBRORUKA, 2012, p. 52). Isso significa que esses homens n’*Os Sertões* são também produtos da sua luta com o meio e do seu momento histórico.

Euclides representa, nesses dois capítulos, as lutas seculares dos homens e das espécies em um esforço para adaptações ao meio. Sendo que nas leituras do livro de Braudel (1984), *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, o meio físico e o tempo também serão analisados nas suas relações de luta do homem com o meio que os rodeia. Por esse motivo, as montanhas serão analisadas conforme Braudel (1984), pois “isolam comunidades e impedem diásporas” (BRAUDEL, 1984, p. 58); as planícies igualmente, porque favorecem o surgimento de “latifúndios, criando assim os camponeses empobrecidos” (BRAUDEL, 1984, p. 89), os mares também, pois “interferem na formação de povos navegadores e na construção de rotas de navegação” (BRAUDEL, 1984, p. 154).

Percebemos assim, conforme nossas leituras conjuntas sobre *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II* (1984) de Fernand Braudel e *Os Sertões* de Euclides da Cunha (2011), a importância do espaço e do tempo na formação do homem e da sociedade, visto que esses espaços corroboram para a formação do homem, dos grupos diante da natureza na luta pela sobrevivência, tornando o homem litorâneo ou sertanejo.

Deste modo notamos que *Os Sertões* também reflete esta relação entre o passado e o presente, caracterizando o contraste entre o modo de viver do homem litorâneo e do sertanejo. Analisando o espaço geográfico n’*Os Sertões* e comparando-o com Braudel, observamos através das citações de Walnice Galvão (1985) que é na primeira parte d’*Os Sertões* que serão apresentados ao leitor as duras condições climáticas e de relevo, bem como a escassez da vegetação, fazendo surgir um quadro de fato inóspito à habitação humana.

Desfilarão nessa primeira parte d’*Os Sertões*, vocábulos<sup>23</sup> como: “seco” (p. 95); “arenoso” (p. 97); “viagem penosíssima” (p. 99); “sertão adusto” (p. 100); “natureza torturada” (p. 103); “regime brutal” (p. 107); “terras flageladas” (p. 116). É na composição desses painéis geográficos que Euclides da Cunha faz as explicações sobre a relação de luta do homem com o meio que os rodeia, pois considera a seca como parte da formação histórica do homem sertanejo: “O Martírio do homem, ali é o reflexo da tortura maior mais ampla, abrangendo a economia geral da Vida. [...] Nasce do martírio secular da terra” (CUNHA,

---

<sup>23</sup> Todos os vocábulos estão na edição de *Os Sertões* de 1985, devidamente listada na bibliografia, ao final desta dissertação, mantendo no texto apenas a indicação de página.

2011, p. 71).

É nessas series de descrições sobre a região que observamos como Euclides da Cunha faz um paralelo, através de um espelhamento entre as partes constitutivas do livro, em que as características de uma parte (A Terra) serão expressas na outra (O Homem). Conforme podemos observar no elenco de vocábulos acima sobre as duras condições climáticas, e da formação do homem sertanejo que resultaram, segundo nossas observações, no curso histórico da luta pela vida, integrando-os, formando-os na mesma adaptação ao meio ao longo dos séculos, como já citado no começo desta dissertação, trazendo as condições geográficas igualmente para explicar o destino das raças que à época acreditava-se na existência da superioridade dos mais fortes.

Notamos, assim, o papel fundamental da mão do escritor Euclides da Cunha, ao conduzir esses testemunhos descritivos sobre a terra e o homem no sentido de que, conforme Bernucci: “A repetição, para um escritor disciplinado e rigoroso como Euclides, só pode significar ênfase e atender aos expedientes que unicamente ajudam a reforçar a unidade do livro” (BERNUCCI *In* CUNHA, 2002, p. 22).

Ainda dentro destas perspectivas, vemos que n’*Os Sertões* as observações geográficas são pautadas no determinismo, que considera o homem produto do meio e cerceado por essas leis imutáveis; enquanto que na Longa duração de Braudel, a ênfase está em uma história quase imóvel, não excluindo “o homem da condição de sujeito, mas mostrando como as estruturas existentes agem como barreiras – ainda que não totalmente intransponíveis à ação individual modificadora (produtora) da história” (CRACCO, 2009, p. 13).

Reconhecemos, em diversos aspectos, a proximidade das estruturas narrativas dos primeiros capítulos d’*Os Sertões* com a Longa duração de Fernand Braudel e a teoria da Residualidade, posto que temos como exemplo dessa convergência as ideias dos ciclos recidivos que dialogam com os homens do passado na atualidade, o que “deslocou para uma terra nova o ambiente moral de sociedade velha” (CUNHA, 2010, p. 89), reafirmando a sistematização de resíduo feita pelo professor Roberto Pontes (1999) de que toda expressão cultural e literária é possuidora de elementos tão fortes, tão vivamente arraigados na sociedade, que não conseguem morrer, e que, ao contrário, têm força suficiente para atualizar-se e permanecer no seio da sociedade; o que de maneira análoga em Fernand Braudel representa a força da tradição ou do quase imobilismo, concentrando sua atenção ao ciclos repetitivos, quer dizer, em um período temporal amplo, podendo envolver vários séculos.

Desta forma, o que prepondera na Longa duração de Fernand Braudel são as tênues mudanças praticamente imperceptíveis, ou seja, aqueles elementos recomeçados que se

perpetuam ao longo dos séculos. Ou, nas palavras de Fernand Braudel (1984), “uma história quase imóvel, a do homem em suas relações com o meio que o cerca; uma história lenta no seu transcorrer feita com frequência de retornos insistentes, de ciclos incessantemente recomeçados” (BRAUDEL, 1984, p. 13-14).

Neste sentido, insistimos no que percebemos no primeiro capítulo d’*Os Sertões*, denominado “A Terra”, a representação da narrativa próxima ao conceito da Longa duração de Braudel, pois notamos que Euclides da Cunha, nessa primeira parte, apresenta informações sobre a geografia, à geologia e o clima do sertão nordestino; demonstrando também a relação do homem com a terra e seu espaço geográfico formadoras do seu modo de ser e viver; como podemos verificar na seguinte citação: “[...] estrada três vezes secular, histórica vereda por onde avançavam os rudes sertanistas nas suas excursões para o interior. Não a alteraram nunca” (CUNHA, 2011, p. 98). Deste modo, vão sendo demonstrados aspectos como a aridez, a precariedade, destacando a influência do meio nas pessoas daquela região:

Como quer que seja, o penoso regime dos estados do Norte está em função de agentes desordenados e fugitivos, sem leis ainda definida, sujeitas às *perturbações, locais, derivadas da natureza da terra, e a reações mais amplas, promanadas das disposições geográficas* (CUNHA, 2011, p.47, grifo nosso)

Observamos, assim, como a geografia se refere ao homem na sua relação de combate com a natureza e, neste jogo, “o espaço deixa de ser um valor em si mesmo para se tornar um mecanismo, ajudando a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais de tempo nas adaptações ao meio” (BRAUDEL, 1984, p. 33). Por essa razão, notamos n’*Os Sertões* que a realidade será tratada dentro de sua geografia e de seu momento histórico, permitindo analisar as reincidências da nossa colonização, nas quais serão construídos, de acordo com nossa leitura, em uma Longa duração. Nesta perspectiva, Euclides da Cunha também narra às estruturas geográficas em combate incessante entre a natureza e a vida:

É que a morfologia da terra viola as leis gerais do clima. Mas todas as vezes que o facies geográfico não as combate de todo a natureza reage. Em luta surda, cujos efeitos fogem ao próprio raio dos ciclos históricos, mas emocionante, para quem consegue lobrigá-la ao, através de séculos sem conto, entorpecida sempre pelos agentes adversos, mas tenaz, incoercível, num evolver seguro, a terra como um organismo, se transmuda por intuscepção, indiferente aos elementos que lhe tumultuam a face. (CUNHA, 2011, p. 25).

Portanto, ao fazermos um paralelo entre Fernand Braudel e Euclides da Cunha, notamos nas observações geográficas desses dois autores, os contínuos combates tanto da natureza como do homem na luta pela vida, formadas numa Longa duração; associando também na sua narrativa tempo e espaço, história e geografia para explicar a formação desse homem. E, nesta possível

associação, Euclides descreve de forma minuciosa as características do sertanejo e de como a sua relação com o espaço o formaram, conforme pode-se ler, abaixo:

Perfeita tradução moral dos agentes físicos da sua terra, o sertanejo do norte teve uma árdua aprendizagem de reveses. Afez-se, cedo, a encontrá-los, de chofre, e a reagir, de pronto. Atravessa a vida entre ciladas, surpresas repentinas de uma natureza incompreensível, e não perde um minuto de tréguas. É o batalhador perenemente combalido e exausto, perenemente audacioso e forte; preparando-se sempre para um recontro que não vence e em que se não deixa vencer; passando da máxima quietude à máxima agitação; da rede preguiçosa e cômoda para o lombilho duro, que o arrebatava como um raio pelos arrastadores estreitos, em busca das malhadas. Reflete, nestas aparências que se contrabatem, a própria natureza que o rodeia – passiva ante o jogo dos elementos e passando, sem transição sensível, de uma estação à outra, da maior exuberância à penúria dos desertos incendiados, sob o reverberar dos estios abrasantes. É inconstante como ela. É natural que o seja. Viver é adaptar-se. Ela talhou-o à sua imagem: bárbaro, impetuoso, abrupto. (CUNHA, 2011, p. 53).

Entretanto, vale reafirmar que as ideias de Euclides fundamentam-se na filosofia de Taine, na qual o homem é determinado pelo seu meio ambiente, sua raça e seu momento histórico, tornando o homem cerceado por essas leis imutáveis. “A natureza toda protege o sertanejo. Talha-o como Anteu, indomável” (CUNHA, 2011, p. 239). Contudo, observamos em certos aspectos uma possível comparação n’*Os Sertões* entre essa representação e o correlato tempo e espaço, desenvolvidos pelos permanentes ciclos das estruturas estáveis, quase imóveis de Braudel, as quais identificam o homem na sua relação com seu meio natural.

Notamos que, enquanto Euclides da Cunha utiliza o conceito meio geográfico e raça para explicar as leis imutáveis na formação do sertanejo, para Braudel a geografia passa a observar a relação do homem tendo como possibilidade as mudanças nos ciclos de ritmos lentos:

Eu precisava acreditar que a história que os destinos da humanidade se realizam em um nível consideravelmente mais profundo [...] a uma distância inimaginável tanto de nós quanto das desgraças cotidianas fazia-se história, realizando o seu giro vagaroso, tão quanto aquela vida antiga do mediterrâneo, cuja imutabilidade e uma espécie de imobilismo majestoso eu percebia com tanta frequência. Pois, foi assim que eu cheguei às investigações da linguagem histórica mais profunda. (BRAUDEL, 1984, p. 178-179.)

De acordo com Aaron Guriévitch (2003), em *O Mediterrâneo*, Braudel descobriu novos enfoques da história, de modo que os interesses braudelianos não estavam nos homens notáveis da época e nem na história nacional, mas numa imensa região, no espaço humano e ecológico; o que era considerado tema incomum na pesquisa, produzindo uma enorme impressão nos historiadores. A geo-história de Braudel e o seu estudo da civilização, com ênfase nos espaços e cidades, firmou-se solidamente na Ciência Histórica francesa.

Foi precisamente Braudel quem colocou, com excepcional insistência, a questão de importância capital da investigação das camadas da realidade históricas que cedem com

dificuldade à ação do tempo, a questão das estruturas estáveis que tendem ao quase imobilismo. Em Euclides, essas permanências residuais explicam a formação do homem sertanejo, pois, ao buscar sentido para a história humana, o autor transpôs para o sertão o tempo de sua colonização e sua cristalização na formação sertaneja: “Antes o que vimos à formação brasileira do Norte é mui diversa da do sul”. As circunstâncias históricas, em grande parte “oriundas das circunstâncias físicas, originaram diferenças iniciais no enlace das raças, prologando-se até ao nosso tempo” (CUNHA, 2011, p. 95).

Segundo nossas observações, são nesses estudos sobre nossa colonização e sua cristalização que Euclides da Cunha buscou compreender a formação da cultura brasileira, trazendo para sua análise o entrelaçamento da história, da geográfica e da Literatura. Sendo assim, tanto no caráter da Geografia como na Literatura está presente na narrativa o objeto real geográfico, numa interrelação da luta do homem com seu meio natural ao longo dos séculos, nos quais, “o presente está enraizado no passado, mas conhecer sua raiz não esgota o seu conhecimento. Ele exige um estudo em si, pois é um momento, que combina origens passadas, tendências futuras e sua histórica” (BRAUDEL *In* REIS, 1994, p.85). Desta maneira, notamos que Euclides da Cunha relaciona a formação da terra diante da seca como elementos da vivência e do ser sertanejo, numa Longa duração de adaptação ao meio:

Mas nosso sertanejo faz exceção à regra. A seca não o apavora. É um complemento à sua vida tormentosa, emoldurando-a *em cenários tremendos*. Enfrenta-a, estoico. Apesar das dolorosas tradições que conhece através de um sem-número de terríveis episódios, alimenta a todo o transe esperanças de uma resistência impossível. (CUNHA, 2011, p.135. grifo nosso).

Neste aspecto, a narrativa d’*Os Sertões* dentro da sua representação literária, incorpora o espaço sertanejo e sua geografia como se fosse um cenário que se repete nos ciclos climáticos da seca e será palco da representação trágica da guerra de Canudos. Conforme as afirmações de Araripe (2011), devemos reconhecer que “a primeira parte, em que o escritor descreve a terra, é a armação do palco onde será representada a trágica peleja entre os irmãos que se desconhecem e que o destino colocou no papel de antagonistas” (ARARIPE JÚNIOR *In* CUNHA, 2011, p.10-11). Ou, nas palavras de Euclides da Cunha, “A história é ali mais teatral, porém menos eloquente” (CUNHA, 2011, p. 89).

Visualizar o cenário constitui-se, aqui, num elemento de fundamental importância, posto que se narra um evento no contexto da construção da República recém surgida, tendo como público leitor potencial os habitantes da capital, afastados da realidade de Canudos, tanto do ponto de vista geográfico, quanto do social e que, por esse motivo, não conheciam os problemas do abandono e miséria da região. Consequentemente, Euclides da Cunha através da geografia, da

geologia, do estudo sobre o solo, sobre a natureza, construirá um cenário, ou um palco, nas palavras de Jorge de Sena, ao analisar características comuns à epopeia na obra euclidiana. Estas são as palavras:

[...] o palco para a peça de Euclides era demasiado grande, demasiado típico nas suas peculiaridades, demasiado terra e gente ligada a ela, para que quaisquer figurações pudessem substituir-se ao poder evocador da palavra. E esta tem assim por missão erguer perante nós a cena imensa, com os seus actores de verdade, vivendo e morrendo uma tragédia que resultava de o homem, abandonado a si mesmo e ao seu meio, ser impotente para modificá-lo. (SENA, 1988, p. 223).

Percebemos, novamente, no trecho acima, a expressão de uma relação limítrofe entre a geográfica, a história e a literatura, pois Euclides da Cunha consegue, através de seus painéis descritivos entrelaçados na geologia, na ciência, na história, na geografia, representar as cadeias das montanhas como um desmedido anfiteatro aos moldes das tragédias, nas quais “o antagonista que representa o adversário, é o brasileiro do litoral, inimigo do seu irmão sertanejo a quem não consegue entender, nem compreender” (ARARIPE JÚNIOR *In* CUNHA, 2011, p. 11). A esse respeito, de acordo com Solange Lima (2000), as obras literárias ligam na sua percepção, o espaço com a vivência, conforme lemos a seguir:

A combinação e a compreensão dos aspectos objetivos e subjetivos concernentes à paisagem/mundo vivido apresentam-se no contexto de algumas obras literárias de forma que revelem justamente esta visão holística da experiência com o espaço, mais próxima da realidade do significado da essência da humanização das paisagens geográficas, naturais ou construída. (LIMA, 2000, p. 33).

Portanto, n’*Os Sertões* as narrativas sobre o espaço natural e a linguagem literária revelam-se no seu processo de construção na formação do homem, na sua convivência com a terra, a natureza e a seca numa integração a um meio inteiramente adverso: “Cercam-lhe relações antigas. Todas aquelas árvores são para ele velhas companheiras. Conhece-as todas. Nasceram juntos; cresceram através das mesmas dificuldades, lutando com as mesmas agruras sócias dos mesmos dias remansados” (CUNHA, 2011, p. 239). Contudo, vale salientar que, enquanto para Braudel essa correlação do homem com as coisas inanimadas, com seu espaço, seu tempo não torna tempo e espaço imutáveis, mas um processo vagaroso que se constitui ao longo dos séculos, para Euclides essas questões são vistas como imutáveis, retrógradas e retardatárias.

Na teoria da Residualidade o professor Roberto Pontes (2006a) também explica que tempo e espaço estão sempre entrando em contato uns com os outros, em um processo de hibridação, influenciando-se, mas numa construção dinâmica; cristalizando-se, recriando-se de forma transformadora. Observamos na leitura desses três autores que eles se avizinham por

perceberem a correlação de tempo e espaço em outro, na formação do homem através da cultura do nosso colonizador no seu aspecto medieval, remanescente, e sua Longa duração; contudo se distanciam por chegarem a essa conclusão de forma diferente.

O primeiro, Euclides da Cunha, vê o sertão e sua correlação entre tempo e espaço em outro, como sendo uma involução histórica, um atraso. Para Fernand Braudel, analisando a relação tempo e espaço em outro, o vê como repetição, retrocesso apesar de verificar uma lenta mudança quase imperceptível. Já para Roberto Pontes, a constituição de tempo e espaço em outro é um processo dinâmico, cujo desdobramento é complexo, compreendido “nos caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, se proliferam” (PONTES, 2006a, p. 5-6). Portanto essas ideias corroboram com a teoria da Residualidade sistematizada pelo professor Roberto Pontes (1999), “as obras assim surgidas incorporam resíduos os mais remotos, e são vazadas numa linguagem coerente com aquilo que exprimem” (PONTES, 1999, p.150).

De acordo com nossa leitura, Euclides da Cunha n’*Os Sertões* analisou tempo e espaço, numa aproximação das estruturas quase imóveis, construindo, na sua narrativa, a relação do homem com as coisas inanimadas: a terra, a natureza e as adversidades formadoras de reincidências que atravessam épocas residuais.

## 2.1 A ESCOLA DOS ANAIS E AS MENTALIDADES EM BRAUDEL E EUCLIDES

De acordo com Aaron Guriêvitch (2003)<sup>24</sup>, a Escola dos Anais começa sua história no limiar dos anos vinte e trinta do século XX, e sua afirmação científica ocorre após o término da Segunda Guerra Mundial. Seu surgimento e evolução na França representam, sem nenhum exagero, uma verdadeira revolução no campo do conhecimento histórico, porque os cientistas dessa corrente formularam novos problemas que até então os historiadores não haviam colocado. Dessa maneira, alargaram vigorosamente os próprios limites da ciência histórica, que hoje abrange praticamente todos os aspectos da vida do passado.

Percebemos, assim, que a Nova História derrubou muros em seu conjunto, pois, diante desses novos objetivos, “a Nova História envidou esforços orientados para o fim de superar o isolamento corporativo da história, em relação às disciplinas contíguas”. Em “determinado momento, observou-se sua aproximação com a sociologia e a economia política, a psicologia

---

<sup>24</sup> Aaron Yákovlievitch Guriêvitch foi pesquisador do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências URSS; de 1969 a 1986 e colaborador principal do Instituto Geral da Academia de Ciência Russa. Em 1989 tornou-se professor de História e Teoria da Cultural Mundial na Faculdade de Filosofia da Universidade de Moscou.

e a geografia; depois, com o estruturalismo e a etnografia; simultaneamente, ela deu atenção especial à história das mentalidades<sup>25</sup>. Hoje, “os novos historiadores lançam pontes em direção à demografia, à antropologia simbólica, à linguística, à semiótica, aos estudos folclóricos, e se colocaram na via da transformação da ciência histórica” (GURIÉVITCH, 2003, p. 10-11). Reconhecendo a importância da Nova História, Peter Burke (1991) afirma:

Esse movimento pode ser dividido em três fases. Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do *establishment* histórico. Essa segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a “história serial” das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel. (BURKE, 2010, p. 8. grifo do autor).

São os primeiros passos para uma história das sensibilidades, como dizia Febvre, cujo mais célebre dos seus discípulos foi Fernand Braudel. De acordo com José Jobson Arruda, “Braudel levou a História Nova a outra perspectiva, pois era a primeira vez que um historiador ousava, nas suas reflexões, romper com a mais antiga e venerável das tradições” (ARRUDA, 2001, p. 39), nas análises sobre o tempo, conforme Arruda essas são as palavras de Febvre sobre a nova ordem metodológica de Braudel:

[...] de acordo com Febvre Braudel substituiu a ordem cronológica por uma ordem metodológica, uma ordem dinâmica e genética ao mesmo tempo, buscando o mútuo esclarecimento dos três planos em que se desenrola a ação. Uma ordem que vai do mais profundo e do mais constante ao mais superficial e efêmero, pois a história “não pode ser somente os grandes planos inclinados, suas realidades coletivas lentas a atar e desatar suas narrações. A história é também esta poeira de atos, de vidas individuais ligadas umas às outras – às vezes um instante liberado, como se as grandes correntes se rompessem”. Nas palavras de Fernand Braudel: “A história é a imagem da vida sob todas as suas formas. Ela não tem escolha”. Trata-se de uma história mais viva, mais pensada, mais eficaz, e mais adaptada aos destinos do mundo atual. Assim como o espaço, o Mediterrâneo, o tempo, a duração foi eleita à condição de personagem histórico. Para Braudel a história se desenrola em três níveis concomitantes, mas diferentes. São três planos escalonados ou, o que se poderia distinguir no tempo da história, um tempo geográfico, um tempo social e um tempo individual. (ARRUDA, 1984, p. 721).

---

<sup>25</sup> “O conceito de mentalidade, a despeito de toda vagueza e indefinição, expressa o aguçado historicismo do pensamento de Febvre e Bloch, um historicismo estendido a mais complexa esfera de estudo, a esfera das emoções e da cosmovisão” (GURIÉVITCH, 2003, p. 29). Em determinadas épocas, em cada sociedade existe uma imagem específica do mundo e, em particular, um quadro próprio da história. “Cada época cria a sua concepção de passado histórico”. “Ela tem sua Roma ou sua Atena, sua Idade Média e sua Renascença” (FEBVRE, 1937, p. 47). De acordo com Pontes, a mentalidade tem a ver não só com aquilo que a pessoa de um determinado momento pensa. Mas um indivíduo e mais outro indivíduo e mais outro indivíduo, a soma de várias individualidades, redonda numa mentalidade coletiva. E essa mentalidade coletiva é transmitida através da História. Por meio da mentalidade dos indivíduos, a mentalidade coletiva se constrói. E esta última é transmitida desde épocas remotas, e mesmo remotíssima, a épocas recentes. (PONTES, 2006a, p. 13).



Desta forma, na primeira parte do livro *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, Braudel (1984), ressalta que a Longa duração, se constitui como uma história quase imóvel, tratando do homem nas relações com o meio, numa história quase estática, sendo percebida a partir de regressos insistentes, de ciclos que sempre recomeçam. Nesta parte é apresentado um verdadeiro ensaio de geo-história, analisando-se tanto a parte física, como os habitantes que povoam as regiões mediterrânicas. Na segunda parte, temos a Média duração, que apresenta uma história lentamente ritmada, isto é, uma história estrutural, bem como uma história social: a dos grupos e agrupamentos, sendo analisado o nível de duração cíclica. Braudel estudou, nesta parte, a conjuntura do Mediterrâneo em suas diferentes dimensões: econômica e social.

Na terceira parte, temos a curta duração, em que a história segue uma dimensão não só do homem, mas do indivíduo, ou melhor, dos acontecimentos. Ele situa os indivíduos e os eventos num contexto histórico. Na obra, o centro da análise é o Mediterrâneo, demonstrando as diferenças entre o Ocidente, que na época era dominado pelos espanhóis, e o Oriente, então dominado pelos turcos. Esta divisão torna um Mediterrâneo completamente diferente do outro. O Mediterrâneo de Braudel pode ser considerado como uma verdadeira obra de história total, modelo este defendido pela segunda geração da Escola dos Anais<sup>26</sup>.

Interessou-nos, nestes três níveis, estudar a Longa duração, devido à sua relevância metodológica para analisar *Os Sertões*, pois nota-se a mesma estrutura geo-história na primeira parte do romance: “A Terra” e “O Homem”, que poderia ser vista como um estudo geográfico escrito em forma literária, visto que Euclides descreve de forma minuciosa as características do meio sertanejo e a luta do homem e da natureza para adaptar-se ao longo de três séculos, como já citado no começo de nossa pesquisa. Ao traçar a rota do sudeste, partindo do litoral em direção ao sertão com seu olhar científico, conduzindo o leitor por um árido percurso descritivo por análises biológicas, climáticas e geográficas, levando-o a descobrir o espaço do sertão.

Começando pelo Planalto Central e chegando até o norte da Bahia. Conforme citações dos seguintes capítulos: I Preliminares “a entrada do sertão”, “A terra ignota”, “Em caminho para Monte Santo”, “Primeiras impressões”, “Um sonho de geólogo”; No capítulo II: “Golpe de vista

---

<sup>26</sup>De acordo com Duby (2011), os historiadores seguem seus parceiros e foram os geógrafos os seus mestres, que fizeram conhecer Marc Bloch e Lucien Febvre. O que esses dois sábios deviam, eles mesmos, aos trabalhos dos geógrafos, franceses, alemães é evidente. Basta abrir segundo Duby *La Méditerranée*(O Mediterrâneo): o lugar que Fernand Braudel dá à paisagem é primordial. Os ventos e os relevos, as pastagens e os vergéis, os fluxos migratórios desempenham papéis de primeira ordem no cenário que ele ergueu soberbamente e, quando começa a analisar a longa duração, ele se pergunta se Braudel não deve mais influência aos geógrafos que aos economistas. Geo-história, segundo Duby, expõe os frutos dessa aliança. (DUBY, 2011, p. 221).

do alto de Monte Santo”, “Do alto da Favela”; e No capítulo III “O clima”, “Higrômetros singulares”. Euclides também demonstra um profundo conhecimento geológico da terra, destacando a influência do meio no comportamento das pessoas daquela região, conforme citação no capítulo IV, “As secas”. “Hipóteses sobre a sua gênese, As caatingas”.

Na segunda parte no capítulo denominado “O Homem”, observamos um estudo antropológico, ressaltando a questão do mestiço, do caboclo, como fundamental para a construção do modo de ser do jagunço. De acordo com Fernando Perlatto (2010), no livro *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, (1984) Braudel também ressalta “na geo-história a relação do homem com seu meio sendo igualmente o objeto da primeira parte, possuindo cerca de trezentas páginas, nas quais são descritos aspectos geográficos, tais como montanhas, planícies, clima, rotas terrestres e marítimas” (PERLATTO, 2010, p. 5). A geografia permite a Braudel valorizar a Longa duração, desacelerando a história e permitindo o estudo sistemático dos fenômenos longos e das repetições:

Seja-nos permitida uma comparação: o mundo físico que nos cerca – montanhas, rios, geleiras, orlas marítimas – se deforma seguramente. Ora, tão lenta é essa evolução que ninguém, entre nós, poderia percebê-la com os próprios olhos, sem referências a um passado longínquo, sem o auxílio de estudos e medidas científicas que ultrapassam os limites de nossa mera observação. A vida das nações, das civilizações, os comportamentos psíquicos ou religiosos têm por certo menos imutabilidade aparente, contudo gerações de homens se sucedem quase sem alterá-los. O que não diminui – ao contrário – a importância dessas forças profundas que se incorporam à nossa vida e modelam o mundo. Assim, um passado próximo e um passado mais ou menos distante se confundem na multiplicidade do tempo presente: enquanto uma história próxima corre a nosso encontro em largas passadas, uma história distante nos acompanha a passo lento. (BRAUDEL, 1984, p. 18).

Possivelmente, essas características da Longa duração, como isolamento da região e a seca, possibilitaram a formação de uma sociedade patrimonialista medieval também nos sertões. Tomamos como base a constituição do sertão, por ser isolado e ser o primeiro a ser colonizado, também com a vinda dos jesuítas para a catequização indígena. Essa discussão é observada nos estudos do teórico Luis Weckmann (1993): “A presença de substratos medievais em nossa literatura não é somente produto de uma imitação do medievalismo romântico europeu, mas consequência de uma herança, instalada com os primeiros colonos, que se aclimatou, principalmente no Nordeste”<sup>27</sup> (WECKMANN, 1993, p. 222, Tradução nossa).

---

<sup>27</sup> La presencia de sustratos medievales en nuestra literatura no es sólo el producto de una imitación del medievalismo romántico europeo, sino el resultado de una herencia, instalado con los primeros colonos, que aclimatados, especialmente en el noreste.

Lembrando que o lugar de chegada dos colonizadores a região Nordeste recebeu e absorveu valores medievos, pois, foi dividida em grandes latifúndios e seus vilarejos, com coronéis, trabalhadores e bandidos; igrejas, conventos, seminários e devotos. A imensidão do sertão e o isolamento do mundo foram essenciais para a manutenção do patriarcalismo e de uma organização circunscrita no imaginário medieval.

## 2.2 AS TRÊS ORDENS RESIDUAIS

O sertão nos remete à possibilidade de um modelo cultural pautado nas três ordens<sup>28</sup> da sociedade cristã medieval, das quais, temos, na primeira ordem, os que rezam (*oratores*) e são os representantes da igreja com seus eclesiásticos. Percebemos que essas representações figuram também n’*Os Sertões*: “do final do século XVII ao nosso, em Pombal, no Cumbe, em Bom Conselho e Monte Santo, etc., perseverantes missionários, de que é modelo belíssimo Apolônio Todi, continuaram até nossos dias o apostolado penoso” (CUNHA, 2011, p. 109). Proporcionalmente, Silvana Andrade (2009) também ressalta a importância dos capuchinhos:

Dos missionários capuchinhos, destacaram-se frei Apolônio Di Todi e frei Vitale da Frascolo. O primeiro instalou-se na Bahia, na vila de Monte Santo, em 1760, e lá construiu as 25 estações da Via Sacra, para onde atraiu romeiros em peregrinação. Observe-se que, a Monte Santo chegara, em 1874, o monge leigo Antônio Conselheiro para concretizar seu projeto de fundar um arraial messiânico. Frei Vitale da Frascolo, entre 1810 e 1820, dando continuidade à atividade apostolar de Frei Di Todi, reforça sua pregação nas passagens proféticas, no ascetismo e na retidão de conduta. (ANDRADE, 2009, p. 53-54).

Notamos, tanto no trecho acima, como na narrativa euclidiana que os elementos medievais foram trazidos para o Nordeste no começo da colonização, adaptando-se residualmente ao novo ambiente, isto é, construindo-se num processo de cristalização:

O que a Teoria da Reidualidade chama de “cristalização”. É o refinamento de um elemento do passado que está ativo no presente, e que está ativo exatamente porque se adaptou naturalmente ao novo ambiente. Entenda-se “refinamento” não como algo que se tornou melhor, mas como algo que se adaptou há outro tempo e/ou espaço, adaptação possível graças às trocas culturais sempre ocorridas com o passar dos séculos. (SOARES; MIRANDA; MARTINS, 2012, p. 03)

---

<sup>28</sup>Para explicar as três ordens funcionais, a sociologia carolíngia alimenta-se em uma segunda fonte antiga viva: a lembrança dos esquemas classificatórios romanos. Quando, como e porque a tripartição funcional de tipo indo-europeu revelado por Georges Dumézil (função mágico religiosa; função guerreira; fecundidade e tradição) foi adaptada a uma teoria cristã de organização de sociedade. A construção política carolíngia elaborou-se em profundo mimetismo com o Império Romano, cujas estruturas políticas procurou-se cristianizar. (LE GOFF, 2006, p. 308).

Observamos assim, que esse refinamento dos elementos residuais no sertão, tem como representação da primeira ordem medieval não apenas os bispos e os eclesiásticos legitimados pelo estado, mas, principalmente, seus líderes locais, missionários e beatos carismáticos. Notamos também que o clero se afastou do povo por não ver com bons olhos o catolicismo “rústico” dos camponeses e sua religiosidade espontânea, que dispensavam a assistência dos ministros ordenados, colocando em primeiro plano o respeito aos missionários e beatos com seu imaginário messiânico que se cristalizaram na formação do homem sertanejo:

Considerando as agitações religiosas do sertão e os evangelizadores e messias singulares, que, intermitentemente, o atravessam, ascetas mortificadores de flagícios, encaçados sempre pelos sequazes numerosos, que fanatizam que arrastam, que dominam, que endoudecem – espontaneamente recordamos a face mais crítica da alma portuguesa, a partir do século XVI. (CUNHA, 2011, p. 42).

Esse refinamento cristalizou-se com novas atitudes no sertão, pois a autoridade não era mais pautada nos eclesiásticos e bispo da Igreja, mas na mentalidade elaborada no começo da colonização pela igreja, que reforçava uma conduta de retidão disciplina e o autocontrole rigoroso do corpo e do espírito, um caminho imprescindível em direção a Deus. Assim, notamos que o sertanejo respeitava mais seus líderes locais, por demonstrarem de forma extraordinária essas virtudes, do que a igreja constituída pelo Estado; como podemos observar no capítulo denominado “Retrato do Conselheiro”, no qual Euclides da Cunha descreve a chegada do Frei Capuchinho João Evangelista mandado para o Arraial de Canudos com a missão de dispersar o povo, a cena é a seguinte:

“proveitei a ocasião de estarmos quase a sós e disse-lhe que o fim a que eu ia era todo de paz e que assim muito estranhava só enxergar ali homens armados e não podia deixar de condenar que se reunissem em lugar tão pobre tantas famílias entregues à ociosidade, num abandono e misérias tais que diariamente se davam de 8 a 9 óbitos. Por isto, de ordem, e em nome do Sr. arcebispo, ia abrir uma santa missão e aconselhar o povo a dispersar-se e a voltar aos lares e ao trabalho no interesse de cada um e para o bem geral.”

Esta intransigência, este mal sopitado assomo, partindo a finura diplomática nas arestas rígidas do dogma, não teria, certo, o beneplácito de S. Gregório — o Grande — a quem não escandalizaram os ritos bárbaros dos saxônios; e foi um desafio imprudente.

"Enquanto isto dizia, a capela e o coro enchiam-se de gente e ainda não acabara eu de falar e já eles a uma voz clamavam:

Nós queremos acompanhar o nosso Conselheiro!" (CUNHA, 2011, p. 208-209).

No que se refere à citação acima, notamos que o povo demonstra maior respeito e devoção ao seu líder Antônio Conselheiro, do que pelo padre Capuchinho mandado pela igreja para dispersar o povo do Arraial de Canudos. O próprio Capuchinho se impressiona com a figura de Antônio Conselheiro: “o rosto comprido de uma palidez quase cadavérica; o

porte grave e ar penitente impressionaram grandemente os recém-vindos” (CUNHA, 2011, p. 208).

Da mesma forma, compõe-se na sociedade sertaneja, residualmente, a segunda ordem, os que combatem (*bellatores*), conforme Jacques Le Goff (2007) abaixo da nobreza aparece, também no ano mil, e de maneira mais clara e mais massiva, um outro tipo social: o cavaleiro. Provém do *miles* e é definido tanto no Império Romano como entre os bárbaros romanizados por estes termos que indica simplesmente uma função, a guerra (o *miles* é um soldado), mas que evolui pelo ano 1000 e designa, muitas vezes ligado a um castelo e ao senhor, “uma elite combatente especializada no combate a cavalo e dedicando-se, ao lado dos verdadeiros combates, ao serviço do senhor, à pratica que são ao mesmo tempo divertimento e treinamento, os torneios” (LE GOFF, 2007, p. 82).

Por esse motivo, de acordo com Elizabeth Martins (2009), “a instituição da nobreza também implica na formação de cavalarias [...] e, sobretudo acercavam-se de combatentes a cavalo”, além de “ministeriais para ajudá-los em serviços domésticos, políticos, administrativos e militares” (MARTINS, 2009, p. 276). Observamos n’*Os Sertões* essa mesma cristalização do jagunço, “uma tradução justalinear quase do iluminado da Idade Média” (CUNHA, 2011, p. 58). O que, de forma comparativa, configura-se também como resíduo feudal:

O que é o feudalismo? Uma disseminação de castelos. Em cada um deles, um senhor responsável pela ordem em torno da Fortaleza. Para tanto, mantém um bando de 20, 30 homens de guerra com seus cavalos. E que fazem eles? Defendem a região, mas a exploram, tentam tirar dela tudo o que podem. (DUBY, 1999, p. 111).

Garantindo, assim, uma única lei: a vontade do proprietário, mesmo que cumprida através de atrocidade e violência, pois, de acordo com Queiroz (1976b), o relativo isolamento em que se achavam estes agrupamentos humanos favorecia as lutas de família e a autoridade dos coronéis se instituía, basicamente, na capacidade de fazer cumprir suas decisões, ainda que pela força. Tais situações resultavam, frequentemente, na formação de bandos armados, em especial quando o coronel que liderava contava com as graças do governo; por esse motivo, conseguia mobilizar mais gente e gozar da impunidade perante o poder. Entre os diversos termos para nomear o “valentão” que se põe a serviço do seu compadrio coronel ou de quem lhe paga, temos expressões como cabras, capangas, e outros, mas o termo jagunço se destaca. Segundo Queiroz (1976b):

Jagunço parece termo específico do Nordeste [...] associado à sociedade rústica brasileira dividida em grandes grupos de parentelas que procuravam dominar localidades, zonas e até regiões inteiras. Os capangas, os jagunços foram instrumento para esta dominação. No trabalho de Wilson Lins, refletindo a sociedade de “pastores e guerreiros” que surgiu no Médio S, Francisco, era o

jagunço temente à lei que só pega em armas sob a responsabilidade de um chefe. Este aspecto o distinguia do bandido e do cangaceiro que desprezavam e afrontavam a lei. O Jagunço ao contrário, era o homem que, sem abandonar o seu roçado ou o seu curral de bois de cria, participa de lutas armadas ao lado de amigos ricos ou pobres (QUEIROZ, 1976b, p. 220).

Quanto ao significado da palavra jagunço, o emprego mais antigo que encontramos, ainda de acordo com Queiroz (1976b), foi feito por Franklin Távora em seu romance *O Matuto*, publicado em 1878, e que se passa no interior de Pernambuco, significando no romance uma arma, sinônimo de “varapau” ou de “chuço pesado”. Conforme Queiroz (1976b), Luís da Câmara Cascudo, em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* se “refere ao termo jagunço com essa mesma utilização e explica que jagunço é “chuço”, “pau ferrado”. (CASCUDO In QUEIROZ, 1976, p. 62)

No *Dicionário de Língua Portuguesa* do filólogo, professor, tradutor, ensaísta e crítico literário brasileiro Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1960), o registro do termo está no sentido de “chuço”, mas acrescenta também o sentido de “capanga”. Afirmando que o registro da palavra também utiliza o sentido de “chuço”, acrescentando que esse sentido é assim utilizado nos Estados de Pernambuco e Alagoas.

A palavra jagunço já existia conforme explica Queiroz (1976b), no interior da Bahia em 1881 com o significado “pau ferrado”. Vemos em Caldas Aulete, no *Dicionário* publicado em Lisboa, que o autor já dizia que era um termo brasileiro, significando “valentão”, “guarda-costas” de “fazendeiro” ou de “senhor de engenho”. (AULETE In QUEIROZ, 1881, p.2). De acordo com o historiador e antropólogo Câmara Cascudo, encontra-se essa mesma definição no *Dicionário de Vocábulos Brasileiros* publicado em 1889 de Visconde de Beaurepaire-Rohan:

O Visconde juntava que o termo era peculiar à Bahia. Quanto a Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, sua definição tem bastante ambiguidade nada fala de valentão ou de capanga quando expressamente se refere a ele; registra com o sentido de “chuço”, mas ao dar definição de capanga, jagunço é um dos sinônimos que aponta - e aí concorda então com Beaurepaire-Rohan e com Caldas Aulete (CASCUDO in QUEIROZ 1976b, p. 220).

Para Queiroz (1976a) de um modo geral, as lutas de parentelas nas diversas regiões brasileiras dominaram o cenário no início do povoamento; mais tarde, principalmente depois da Independência instalada, os chefes de parentela ampliaram seu poder e se tornaram chefes políticos. Tratava-se, portanto, de um poder emanado da força militar, da capacidade de manter um certo número de homens em armas, mobilizados dentro de suas parentelas. É a partir desse momento que aparecem dois tipos de jagunços, o da parte do clã ou dos grupos de parentes que oferecem seu braço defensor por lealdade, e, num outro caso, mercenários que recebiam uma paga. O termo “jagunço” segundo Queiroz (1976b) apareceu no âmbito

nacional fortemente ligado a uma região, a Bahia, trazido por Euclides da Cunha na Campanha de Canudos:

Um acontecimento histórico trouxe-o para o âmbito nacional, modificando-lhe o significado: durante a campanha de Canudos foram chamados “jagunços” os adeptos de Antônio Conselheiro: É este o sentido único que dá explicitamente Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, em 1960, além de “chuço”, dizendo: indivíduo do grupo de fanáticos e revolucionários de Antônio conselheiro na Campanha de canudos – Bahia. Câmara Cascudo por sua vez, registra os três significados – de arma, de capanga e de adepto de Antônio Conselheiro, sem dizer que algum deles sobrepuje o outro (QUEIROZ, 1976b, p. 221).

Conforme Queiroz (1976b), ao “fôlhear os documentos sobre a campanha de Canudos, ressalta o abundante emprego do termo para nomear os fiéis do Bom Jesus Conselheiro” (QUEIROZ, 1976b, p. 221). Euclides da Cunha foi o que traçou realmente o retrato do jagunço<sup>29</sup>. Segundo Queiroz (1976b), “o grande escritor travou conhecimento com o termo antes de chegar ao teatro da luta-sinal de que era já ele corretamente empregado nas notícias a respeito do movimento”. E, foram estes os traços marcantes que Euclides descreve n’*Os Sertões* sobre os jagunços, de acordo com Queiroz (1976b):

a) O “jagunço” é um tabaréu, isto é, um habitante da caatinga e não um habitante de vilas e cidades; nestas são encontrados também crentes de Antônio Conselheiro, porém não são chamados de jagunços; b) o jagunço é um vaqueiro e se apresenta “vestido de couro curtido, das alpercatas solidas ao desgraçoso chapéu de abas largas e afeiçoado aos arriscados lances da vida pastoril; nos cerrados quase impenetráveis, caminha zombando dos espinhos que não lhe rasgam sequer as vestimentas rústica; c) o jagunço é um guerrilheiro astuto, audacioso e valente, fulminando (o inimigo) do recesso das brenhas ou abrigado pelos imensos blocos de granito... d) o jagunço é também crente fervoroso da santidade de seu chefe “uma tradução justalinear quase do *iluminado* da Idade Média. O mesmo desprendimento pela vida e a mesma indiferença pela morte, dão-lhe o mesmo heroísmo mórbido e inconsciente de hipnotizado e impulsivo (QUEIROZ, 1976b, p. 223).

Dessa forma, temos segundo Queiroz (1976b), a dimensão religiosa da palavra jagunço, que não permaneceu restrita apenas aos adeptos do Conselheiro, ao contrário do que diz textualmente Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, “o termo se estendeu a outros movimentos messiânicos” (QUEIROZ, 1976b, p.223). Isso significa, igualmente conforme nossas leituras sobre *Os Sertões*, que a palavra jagunço estendeu-se para o sentido remanescente de cavaleiro que na sua peregrinação busca a cidade santa, a Meca dos sertanejos que combatem em favor de um monge, de um santo, um beato. Conforme podemos notar na descrição sobre o comportamento do homem sertanejo feita por Euclides da Cunha, na extensa citação, abaixo:

Um único, talvez, se destaca sob outro aspecto, o de Bom Jesus da Lapa. É a Meca dos

---

<sup>29</sup> N’*Os Sertões* ainda não aparece à palavra cangaceiros, esse termo só é empregado depois nas narrativas modernistas.

sertanejos. A sua conformação original, ostentando-se na serra de grimpas altaneiras, que ressoam como sinos; abrindo-se na gruta de âmbito caprichoso, semelhando a nave de uma igreja, escassamente aclarada; tendo pendidos dos tetos grandes candelabros de estalactites; prolongando-se em corredores cheios de velhos ossuários diluvianos; e a lenda emocionante do monge que ali viveu em companhia de uma onça – tornaram-no objetivo predileto de romarias piedosas, convergentes dos mais longínquos lugares, de Sergipe, Piauí e Goiás. Ora, entre as dádivas que jazem em considerável cópia no chão e às paredes do estranho templo, o visitante observa, de par com as imagens e as relíquias, um traço sombrio de religiosidade singular: facas e espingardas.

O clavinoteiro ali entra contrito, descoberto. Traz à mão o chapéu de couro, e a arma à bandoleira. Tomba genuflexo, a fronte abatida sobre o chão úmido do calcário, transudante... E reza. Sonda longo tempo, batendo no peito, as velhas culpas. Ao cabo cumpre devotamente a promessa que fizera para que lhe fosse favorável o último conflito que travara: entrega ao Bom Jesus o trabuco famoso, tendo na coronha alguns talhos de canivete lembrando o número de mortes cometidas. Sai desapertado de remorsos, feliz pelo tributo que rendeu. Amatula-se de novo à quadrilha. Reata a vida temerosa (CUNHA, 2011, p. 218).

Observamos, nessa citação, como o personagem do jagunço sertanejo representa o cavaleiro medieval na sua peregrinação em busca de relíquias, penitências e proteção nos lugares santos. Segundo Georges Duby (1985, p. 14), a peregrinação configura-se nas novelas de cavalaria com “sua verdade humana, conjugada com a busca de uma verdade metafísica”. A peregrinação é uma prática penitencial, sendo precedida pelo ato condenável do pecado. Proporcionalmente, para Lênia Márcia Mongelli (1995) “o sentido etimológico de peregrinação deriva do substantivo latino *peregrinatione*”:

Cuja primeira ocorrência em Língua Portuguesa se deu por volta do século XVI, significa viajar ou andar por terras distantes. E como, nos tempos antigos, os móveis principais dos deslocamentos eram as guerras, o comércio e, principalmente as crenças religiosas, duas outras acepções se ligam aquela primeira: o ato de peregrinar significa também “ir em romaria por lugares santos ou de devoção” ou simplesmente “andar em peregrinação por, percorrer, viajando. O sentido que a novela de cavalaria atribui a peregrinar é o religioso – aquele dos antigos cristãos que viajavam por terras distantes quase sempre em busca de lugares santos, pois assim que no-lo definem “os homens boôs” que se pronunciaram a demanda para doutrinação de algum cavaleiro. (MONGELLI, 1995, p. 29).

Segundo Adriana Zierer, “os cavaleiros cristãos foram apoiados pela igreja, buscando a atribuição divina, transformando-os em cavaleiros de Cristo através dos ideais das cruzadas, pois era preciso civilizar a nobreza, voltando a lhe inculcar os ideais das cruzadas” (ZIERER, 2009, p. 95). Notamos, assim, o papel estruturador da igreja ao criar no imaginário medieval o modelo ideal dos cavaleiros que deveriam manter sua honra e castidade. Na narrativa d’*Os Sertões*, esses elementos residuais configuram-se não só nas indumentárias dos jagunços:

O seu aspecto recorda, vagamente, à primeira vista, o de guerreiro antigo exausto da refrega. As vestes são uma armadura. Envolto no gibão de couro curtido, de bode ou de vaqueta; apertado no colete também de couro; calçando as perneiras, de couro curtido ainda, muito justo, cosido às pernas e subindo até as virilhas, articuladas em joelheiras de sola; e resguardados os pés e as mãos pelas luvas e guarda-pés de pele de veado – é como a



forma grosseira de um campeador medieval desgarrado em nosso tempo. (CUNHA, 2011, p. 122).

Como igualmente vemos esses aspectos remanescentes na armada que protege o Bom Jesus, Antônio Conselheiro:

Canudos era o homizio de famigerados facínoras. Ali chegavam de permeio com os matutos crédulos e vaqueiros iludidos, sinistros heróis da faca e da garrucha. E estes foram logo os mais quistos daquele homem singular, os seus ajudantes de ordens prediletos, garantindo-lhe a autoridade inviolável. Eram, por um contraste natural, os seus melhores discípulos. A seita esdrúxula – caso de simbiose moral em que o belo ideal cristão surgia monstruoso dentre aberrações fetichistas – tinha os seus naturais representantes nos Batistas truculentos, capazes de carregar os bacamartes homicidas com as contas dos rosários. (CUNHA, 2011, p.191).

Finalmente temos *laboratores*, o mundo do trabalho, representado essencialmente pelos camponeses, cujas condições, apesar de penosíssima “são de uma fidelidade sem par” (CUNHA, 2010, p.126).

De acordo com Adriana Zierer e Bianca Messias (2013), temos nas três ordens a imagem ideal da Idade Média, segundo os *oratores*, a “mais perfeita criação de Deus na terra, em que a vida ganha sentido pela movimentação das leis divinas, [...] cada ordem obedecendo-as e desempenhando as suas funções sem contestações, de acordo com as regras estabelecidas pelos eclesiásticos para o bom ordenamento da sociedade” (ZIERER; MESSIAS, 2013, p. 130). Vejamos também o que afirmam os pesquisadores da teoria da Residualidade quanto ao imaginário medieval no sertão brasileiro:

O engenho brasileiro, portanto, foi uma continuação da mentalidade feudal europeia, um resíduo da maneira de pensar que se manteve ativo com o passar dos séculos, porque, afinal, é o senhor de engenho que decide e comanda tudo com autoritarismo, como também fizeram os senhores feudais. Entretanto, o resíduo não permaneceu da mesma forma que era na Idade Média, mas adquiriu nova roupagem [...] (SOARES; MIRANDA; MARTINS, 2012, p. 06).

Em *Os Sertões*, segundo Raimundo Moreira, por seu turno:

Os republicanos também mergulharam as massas rurais vendeianas no Antigo Regime, tornando-as objeto inconsciente da opressão senhorial e do obscurantismo clerical, por estarem encurraladas no horizonte estreito da fazenda e num território isolado do resto do país, remanescentes que testemunhavam os tempos condenados. (MOREIRA, 2007, p.125).

Assim, estenderam a ideia de dependência política e moral dos insurretos, com relação à autoridade tradicional, representado pelo poder dos nobres, que agiram em comum acordo com os padres. E é através da narrativa d’*Os Sertões* que Euclides denuncia essa mesma perspectiva acerca do conflito, pois havia razões mais profundas que justificavam a revolta como: o coronelismo das elites locais, o esquecimento político das elites quando a população menos

assistida pelo Estado:

Como opulentos sesmeiros da colônia, usufruem, parasitariamente, as rendas de suas terras, sem divisas fixas. Os vaqueiros são-lhes servos submissos. Graças a um contrato pelo qual percebem certa percentagem dos produtos, ali ficam, anônimos – nascendo, vivendo e morrendo na mesma quadra de terra – perdidos nos arrastadores e mocambos; e cuidando a vida inteira, fielmente, dos rebanhos que lhes não pertencem. (CUNHA, 2011 p. 126).

Da mesma forma, de acordo com Osvaldo Coggiola (2015), na Idade Média “os cultivadores, os servos da gleba, se achavam presos à pessoa e à terra do senhor, a quem deviam corveias ou outras prestações em trabalho ou em espécie”. E, “em troca, o senhor devia-lhes apoio e proteção contra os perigos externos à comunidade”. Portanto “o sistema feudal funcionava como uma espécie de seguro de vida natural” (COGGIOLA, 2015, p. 10).

Sendo o “direito de propriedade” da época, diverso da propriedade burguesa moderna, visto que “incluía um direito sobre a pessoa do vassalo; a vassalagem percorria a complexa escala social até o topo, através das suseranias, pelas quais os senhores eram vassalos de outros senhores superiores” (BLOCH, 1939, p. 271).

Concluimos, assim, que “o último degrau de inferioridade da escala social feudal era o servo, vinculado vitaliciamente com os seus familiares à pessoa do senhor e a terra na que vivia e trabalhava”. Logo, “todos os relacionamentos entre amos e subordinados da hierarquia feudal eram regidos por redes de *direitos naturais livres*” (COGGIOLA, 2015, p. 10). Notamos na seguinte passagem d’*Os Sertões* essa mesma mentalidade sertaneja:

Deste modo, quando surge no seu logrador um animal alheio, cuja marca conhece, o restitui de pronto. No caso contrário, conservar o intruso tratando-os como os demais. Mas não o leva à feira anual, nem o aplica em trabalho algum; deixa-o morrer de velho. Não lhe pertence. Se é uma vaca e dá cria, ferra a esta com o mesmo sinal desconhecido, que produz com perfeição admirável; e assim pratica com toda descendência daquela. De quatro em quatro bezerros, porém separa um para si. É sua paga. Estabelece com o patrão desconhecido o mesmo convênio que tem com o outro. *E cumpre estritamente, sem juízo e sem testemunha, o estranho contrato, que ninguém escreveu ou sugeriu.* (CUNHA, 2011, p.127, grifo nosso)

Percebemos n’*Os Sertões*, de forma residual, a mesma servidão e existência de trabalho no modo feudal de produção, com suas economias rurais fechadas em oligarquias. Proporcionalmente, temos na funcionalidade política e econômica do sertanejo a dominação senhorial com sua extorsão brutal, incluindo a vida privada dos camponeses. Portanto, vemos na leitura d’*Os Sertões* a lógica feudal, difundida principalmente no começo da colonização:

De Portugal viera para o Brasil o tipo de família patriarcal, que no Reino começara a decair sob o reinado de D. Manuel e que encontrou no Brasil, para revigorar e perdurar as seguintes condições: latifúndio e escravidão, que tornavam os chefes de família senhor sobre grande extensão de terra mal policiada e sobre grande

quantidade de gente. (QUEIROZ, 1976a, p.45)

Temos, assim, no sertão a representação residual do senhor feudal, o coronel, que tanto na sua estrutura de parentelas, compadrios, como na sua forma de agir, explora seus subordinados numa dominação patriarcal senhorial, isto é, “sua permanência provinha de uma estrutura baseada no latifúndio e no que poderia chamar de família grande que procurava dominar localidades, zonas e até regiões inteiras” (QUEIROZ, 1976a, p. 33), e do mesmo modo que o senhor feudal tratava seus servos e vassalos, os coronéis tratavam, seus camponeses e vaqueiros, pois, reafirmando o que narra Cunha “herdaram velho vícios históricos, como os opulentos sesmeiros da colônia, usufruem, parasitariamente das suas terras [...] os vaqueiros são-lhes servos submissos” (CUNHA, 2011, p. 126).

Neste item, por intermédio da leitura d’*Os Sertões*, demonstramos como o imaginário sertanejo está pautado nas três ordens medievais feitas pela nossa colonização e pela igreja, que contribuíram tanto para cristalização, como para o refinamento de uma mentalidade medieva no sertão; contribuindo, assim, para outro fator remanescente na sociedade sertaneja os estigmas atávicos da sua religiosidade do culto aos mortos, na qual “a terra é o exílio insuportável, o morto um bem-aventurado sempre” (CUNHA, 2011, p. 145).

Georges Duby (1994), também analisa nas sociedades medievais essa ordem, dos que rezam, cuja base estaria na Igreja, instituição que também mediaría os conflitos e as tensões entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. E, por esse motivo, Euclides da Cunha também se impressiona com o “contagio da insânia” e de como a alma do matuto pode ir da extrema brutalidade ao máximo devotamento, como se os jagunços dos sertões tivessem como símiles os guerreiros medievais e suas mesmas orientações bárbaras, com seus ideais religiosos, como já citados no começo desta dissertação. Diante do exposto, notamos no sertão um cenário que corresponde residualmente ao panorama social do ano mil<sup>30</sup>

As três ordens, portanto, formam o modelo de organização social feudal que através dos séculos cristalizou-se no sertão; construindo na mentalidade sertaneja por intermédio da igreja a ideia de que Deus definia a condição em que a pessoa veio ao mundo, cabendo a esta se manter naquele estamento social sem questionar. Nota-se essa mesma mentalidade nos dois missionários capuchinhos enviados a Canudos com a missão de dispersar o povo ali concentrado, a seguir:

---

<sup>30</sup> O ano mil é caracterizado por um sistema peculiar chamado feudalismo e seus laços de vassalagem e servidão, As três ordens feudais, que representariam a vontade de Deus na Terra seriam “um sinal, quer dizer algo sagrado [*sacrum quiddam*] que estaria ligado ao início do apocalipse nas suas três partes, o grupo de sacerdotes, os homens armados e os grupos dos produtores”. (LE GOFF, 2006, p. 308).

– Senhor se é católico, deve considerar que a Igreja condena as revoltas e, “aceitando todas as formas de governo, nos ensina que os poderes constituídos regem os povos em nome de Deus”. Era quase, sem variantes, a própria frase de S. Paulo, em pleno reinado de Nero... (CUNHA, 2011, p. 209).

Percebemos, assim, que na mentalidade sertaneja em primeiro lugar está Deus, e os clérigos - ou beatos, misto de sacerdote ou chefe dos jagunços, que através de sua vida virtuosa seriam exemplos de fé na terra -, cuja função é a oração, que os põe em ligação com o mundo divino e lhes dá um enorme poder espiritual na terra depois, os guerreiros e, nomeadamente, o novo estrato social dos que combatem a cavalo e que viria a transformar-se numa nova cavalaria, que protege pelas armas as outras duas classes. Finalmente, temos os *laboratores*, ou o mundo do trabalho constituído pelos camponeses e os vaqueiros, que por meio de uma exploração senhorial sustentam essas duas primeiras ordens.

Contudo, discutiremos no próximo capítulo como se construiu essa mentalidade.

### 2.3 A LONGA DURAÇÃO E A LONGA IDADE MÉDIA NO SERTÃO

Para analisarmos os resíduos do imaginário medieval sertanejo n’*Os Sertões*, relacionamos comparativamente as confluências entre a teoria da Residualidade, a Longa duração de Braudel e a Longa Idade Média de Le Goff, que esta caracterizada de forma aproximada pela “desaceleração na produção de eventos dando ênfase aos aspectos duradouros, coletivos, que se repetem e são, ao menos parcialmente, resistentes à mudança” (BRAUDEL, 1984, p.25). De acordo com Rodrigo Cracco (2009), “Braudel através da Longa duração privilegia a permanência, a continuidade, os movimentos repetitivos, seriáveis, em detrimento da ruptura brusca da história individual e dos eventos” (CRACCO, 2009, p. 18). Percebemos, por exemplo, no sertão essa quase imobilidade da geo-história ligada a uma suposta “prisão do homem” ao seu meio natural, a terra (como já citado no começo do capítulo). Em outras palavras:

As prisões da longa duração são caracterizadas pela mudança somente perceptível nos períodos dessa mesma longa duração e são, na maioria das vezes, apresentadas como ciclos sempre recomeçados, como rituais religiosos e sociais, as estações de plantio e colheita, as características climáticas, rotas de trânsito marítimo e terrestre, estilos de vida montanhês, do deserto, do litoral, além das mentalidades. (CRACO, 2009, p. 58).

Em Euclides, essas percepções cíclicas sobre “A Terra” são realizadas através de um estudo científico do meio, mostrando em detalhes as características cíclicas e adversas do sertão nordestino. Em seguida, no capítulo “O Homem”, Euclides aborda a origem do sertanejo, sua

cultura, seus costumes, suas crenças que estariam pautadas ainda de forma atávica e/ou residual aos costumes da colonização portuguesa, como também ao martírio da terra. Percebe-se um estudo descritivo dentro desses mesmos aspectos sobre Antônio Conselheiro, que aparece na narrativa como representante natural do meio em que nasceu:

O fator sociológico, que cultivava a psicose mística do indivíduo, limitou-se sem a comprimir, numa harmonia salvadora. De sorte que o espírito predisposto para a rebeldia franca contra a ordem natural cedeu à única reação de que era passível. Cristalizou num ambiente propício de erros e superstições comuns. (CUNHA, 2011, p. 154).

Assim, na leitura d’*Os Sertões*, notamos que Euclides da Cunha percebe a longa duração da Idade Média no imaginário sertanejo, tanto na sua estrutura social, como nos seus aspectos culturais, na crença e no folclore. O que, de forma comparada, observamos também em Jacques Le Goff: o destaque ao imaginário medieval pautado nas raízes agrárias da mentalidade. Notamos, porém, em diferentes aspectos, que o estudo proposto por Le Goff sobre a Longa Idade Média difere da feição mais habitual proposta por Euclides da Cunha, que mantinha o sentido básico renascentista sobre a Idade Média, a qual “teria sido uma interrupção no progresso humano, inaugurado pelos gregos e romanos e retomado pelos homens do século XVI” (FRANCO, 2001, p. 12).

Isto é, notamos que Euclides da Cunha vê a Idade Média como Idade das Trevas, pois era próprio de seu tempo essa compreensão. Dessa forma, percebemos na narrativa d’*Os Sertões* que a mentalidade de Euclides da Cunha está pautada na razão, no cientificismo que à época censurava, principalmente, as culturas muito ligadas a valores espirituais próprios da Idade Média:

O povoamento do Brasil fez-se, intenso, com João III, precisamente no fastígio de completo desequilíbrio moral, quando “todos os terrores da Idade média tinham cristalizados no catolicismo peninsular”. Uma grande herança de abusões extravagantes, extinta na orla marítima pelo influxo modificador de outras crenças e de outras raças, no sertão ficou intacta. (CUNHA, 2011, p. 142).

Portanto, vemos tanto em Euclides quanto em Jacques Le Goff a percepção da germinação das ideias de progressos, nas novas fases de desenvolvimentos, da ciência, da razão. Contudo, essas estruturas não representaram, em nenhum momento para as sociedades agrárias, uma nova consciência; as massas dentro da sua estrutura local continuavam vivendo numa sociedade tradicional, mantendo os antigos hábitos de consciência e modelo de comportamento. Conforme afirma André Varagnac (1948), a própria mentalidade dos indivíduos “não fora ainda seriamente abalada nas classes populares, nem pela cultura clássica durante os séculos da Antiguidade, nem pela cultura racionalista, desde a Renascença até o século XIX, permanecendo semelhante ao que era no passado” (VARAGNAC *In* QUEIROZ, 1976a, p. 391).

A vida mudou radicalmente e ao mesmo tempo permaneceu a mesma em sua essência, o que confirma o conceito de Longa Idade Média de Jacques Le Goff (2001), e o pressuposto de Fernand Braudel: “um período não pode ser apenas de uma atribuição cronológica” (BRAUDEL, 1984, p. 25), isto é “o século aparecendo no fim do século XVI e se estabilizando no século XIX” (LE GOFF, 2011, p. 12).

Notamos, porém, que o conceito da Longa duração de Braudel foi sendo aperfeiçoado por Le Goff, pois, ao investigar o período da Longa Idade Média, “partiu de uma imagem surgida a partir da ideologia<sup>31</sup> e do imaginário<sup>32</sup>” (LE GOFF, 2011, p. 12). Na leitura d’*Os Sertões* percebemos, comparativamente, essa mesma continuidade, seja nas estruturas geográficas, com o seu isolamento e a seca, ou no sistema político organizacional, descrevendo a formação do sertanejo pautado nesse mesmo prolongamento da Idade Média que se perpetuou também no sertão do século XIX.

Assim, o sertão, tanto no seu espaço social, quanto no seu imaginário, tem na sua realidade uma política que surgiu através das estruturas criadas pelos colonos das vilas, o coronelismo “que floresceu durante a primeira república, e cujas raízes remontam ao império; sendo os municípios seus feudos políticos” (QUEIROZ, 1976a, p. 163).

Nesta conotação, a tradição do medievo se consolidou na sociedade sertaneja através dos coronéis e seus colonos, que continuaram com o modelo residual de dependência entre parentelas, pois “uma das grandes surpresas dos republicanos históricos, foi quase imediatamente após a proclamação da república, à persistência desse sistema, que acreditavam ter anulado” (QUEIROZ, 1976a, p. 163). É precisamente este contexto que temos investigado na narrativa euclidiana, o residual imaginário que se prolifera no sertão:

Insistamos sobre esta verdade: a guerra de Canudos foi um refluxo em nossa história. Tivemos, inopinadamente ressurecta e em arma em nossa frente uma sociedade velha,

---

<sup>31</sup> Duby (1994) considera a ideologia não como um reflexo passivo da sociedade, mas um projeto para agir sobre ela, na qual integra a relação do imaginário do indivíduo com a sua existência real. E preocupa-se com a história da ideologia, da reprodução cultural e do imaginário social e econômico da França medieval em que procura combinar com a História das Mentalidades, fazendo uma relação da representação coletiva da sociedade dividida em três ordens: os que rezam os que guerreiam e os que trabalham. Conforme a seguinte afirmação “a ideologia, sabemos-lo bem, não é reflexo do vivido, mas um projecto de agir sobre ele. Para que a ação tenha qualquer possibilidade de eficácia, é preciso que não seja demasiado grande a disparidade entre a representação imaginária e as “realidades” da vida. Mas a partir daí, se o que se diz e o que se escreve é entendido, novas atitudes cristalizam e vêm modificar a forma pela qual os homens compreendem a sociedade de que fazem parte. (DUBY, 1994, p.16).

<sup>32</sup> Temos no *imaginário* o conjunto de imagens que um determinado grupo de certa época faz de si e de tudo o que está à sua volta; ou seja, *imaginário* vem a ser o modo como um grupo social enxerga ou pensa o mundo em que vive; o modo como (re)age a algo, como sente (no sentido mais amplo da palavra *sentir*) e como percebe tudo aquilo que o afeta. Cada época tem, portanto, o seu próprio imaginário, visto que as pessoas de cada época veem a realidade duma determinada maneira e manifestam-se, por palavras, por atos e por meio de emoções. (PONTES; TORRES, 2012, p. 02)

uma sociedade morta [...]. Não a conhecemos. Não podíamos conhecê-la. Os aventureiros do século XVII, *porém, nela topariam relações antigas, da mesma sorte que os iluminados da Idade Média.* (CUNHA, 2011, p. 203, grifo nosso).

Assim, percebemos que subsiste no sertão (baiano) o resíduo medieval na literatura, nas estruturas sociais, na sua religião, no seu folclore com o seu modo de pensar, sentir e agir e vemos, como exemplo dessa continuidade, o latifúndio representado no sertão também pelos romances regionais com a casa grande, as vilas e os coronéis com seu mandonismo local:

O coronelismo se integra, pois como um aspecto específico e datado dentro do conjunto formado pelos chefes que compõem o mandonismo local - datado porque, embora aparecendo a apelação de coronel desde a segunda metade do Império, é na Primeira República que o coronelismo atinge sua plena expansão e a plenitude de suas características. O coronelismo é, então a forma assumida pelo mandonismo local a partir da proclamação da República; o mandonismo local teve várias formas desde a Colônia, e assim se apresenta como o conceito mais amplo com relação aos tipos de poder político-econômico que historicamente marcaram o Brasil. (QUEIROZ, 1977, p. 160).

Observamos igualmente que essas mudanças são quase imóveis em Braudel, enquanto ciclos repetitivos. O que de forma aproximada nos remete:

À Longa Idade Média porque não vejo a ruptura do Renascimento. A Idade Média conheceu diversos renascimentos, o carolíngio do século IX, mas principalmente o renascimento do século XII, e ainda os dos séculos XV-XVI se inscreve nesse modelo. Sem dúvidas o nascimento da ciência moderna no século XVII (porém o caso Galileu, em 1633, é Idade Média) e os esforços dos filósofos das luzes no século XVIII anunciam uma era nova. Mas é preciso esperar o fim do século XVIII para que a ruptura se produza: uma revolução industrial na Inglaterra, depois a Revolução Francesa nos domínios político, social e mental trancam com chave o fim do período medieval. A Idade Média se situa entre uma lenta mutação, que judiciosamente de algum tempo para cá se chama de 'Antiguidade tardia', denominação melhor do que Alta Idade Média (aquela que começa mais tarde, por volta dos séculos de VI a VIII). Entretanto, como a história conserva sempre uma parte de continuidade, fragmentos de Idade Média sobrevivem durante o século XIX. (LE GOFF, 2011, p. 14-15).

Esses fragmentos de uma Idade Média tardia foram trazidos para o sertão baiano, portanto, a mentalidade sertaneja é pautada nos resíduos medievais, sendo uma herança portuguesa florescida principalmente no domínio do sertão enquanto colônia, pois segundo José Hermano Saraiva (1983), foi em 1531 que D. João III pediu ao papa licença necessária para a organização da inquisição em Portugal, tendo conseguido a bula da inquisição em 1536.

Isto conduziu uma parte do século XVI e todo século XVII aos terrores da inquisição de Portugal, conseguindo, assim manter a atividade cultural portuguesa isolada do movimento das ideias europeias, movimento que precisamente nessa época foi extremamente intenso e inovador, mas que em Portugal fora banido pela inquisição, e que atrasaria a partida da Companhia de Jesus em um século das cercanias sertanejas; traria para o sertão os horrores da

inquisição: “Vinham cheias daquele misticismo feroz, em que o fervor religioso reverberava a cadência forte das fogueiras inquisitoriais, lavrando intensa na Península” (CUNHA, 2011, p.142-143), fazendo surgir no sertão os substratos medievais que constituíam as ideias da primeira ordem social medieva, os *oratores* e conseqüentemente, o imaginário sobre a Terra Prometida.



### 3 A SOCIEDADE MEDIEVAL EM CANUDOS: A TERRA PROMETIDA

Neste terceiro capítulo analisamos o imaginário sobre a Terra Prometida, o Milenarismo e seu simbolismo, os cordéis que representam a cultura e a poesia dos poetas do povo, como também os questionamentos apresentados pelos primeiros pesquisadores sobre *as Prédicas* do líder de Canudos, Antônio Conselheiro e seu messianismo milenarista.

No dicionário dos símbolos a Terra Santa aparece sob a denominação de “Terra Prometida que se aplica tanto para os judeus como para os cristãos, pois se trata de centros espirituais, o paraíso terrestre, a Canaã para os hebreus e a Jerusalém Celestial para os cristãos, sendo vista também como a terra dos Bem Aventurado” (CHEVALLIER; GHEERBRANT, 2015, p. 880), o que de acordo com Le Goff (2006), seria “a Jerusalém para os Judeus e continua a ser de Davi, mais do que isso, a Cidade Santa dos últimos dias quando o Messias glorioso retornará a este mundo para vencer Satã e o Anticristo antes instaurará seu reino de justiça” (LE GOFF, 2006, p. 07). Assim, a Terra Prometida tem como uma de suas bases à convergência da espera messiânica dos israelitas com os cristãos. É o que explica Queiroz:

Com o advento do cristianismo, a espera messiânica deveria ter permanecido circunscrita unicamente aos israelitas, uma vez que para os cristãos o Messias, sob a forma de Jesus já havia chegado. O que se notou, no entanto, foi à junção da crença messiânica com a ideia do Juízo Final; Cristo vai retornar, e será o sinal do fim das eras. A figura de Cristo se modifica; não é mais o salvador, é um líder guerreiro que virá no futuro dar combate ao Anticristo, personificação do mal, sua vitória constituindo justamente o prenúncio do fim do mundo. E toda Idade Média se caracterizou pela esperança intensa do regresso de “Cristo rei dos últimos dias” (QUEIROZ, 1976a, p. 26).

Para Paul Alphandéry (1914), “o personagem do Cristo guerreiro tem raízes na tradição sibilina judeu-grega no Apocalipse de São João, e no Evangelho de Nicodemo” (ALPHANDÉRY *In* QUEIROZ, 1976a, p. 26). Sendo o caso de que “no apocalipse de São João, Cristo é um guerreiro que retornará a dar combate ao Anticristo saindo vencedor; a vitória antecede o juízo Final”. Já, “na tradição judeu-grega, o reino dos últimos dias estabelece unidade entre as nações, mas determina a vinda do Anticristo; Cristo então desce a terra para lutar contra este vencendo-o, ocorrendo o juízo final” (ALPHANDÉRY *In* QUEIROZ, 1976a, p. 26).

O “evangelho de Nicodemos, por sua vez, celebra a descida de Jesus aos infernos, onde combate e vence o príncipe das trevas, tudo contado com abundância de imagens guerreiras; tem lugar então a primeira ressurreição, de que gozarão somente os justos que Jesus livrou do inferno”. A tradição popular exagerou esses traços guerreiros que formaram finalmente a figura de “Cristo, rei dos últimos dias” (ALPHANDÉRY *In* QUEIROZ, 1976a, p. 26).

Notamos também que “o catolicismo do sertão brasileiro manteve-se muito mais próximo daquele que havia sido trazido pelos portugueses nos dois primeiros séculos da colonização”, visto que “a maior parte dos elementos religiosos trazidos para o Brasil fazia parte, já em Portugal, da religião popular, pois, o campônio português ao imigrar, trazia consigo suas crenças” (QUEIROZ, 1976c, p.77-93); trazendo também em seu imaginário o messianismo, as ideias escatológicas da Idade Média, caracterizadas “pela intensa espera messiânica na qual acreditava piamente que o mundo não duraria grande coisa” (QUEIROZ, 1976c, p. 99).

É esse imaginário que se perpetua por séculos no sertão, principalmente em Canudos, por não haver a exploração dos coronéis, e por esse motivo, acreditava-se que Canudos era a Terra Prometida; “terra da promessa, onde corria leite e mel” (MENEZES, 1985, p. 73). Igualmente, temos como exemplo da representação dessa mentalidade a Literatura de cordel encontrada "em grande número de pequenos cadernos depois da destruição de Canudos e que foi entregue ao secretário do comandante chefe da campanha" (CUNHA, 2011, p. 205). Alguns foram copiados por Euclides, como se passará a exemplificar, abaixo:

Sahiu D. Pedro segundo  
Para o reino de Lisboa  
Acabosse a monarquia  
O Brasil ficou atôa !  
(CUNHA, 2011, p. 205)

A República era a impiedade:

Garantidos pela lei  
Aquelles malvados estão  
Nós temos a lei de Deus  
Elles tem a lei do cão !  
Bem desgraçados são elles  
Pra fazerem a eleição  
Abatendo a lei de Deus  
Suspendendo a lei do cão !  
Casamento vão fazendo  
Só para o povo iludir  
Vão casar o povo todo  
No casamento civil!  
(CUNHA, 2011, p.205)

Essas estrofes nos remetem ao imaginário dos poetas do povo, os repentistas, demonstrando que existe nessa modalidade artística popular uma capacidade social e humana da representação política e ideológica do homem nordestino. Esses versos nos proporcionam observar uma consciência imagística particular e, ao mesmo tempo, totalizadora de uma memória da tradição cultural cristã nordestina, pautada de forma aproximada com a tradição cristã da Idade Média.

Por esse motivo, de acordo com Le Goff foi, “na Idade Média que os reis receberam um poder sagrado, uma Lex Majestate que foi proclamada pelo Imperador Augusto, introduzindo na ideologia e na política uma noção importantíssima da natureza sagrada do rei” (LE GOFF, 2010, p. 72-73), pois “era o imperador que estava no ponto inicial do modelo terrestre de Deus” (LE GOFF, 2010, p. 72-73), e temos como exemplo dessa mentalidade sertaneja os cordéis achados nos espólios dos sertanejos, ao final da guerra.

A saber, os cordéis têm “em suas raízes a origem lusitana e veio para nós através do romanceiro popular peninsular, que começou a ser difundido provavelmente no século XVI, o mais tardar XVII” (MARTINS, 2010, p. 234), a base dessa literatura seria a literatura laica portuguesa. Tendo o seu “repertório sido trazido pelos colonos em suas bagagens e memórias” (Idem). E no nordeste se constitui através dos cordelistas, “tal qual se via no Portugal medievo, em nossas feiras populares ocorreram as apresentações de repentistas acompanhadas da venda de folhetos de cordel” (MARTINS, 2010, p. 234).

Percebemos, igualmente, que depois de mais de cem anos da primeira edição d’*Os Sertões*, os artistas populares continuaram a contar a saga nordestina do lamentável episódio promovido pelo Exército da Velha República, a guerra de Canudos que ficou no imaginário do povo sertanejo, representada continuamente por seus cordelistas. Em *Notícia de Cordéis e de Músicas sobre Canudos*, Assis Ângelo (2002) faz um apanhado sobre os cordelistas que retrataram os conflitos ocorridos envolvendo o povo sertanejo e o Exército Brasileiro.

Assim, temos em Canudos (1896-1897) o massacre do sertanejo baiano que seguiu seu líder Antônio Conselheiro, e mais tarde na região de Cariri, o movimento messiânico conhecido como Caldeirão dos Jesuítas, outro massacre de um beato, Zé Lourenço (1926-1937), que teve sobre sua cabeça bombas de aviões militares, atiradas também em mais de mil pessoas indefesas; episódio poetizado por Patativa do Assaré (1990), abaixo:

Sempre digo, julgo e penso  
Que o beato Zé Lourenço  
Foi líder brasileiro  
Que fez os mesmos estudos  
Do grande herói de Canudos  
Nosso Antônio Conselheiro

Naquele tempo passado  
Canudos foi derrotado  
Sem dó e sem compaixão  
Com mesma atrocidade  
E maior facilidade  
Destruíram o Caldeirão  
(ASSARÉ *In* ANGÉLO, 2002, p.51-52)

Os folhetos de cordéis sobre o histórico conflito da Bahia continuaram a se

multiplicar, conforme afirma Ângelo (2002): “em 2001, na cidade de Fortaleza foram publicados vários, entre os quais *O mundo fantástico de Antônio Conselheiro*, de Klévisson Viana, jovem cordelista, roteirista e desenhista cearense, de Quixeramobim, nascido em 1972” (ÂNGELO, 2002, p.58). Estes são alguns versos de Klévisson Viana:

Foi Antônio Conselheiro  
Para o povo nordestino  
Um pai bom protetor  
De sentimento divino

O oprimido lhe dava  
As rédeas de seu destino  
Pregava contra os impostos  
E os males republicanos  
Era simples no vestir  
Com modos bem puritanos  
Perseguia a besta-fera  
E combatia mundanos

Canudos não se rendeu  
Mesmo triunfando a morte  
Fazendo lembrar Euclides  
Que disse com frase forte  
Que nosso sertanejo  
É antes de tudo um forte  
(KLÉVISSON *In* ÂNGELO, 2002, p.58)

Em pesquisa mais recente sobre os cordéis, encontramos os autores populares João Firmino Cabral e Ronaldo Doria Dantas, *Antônio Conselheiro o revolucionário de Canudos* da editora Tupynanquim, Fortaleza Ceará, 2010:

Veio pro sertão baiano  
Em Monte Santo chegou  
Vestindo uma túnica azul  
A barba não mais cortou  
Com uma bíblia e um cajado  
Nessa região ficou

Com os cabelos compridos  
Um jeito de penitente  
Pares de olhos profundos  
Uma palavra atraente  
Que penetrava no íntimo  
De qualquer ser vivente.  
(CABRAL; DANTAS, 2010, p.1-2)

Acrescentamos ainda o livro do cordelista Geraldo Amâncio sobre *A história de Antônio Conselheiro* da editora IMEPH, Fortaleza, Ceará, 2006:

Foi Antônio Conselheiro  
Grande abolicionista  
Mas os historiadores  
Não lhe botam na lista.  
Achando muito mais prático

Trata-lo como fanático  
Mentecapto e comunista

Dos homens, foi Conselheiro.  
O de ideal mais profundo.  
O que se pensa num século  
Ele pensou em segundo.  
A igualdade pregada  
Pra outra vida esperada  
Ele plantou neste mundo.  
(AMÂNCIO, 2006, p.11)

Como podemos observar, os folhetos sobre Canudos e Antônio Conselheiro continuam a se multiplicar, pois notamos nesse processo de criação e recriação dos conflitos messiânicos, a representação do imaginário de um povo feito através de sua cultura popular, seus cordéis, se construindo a partir da compreensão e descrição dos líderes desses conflitos, formados igualmente pela soma de uma mentalidade coletiva, com seus resíduos em um processo de hibridação cultural.

Postulada pelo professor Roberto Pontes (2006a), a hibridação e a cristalização não cessam, são constantes, dinâmicas, feitas através das convergências entre indivíduos e comunidades, surgidas das mais variadas manifestações na formação do povo. Isso significa que o evento de Canudos representa uma das grandes manifestações levadas a cabo pelo povo e que se cristalizou no imaginário sertanejo, pois atravessam séculos na sua temática sobre Canudos e Antônio Conselheiro.

E, “essa literatura popular é reflexo poderoso da mentalidade coletiva” de um povo (CASCUDO *In* MARTINS, 1984, p. 21-22), seria um documento de sua memória, expondo na sua tradição as injustiças sociais cometidas contra o povo do sertão baiano, demonstrando também a cristalização do seu imaginário, dos seus valores, das suas utopias e sonhos; remetendo-nos igualmente a utopia de anos mais afortunados, que é conhecido no contexto religioso e na revelação messiânica como Milenarismo.

### 3.1 O IMAGINÁRIO MILENARISTA

O Milenarismo baseia-se na compreensão da linguagem messiânica que tem uma forte ligação com o contexto religioso através dos séculos, sobretudo em relação à promessa de tempos venturos, mais afortunados. As secularizações da linguagem messiânica provêm de uma crença popular cristã, baseada em profecias de Daniel e Isaías, e no Apocalipse de João: “Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição [...] mas serão sacerdotes de Deus

e de Cristo, e reinarão com ele durante os mil anos”. (A BÍBLIA SAGRADA, Apocalipse, 20: 6),

Existiam também as predições de magos e sibilas, grupos populares cristãos, da Idade Média, que esperavam Cristo voltar pela segunda vez, combatendo os males: a peste, a fome, a guerra e a morte; vencendo o demônio, encarnado num governo perverso; o Anti Cristo, e instituindo o reino de Deus na Terra, com duração de mil anos de abundância, justiça e felicidade. Sobre isso, Negrão afirma:

Como conceitos abrangentes genéricos, messianismo e movimento messiânico são necessariamente típico-ideais, no sentido de se referirem à realidade observável, mas não de reproduzirem-se ou a esgotarem, e isso mesmo no caso em que os autores entendam seus conceitos como tipos empíricos. Dessa forma, o primeiro deles diz respeito à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça; o segundo refere-se à atuação coletiva (por parte de um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder de virtudes carismáticas. (NEGRÃO, 2009, p. 33).

Podemos notar essas características no personagem Antônio Conselheiro, que é um dos enfoques de nossa pesquisa, razão pela qual o Messianismo foi escolhido para referenciar esse “líder religioso, que seguia um catolicismo tradicional, baseado no modelo da vida piedosa e penitente, tida como forma de se atingir a salvação” (VENTURA, 2002, p. 20). Retomando, ao fim de mil anos, haveria a ressurreição dos mortos, o juízo final e o fim do mundo terreno.

O Milenarismo é, portanto, a crença num reino de Mil Anos, que antecede e prepara o fim do mundo, ao cabo do qual se inicia a vida eterna dos eleitos por Deus. Seja como for, o Milenarismo tem sido, ao longo do tempo, uma espera pelo regresso de Cristo, incutindo nos que acreditam o medo do fim mundo. Um exemplo dessa vinculação pode ser encontrado no relato que se segue do sermão do Conselheiro, realizado na vila do Cumbe, após o ataque tentado pela força policial, sem êxito em Masseté (1893):

Meus irmãos, o anti-Cristo é chegado. [...] O ataque de Masseté constituiu uma prova para nós. O meu povo é valente. O satanás trouxe a república, porém em nosso socorro vem o infante rei D. Sebastião. Virá depois o Bom Jesus separar o joio do trigo, as cabras das ovelhas. E, aí daquele que não se arrepender antes, porque tarde não adiantará. Jejuai que estamos no fim dos tempos. Belos Montes será o campo de Jesus, a face de Jeová. Os republicanos não devem ser poupados, pois são todos do anti-Cristo. De hoje em diante, será dente por dente e olho por olho.<sup>33</sup> (OTTEN, 2014, p. 293).

Deste modo, segundo o que afirma Duby (1999), o Milenarismo aparece ciclicamente em momentos de calamidade, ligado aos temores muitas vezes coletivos: o medo da fome, do

---

<sup>33</sup> Aras, op. cit., p. 25. Os pais de Aras foram assistir a esse sermão, voltando, segundo o autor, atemorizados.

outro, das epidemias, das violências e do além. Nessa construção, ele também compara os medos do homem ao longo dos séculos. Foi assim que surgiu o terror do Ano Mil, fomentando crises psicológicas coletivas. No Brasil, a esperança milenarista manifestou-se em vários movimentos políticos, religiosos populares, como foi o caso de Canudos.

O rompimento dos laços pode conduzir ao extremo da autonomia, expressa no imaginário milenarista do Contestado; a renovação desses laços, em graus variáveis (mais em relação às instituições políticas e menos em relação à igreja), pode conduzir, no caso de maior intercâmbio a heresias religiosas como em Juazeiro ou, no caso do congestionamento dos canais de comunicação em geral, à rebelião conservadora, como em Canudos. (NEGRÃO, 2009, p. 38).

Para significar o reino de felicidade e abundância que mudaria para sempre a face desértica e miserável do sertão nordestino, o chefe religioso de Canudos, Antônio Conselheiro, profetizava: “O sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão” (CUNHA, 2011, p. 171). Assim, percebe-se que a esperança milenarista é própria das classes populares, em sociedades em que prevalecem a desigualdade, a injustiça, a exclusão e a miséria. Conforme Negrão:

A ocorrência desses movimentos demonstra que as sociedades de base patrimonialista não são estagnadas, mas, ao contrário, dotadas de uma dinâmica interna própria, capazes de reação contra fatores exógenos ou endógenos [...] que comprometam sua existência tradicional; tais movimentos [...] seriam reações normais de sociedades tradicionais em momentos de crise, de anomia [...] ou de mudanças de sua estrutura interna. (NEGRÃO, 2009, p. 37).

A compreensão de Canudos e de seu líder se prolifera por meio de suas motivações teológicas, milenaristas e messiânicas, visto que “o apelo a valores religiosos não seria uma atitude alienada, mas a expressão da revolta por meio do único canal possível no contexto cultural tradicional” (NEGRÃO, 2009, p. 37). Mas, precisamente, o que nele pretendemos investigar nesse terceiro capítulo, será a construção dessa imagem por Euclides da Cunha e como os teóricos discutiram a existência dos elementos constitutivos do pensamento messiânico- milenarista n’*Os Sertões*.

### 3.2 MILENARISMO N’OS SERTÕES: ESTADO DA ARTE

No percurso de nossa pesquisa sobre o Milenarismo no evento de Canudos, encontramos pesquisadores que questionam sua existência. São pesquisas que surgiram a partir da descoberta do manuscrito de Antônio Conselheiro, *As Prédicas* e que foram

analisadas por Ataliba Nogueira em 1974, tendo uma segunda edição renovada e ampliada em 1978<sup>34</sup> e que foi inteiramente esgotada.

Conforme Nogueira (1978) é após a morte de Euclides da Cunha que a coletânea d'As *Prédicas* do líder religioso é adquirida em um sebo por Aristeu Seixas, da Academia Paulista de Letras, cuja família repassou para o historiador José Calazans, que cedeu os textos ao ensaísta e jurista Ataliba Nogueira. Tratava-se de uma coletânea dos manuscritos de Antônio Conselheiro, o aglutinador dos vinte mil habitantes do arraial de Canudos.

De acordo com Nogueira (1978), “submetido ao testemunho de muitos conselheiristas, este livro foi reconhecido ser o mesmo que, em vida, acompanhava nos últimos dias a Antônio Maciel, o Conselheiro” (NOGUEIRA, 1978, p. 22). Observou-se que “[a] caligrafia do texto e a assinatura são suas, as mesmas que se podem ver em duas cartas emolduradas e suspensas na parede no Instituto Histórico da Bahia” (NOGUEIRA, 1978, p.23). Ao serem confrontadas as *Prédicas* com essas duas cartas, expostas no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, os manuscritos apresentaram caligrafia idêntica. Até o momento, sua autenticidade não foi contestada.

Retomando o Milenarismo, notamos que os questionamentos sobre esse tema tiveram continuidade em 1980, com a dissertação de mestrado do professor Fiorin da USP, com o título: *A ilusão da liberdade discursiva. Uma análise das prédicas de Antônio Conselheiro*. Por essa razão, neste subcapítulo, o desafio é recorrer à metodologia da pesquisa conhecida como estado da arte, para compreendermos as diferentes abordagens feitas pelos primeiros pesquisadores sobre o pensamento messiânico milenarista do personagem Antônio Conselheiro.

De acordo Norma Ferreira (2002), “Estado da Arte ou Estado do Conhecimento são pesquisas de caráter bibliográfico, que trazem em comum o desafio de mapear e discutir a produção acadêmica, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares” (FERREIRA, 2002, p.1). Buscaremos, então, conhecer o já construído e produzido para depois buscar o que ainda não foi feito, de dedicar cada vez mais atenção às pesquisas realizadas, mesmo que de difícil acesso, e dar conta de determinado saber, trazendo o que há de comum na opção metodológica, pois sendo uma

---

<sup>34</sup> Nossas referências sobre a obra de Ataliba Nogueira são todas da segunda edição renovada e ampliada, Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica / Ataliba Nogueira. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha-2 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.



pesquisa de levantamento e avaliação do conhecimento, visa apresentar à sociedade as pesquisas sobre determinado tema de produção acadêmica. De acordo com Magda Soares (1987):

Essa compreensão do estado de conhecimento sobre um tema, em determinado momento, é necessária no processo de evolução da ciência, afim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos, ordenação que permita indicação das possibilidades de integração de diferentes perspectivas, aparentemente autônomas, a identificação de duplicações ou contradições, e a determinação de lacunas e vieses. (SOARES, 1987, p. 3)

Dessa forma, nosso objetivo é discutir de que maneira e como os pesquisadores abordaram o tema da não existência do pensamento religioso milenarista do beato Antônio Conselheiro. Nesta direção, optamos pela abordagem bibliográfica, pois buscamos identificar quais foram as primeiras produções que trataram sobre a não existência deste milenarismo, buscando igualmente as primeiras produções acadêmicas de livros e dissertações.

Assim, as etapas desenvolvidas nesta pesquisa apresentam um recorte temporal nas produções publicadas entre 1974 a 1980, chamando também a atenção para a confluência e/ou divergência das considerações feitas pelos pesquisadores e por nós sobre esse tema.

Notamos que um estudo como esse sobre o Milenarismo oferece abordagens limitadas das questões levantadas, na medida em que há ainda muito para se abordar numa obra da extensão e importância de *Os Sertões*. Por esse motivo, decidimos fazer esse recorte, abordando apenas os primeiros pesquisadores que influenciaram o questionamento da não existência do Milenarismo.

De acordo com nosso levantamento, essas abordagens começam com a publicação do livro de Ataliba Nogueira com o título *Antônio Conselheiro e Canudos*, de 1974, da série "Brasília" da Companhia da Editora Nacional. Ataliba Nogueira, ao publicar as *Prédicas*, tem como objetivo fazer uma revisão sobre a história de Canudos, apresentando Antônio Maciel, o Conselheiro, como um "pregador leigo", conforme vê-se no trecho a seguir:

Não faz milagres nem qualquer um dos seus entusiastas admiradores lhe atribuem a prática de qualquer milagre. Não usurpa funções sacerdotais, nem de médicos, nem de farmacêuticos. Não é curandeiro. Não lhe chamam Bom Jesus. Não se inculca enviado de Deus. Não é profeta. Apenas prega a doutrina dos evangelhos e a da tradição da igreja católica romana. É pregador leigo como muitos outros da história da Igreja e como hoje é até recomendado pela Igreja. (NOGUEIRA, 1978, p. 08).

Nesse livro vemos que Ataliba Nogueira faz uma abordagem sobre as *Prédicas* de Antônio Conselheiro chegando a conclusões bem diferentes dos conceitos correntes à época. Rejeitando os elementos messiânicos e milenaristas, "mas também é exato que nela não há de encontrar nenhuma das tolices, crendices ou infantilidades que se lhe atribuem, baseados em

simples” “papeluchos” de algum ouvinte “ignorante” (NOGUEIRA, 1978, p. 30). Nesse aspecto Ataliba Nogueira enfatiza:

Antônio Conselheiro, portanto não usurpava funções que só cabiam ao clero. “Seguia o ensino da “Advertência”: “Em qualquer povoação deve haver um missionário” (deixem assim dizer); este deve ser um sacerdote de bom exemplo e na falta dele qualquer homem ou mulher que saiba ler bem e duma vida exemplar...” (NOGUEIRA, 1978, p. 30).

Por essa razão, para Nogueira (1978), “decorridos três quartos de século da guerra de Canudos, já é possível o juízo histórico a respeito dos fatos e das pessoas nelas envolvidas” (NOGUEIRA, 1978, p. 4). Neste sentido, quem irá realizar de forma pioneira, depois de Ataliba Nogueira, as análises das *Prédicas* de Antônio Conselheiro é o professor da USP, José Luís Fiorin, que traz um trabalho dentro da análise discursiva, levando em consideração os aspectos linguísticos e religiosos no evento de Canudos. Notamos que o estudo do professor Fiorin procura estudar a trama semântica, observando a tríade sêmica para realização desse discurso:

Estudar a trama semântica de um discurso religioso pressupõe analisar-lhe a cosmovisão, a ética com ela concorde e a teologia que lhes serve de justificativa teórica, pois, nessa tríade, assenta-se a organização sêmica do discurso religioso. Ademais, acredita-se que a estrutura significativa de um discurso é governada por razões que se encontram na história sócio-econômico-política de uma época. Por isso, neste trabalho, estudam-se as condições externas e internas ao sertão que presidiram a um determinado investimento semântico nas prédicas de Antônio Conselheiro. (FIORIN, 1980, p. 5)

Observamos também, nas abordagens do professor Fiorin, uma interação entre a linguística e a história, na qual “a linguística não deve descartar a história, pois a linguagem não é um jogo, mas, é o elemento revelador dos conflitos e valores de um homem inseridos na história”. (FIORIN, 1980, p.2). Para explicar o que é, e como é um discurso o pesquisador afirma: “O discurso é forjado a partir de um universo cultural que é determinado por condições estruturais, e à medida que um indivíduo internaliza uma linguagem, assimila também uma ideologia implícita, ao grupo detentor da linguagem” (Idem, p. 3).

Afirmando, também, que a “descoberta da ideologia e do discurso num texto é concomitante a análise aplicada a esse texto”. Observamos, então, que a análise do discurso apesar de buscar os fatores históricos para colaborar com sua análise, se preocupando com o homem, em suas pesquisas privilegia o estudo do *texto pelo texto*. “A Linguística é uma ciência humana e, como tal, deve ter, como centro de preocupações, o “homem humano”, manifesto através da *linguagem*” (FIORIN, 1980, p. 2-3, grifos nossos). Percebemos, então que os estudos da linguagem não tratam nas suas análises da relevância sobre o imaginário, a mentalidade, os resíduos que atravessaram épocas na constituição de uma sociedade, o que

podemos observar na seguinte afirmação do professor Fiorin (1980):

Será deixado de lado o problema da reprodução em situações diversas daquela em que um determinado discurso deveria ser reproduzido. Quando se debater o problema da relação entre linguagem e consciência, levar-se-á em conta apenas o nível da consciência produzido por um *discurso verbal*. (FIORIN, 1980, p. 7, grifo nosso).

Portanto, as análises do professor Fiorin têm por objetivo investigar os elementos semânticos presentes na obra manuscrita de Antônio Conselheiro: “os elementos semânticos estudados, ao longo desta parte, constituem ‘lugares comuns’ que preexistem à Invenção”, pois, “já estão feitos e codificados, mas são como que ‘uma grelha de motivos’ que suportam o discurso bem como alguns aspectos do aparelho formal da enunciação utilizados pelo beato de Canudos na feitura do seu discurso” (FIORIN, 1980, p. 5).

Isto nos leva para as discussões das diferentes abordagens metodológicas, entre a intertextualidade (o texto na sua relação com outro texto) e a Residualidade (os resíduos que foram efetivamente formados no passado, mas ainda estão ativos no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente, destacando assim, o texto na sua relação com a mentalidade), pois notamos que essas diferenças metodológicas influenciam na investigação e conclusão do tema, conforme podemos averiguar nos estudos feitos pelos teóricos da Residualidade, professores Roberto Pontes e José William Craveiro (2012), que, ao tratarem sobre a intertextualidade e a Residualidade, nos explicam serem fenômenos distintos:

O primeiro, conforme palavras de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, só ocorrem quando um texto, em seu conteúdo, alude a outro texto ou ao conteúdo de outro texto, no todo ou em parte, por meio de um sintagma, de uma frase, de uma oração ou de um período, de modo a corroborar ou a contestar algo. Para que o fenômeno intertextual se estabeleça entre dois ou mais textos, Vítor Manuel chama a atenção para o fato de que o aspecto estrutural se faz tão ou mais importante que o contedístico, ou seja, dois textos que giram em torno do mesmo assunto não permitem falar em intertextualidade, pois esta só se estabelece por meio do intertexto, que é uma estrutura comum (sintagmática, sintática, semântica) aos textos, permitindo o diálogo entre estes. O segundo é algo infinitamente mais amplo, pois não se circunscreve aos limites dos textos ou das palavras. A residualidade procura estudar, como se viu, modos de agir, de pensar e de sentir em um período histórico, ou, noutras palavras, como os imaginários de determinado agrupamento, em dada época, foram parar, tempos depois, noutra civilização. Para tanto, a residualidade pode lançar mão de qualquer objeto como fonte histórica, com vista a chegar à verdade dos fatos; pode realizar seu trabalho de História comparada com base em obras literárias, como, aliás, fizeram muitos dos integrantes da École. Assim, chegamos à conclusão de que o trabalho com a intertextualidade se subordina ao estudo da residualidade, que é algo infinitamente mais amplo, pois aquela é apenas um dos expedientes metodológicos com que as pesquisas em torno desta podem trabalhar na (re)construção dos fatos históricos e no estudo de determinados fenômenos culturais. (PONTES; TORRES, 2012, p.14).

Isso significa, conforme a relevante citação acima, que a teoria da Residualidade faz um estudo mais abrangente, pois ao estudar e comparar esses dois métodos percebemos que a

intertextualidade se circunscreve ao limite do texto e das palavras feito na sua estrutura semântica, como podemos também observar nas análises de Fiorin sobre as *Prédicas*:

A estrutura semântica exposta coloca o texto dentro de um universo mítico, porque o mito é o “topo” da manifestação de semas contrários, que normalmente aparecem em disjunção nos textos do universo semântico prático. Isso fica bem visível no discurso religioso do Conselheiro, pois nele se articulam num eixo totalizador a /humanidade/ e a /divindade/, a /espiritualidade/ e a /materialidade/, a /virgindade/ e a /maternidade/, o/mundo da divindade/ e o /mundo da humanidade/, a /vida/ e a/morte/, o /céu/ e a /terra/, etc. (FIORIN, 1980, p. 206).

Percebemos assim, conforme citação acima, que a escolha dessa metodologia pautada na linguística não faz inferências sobre o imaginário perpetuado por séculos pela igreja, a Terra Prometida, pois sua abordagem é sêmica, na qual o discurso é estudado em si mesmo, e por essa razão, dificilmente seus estudos privilegiam a cultura; enquanto que na abordagem da teoria da Residualidade verifica-se um diálogo com outras áreas do conhecimento, como os da antropologia, da sociologia e da história, para análises das produções literárias.

Diante do exposto notamos que o estudo de Fiorin concentrou o foco apenas num aspecto do movimento: o discurso do líder de Canudos, o beato Antônio Conselheiro. Nossa interpretação nos leva, então, a uma análise sobre Canudos e de Antônio Conselheiro, partindo do pressuposto do imaginário perpetuado pela igreja na colonização. Percebemos, igualmente, nas análises do professor Fiorin que seu estudo chega a uma conclusão aproximada dos estudos de Ataliba Nogueira sobre *As Prédicas*, como um discurso próprio dos “beatos leigos” e que terá como essência o discurso religioso: “O discurso do Conselheiro revela uma impecável ortodoxia em relação à doutrina católica do seu tempo, o que se mostrou através do estudo das fontes das suas *Prédicas* e da análise da teologia e da ética pregadas nos sermões” (FIORIN, 1980, p. 277).

Para o professor Fiorin (1980), o discurso das *Prédicas* feito pelo beato Antônio Conselheiro é conservador, “o movimento de canudos é conservador porque tem como função restaurar valores e funções tradicionais combatendo a anomia”<sup>35</sup> (FIORIN, 1980, p. 273). Dentro dessas abordagens, percebe-se que o pesquisador Fiorin procurou analisar o uso político que se faz da religião, chegando à conclusão de que o discurso de Antônio Conselheiro “apresenta uma rebeldia contra o estado de coisas de sua época, mas ela é uma “rebeldia conservadora”, pois não propõe novos padrões, e sim uma revitalização dos antigos usos e costumes” (FIORIN, 1980, p. 277).

---

<sup>35</sup> A igreja inicia a Contra- Reforma no Concílio de Trento, nesse período a igreja define toda uma estratégia para conseguir o objetivo de manter seus privilégios, optando pela coerção. Começa com o Concílio Tridentino um processo de romanização da igreja, podendo ele ser visto como um esforço de centralização das decisões Eclesiástica em Roma. (FIORIN, 1980, p.254).

Por essa razão, “são duas situações de defesa de valores tradicionais e de condenação ao novo” (FIORIN, 1980, p. 277). “Só poderiam, portanto forjar um discurso conservador” (FIORIN, 1980, p. 278). Para defender suas afirmações, Fiorin faz um levantamento sobre as fontes das quais o beato, Antônio Conselheiro se valeu para escrever as *Prédicas*, os dois livros de cabeceira do beato, a *Missão abreviada e horas marianas*:

Missão abreviada, sermonário bastante usado, no Brasil, durante o século passado, era um guia para o pregador, aprovado pelas autoridades eclesiásticas. Fora-lhe concedido o *imprimatur* pelo cardeal patriarca de Lisboa, pelo arcebispo Do primaz de Braga, pelo cardeal bispo do Porto e pelo bispo conde de Coimbra. Esse livro foi um dos selecionados para o cotejo realizado; porque é ele um dos dois livros pios que Euclides da Cunha afirma serem inseparáveis do Conselheiro. (FIORIN, 1980, p. 101).

Notamos, conforme citação acima, que os estudos do professor Fiorin se circunscrevem às fontes citadas por Euclides da Cunha n’*Os Sertões*, “às costas um surrão de couro em que trazia papel, pena e tinta; a *Missão Abreviada e Horas Marianas*” (CUNHA, 2010 p. 322), dando, assim, maior importância à fonte da *Missão Abreviada* para analisar o discurso de Antônio Conselheiro, chegando à seguinte conclusão sobre o discurso do Conselheiro: “ele prega a Cristo, ele é um profeta, isto é, fala em nome de Deus e não em seu próprio nome”. (FIORIN, 1980, p. 209). Partindo dessa análise discursiva e para comprovar esse ideal religioso, o professor Fiorin faz um estudo comparativo entre o discurso da *Missão Abreviada* proferido por Antônio Conselheiro e o sermão do Padre Antônio Vieira, denominados, *Sermão de Santo Antônio aos peixes*:

Antônio Conselheiro: “É Deus que dirige o homem pela minha voz”  
 Padre Antônio Vieira: “E os pregadores se preguem a si mesmo e não a Cristo” [...].  
 “Assim como não há quem”. “Seja mais digno de reverência e de ser posto sobre a cabeça que o Pregador que ensina e faz o que deve, assim é merecedor de todo o desprezo e de ser metido debaixo dos pés, o que com a palavra e a vida prega o contrário” [...].  
 Antônio Conselheiro: “Deus criou o mundo”.  
 Padre Antônio Vieira: “Oh poderes do que criou a terra e o mar!” [...]. “A vós criou primeiro que as aves do ar, a vós primeiro que aos animais da terra, e a vós primeiro que ao mesmo homem.” (CONSELHEIRO; VIEIRA In FIORIN, 1980, p.66-71).

Observamos, com base no exposto acima, que os estudos do professor Fiorin não têm como objetivo fazer uma análise teológica ao comparar esses dois textos, mas demonstrar como Antônio Conselheiro optou pela linguagem da Igreja Católica de seu tempo, internalizando essa linguagem de essência religiosa que foi construída pela Igreja na Europa e no Brasil, chegando à conclusão que esse discurso é conservador por apresentar um padrão representativo da igreja católica do século XIX, tendo na sua origem a representação do padrão discursivo dos sermões do final da Idade Média:

O discurso de Antônio Conselheiro é uma reprodução do discurso católico de seu tempo. Na medida em que o discurso é do Conselheiro, ele é de outro. Há, pois, um outro discurso no seu discurso. O sentido do discurso conselheirista é o discurso católico do século XIX, de que ele é um dos porta-vozes no sertão baiano. O que esta nas prédicas foi haurida dos sermões que o Conselheiro ouvira, durante a sua vida de homem piedoso, e dos sermonários e livros pios que levava. (FIORIN, 1980, p. 118).

Percebemos assim o quanto o discurso de Antônio Conselheiro, para o professor Fiorin, vai representar um discurso da resignação e do conformismo, pois segundo Fiorin o discurso do beato difunde:

A ortodoxia Tridentina reconhecendo a autoridade papal sobre toda Igreja; enfatizando o aspecto sacramental da religião e, conseqüentemente, a primazia do clero sobre os leigos; a necessidade da conversão pessoal; buscando uma reformar de costumes, através de uma moral bastante rígida. (FIORIN, 1980, p. 270).

Assim, para o professor Fiorin, o beato Antônio Conselheiro era um homem conservador que pregava a resignação cristã ao destino que Deus conferiu ao homem, isto quer dizer, por ser o discurso de Antônio Conselheiro baseado na ortodoxia Tridentina, sua concepção era idêntica à ética cristã, acreditando na “imitação de Cristo como caminho, para ele, o único caminho para a beatitude celeste é o do padecimento, da resignação e do desprezo às tentações do mundo” (FIORIN, 1980, p. 129).

Sendo assim é através das análises discursivas das *Prédicas* do beato Antônio Conselheiro, que o professor Fiorin irá representá-lo como um homem que “legitima toda a ordem social estabelecida no mundo e não permite qualquer mudança. Tudo, nesse discurso, é enunciado em termos de verdade de fé, emanada da sabedoria divina” (FIORIN, 1980, p. 277).

Notamos, portanto, nas análises do professor Fiorin, que em nenhum momento ele abordou sobre o papel carismático do líder de Canudos ou porque, mesmo sendo o discurso do Conselheiro conformista e conservador, ainda assim ele conseguiu aglutinar toda uma comunidade para lutar em defesa de Canudos.

### 3.3 ANTÔNIO CONSELHEIRO MILENARISTA

Face às nossas leituras d’*Os Sertões* de Euclides da Cunha, da *revisão histórica* de Ataliba Nogueira sobre as *Prédicas* de Antônio Conselheiro e as análises discursivas da dissertação do professor Fiorin, *A ilusão da liberdade discursiva. Uma análise das prédicas de Antônio Conselheiro*, notamos que as questões levantadas por esses autores, em maior ou menor grau, apresentam os canudenses e Antônio Conselheiro ou como homens conformistas e resignados, ou

como fanáticos por causa de sua religião, pois, de acordo com Euclides da Cunha, a religiosidade de Canudos e o Milenarismo são vistos como práticas cristãs próprias das sociedades atrasadas, apresentando Antônio Conselheiro como “um gnóstico bronco” (CUNHA, 2011, p. 270).

Observamos, assim, que o autor d’*Os Sertões* faz uma abordagem positivista anticlerical, não percebendo que a religiosidade de Canudos e suas ideias milenaristas seriam naquele contexto a única forma que os canudenses encontraram para lutar contra as injustiças sociais. Percebemos, igualmente, que a abordagem euclidiana sobre o evento de Canudos é pautada numa mentalidade elitista, racionalista, expressando uma atitude de aversão pela religiosidade de Conselheiro e sua comunidade.

Contudo, mesmo, com todas as críticas que poderíamos fazer ao autor d’ *Os Sertões*, não podemos deixar de identificar que sua narrativa explora o imaginário milenarista, construído através dos versos apócrifos sobre a profecia do fim do mundo, e no Relatório de Frei Monte Maricanos sobre as barrancas de leite e mel em Canudos (como já citado no começo desta dissertação) <sup>36</sup>. Além dos fatos passados ligado ao sebastianismo político no episódio de Pedra Bonita.

São esses fundamentos n’*Os Sertões* que nos levaram a perceber os resíduos da mentalidade medieval no sertão, pois sua estrutura social, sendo baseada no sistema de parentesco, conforme o que afirma Queiroz (1976b), configurou-se em um mandonismo local “o senhor de engenho vindo do Reino com posses que lhe permitiam a fundação do mesmo, e o simples colono que pedia uma sesmaria e que se tornava tributário do senhor de engenho por não ter moenda” (QUEIROZ, 1976b, p.41), trazendo assim para sertão uma mentalidade medieval própria do nosso colonizador, o que nos remeteu igualmente aos estudos das três ordens feudais<sup>37</sup>, resíduo de uma sociedade medieval, pois essas estruturas sociais já eram difundidas em Portugal e foram trazidas para o sertão, através dos padres da Companhia de Jesus e dos primeiros colonos, uma religiosidade pautada na ideologia da igreja de um mundo escatológico.

Retomando as análises do professor Fiorin sobre as *Prédicas*, em nenhum momento ele trata sobre a relevância desse imaginário milenarista trazido pelos jesuítas. Apesar dele trazer para a discussão de seu trabalho o discurso perpetuado pelas santas missões, seu enfoque reside nas considerações sobre o discurso do Concílio Trento, tendo como base a defesa dos privilégios

---

<sup>36</sup> Algumas citações se repetem ao longo de nossa análise. Isso se fez necessário porque como algumas passagens têm dupla interpretação ou importância, houve essa necessidade.

<sup>37</sup> Assim, na estrutura da sociedade sertaneja também aparecem às três ordens, baseada numa ideologia cristã: na qual em primeiro lugar estão os sacerdotes, intermediários entre o mundo terrestre e o celeste; em segundo, aqueles responsáveis pela proteção no mundo terrestre e, por último, os que cultivam a terra para o sustento de todos.

eclesiásticos, assumida pela Igreja, que foram perdidos com o advento da burguesia, pois quando a burguesia assumiu o poder a Igreja criou um discurso defensivo, retrógrado, com a finalidade de defender os costumes sacramentais, a primazia do clero sobre os leigos, concluindo, igualmente, que esse discurso acaba sendo internalizado pelo beato Antônio Conselheiro e por essa razão o movimento de “Canudos é conservador porque tem função restaurar os valores e padrões de comportamentos tradicionais” (FIORIN, 1980, p.273).

Para o jurista Ataliba Nogueira (1978) as *Prédicas* representam uma doutrina ortodoxa genuína “são elas instrutivas e persuasivas. Nada de milenarismo ou assemelhados” (NOGUEIRA, 1978, p.50). Por essa razão a revisão histórica feita por ele sobre as *Prédicas* de Antônio Conselheiro (1978) defende que é incorreto afirmar que o líder canudense era portador de fanatismo religioso próprio dos insanos, pois se percebe nessas considerações que vincular o beato Antônio Conselheiro como milenarista seria comprovar os conceitos propostos por Euclides da Cunha n’*Os Sertões*.

N’*Os Sertões*, Antônio Conselheiro é visto como “vesânico”<sup>38</sup>, tendo como características a brutalidade dos sentimentos, cuja válvula normal estaria vinculada aos jagunços, combinando para proporcionar tal desvario, mas que explode periodicamente em crise de misticismo; Antônio Conselheiro enquanto ignorante “gnóstico bronco”, para citar Euclides textualmente (CUNHA, 2011, p.132). Por isso, Ataliba Nogueira relata na revisão histórica d’*As Prédicas* de Antônio Conselheiro, o contexto histórico da Guerra de Canudos, os detalhes históricos que desencadearam o conflito, como também aspectos mais importantes da biografia do Antônio Conselheiro à análise feita de seu crânio, o qual “não apresenta nenhuma anomalia que denunciasses traços de degenerescência” (NOGUEIRA, 1978, p. 33).

Notamos assim que dificilmente esses dois autores, o professor Luís Fiorin e o jurista Ataliba Nogueira, confirmam a existência de um imaginário milenarista identificado por Euclides da Cunha no sertão, pois esse Milenarismo representaria o atraso preconizado pelo autor d’*Os Sertões* de uma sociedade considerada medieval, como também seria a confirmação do juízo de valor dada por Euclides da Cunha ao líder de Canudos Antônio Conselheiro e sua comunidade, vista por ele como atraso próprio das civilizações bárbaras.

É que, para explicar a figura de Conselheiro, Euclides da Cunha analisa esses mecanismos da psicologia coletiva em que trata a coletividade sertaneja como se fosse uma

---

<sup>38</sup> Na parte “Grande homem pelo avesso” de *Os Sertões*, lê-se: Paranóico indiferente, este dizer, talvez, mesmo não lhe possa ser ajustado, inteiro. A regressão ideativa que patenteou, caracterizando- lhe o temperamento vesânico, é, certo, um caso notável de degenerescência intelectual, mas não o isolou – incompreendido, desequilibrado, retrógrado, rebelde – no meio em que agiu./ Ao contrário, este fortaleceu-o.” (CUNHA, 2011, p. 87 - 88)



imensa multidão de fanáticos, cuja perpetuação do misticismo tenha sido feroz, pois, pautado nos fatores históricos do fervor religioso, dizia que “a candência forte das fogueiras inquisitórias reverbera, lavrando-se intensa na Península Ibérica, se reproduzindo no Brasil pelos seus três séculos seguintes” (CUNHA, 2011, p.142). Assim, esse fanatismo era próprio de Portugal na Idade Média.

Nas nossas leituras identificamos que esse (pre)conceito contra a Idade Média começa, segundo Hilário Franco Júnior (2001), com os renascentistas que se consideravam “herdeiros” dos pensamentos e da ciência desenvolvidos pelos gregos e romanos, fazendo, portanto, renascer a cultura da Antiguidade e, por isso irão se referir a esse período de mil anos como Idade das Trevas, pois a arte Medieval, por fugir aos padrões clássicos, também era vista como grosseira. Daí o grande pintor Rafael Sanzio (1483-1520), chamá-la de gótica, termo então sinônimo de “bárbara”. Na mesma linha, “François Rabelais (1483-1530), falava da Idade Média como a espessa noite gótica” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.12).

No século XVII é que esse termo Idade Média receberia a alcunha de Idade das trevas. E, a teriam como referência de uma época própria da barbárie, da ignorância e superstições, pois sendo uma época dominada pela religião criaria uma sombra sobre as ciências, as artes, de modo que ao lermos *Os Sertões* notamos que Euclides da Cunha compartilhava dessa mesma visão sobre a Idade Média como Idade das trevas, pois o século XIX preconizava uma teoria positivista que negava a religiosidade como forma de ver o mundo.

É por essa razão que vemos alguns conceitos de Euclides da Cunha sobre a religiosidade sertaneja tão carregada de hostilidade. Nesse sentido, as abordagens das práticas religiosas do Conselheiro são vista de forma negativa, assemelhando-o a um herege, “um heresiarca do século II em plena idade moderna”; bufão arrebatado, “imagine-se um bufão arrebatado numa visão do Apocalipse...”, ou como “preceitos vulgares da moral cristã e de profecias esdrúxulas...” (CUNHA, 2011, p. 132), demonstrando assim que essas práticas religiosas têm como clara a demonstração do atraso cultural dos sertanejos, pois essas práticas ainda estariam atreladas as aberrações da orla onde nasceu, ou nas palavras precisas de Euclides da Cunha, “uma grande herança de abusões extravagantes extinta na orla onde nasceu” (CUNHA, 2011 p. 223), isto é, essa religiosidade cheia de fanatismo já estava totalmente extinta em Portugal, mas continuava no sertão demonstrando assim todo o atraso do Brasil face à Europa dos nossos colonizadores.

Dessa forma, percebemos que as abordagens de Euclides da Cunha revelam um autor mergulhado nos conceitos científicos, sociais e históricos de sua época, mas que consegue, apesar dessas amarras, perceber o imaginário milenarista trazido pelos nossos primeiros

colonos para o sertão, que criaram assim uma estrutura social pautadas nas três ordens residuais medievais, e por essa razão trouxeram igualmente uma ideologia preconizada por séculos pela Igreja Católica, o sonho da Terra prometida, o medo do inferno, o ano mil, conforme Franco Júnior (2001), “mas é inegável que a psicologia coletiva medieval esteve constantemente (ainda que com flutuações de intensidade) preocupada com a proximidade do Apocalipse. Catástrofes naturais ou políticas eram frequentemente interpretadas como indícios da chegada do AntiCristo” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 18).

Outra questão são as novas abordagens dos pesquisadores do século XX, a escola do Annales que entenderam que não podemos julgar o passado sobre a Idade Média, pois “às vezes os historiadores tendem a assumir o papel de juizes do passado” (GURIÊVITCH, 2003, p.14).

Marc Bloch (2001), ao colocar diante de si a pergunta “julgar ou compreender?” (BLOCH, 2001, p.51), resolvia essa pergunta com o último sentido. Lucien Febvre, conforme leitura de Aaran Guriêvitch (2003), igualmente não tendia a ver no historiador um juiz; seu problema não era proferir sentenças, mas compreender, e, conseqüentemente, para compreender, de acordo com Febvre (1937), “a essência de uma civilização e do comportamento dos homens que a ela pertencem”, é “necessário reconstruir o modo de percepção do próprio homem” (FEBVRE *In* GURIÊVITCH, 1937, p. 307-310), o que nos remete, nesse sentido, à elaboração das mentalidades e na possibilidade da consciência humana perceber e assimilar o mundo naqueles limites e contornos que lhe são dados pela sua cultura e a sua época.

Por essa razão, não podemos colocar juízo de valor nem nas abordagens de Euclides da Cunha sobre Antônio Conselheiro, nem sobre a religiosidade proferida por Antônio Conselheiro, que tinha concepção pautada na igreja Católica medieval, pois, sendo os dois frutos do seu tempo, suas percepções eram compreendidas dentro do contexto histórico específico de sua época.

Isso significa que o estudo visando desmistificar o enfoque negativo sobre a Idade Média como Idade das Trevas é recente, por isso tornou-se difícil para Euclides da Cunha ver na religiosidade sertaneja uma cultura plural e singular na sua mentalidade, no seu processo de formação do catolicismo brasileiro que resgata os fenômenos da Idade Média, pois esses estudos sobre a revisão histórica da Idade Média só irão começar no século XX, na escola dos Annales com Marc Bloch, que pesquisou a Idade Média e seu desenvolvimento tecnológico na agricultura e no artesanato.

Nas leituras de Hilário Franco Júnior (2001) notamos que os estímulos à criação das escolas e universidades, foram “um monopólio da cultura intelectual da igreja sobre as instituições que surgiram nos fins do século XI, o ensino”, e que se “transformariam em universidades no século

XIII”, (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 116), ambos “produto do crescimento urbano e que tornava a sociedade mais complexa e mais necessitada de atividades intelectuais” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 116).

A universidade preparava maior número de sacerdotes capacitados para guiar fieis mais numerosos e com novos problemas, burocratas para o rei e grandes senhores feudais, cujos rendimentos e despesas se ampliavam. Estas instituições utilizaram o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (música, geometria, matemática e astronomia) como estudo básico.

Além disso, as universidades reuniam três categorias: as universidades espontâneas, que eram criadas por mestres e alunos, como por exemplo, as universidades de Paris, Bolonha e Oxford; as universidades nascidas por migrações, tais como a de Cambridge, em 1318, que nasceu por secessão da Universidade de Oxford, a de Orleans que nasceu em 1306 pela de Paris; e as universidades que eram criadas por soberanos, como a de Nápoles, criada por Frederico II, em 1224.

Percebemos, assim, como a Idade Média foi dinâmica dentro do âmbito cultural, tendo havido um ressurgimento intelectual com o desenvolvimento de novas instituições educativas, como o ensino nas escolas catedráticas e monásticas. Conforme Hilário Franco Júnior (2001), também surgiram inovações no campo das artes. A escrita deixou de ser uma atividade exclusiva do clero e o resultado foi o florescimento de uma nova literatura tanto em latim, como pela primeira vez em língua vernácula.

Outro historiador medievalista que tenta compreender e não condenar esse período é Jacques Le Goff (2007), afirmando que: “[...] foi uma época que não foi de trevas, nem imune ao progresso ao contrario, foi uma época fértil de invenções vitais e importantes” (LE GOFF, 2007, p.1), ou de acordo com Hilário Franco Junior:

[...] o período entre os séculos IV e XVI é tradicionalmente conhecido por Idade das Trevas, Idade da Fé ou, com mais frequência, Idade Média. Todos eles rótulos pejorativos, que escondem a importância daquela época na qual surgiram os traços essenciais da civilização ocidental. Nesta, mesmo países surgidos depois daquela fase histórica –caso do Brasil- têm muito mais de medieval do que à primeira vista possa parecer. Olhar para a Idade Média é estabelecer contato com coisas que nos são ao mesmo tempo familiares e estranhas, é resgatar uma infância longínqua que tendemos a negar, mas da qual somos produto. De fato, para o homem do ocidente atual compreender em profundidade a Idade Média é um exercício imprescindível de autoconhecimento [...]. (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 83).

Analisar e estudar o movimento dinâmico da Idade Média é também resgatar o imaginário medieval que os portugueses trouxeram para o Brasil, pois foi por meio das grandes navegações que esse imaginário se inseriu não só no sertão, mas em todo território nacional, trazendo consigo as organizações agrárias de Portugal com seu sistema de sesmaria,

sua organização religiosa pautada no culto aos santos e no sentimento messiânico milenarista.

Assim percebe-se, que na religiosidade sertaneja, o messianismo milenarista atravessa épocas residuais e passa a se insinuar como operador nas estruturas mentais desses homens, Antônio Conselheiro e os canudenses, na medida em que avançam em uma guerra escatológica para se defender contra o fim daquilo que para eles significava o Mundo, Canudos.

### 3.3.1 ANTÔNIO CONSELHEIRO SEBASTIANISTA

Observando outro fator remanescente, percebemos na sociedade sertaneja o misticismo político do sebastianismo. “Extinto em Portugal, ele persiste todo hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do norte” (CUNHA, 2011).

Esse sistema profético de origem portuguesa consiste, essencialmente, na crença no regresso do Rei D. Sebastião (monarca português desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir contra os árabes, em 1578). Existem muitas variantes acerca da forma que poderia adquirir esse retorno, mas, de modo geral, ele consiste numa espera escatológica que cessará com o retorno de D. Sebastião e o anúncio do fim dos tempos: crença assemelhada, portanto, àquelas do retorno de outros heróis nacionais ou míticos, como Frederico Barbarossa, Átila ou o Rei Artur.

De acordo com Ana Maria Binet (2013): “é no século XVI que aparece em Portugal um enunciador da vinda de um reino messias, trata-se de Gonçalo Annes Bandarra sapateiro de Tranconso no norte de Portugal” (BINET, 2013, p.1); ele escreveu algumas *trovas* que cantam a vinda de um rei salvador, D. Sebastião, que resgatará seu povo do sofrimento e desespero.

O sapateiro Bandarra era um homem do povo que começou, conforme José Hermano Saraiva (1983), “a ler a bíblia em português e manter contatos com os cristãos-novos, a quem recorria para que lhe explicassem as passagens que não entendia” (SARAIVA, 1983, p.169). Suas trovas começaram a circular provavelmente no Brasil a partir de 1591, e o messianismo presente nelas ressurgiria séculos mais tarde em movimentos no Brasil a saber: Pedra Bonita com João Antônio e João Ferreira, e na guerra de Canudos com Antônio Conselheiro, e que traz no seu contexto a herança de um sebastianismo português que foi trazido pela Companhia de Jesus, formulado também pelo padre Antônio Vieira. De acordo com Hermann (1988) é “no sermão pregado em 1634, no dia de São Sebastião, data também de aniversário de d. Sebastião que Vieira estruturou de tal modo seus argumentos que parece impossível não vê-lo como um sebastianista” (HERMANANN, 1988, p. 229).

Partindo da diferenciação entre “a bem-aventurança entre o céu e a terra, Vieira utilizou a dicotomia descoberto/encoberto para introduzir a história e a glória de São Sebastião” (HERMANANN, 1988, p.229). Ainda conforme Jacqueline Hermann (1988):

A importância dos escritos de Vieira para o sebastianismo dispensa maiores justificativas. Jesuíta ilustre, exemplo da mais fina oratória barroca, conhecedor dos sermões brasileiros, dos palácios e dos cárceres da inquisição, Vieira formulou nada menos que um sistema profético que predizia a fundação do Quinto império do mundo liderado por D. João IV. Leitor e defensor de Bandarra como profeta português, a formulação de Antônio Vieira fez do herdeiro dos Braganças o Encoberto esperado, operando a transfiguração sebastianista já iniciado por Manuel Bocarro. (HERMANN, 1988, p.21).

Portugal então seria, através de seu rei, o novo povo escolhido para o plano divino de levar às novas terras descobertas a cristianização. A evangelização dos índios do Brasil fazia parte desse projeto universal, pois de acordo com Binet (2013) “o povo português vai mitificar esse rei, física e psicologicamente doente durante a vida, e transformá-lo na encarnação do Encoberto, cuja chegada era prevista desde há muito pela tradição peninsular”. (BINET, 2003, p. 5). Sendo “futuro Imperador do Mundo traria a paz a todo universo, convertido ao cristianismo” (BINET, 2013, p. 5).

Outro fator para a construção dessa mentalidade, além da Companhia de Jesus e do padre Antônio Vieira, seriam os cristãos-novos de origem judia que acreditavam na vinda de um salvador, de acordo com Binet (2013) “a espera de um Rei-Messias, que libertaria o povo judeu de todas as humilhações sofridas, aliava-se aos anúncios aterradores do fim do mundo, que podiam ser lidos nos textos apocalípticos, especialmente no de S. João” (BINET, 2013, p. 85).

Percebemos, assim, que os cristãos-novos também contribuíram para a proliferação de uma mentalidade sebastianista, que tem seu começo em Portugal na cidade Trancoso por influência dos cristãos-novos. De acordo com Hermann (1998), “as *trovas* foram levadas pelos cristãos-novos fugidos de Portugal para o Brasil, localizadas pela primeira visitaçao do Santo Ofício, traduzidos para castelhano e intitulados *Trovas do sapateiro de Trancoso que chamavam Bandarra*” (HERMANN, 1988, p.227). O historiador Saraiva (1983) comenta que o sapateiro Bandarra começara a ler e a interpretar a Bíblia recorrendo aos cristãos-novos, habitantes em seu maior número dessa região, e que foram perseguidos pela da Santa Inquisição na Europa, sendo obrigados a fugir para o Brasil trazendo com eles todas as ideias messianistas de um rei salvador.

Assim, o Brasil tornava-se um elemento importante no contexto do messianismo português, e os jesuítas junto aos cristãos-novos eram certamente os agentes mais ativos dessa esperança messiânica importada de Portugal. Confirmando as análises da teoria da Residualidade, de que essas remanescências culturais foram trazidas por Portugal, “aqueles

homens trouxeram gravados na memória o que divulgaram pela reprodução oral das narrativas em verso” (PONTES, 1999, p.319).

As *trovas* de Bandarras são exemplos dessa mentalidade perpetuadas nas terras brasileiras e especialmente no sertão, construindo assim um imaginário pautado nos mitos messiânicos sebastianistas que foram difundidos pelos portugueses. Observamos, assim, os aspectos residuais da *mentalidade* explicada pelo professor Roberto Pontes:

A mentalidade tem a ver não só com aquilo que a pessoa de um determinado momento pensa, mas um indivíduo e mais outro indivíduo e mais outro indivíduo, a soma de várias individualidades redonda numa mentalidade coletiva. E essa mentalidade coletiva se transmite através da História. Por meio da mentalidade dos indivíduos a mentalidade coletiva se constrói. Esta última, desde épocas remotíssimas, é transmitida a épocas recentes. (PONTES, 2006a, p. 8).

Diante desse contexto e analisando o sebastianismo perpetuado por Portugal, podemos identificar no homem sertanejo a construção dessa mentalidade, conforme podemos verificar n’*Os Sertões* de Euclides da Cunha:

D. Sebastião chegou  
E traz muito regimento  
Acabando com o civil  
E fazendo o casamento  
Visita nos vem fazer  
Nosso rei D. Sebastião  
Coitado daquele pobre  
Que estiver na lei do cão!  
(CUNHA, 2011, p. 160)

Percebemos nessas estrofes os vestígios da mentalidade das *trovas* do *sapateiro de Trancoso*, Gonçalo Annes Bandarra, versos que adquiriram ao longo dos séculos em Portugal um sentido profético, anunciando a volta do Desejado para um tempo de alegria e glória. Ao analisarmos essas estrofes, notamos a fase de transição das mentalidades fronteiriças entre os lusitanos e o Brasil, podemos assim afirmar que essa mentalidade também fez parte durante séculos do imaginário português, encontrando um espaço privilegiado de recepção e reprodução nas terras do “descobrimento” português.

Notamos, ainda, que o sebastianismo não se extinguiu, passando de uma época para outra, sofrendo igualmente mutações, adicionando conceitos, modificando-se, mas sem permitir que essa mentalidade cessasse, e nesse momento temos o resíduo a remanescer com vigor construindo também no sertão uma mentalidade sebastianista, acreditando em um reino de glória proferido pelos homens canudenses e seu líder, Antônio Conselheiro.

### 3.3.2 ANTÔNIO CONSELHEIRO PEREGRINO

A peregrinação de Antônio Conselheiro e de seu séquito lembra, residualmente, o êxodo do povo hebreu, que ao libertar-se da escravidão imposta pelos Faraós do Egito, peregrinam no deserto: “e, no dia primeiro do terceiro mês depois de terem saído do Egito, chegaram ao deserto do Sinai” (A BÍBLIA SAGRADA, Êxodo 19, 1-2), os quais caminharam por quarentas anos rumo à Terra Prometida, Canaã. Como Moisés, Antônio Conselheiro também era o líder peregrino de um povo constituído na sua maior parte por camponeses, ex-escravos e jagunços, e, de acordo com nossas observações nas leituras d’ *Os Sertões*, notamos que é por suas pregações religiosas que Antônio Maciel consegue agregar uma grande quantidade desses devotos: “assim pervagou largo tempo, até aparecer nos sertões, ao norte da Bahia. Ia-lhe crescendo o prestígio. Já não seguia só. Encaçavam-no na rota desnorçada os primeiros fiéis” (CUNHA, 2011, p. 72).

São esses os fatores de agregação dos menos favorecidos que eram explorados pelos coronéis, e expropriados pelos impostos da república. De acordo com Euclides da Cunha, o líder de Canudos é visto por esses famélicos como patriarca e conselheiro, “conselheiro predileto em todas as decisões” (CUNHA, 2011, p. 72), atraindo assim as massas deserdadas e inquietas para uma grande peregrinação de reconstruções de cemitérios e igrejas, “coerente com a missão a que se devotara, ordenava depois destas homílias, penitências que, de ordinário redundavam em benefício das localidades” (CUNHA, 2011, p. 76). “Reconstruíam-se templos abatidos; renovavam-se cemitérios em abandono; erigiam-se construções novas e elegantes” (CUNHA, 2011, p.76).

Outra inspiração de Antônio Conselheiro era a salvação e sua ligação com peregrinação messiânica, pois o messias Jesus Cristo peregrinou pelo deserto rumo a Jerusalém levando o caminho da salvação e, de acordo com Euclides da Cunha, Antônio Conselheiro representava ao povo nordestino o emissário das alturas:

[...] era o profeta, o emissário das alturas, transfigurado pelo ilapso estupendo, mas adstrito a todas as contingências humanas passível de sofrimento e da morte, e tendo uma função exclusiva: apontar aos pecadores o caminho da salvação. Satisfiz-se sempre com este papel de delegado dos céus. Não foi além. Era um servo ungido a tarefa dura, lá se foi, caminho dos sertões bravios, largo tempo arrastando a carcaça claudicante, arrebatado pela aquela ideia fixa, mas de algum modo lúcido em todos os atos, impressionando pela firmeza nunca abalada e seguindo para um objetivo fixo com a finalidade irresistível. (CUNHA, 2011, p. 119).

Notamos assim, conforme citação acima, que Antônio Conselheiro tinha como ideal transformar o mundo em que vivia. Conforme Euclides da Cunha, o beato era visto como delegado do céu, “precisava de alguém que lhe traduzisse a idealização indefinida, e a guiasse nas

trilhas misteriosas para os céus” (CUNHA, 2011, p. 70), transformando-se em peregrino percorrendo espaços infindos dos erodidos sertões nordestinos, reunindo seu povo, aconselhando-os e orientando-os pelo poder da palavra das *Prédicas*, que tinha na folha de rosto o seguinte manuscrito: “a presente obra mandou subscrever o peregrino<sup>39</sup> Antônio Vicente Mendes no povoado do Belo Monte, província da Bahia em 12 de janeiro de 1897” (NOGUEIRA, 1978, p. 23).

De acordo com Euclides da Cunha, Antônio Conselheiro começou sua peregrinação depois de seu casamento ter sido desfeito, pois sua mulher havia fugido com um soldado e suas finanças e empregos também fracassaram, com isso Antônio Maciel começou por volta de 1871 suas andanças pelo sertão, percorrendo o interior de Pernambuco, Sergipe e Bahia, trajando um camisolão azul, usando barbas e cabelos longos pregando sua mensagem religiosa. E, segundo Alexandre Otten (1990), é por causa dessa crise pessoal que Antônio Maciel “começaria uma nova fase na sua vida. Ele perambula pelos sertões como peregrino penitente” (OTTEN, 1990, p. 144).

Na Idade Média as peregrinações acontecem com mais frequência, pois, segundo a *Theologica Lusitana: A benção do peregrino nos códices portugueses* (1974): “A peregrinação penitencial transforma-se mesmo a partir do século XII, numa forma específica de penitência sacramental ou ritual, para expiação de faltas graves ao lado da penitência pública que remonta à antiguidade cristã, e da penitência privada que chegou até nós” (BRAGANÇA, 1974, p.224).

Percebemos, nessas leituras d’*Os Sertões* e nas afirmações de Alexandre Otten (1990), o aspecto residual entre os sertões e a sociedade medieval, que têm nas suas peregrinações uma espiritualidade de expressão intensa, pois havia na Idade Média, além da peregrinação de caráter geral de devoções, as peregrinações dos cavaleiros que partiam para se santificar, com mortificações e os sacrifícios inerentes a tão longa viagem. Como também, a partir do “século X, a peregrinação transforma-se num ato litúrgico com a benção do peregrino e das respectivas insígnias e indumentárias: a sacola, a capsella e o bordão” (BRAGANÇA, 1974, p.225).

O que residualmente nos remete à indumentária utilizada por Antônio Conselheiro, conforme podemos observar nas afirmações de Euclides da Cunha: “Ali chegou, como em toda a

---

<sup>39</sup> De acordo com o dicionário de símbolos (2015), o peregrino é um símbolo religioso que corresponde à situação do homem sobre a terra, o qual cumpre seu tempo de provações, para alcançar, por ocasião da morte, a Terra prometida ou o paraíso perdido. O termo designa o homem que se sente estrangeiro dentro do meio em que vive, onde não outra coisa senão buscar a cidade ideal.



parte, desconhecido e suspeito, impressionando pelos trajes esquisitos camisolão azul, sem cintura; chapéu de abas largas derrubadas, e sandálias”. “Às costas um surrão de couro em que trazia papel, pena e tinta [...]” (CUNHA, 2011, p. 72). Sendo que “o peregrino tem lugar especial na sociedade medieval”; o papa e o príncipe garantem-lhe proteção: “castigando severamente todos os que atentem contra a segurança e o respeito que lhe são devidos” (BRAGANÇA, 1974, p. 224).

Percebemos assim, enquanto resíduo, que Antônio Conselheiro representa esses aspectos de peregrinação que atravessaram séculos, e, ao aparecer no sertão, trouxe igualmente a esperança para um povo carente:

Apareceu no sertão do norte um indivíduo, que se diz chamar Antônio Conselheiro, e que exerce grande influencia no espírito das classes populares servindo-se de seu exterior misterioso e costumes ascéticos, com que impõe à ignorância e à simplicidade. Deixou crescer a barba e cabelos, veste uma túnica de algodão e alimenta-se tenuamente, sendo quase uma múmia. Acompanhado de duas professoras, vive a rezar terços e ladainhas e a pregar e a dar conselhos às multidões, que reúne, onde lhe permitem os párocos; e, movendo sentimentos religiosos, vai arrebanhando o povo e guindo-o a seu gosto. Revela ser homem inteligente, mas sem cultura. (CUNHA, 2011, p. 72).

De acordo com Eduardo Hoorneart (1990), o beato Antônio Conselheiro “é o tipo de cristão engajado na via peregrina ou no cristianismo itinerante” (HOORNEART, 1990, p. 170).

Nas nossas leituras d’*Os Sertões* e nas afirmações de Eduardo Hoorneart (1990), percebemos que a religiosidade de Antônio Conselheiro é popular e residualmente influenciada pelas santas missões que traziam, através dos missionários portugueses uma mistura de sacramentos e devoções aos santos, aparecendo pregações sobre céu, inferno e o purgatório. Antônio Conselheiro e seu povo conheciam esse cristianismo, pois “são marcas que traziam o medo como método para conquistar adeptos” (HOORNEART, 1990, p.52).

Conforme Eduardo Hoorneart (1990), as santas missões tinham um aspecto social não só no sentido de unir o povo que vivia na maioria das vezes isolado no sertão, mas também tinham como missão construir obras para comunidade do interior sertanejo como pontes, estradas, açudes, cemitérios, igrejas, tanques ou cacimbas e notamos esses aspectos nas peregrinações praticadas por Antônio Conselheiro.

Ainda de acordo com Eduardo Hoorneart (1990) “o século XIX foi forte no cultivo de conselheiros e beatos” (HOORNEART, 1990, p. 62), pois as santas missões foram verdadeiras escolas para leigos, que davam continuidade aos trabalhos dos padres, visto que estes, muitas vezes, não podiam ir diariamente as regiões dos interiores mais afastados das cidades, pois existiam poucos eclesiásticos.

Nas nossas leituras d’*Os Sertões* podemos observar que a Igreja Católica, através da

Companhia de Jesus e das santas missões trouxeram para a época do Brasil colonial o resíduo da peregrinação, recebendo influências ideológicas e culturais dessa mentalidade remanescente da Idade Média, que ultrapassou limites do tempo e que nos ajudou a compreender as influências da cultura Ibérica no Brasil, na mentalidade desses homens sertanejos canudenses e de seu líder Antônio Conselheiro, que residualmente lembram a peregrinação do povo hebreu e dos peregrinos da Idade Média.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logo no início das nossas leituras e pesquisa sobre *Os Sertões* de Euclides da Cunha, notamos o fator transdisciplinar de suas abordagens; vários “diálogos” entre a ciência, a Literatura, a História, a Sociologia, a Antropologia e outras áreas do conhecimento como da Geologia, da Botânica, da Química, da Geografia, formando assim um todo complexo na sua narrativa. E, por essa razão, nos deparamos com um desafio, que foi a escolha de uma teoria que tivesse essa abrangência de investigações e “diálogos” entre as diversas áreas do conhecimento, não se restringindo apenas a um aspecto da análise do romance.

Uma teoria que expressasse em seu todo uma metodologia de correspondência com esses “diálogos”, reconhecendo as aproximações e os aspectos lindeiros das abordagens da narrativa euclidiana. Desta maneira, para que pudéssemos atingir essa abrangência transdisciplinar, escolhemos a Teoria da Residualidade Literária e Cultural, sistematizada pelo ensaísta e poeta, professor Roberto Pontes, por notarmos a importância de sua fundamentação teórica para a investigação do nosso trabalho, pois sua metodologia propõe uma abordagem mais ampla da Literatura.

Além disto, sua constituição se avizinha do âmbito histórico, social e antropológico, sendo igualmente pautada na História das Mentalidades, considerando-se que *resíduo* e *mentalidade* são conceitos que se complementam. Isto quer dizer que foi através desses dois métodos que conseguimos atingir o texto literário na sua complexidade, levantando, assim, uma cosmovisão das representações literária do homem dentro do seu aspecto cultural e social.

Ao aprofundarmos nossas leituras sobre a Teoria da Residualidade e as Mentalidades percebemos as semelhanças entre a Longa duração de Braudel e as abordagens dos capítulos “A Terra” e “O Homem” de Euclides da Cunha, através da luta do homem para adaptar-se ao meio; observamos também pontos de semelhanças entre esses dois autores com a teoria da Residualidade, posto que os resíduos medievais no sertão só se constituíram devido a fatores recidivos criados pelo isolamento da comunidade sertaneja, formando assim uma persistência para construção residual de um sertão medievo.

Vimos, assim, os fatores que desencadearam as três ordens residuais, os *oratores*, os *bellatores*, e os *laboratores*, observando que essa estrutura social em estamento fora trazida pelos nossos primeiros colonizadores, já que conservavam na sua memória a recorrência de substratos medievais próprios de sua terra natal, na Península Ibérica, para a construção de uma nova sociedade nas terras brasileiras; construindo, assim, de forma residual sociedades que se

assemelhavam e lembravam a sociedade medieval de Portugal, seja nas suas estruturas ou ideologias.

Por essa razão, a formação das primeiras colônias brasileiras tinha as mesmas ideias de Portugal, quanto às ideologias milenaristas, pois essa mentalidade do homem medieval garantia o ordenamento da sociedade, a submissão dos *laboratores*, e a concordância com a dominação da igreja. As três ordens, então, também representavam a ideia de um mundo escatológico, o medo do inferno ou do purgatório como forma de dominação ideológica de um mundo feudal. Isso significa que o isolamento das terras sertanejas influenciou para construção dessa estrutura social no sertão, como também influenciou na mentalidade do homem sertanejo, tornando-os propensos a acreditar em um mundo cuja intervenção divina os tiraria da opressão sofrida pela seca, pelo latifúndio e seus coronéis.

Foram esses fatores que criaram uma situação de vulnerabilidade no sertão, fazendo com que o homem sertanejo buscasse auxílio no sobrenatural. Por isso, sempre estavam prontos a seguir os messias que apareciam naquele sertão inóspito e esquecido; criando residualmente uma sociedade parecida com a do homem medieval. A partir daí, pesquisamos sobre essa ideologia perpetuada pela igreja, o Milenarismo, A Terra Prometida. Ao aprofundarmos essas questões e no percurso de nossa pesquisa nos deparamos com os primeiros pesquisadores que negam a existência do Milenarismo na Guerra de Canudos, são produções que começaram em 1974 com o jurista Ataliba Nogueira, tendo continuidade em 1980 com o professor Luís Fiorin.

Ao analisarmos as *revisões* históricas do jurista Ataliba Nogueira sobre as *Prédicas* de Antônio Conselheiro e *A ilusão da liberdade discursiva: Uma análise das prédicas de Antônio Conselheiro*, do professor Fiorin, percebemos que esses autores ou representam Antônio Conselheiro como conservador ou não se preocuparam em investigar o imaginário milenarista perpetuado pela igreja através das estruturas sociais presente no sertão, pois sua metodologia é circunscrita apenas ao discurso de Antônio Conselheiro, *Nas horas Marianas* e nas *Prédicas*; sua análise, sendo sêmica, trata apenas sobre alguns aspectos do discurso de Antônio Conselheiro.

Outro fator perceptível nesses autores é considerar que vincular Antônio Conselheiro pelo viés milenarista seria corroborar com o juízo de valor atribuído ao líder de Canudos por Euclides da Cunha, o qual representa os homens sertanejos e o líder de Canudos como pertencentes a civilizações atrasadas, que ainda estariam atavicamente e/ou residualmente presas a paradigmas medievais. Euclides da Cunha analisa essa mentalidade como própria das sociedades bárbaras.

Percebemos, assim, que, esses dois autores, nas suas análises, dificilmente procuram

investigar os diversos fatores que contribuíram para uma mentalidade milenarista, como, por exemplo, os aspectos sociais, culturais que foram trazidas pelos nossos colonizadores, colaborando assim para a persistência de uma mentalidade milenarista, perpetuada pela igreja no sertão.

Esta sistematização só foi possível por termos nos fundamentado na teoria da Residualidade, posto que está propícia a ampliação das análises numa discussão transdisciplinar, recorrendo a outros “diálogos” dentro da Literatura e da Cultura. Por essa razão, nossa pesquisa retoma esses aspectos residuais das construções das estruturas sociais, as três ordens, para, a partir daí, discutir as influências dos nossos colonizadores na mentalidade sertaneja e de como Euclides da Cunha consegue perceber essas estruturas e as ideologias predominantes criadas no sertão, apesar de ver esses aspectos atávicos e/ou residuais como próprio das civilizações atrasadas e bárbaras.

Concluimos assim que nossas abordagens sobre a narrativa euclidiana buscou ampliar a discussão sobre o imaginário sertanejo que estavam, segundo nossas observações e leituras, pautadas no medieval, numa persistência histórica e social dessa expressão que construiu, através da Longa duração, no imaginário sertanejo, a ideia milenarista, trazidas pela Companhia de Jesus e pelos primeiros portugueses que aqui chegaram, formando, no imaginário do povo nordestino, a expectativa de mil anos de felicidade terrestre.

De acordo com Roberto Ventura (2002), “os primeiros viajantes e exploradores europeus da América projetaram a imagem do Éden sobre o novo continente, retomando as descrições do paraíso terrestre dos teólogos da Idade Média” (VENTURA, 2002, p. 447). Como dizer, então, que não existiu o Milenarismo no sertão se as próprias estruturas sociais trazidas pelos nossos primeiros colonizadores fomentaram através da igreja (*oratores*) as ideologias do pensamento medieval?

Sabemos, portanto, que não se esgota aqui o presente tema e seus questionamentos, sobre o Milenarismo e a Terra Prometida visto que se constituiu como discussão e pesquisa a partir da descoberta das *Prédicas* de Antônio Conselheiro nas décadas 70 e 80 do século XX; sendo essa temática um permanente desafio, pois é a partir daí que verificamos que existem inúmeras pesquisas sobre Antônio Conselheiro com um viés não milenarista ou mesmo messiânico. Contudo, nossa contribuição visa retomar essa discussão, procurando apoio nas novas teorias que resgatam as abordagens mais amplas da literatura buscando, através da Cultura, explicações para os fenômenos que vão além do texto na sua relação com outro texto.

## REFERÊNCIAS

### Obra de Euclides da Cunha

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Análise literária de Araripe Júnior, prefácio de M. Cavalcanti Proença. São Paulo: Abril, 2011

\_\_\_\_\_. *Os Sertões*. Edição crítica organizada por Walnice Nogueira Galvão, São Paulo: Editora Brasiliense; 1985

\_\_\_\_\_. *Os Sertões*. Edição didática preparada pelo professor Alfredo Bosi, Campinas: Editora Cultrix, 1988

\_\_\_\_\_. *Os Sertões*. Edição, prefácio, notas de Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê Editorial, Imprensa Oficial do Estado, Arquivo do Estado, 2002. Prefácio pp 13-50.

\_\_\_\_\_. *Canudos e outros temas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003

\_\_\_\_\_. *Canudos: Diário de uma expedição* (1897). Rio de Janeiro, José Olympio. 1939

\_\_\_\_\_. *Cadernetas de campo* (1897). São Paulo, Brasília, Cultrix, INL. 1975

\_\_\_\_\_. *Correspondências de Euclides da Cunha*. (Material ofertado pelo euclidiano Fausto Salvadori Filho, colhido junto ao acervo da Casa Euclidiana). Lorena, 1890. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/correspondencia.htm>> Acesso em: 12 fev. 2016

\_\_\_\_\_. Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <<http://www.euclidesdacunha.org.br/>> Acesso em: 12 fev. de 2016 às 16h

### Obra sobre Euclides da Cunha e *Os Sertões*

ABREU, Regina. *O livro que abalou o Brasil: a consagração de Os Sertões na virada do século*. Rio de Janeiro. Revista Manguinhos – História, Ciências, Saúde, vol. 5, suplemento, p. 80, jul./ago. 1998

AMÂNCIO, Geraldo, *A história de Antônio Conselheiro*. Ceará, Fortaleza. Editora IMEPH, 2006

ÂNGELO, Assis. *Notícia de Cordéis e de Músicas sobre Canudos. O Clarim e a Oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002

ARARIPE JÚNIOR. T.de A. *Os sertões*. In: Arararipe Júnior; teoria, crítica e histórica literária (seleção e apresentação de Alfredo Bosi). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978, pp.219-53(Col Biblioteca Universitária da literatura Brasileira, 3)

\_\_\_\_\_. T. de A. CUNHA, In: Euclides da. *Os Sertões*. Análise literária de Araripe Júnior, prefácio de M. Cavalcanti Proença. São Paulo: Abril, 2011

ASSARÉ Patativa do. *Ispinho e fulô* Editora: Vozes, 1990. In: ÂNGELO, Assis. *O Clarim e a Oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002

ASSUMPCÃO, Roberto Costa. *Escolhas numa encruzilhada. Uma leitura de Os sertões de Euclides da Cunha*. UERJ, 2011. Disponível em: <[http://www.omarrare.uerj.br/numero14/pdf/ROBERTO\\_COSTA.pdf](http://www.omarrare.uerj.br/numero14/pdf/ROBERTO_COSTA.pdf)>. Acesso em: 14 mar. 2016

BERNUCCI, Leopoldo M. In: *Os Sertões*. Edição, prefácio, notas de Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê Editorial, Imprensa Oficial do Estado, Arquivo do Estado, 2002. Prefácio pp 13-50

CABRAL, João Firmino e DANTAS, Ronaldo Doria. *Antônio Conselheiro o revolucionário de Canudos*. Editora Tupynanquim, Fortaleza Ceará, 2010

CALAZANS, José. Euclides da Cunha nos jornais da Bahia. *Revista de Cultura da Bahia*, Salvador, nº 4, p. 47-50, jul. dez. 1969

CORDEIRO Junior, Jussaty Luciano *As múltiplas matrizes discursivas da obra Os sertões de Euclides da Cunha* [manuscrito] / Jussaty Luciano Cordeiro Junior. – 2014. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/MGSS-9VNNH2> > Acesso em: 12 jan. 2016

COUTINHO, Afrânio. *Os sertões*, obra de ficção. In: Id. *Conceito de literatura brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 81

DECCA, Edgar Salvadori. Euclides e *Os Sertões entre a Literatura e a História*. *O Clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002

DIAS, Léa Costa Santana. *O Consórcio da ciência e da arte enquanto projeto estético norteador d'Os Sertões, de Euclides da Cunha*. *Revista A Cor das Letras* 134, nº 10. UEFS, 2009

DROBORUKA, Vicente. *História e revelação: ensaios sobre apocalíptica, historiografia e história militar na Antiguidade*. UNB, 2012. Disponível em: [http://www.pej-unb.org/downloads/ebook\\_hist\\_reve.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/ebook_hist_reve.pdf). Acesso em 02 de julho de 2015

FIORIN, José. Luís. *A Ilusão da Liberdade Discursiva. Uma análise das prédicas de Antônio Conselheiro* [datilografado]: Dissertação de mestrado, FFLCH/USP. São Paulo, 1980

GALVÃO, Walnice Nogueira. Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras, em 03 de julho de 2001, durante o ciclo do Centenário de *Os Sertões*, Disponível em: <[http://www.euclidesdacunha.org.br/abl\\_minisites/cgi/cgilua.ee/sys/start.html=euclidesdacunha&infolid=144&sid=69](http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/cgi/cgilua.ee/sys/start.html=euclidesdacunha&infolid=144&sid=69)> Acesso em: 30 jun. 2015

GUEDELHA, Antônio Carlos Magalhães. *A metaforização da Amazônia em textos de Euclides da Cunha*. Florianópolis: Santa Catarina, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/107186/320101.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 23 jun. 2014

HOORNEART, Eduardo. *O cristianismo moreno no Brasil*: Petrópolis, RJ Vozes, 1990

LIMA, Luiz Costa. *Os sertões: ciência ou literatura*. Diálogos Latino americanos, núm. 2, 2000, pp. 39-48, Aarhus Universitet. Dinamarca. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16200204>>. Acessado em: 04 set. 2014

MAGALHÃES, Couto de. *O selvagem: In DECCA, Edgar Salvadori. Euclides e Os Sertões entre a Literatura e a História. O Clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. *Canudos: as falas e os olhares*. Organizadores E. Diatahy B. de Menezes e João Arruda. Fortaleza: Edições UFC, 1995

MOISES, Massaud. *Euclides da Cunha e a arte do ensaio*. Revista Brasileira. Academia Brasileira de Letras, Fase VII, Janeiro-Fevereiro-Março 2002. Ano VIII N° 30, pp. 37-56

MOREIRA, Raimundo Nonato Pereira. *A nossa Vendéia: o imaginário social da Revolução Francesa na construção da narrativa de Os sertões*. UNICAMP Campinas, SP: [s.n.], 2007. Orientador: Ítalo Arnaldo Tronca

NOGUEIRA, José Carlos de Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica / Ataliba Nogueira*. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha, 2. Ed, São Paulo: Editora Nacional, 1978

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros*. REVISTA USP, São Paulo, n.82, p. 32-45, junho/agosto 2009

OTTEN, Alexandre, *Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro*, São Paulo: Loyola, 1990

REGO, Tarciso Gomes do. *Vargas Llosa Reescreve Euclides: Uma proposta de Brasil*. Rio de Janeiro, agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.letras.ufrj.br/pgneolatinas/media/bancoteses/tarcisogomesdoregomestrado.pdf>>. Acessado em: 02 set. 2014

SENA, Jorge de. *Estudos de cultura e Literatura Brasileira*. Lisboa: Edições 70; 1988

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001

TELES, Gilberto Mendonça. *O Lu(g)ar dos Sertões. O Clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002



VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991

\_\_\_\_\_. *Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na urbs monstruosa*. In: ADBALA JR., Benjamin; ALEXANDRE, Isabel M.M. (Org.). *Canudos: palavra de Deus sonho da terra*. São Paulo: SENAC; Boi tempo, 2001. p. 89-99

\_\_\_\_\_. *Euclides da Cunha no Vale da Morte. Euclides e Os Sertões entre a Literatura e a História. O Clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002

\_\_\_\_\_. *Euclides da Cunha no Vale da Morte*. Revista USP; 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/35208/37929>>. Acesso em: 10 jun. 2015

VIANA, Klévisson. *O mundo fantástico de Antônio Conselheiro*. In: ÂNGELO, Assis *O Clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. Organizado por Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração editorial, 2002

### Obras gerais

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. Edição Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 2004.

AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel de. *Teoria da Literatura*, 8. ed. Coimbra, Almedina, vol. I, 2006

ALMEIDA, Ana Carolina. *Pensando o fim da Idade Média: a longa Idade Média de Le Goff e a colonização da América de Baschet*. Revista tempo de conquista V.7, p.1-15 ano 2010

AMALVI, Christian. *Idade Média*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Vol. I. Bauru/São Paulo: EDUSC/IMPrensa Oficial, 2002, pp. 537-551

ANDRADE, Silvana Bento. *Caldeirão [manuscrito]: resíduos do medievo na guerra dos beatos*. 2009.269f. ; 31. Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elizabeth Dias Martins Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza (CE), 11 dez. 2009

ANDRÉ, Marli. “A pesquisa sobre formação de professores no Brasil” – 1990-1998. In: CANDAU, Vera M. (Org.). *Ensinar e aprender: sujeitos, saberes e pesquisa*. 2. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p.83-100

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. 3. Ed. São Paulo: Ars Poética, 1993

ARRUDA, José Jobson Andrade: *O século de Braudel*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, v. 2, 4, p. 37-43, abril 1984. Disponível em: <[http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/42/20080623\\_o\\_séculodeBraudel.pdf](http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/42/20080623_o_séculodeBraudel.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2016

ALPHANDÉRY, Paul “Notes sur messianisme medieval latin”, Rapports Antérieurs ao Joachimisme. Revue de l’Histoire des religions, Tome LII, 26, année, Paris 1905 In:

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz; prefácio: Roger Bastide. 2ªed.rev. e aum. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976a

AULETE, Caldas. – *Dicionário Contemporâneo da língua Portuguesa* - Lisboa – Instituto Nacional do Livro-2 vols-1881 In: *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Alfa Ômega, 1976b

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins fontes; 2008

BENJAMIN, Walter. Benjamin, Walter (1971) *A obra de arte na era de sua produtividade técnica* In: *Magia e Técnica, Arte e Política – obras escolhidas/ Trad. Rouanet*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971 p. 261-273

BINET, Ana Maria. *A herança de um messianismo Português: O sebastianismo brasileiro história do passado e presente*. Revista Convergência Lusíada, Portugal n. 29, janeiro - junho de 2013

BLOCH, Marc, Leopold Benjamin. 1886-1994. *Apologia da história, ou, O Ofício de historiador/ Marc Bloch; prefácio, Jacques Le Goff, apresentação a edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz, tradução André Telles- Rio de Janeiro: Zahar, 2001*

\_\_\_\_\_. *La Société Féodale*. Paris, Payot, 1939

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006

BRAGANÇA, Joaquim O. *A benção do peregrino nos códices portugueses* In: Didaskalia p.244. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, 1974. Universidade Católica Portuguesa- Volume IV, fascículo 1

BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranêe et le Monde Méditerranêen a l'Époque de Philippe II*, 2.ª edição Armand Colin, Paris, 1966, p. 721

\_\_\_\_\_. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. Tradução apoiada pelo Ministério da Cultura a parti da 4ª Edição e corrigida pelo autor. V.01. Lisboa: Editora Dom Quixote; 1984

\_\_\_\_\_. *A longa duração*, in, *História e Ciências Sociais*, trad. port., Editorial Presença, 1972, p.7-72

\_\_\_\_\_. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003

\_\_\_\_\_. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010

CARVALHO, José Murilo de. *Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro* – Rio de Janeiro – Instituto do Livro 2 vols-1962 In: *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Alfa Ômega, 1976b

\_\_\_\_\_. *A literatura oral no Brasil*, editora Itatiaia Op. Cit p.21-22 – SP- São José do Rio Preto, 1984. In: MARTINS, Elizabeth Dias. *O cordel nordestino e os resíduos do culto Mariano medieval*. In: *Modernidade e tradição na literatura brasileira: diversidades regionais*. OLIVEIRA, Irenísia Torres de, e SIMON, Iumna Maria. (Organizadoras). São Paulo: Nankin, 2010

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2011

\_\_\_\_\_. *Notas sobre utopia. Ciência e cultura*, vol. 60. São Paulo, 2008. Disponível em: <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252008000500003&script=sci\\_arttext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252008000500003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 27 jun. 2015

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mito, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 25ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015

COELHO, Teixeira. Culturas híbridas In: *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: FAPESP; Iluminuras, 1997

COGGIOLA, Osvaldo L. A. *História do Capitalismo das Origens até a Primeira Guerra Mundial*. São Paulo, Livro eletrônico, 2015

COULANGES, Futel. *A cidade Antiga*. São Paulo: EDAMERIS, 1961

CRACCO, Rodrigo Bianchini. *A longa duração e as estruturas temporais em Fernand Braudel: de sua tese O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Felipe II até o artigo História e Ciências Sociais: a longa duração (1949-1958)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2009 Orientador: Hélio Rebello Cardoso Junior

DUBY, Georges. (1961) "*Histoire des mentalités*". In: *L'histoire et ses méthodes*, p.65 In: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. (Trad.). Nilo Odalia. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2010

\_\_\_\_\_. *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo. Editora UNESP, 1999

\_\_\_\_\_. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa. Editora: Estampa 1994.

\_\_\_\_\_. *A História continua*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1993

\_\_\_\_\_. *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. Tradução de Jônatas Batista Neto – São Paulo: Companhia das Letras, 2011

\_\_\_\_\_. *A Sociedade Cavaleiresca* - Lisboa: editorial teorema, 1985.

\_\_\_\_\_. *Idade Média Idade Média dos Homens. Do amor e outros ensaios/ Georges Duby;* tradução Jônatas Batista Neto-São Paulo: Companhia das Letras 2011

Febvre Lucien (1937). *Marx et ses contemporains. Annales d'Histoire économique et sociale*, 10, p. 307-310 In: GURIÊVITCH, Aaron Yakovlievtch. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

FRANCO JR., Hilário. *Idade Média: Nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FERREIRA, Sandra de Almeida. *As pesquisas denominadas estado da arte*. Revista educação e sociedade, número 79, agosto de 2002

GUERREAU, Alain. *Feudalismo*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático...* op. cit., Vol. I, p. 437-455, p. 437.

GURIÊVITCH, Aaron Yakovlievtch. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

HERMANN, Jaqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (século XV e XVII)* - São Paulo Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Dicionário de Língua Portuguesa*: Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1960.

LE GOFF, Jacques. "Prefácio". In: BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006. A edição francesa: 2004. LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: *Ibidem*, p. 18.

\_\_\_\_\_. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas, 4ª edição SP: Editora da Unicamp. 1996

\_\_\_\_\_. *O Imaginário Medieval/* Tradução: Manuel Ruas. Editora estampa Portugal, 1994.

\_\_\_\_\_. *As raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Editora: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Deus da Idade Média* (1924). Conversas com Luc Pouthier/ Tradução de Marcos de Castro, 2 ed., Rio de Janeiro: Civilização brasileira 2010.

\_\_\_\_\_. *Uma longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro, 3ª Edição: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2011.

LIMA, Solange T. de. *Geografia e Literatura: alguns pontos sobre a percepção de paisagem*. GEOSUL – Revista do Departamento de Geociências – CFH/UFSC. Florianópolis: EDUFSC, v.15, n. 30, jul/dez. 2000. p. 7-33.

MARTINS, Elizabeth Dias. *O cordel nordestino e os resíduos do culto Mariano medieval*. In: *Modernidade e tradição na literatura brasileira: diversidades regionais*. OLIVEIRA, Irenísia Torres de, e SIMON, Iumna Maria. (Organizadoras). São Paulo: Nankin, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Medievalismo Residual em O Guarani de José de Alencar* In: Encontro Internacional de Estudos Medievais (7, 2007 julho Fortaleza - CE, Brasil). Anais do VII Encontro Internacional de Estudos Medievais - Idade Média: Permanência, atualização, residualidade / organizado por Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins- fortaleza / Rio de Janeiro UFC / ABREM, 2009.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 2008. 5<sup>o</sup> edição.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

MOÍSES, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por Quem peregrinam os Cavaleiros de Artur* São Paulo - Editora: Íbis Ltda. 1985

PERLATTO, Fernando. *História e geografia: um diálogo necessário*, 2010>. Acesso em: 01 dez. 2015

PINILLA, Ingrid Karina Morales, *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote De La Mancha e Infortúnios Trágicos da Constante Florinda: Intertextualidade e Residualidade*, Dissertação apresentada ao Departamento de Letras da UFAM. Programa de Pós-Graduação em Letras, Estudos Literários, Orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira. 2016.

PONTES, Roberto. *Lindes disciplinares da Teoria da Residualidade*. Fortaleza: (mimeografado), [s/d].

\_\_\_\_\_. “Três modos de tratar a memória coletiva”. In: *Literatura e memória cultural – Anais do 2º Congresso da ABRALIC*, v. II, Belo Horizonte, 1991. p. 149-159.

\_\_\_\_\_. “Fragmentação e residualidade estética complexa”. In: *O jogo de duplos na poesia de Sá-Carneiro*. Pontifícia Universidade Católica: Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_. *Poesia insubmissa afrobrasílusa*. Fortaleza: EUFC, Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1999.

\_\_\_\_\_. “Residualidade e mentalidade trovadorescas no Romance de Clara Menina”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 1999. p. 513-516.

\_\_\_\_\_. “Mentalidade e residualidade na lírica camoniana”. In: SILVA, Odalice C.; LANDIM, Teoberto. (Org.). *Escritos do cotidiano: estudos de literatura e cultura*. Sete Sois, 2003a. p. 87-104.

\_\_\_\_\_. “No balanço da Nau Catarineta”. In: *Imaginário: o não espaço do real – Anais do XIX Encontro Brasileiro de Professores de Literatura Portuguesa*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná / Mídia Curitibana, 2003b. p. 913-920.

\_\_\_\_\_. “Em torno de um resíduo: Santa Maria Egípcíaca”. In: *Atas do 2º Colóquio do PPRLB – Relações Luso-Brasileiras; deslocamentos e permanência*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. 2004. p. 1-13. Disponível em: <<http://www.realgabinete.com.br/portalweb/CentrodeEstudos/PolodePesquisaPPLB/ColóquioSdoPPLB/Atasdo2ºColóquio.aspx>>

\_\_\_\_\_. *Entrevista sobre a Teoria da Residualidade*, concedida a Rubenita Moreira, em 05/06/06. Fortaleza: (mimeografado), 2006a.

\_\_\_\_\_. “O viés afrobrasiluso e as literaturas africanas de língua portuguesa”. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia. (org.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006b. p. 363-372.

\_\_\_\_\_. “O sirventês como modo poemático na obra de Patativa do Assaré”. In: PONTES, Roberto, MARTINS, Elizabeth Dias (org.). *Anais do VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC / ABREM, 2009. v. 1. p. 639-643.

\_\_\_\_\_. TORRES, José William. Craveiro. *Resíduos clássicos no rito iniciático do cavaleiro medieval* Organizadora Marcia Mongelli - Congresso Cavalaria 1. indd 2 Disponível em: < <http://editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/233-246.pdf>>. 2012

\_\_\_\_\_. “Cristalização estética como polimento na literatura e na cultura”, p. 112-115 In: PONTES, Roberto. MARTINS, Elizabeth Dias (Orgs). *Residualidade ao alcance de todos*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora. 2015.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz; prefácio: Roger Bastide. 2 ed.rev. e aum. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976 a.

\_\_\_\_\_. *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Alfa Ômega, 1976b

\_\_\_\_\_. *O campesinato brasileiro* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Editora Vozes, 1976c

\_\_\_\_\_. “O coronelismo numa interpretação sociológica”. In: *História geral da civilização brasileira*, 2ª ed. São Paulo: Difel, 1977. Tomo III, 1º volume.

\_\_\_\_\_. “D. Sebastião no Brasil: O imaginário em movimentos messiânico nacionais”. São Paulo. *Revista USP*. número 20 de dezembro a fevereiro de 1993-1994.

REIS, José Carlos. *Nouvelle histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo: Ática, 1994.

RODNEY, Hilton. *A Transição do Feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 13.

SANCHES, Cleber. *Fundamentos da cultura brasileira*. 3ª ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*, 8 edição. Coleção saber, publicação Europa-América, 1983.

SCHMITT, Jean Claude. *Imagens. Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Organizadores Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

SIQUEIRA, Ana Marcia Alves. *Cabeleira, um herói entre o bem e o mal*. In: *Modernidade e tradição na literatura brasileira: diversidades regionais*. OLIVEIRA, Irenísia Torres de, e SIMON, Iumna Maria. (Organizadoras). São Paulo: Nankin, 2010.

\_\_\_\_\_. *'O Cabeleira' entre a tradição e o cientificismo: a construção do herói sertanejo e o projeto educacional de Franklin Távora*. 2007. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-07022008-112528/>>. Acesso em: 08 jan. 2016

SOARES, Jéssica Thais Loiola. *Resíduos do Amor Medieval em Marília de Dirceu, de Tomás Antônio Gonzaga*. Dissertação apresentado ao Departamento de Letras da UFC. Orientador: Elizabeth Dias Martins. Universidade Federal do Ceará, 2015.

SOARES, Magda. *Alfabetização no Brasil*. O Estado do conhecimento. Brasília: INEP/MEC, 1987.

SOARES, Jéssica Thais Loiola; MIRANDA, Leonildo Cerqueira; MARTINS, Elizabeth Dias. *Resíduos do Feudalismo Medieval em A Bagaceira*-Universidade Federal do Ceará. Disponível em: <[http://www.uece.br/eventos/semanadehistoria/anais/trabalhos\\_completos/47-12577-27062012-101724.pdf](http://www.uece.br/eventos/semanadehistoria/anais/trabalhos_completos/47-12577-27062012-101724.pdf)>. Acesso em: 24 mar. 2016.

TORRES, José William Craveiro. *Além da cruz e da espada: acerca dos resíduos clássicos d'A Demanda do Santo Graal*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UFC, 2011.

WAIZBORT, Leopoldo. *O mundo condensado*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/01/omundocondensado/>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

WECKMAN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993 p. 222-229.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Tradução de Waltemir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

VARAGNAC, André. *Civilisations Traditionnelles et Genres de Vie*. Albin Michel, Paris 1948. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo* (por) Maria Isaura Pereira de Queiroz; prefácio: Roger Bastide. 2 ed.rev. e aum. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976a.

VASSALLO, Ligia. *O sertão medieval: origens europeias do teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

ZIERER, Adriana, *Galaaz e Lancelot: Dois modelos distintos de cavaleiros Medieval* In: Encontro Internacional de Estudos Medievais (7.;2007 julho Fortaleza - CE, Brasil).Anais do VII Encontro Internacional de Estudos Medievais- Idade Média: Permanência, atualização, residualidade/organizado por Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins- fortaleza/Rio de Janeiro UFC/ABREM, 2009.

\_\_\_\_\_. MESSIAS, Bianca Trindade. *O mundo da cavalaria do século XIII na concepção de Ramon Llull Roda da Fortuna*. *Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*. 2013, Volume 2, Número 2, pp. 128-154. ISSN: 2014-7430. Disponível em: <[www.revistarodadafortuna.com](http://www.revistarodadafortuna.com)>. Acesso em: 13 dez. 2015.