

CANUDOS Y OTRAS HISTORIAS NORDESTINAS

Por Antonio Maura

Cuando el DNOCS ⁽¹⁾ decidió construir el pantano de Cocorobó para abastecer la región nordestina de Brasil, se sepultaba definitivamente bajo las aguas la ciudad de Canudos. Se borraba de la Geografía, ya que de la Historia no era posible, aquella Troya de barro y paja que durante dos años resistió cuatro expediciones del ejército regular, que no fue conquistada hasta que cayeron sus últimos defensores y que serviría de tema a dos obras maestras. Realmente Canudos ya no era nada. Las 5.200 chozas y las dos iglesias habían sido arrasadas por el ejército republicano, sus restos quedaban esparcidos y quemados bajo el viento y el sol sertaneros. Se completaba así una obra que había comenzado el 4 de Noviembre de 1896, y, cuyo objetivo había sido hacer desaparecer del mapa aquella ciudad y todo lo que ésta pudiera significar. El departamento contra la sequía solamente puso el punto final. Pero, por qué tanta rabia? qué tenía esa pequeña ciudad para que la respuesta del poder fuese tan contundente? Qué símbolo, que significado podría esconderse en aquellas barracas miserables para que fuese tan urgente, tan preciso destruirlas? La intención de estas páginas no es otra que tratar de responder de alguna forma a estas preguntas y esbozar algunas reflexiones que pudieran ser utilizadas posteriormente para un estudio comparativo de las obras de Euclides da Cunha y de Vargas Llosa.

(1) EL DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra la Sequía), fundado el 21 de octubre de 1909, es una entidad pública dependiente, en la actualidad, del Ministerio del Interior, cuyo objetivo es la construcción de obras como embalses, perforación de pozos e infraestructura contra las sequías. El pantano de Cocorobó, comenzado en 1951 y concluido en 1967, ocupa 245 Km² del sertón de Canudos, hoy perteneciente al municipio de Euclides da Cunha, región en la que se desarrolló la historia de los yagunzos de Antonio Consejero.

EL MONOPOLIO DE LA TIERRA. LA SEQUIA

La epopeya de Canudos no es un hecho aislado, único. Es preciso analizarla junto a otros movimientos de características semejantes que suceden en los sertones nordestinos entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Hay en este período toda una serie de problemas de orden económico, ideológico y político que inciden de forma directa sobre esta región. La raíz de estas crisis habría que buscarla en el monopolio de la tierra, cuyo origen se remonta a los tiempos coloniales, con la división del Brasil en Capitanías Generales y con la concesión de las sesmarías (2).

En la época que nos ocupa se produce el desarrollo vertiginoso del sur del país, debido al auge del mercado de café. Las nuevas plantaciones, que continuamente se van creando, necesitan de gran cantidad de mano de obra que se encontrará en las zonas más atrasadas. Por otra parte el Estado de São Paulo absorberá la casi totalidad de la emigración europea, que en la última mitad del siglo se cifraba en el orden de las cien mil personas por año. Estos hechos permiten ilustrar el crecimiento de la hacienda paulista que provocará como consecuencia la ruina de los otros estados. Quizá donde se hizo notar más esta crisis fue en el nordeste, que consigue únicamente sobrevivir gracias al cultivo de la caña y al ingenio de azúcar. Las demás plantaciones van paulatinamente desapareciendo, cayendo en manos de los señores del azúcar, cuya apetencia insaciable de extender sus cultivos condujo a la lucha por el monopolio de la tierra.

Este sistema económico estaba basado fundamentalmente en el monocultivo del azúcar y en la utilización del trabajo del esclavo. Aunque el 13 de mayo de 1888, ocho años antes de la primera campaña contra Canudos, fue abolida la esclavitud, la utilización de una mano de obra casi gratuita durará hasta nuestros días. El esclavo pasó a ser un semisiervo en manos del latifundista, viéndose obligado a trabajar una jornada de doce horas para tener derecho a su escasa manutención diaria. Por otra parte el monocultivo de caña impedirá el relanzamiento de otras fuerzas productivas, dificultará la entrada de tecnología moderna, lo que hubiera permitido un mayor desarrollo, provocándose el atraso cultural y económico que caracteriza al Nordeste. La población que ocupa estos estados se verá obligada a vivir en la más extrema miseria y en el mayor aislamiento cultural, con un analfabetismo casi generalizado y una total ignorancia de todo lo que pudiera suceder más allá de los

(2) SESMARIAS: Lotes de tierra incultos o abandonados que los reyes de Portugal cedían a los que se dispusieran a cultivarlo. Aurelio Buarque de Holanda. Novo Dicionario da Língua Portuguesa.

límites del sertón. La única forma de conciencia del Universo, de la Naturaleza, la sociedad o la vida era dada por la religión católica y por las sectas, más o menos heterodoxas, nacidas en las comunidades rurales.

A este sombrío panorama habría que añadir el azote de las sequías, que reduce aún más la alimentación del campesino. El sertanero, a cambio de un trabajo de sol a sol para el señor, tenía derecho a plantar en pequeños lotes de tierra, maíz, frijoles y sandías lo que, junto con la cría de algunas cabras, consistía la casi totalidad de su alimentación. En cambio, en las temporadas de ausencia de lluvias, ésta se reducía, para los más afortunados, a raíces, tubérculos y frutos silvestres. Otros muchos no tenían siquiera derecho a esta miserable alimentación, viéndose abocados al castigo del hambre. Euclides da Cunha recoge una larga lista de sequías que padece el Nordeste entre los siglos XVIII y XIX, de ellas, la más catastrófica para nuestra historia, fué la que tuvo lugar entre 1877 y 1879. Tres años consecutivos sin agua que provocaron la falta casi absoluta de recolección, la muerte del ganado y el descenso alarmante de trabajo. Sólo en el año de 1878, y únicamente en el Estado de Ceará, se encuentran sin empleo, es decir sin los medios más elementales de subsistencia, 120 mil personas sobre una población de 800 mil. Estas gentes sin alternativas se veían obligadas a partir al Amazonas, dónde el cultivo del caucho tenía enorme auge, a los cafetales de São Paulo, o morir de hambre por los caminos del sertón. Aquellos que tenían la suerte de emigrar conocían otras formas de producción y de trabajo, y a su regreso, se volvían inconformistas rechazando la miseria y el hambre, a las que los relegaba el hacendado. Esta protesta social sólo podía encontrar dos canales de expresión: el bandolerismo de los canganceiros y el fanatismo de los iluminados, fundiéndose ambos muchas veces en un marco común, como sucedió en el caso de Canudos.

2. CANGANCEIROS Y FANATICOS

Canganceiro es el nombre que se dá en el nordeste al bandido fuertemente armado que recorre los sertones, asalta haciendas, conquista poblados, se alimenta de las rapiñas y vive hajo la persecución constante de la policía. Generalmente forma grupos de tres a diez hombres como máximo. Quizá el que mejor pueda ilustrar esta figura sea Virgulino Ferreira da Silva, Lampión, conocido como Rey del Cangango y Gobernador del Sertón, quien, nacido en Sierra Tallada, en el estado de Pernambuco, vive en su infancia una realidad familiar de características semejantes a la de An-

tonio Consejero, líder ideológico de Canudos. Los Nogueiras y Saturninos, poderosas familias locales, matan una cabra de los Ferreiras. Estos últimos se vengán dando muerte a un miembro de una de las familias rivales huyendo posteriormente al vecino Estado de Alagoas, donde será asesinado un Ferreira: el padre de Lampi3n. Virgulino se une a uno de los bandos m3s conocidos de cangaceiros con la idea de poder vengarle un d3a. Aqu3 comienza una larga peregrinaci3n de veinte a3os de asesinatos, asaltos a grandes haciendas, asedios a poblados y ciudades, agitando el nordeste en sus correr3as. Toma las ciudades de Sousa en Para3ba, Limoeiro en Cear3, y est3 a punto de conquistar Mossor3, la segunda ciudad en importancia de Rio Grande del Norte. Es contratado y armado por el Padre C3cero en 1926 para la defensa de intereses locales, recibiendo el mando de capit3n por parte del mismo ej3rcito. Su historia est3 intimamente ligada a la de Mar3a Bonita, su compa3era, que fue tambi3n miembro del cangaço, con la que morir3 en la hacienda de Angico en Sergipe, el 28 de julio de 1938. Su personalidad, iluminada por la leyenda, ha sido retratada en libros, canciones populares, siendo h3roe de numerosas obras de la "Literatura de Cordel" (3), mereciendo, incluso, un programa de la televisi3n brasile3a. Es el mismo Lampi3n quien define el cangaço como una aut3ntica profesi3n. Qu3 soluci3n pod3a quedar a esos hombres, sin tierras ni trabajo, empujados al hambre por causa de las sequ3as y de la p3sima administraci3n de los hacendados, siempre preocupados por sus intereses personales? Ninguna, si no era unirse, armarse y procurarse la subsistencia como pod3an. El nordeste es recorrido, desde finales del pasado siglo hasta los comienzos del presente, por estos grupos que se unen o se separan dependiendo de las condiciones clim3ticas, pol3ticas o laborales. Muchas veces su historia se funde con la de las sectas religiosas que durante este tiempo se reproducen en los sertones. Estos movimientos se engendran en torno a um iluminado — Antonio Consejero en Canudos, Padre C3cero en Juazeiro o Beato Lourenço en Caldeir3o — que, gracias a sus pr3dicas, catalizan todo un malestar social. Surgen as3 sectas religiosas de numerosas variantes cuyo punto en com3n de origen es la religi3n cat3lica. Sus adeptos, fan3ticos o m3sticos, se reunen en lugares abandonados hasta constituir aut3nticas ciudades. Las autoridades de la iglesia se apresuran a condenarlas. En este sentido Euclides da Cunha narra la llegada, en 1895, de tres frailes capuchinos al poblamiento de Ca-

(3) LITERATURA DE CORDEL: Romancero popular nordestino, en gran parte contenido en folletos pobremente editados que se exponen a la venta colgados de una cuerda o cordel, en las ferias y mercados nordestinos. Aurelio Buarque de Holanda. Novo Dicionario da L3ngua Portuguesa.

nudos (4). Estos van a encontrarse enfrente de mil hombres armados, teniendo "la impresión de haber caído de golpe, en medio de un campamento de beduinos". En su breve recorrido sienten miradas inquietas, recelosas, hostiles, ante las cuales esbozan un "loado sea Nuestro Señor Jesucristo" que es inmediatamente respondido por un "para siempre sea loado tan buen Señor". Entran en el pequeño templo y se encuentran con Antonio Consejero que les acoge afectuosamente, les informa de los trabajos de la iglesia y se les ofrece como guía para que puedan apreciarlos. Esta cordialidad impulsa a los religiosos a comentarle que "mucho les extrañaba encontrar allí hombres armados y no podían dejar de condenar que se reuniesen en lugar tan pobre tantas familias entregadas a la ociosidad, en un abandono y miseria tales que diariamente se producían de 8 a 9 defunciones. Por esto, por orden y en nombre del Señor Arzobispo iban a abrir una Santa Misión aconsejando al pueblo que se dispersase, volviese a sus lugares de origen y a su trabajo, en interés de cada uno y para el bien común". Esto originó el primer altercado. El recinto se llenó de personas que no estaban dispuestas a abandonar a su Consejero. Se temía un desorden inminente. Antonio Consejero los calmó y con su placidez habitual contestó a los capuchinos que precisaba de aquellos hombres armados para protegerle de la República, a la que él no podía reconocer. A lo que respondió el religioso airadamente, que la Iglesia condenaba las revueltas, enseñando que los poderes constituidos mandan a los pueblos en nombre de Dios y que en el mismo Brasil todos, desde el primer obispo hasta el último católico, aceptaban al gobierno republicano. Solamente él y su secta iban a negarse a reconocerlo? No era una forma correcta de pensar. Su doctrina estaba equivocada. El gentío congregado, casi siguiendo las leyes del teatro griego, respondió a coro: "Es Vuestra Reverendísima quien tiene una falsa doctrina y no nuestro Consejero". De nuevo es el iluminado quien tranquiliza los ánimos para que ellos puedan continuar su labor, y ya que no tenía ninguna intención de desarmar a su gente, tampoco quería estorbar su santa misión. Euclides da Cunha sigue contando los avatares de la misma, que al séptimo día de la prédica — se habían conseguido 55 casamientos, 102 bautizos y más de 400 confesiones — fueron invitados a salir por João Abade y los pobladores de Canudos, a los gritos de "Viva el Buen Jesús y el Divino Espíritu Santo". Esta anécdota se repite con distintas variantes en los otros casos de mesianismo. La Iglesia se negará siempre a aceptar estas prác-

(4) OS SERTÕES de Euclides da Cunha. p. 140 a 143. Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1981. Las traducciones de estos textos como las de los que se citan a continuación son del autor de estas páginas.

ticas heterodoxas, debido a que ellas iban unidas a ciertos desmanes que alteraban el orden social constituido por los grandes hacendados. Este rechazo de la Iglesia era inseparable de la intervención del ejército, ya que aquellos grupos de canganceiros y fanáticos no hacían otra cosa que confundir la mente de los sertaneros que tenían, por otra parte, tan buena disposición de carácter y tanta inocencia religiosa. Una vez más la Iglesia y el Estado se unían para sofocar cualquier tipo de protesta social. Y la represión que tales hechos conllevaba era extraordinaria. De Canudos sólo quedarían cuatro supervivientes: 'un anciano, dos hombres y un niño, al frente de los cuales rugían rabiosamente cinco mil soldados' (5).

3. CORONELES Y CAPANGAS

En el sertón sin sombras se proyecta la figura de uno de sus más siniestros personajes: el capanga. Éste viene a ser una especie peculiar de matón a sueldo que actuará a las órdenes de los "coroneles", nombre que reciben en Brasil los grandes hacendados. Estas dos figuras — coroneles y capangas — se oponen a los canganceiros y fanáticos. Si estos últimos responden a la llamada del hambre practicando rapiñas y uniéndose en comunidades parareligiosas, coroneles y capangas defienden el orden establecido y constituyen la otra vertiente social del nordeste.

Ya desde los tiempos de la colonización, los dueños de las sesmarías, poseedores de inmensos latifundios, es decir los coroneles, tuvieron que armar a sus trabajadores para defenderse de los ataques indígenas, a quienes usurpaban sus territorios. Más tarde fue la lucha por los límites entre las sesmarías y las haciendas, dónde ya la figura del capanga se hizo necesaria. En estas amplias extensiones de tierra, el coronel, casi totalmente aislado del exterior, sin el control del gobierno, forma su propio ejército y se nombra autoridad absoluta en la región. Son conocidas auténticas guerras entre hacendados por el control de la tierra. Como ilustración de este estado de cosas es interesante señalar que, en la segunda década de este siglo, tuvo lugar el enfrentamiento entre los coroneles Militão y Horacio de Matos, para lo cual éste último movilizó más de seiscientos capangas, durante cinco meses, por numerosos municipios, ciudades y poblados del interior de Bahía. El mismo Horacio de Matos, en otra ocasión, llega a tomar la ciudad de Lençóis con mil hombres. Las distintas campañas de este coronel hacen necesaria la intervención del Gobierno Federal a quien le son impuestas condiciones para la total pacificación de

(5) O. cit. p. 407

la región. Algunas de ellas ponen de relieve la autoridad de este hacendado: no entregará ni las armas, ni las municiones, y le serán reservadas dos plazas de diputado estatal y una de diputado federal, para poder elegir a sus candidatos. Otro conocido coronel, Floro Bartolomeu, jefe político de Juazeiro y defensor armado del Padre Cícero, repele y pone en fuga, en enero de 1914, a tropas del Gobierno Estatal a las que sigue hasta la misma ciudad de Fortaleza, capital del Estado de Ceará. Como consecuencia de esta persecución, para la que movilizó y armó a cinco mil hombres, fueron saqueadas sucesivamente las ciudades de Crato, Barballa y Quixada. En todas estas campañas el elemento de choque, adiestrado y municionado por los coroneles, será el capanga, cuya presencia sobrevive hasta nuestros días. En la actualidad el gran propietario ha perdido el extraordinario poder que tuvo un tiempo, aunque todavía utiliza esta mano armada en defensa de sus intereses políticos, produciéndose la alianza del latifundio semifeudal y la burguesía.

El capanga se transforma así en un asesino asalariado tras una larga historia de crímenes, que comenzaron con el exterminio del indio y continuaron con las guerras por la hegemonía de los hacendados y con la defensa de las grandes propiedades ante el proletariado rural, sin tierras ni trabajo, cuya única ambición es la supervivencia.

4. *EL YAGUNZO EN EUCLIDES DA CUNHA*

Euclides da Cunha, en "Os Sertões", no diferencia entre cangaceiros, capangas o fanáticos. Para todos ellos emplea el mismo nombre: yagunzo. No menciona para nada los problemas sociales, políticos o económicos que hicieron surgir estas tres figuras en el nordeste. La explicación euclidiana nace de otros presupuestos. El yagunzo, el vaquero nordestino, "está en función inmediata de la tierra". (6)

En la primera parte de su obra, como en una obertura magnífica, intentará explicar esta tesis. Esta región mineral, de antigüedad ignota, donde se encuentran todavía, en gran cantidad, fósiles de diversas variedades de peces y de animales acuáticos, con restos de una fauna antidiluviana que la convierte en un inmenso cementerio de mastodontes, rebosante de "vértebras descoyuntadas y partidas, como si la vida hubiera sido allí, de golpe, asaltada y destruida por la voluminosa energía de un cataclismo". Des-

(6) Todos los temas tratados y citados en este ladillo pertenecen a "A Terra" y a "O Homen" de Os Sertões.

Assinalemos as ocorrências do onírico, que às vezes se confunde com o visionário, na história em exame. No cap. II, o pai de Cristóvão, quando este ainda no ventre materno, imagina-o bispo; a mãe, o "Rei de Maio", o mais belo, o mais forte, o mais destro. No cap. VI, Cristóvão tem visões de uma velha, de meninos e bois que precisam de ajudar, e desce a montanha. No cap. XI os eremitas sentem-se perseguir por visões tentadoras. No cap. XIII, o gigante sonha com um menino louro, andando pelo seu corpo, menino que é como que a ligação entre um fato passado e um fato futuro: lembra o garoto Ruperto, que Cristóvão levava ao lombo, e constitui-se numa espécie de precognição que tem santo de outro Menino, este divino, que o levará ao céu após ser também levado no lombo de Cristóvão. No cap. XV, o santo, num clima onírico, revê, durante toda a noite, a batalha entre os Jacques e os soldados dos senhores feudais, e a revisão acaba na visão, tornando-se o onírico em visionário, de que, após repetidos embates e matanças, os Jacques, mais disciplinados e conscientes, vencem.

Para terminar a contemplação dos elementos miméticos que no "S. Cristóvão" emanam da atitude hiperbólica de Eça, lembremos ligeiramente alguns poucos exemplos dessa posição na obra do escritor. A frase "A Santa tornava-se Vênus", do conto "No Moinho", parece-nos uma síntese do referido procedimento do autor, uma vez que Piedade, personagem a quem se aplica a citada afirmação, nem fora Santa nem chegava a ser Vênus, tornando-se funcionalmente excessivas ou agravantes as qualidades de similitude metafórica atribuídas à mulher de Adrião. Também nos parecem extravagantes, — descambando para a caricatura, aliás funcional, quando se intenta salientar os males da supercivilização, a escravizar o homem ao império das coisas, — os aparatos do Palácio Jasmineiro, de Jacinto. E o "José Matias" há de ser o cúmulo, a hipóbole por excelência da capacidade irônica de Eça de Queirós em toda a sua obra, pelo ridículo inusitado a que o narrador, com sugestões maliciosas e sob uma capa de ingenuidade, ambigüamente expõe personagens desse conto.

2.3 — *Identificação com Cristo e espontaneidade do cristianismo*

Para levar Cristo aos homens, Cristóvão devia imitá-lo, tornar-se uma espécie de outro Cristo, identificar-se com ele. E Eça explora com mestria a parecença entre ambos, verificando-se que o bom gigante se assemelha a Jesus já dando ele próprio, "na sua simplicidade", testemunho consciente do seu Senhor, já por meio de ocorrências alheias à sua vontade. Comprovemos o que afirmamos, Cristóvão, como Jesus, veio "não para ser servido, mas para

servir" e, assim, serviu a nobres e miseráveis, a animais, vegetais e até a elementos do reino mineral:

E muitas vezes, com o seu vasto corpo, fez sombra as rochas; com as suas mãos, à maneira de longas pás, livrava as pedras das frialdades do gêlo (Q-XI, p. 154)

No seu franciscanismo espontâneo, irmanava-se a todos os entes criados. Carregou o mundo, como Cristo carregou os pecados dos homens, a natureza humana e, portanto, o mundo. Por fim, carregou o próprio Jesus fisicamente, já que lhe carregava, de contínuo, o espírito. Escreve o autor que "o seu desejo seria sofrer elle só todas as opressões, carregar elle só todos os fardos humanos. (Q-XI, p. 153). Praticou, em geral, as chamadas obras de misericórdia, curando os enfermos, consolando os encarcerados, as viúvas, os oprimidos, dando de comer aos famintos, de beber aos sedentos, castigando (nas lutas sociais em que se empenhou) os que erravam e até, na sua ignorância, ensinando aos ignorantes com o bom exemplo. Como Jesus acolheu, ainda, as crianças.

A predestinação de Cristóvão equivale à cena da anunciação do nascimento de Cristo, e a primeira visita que ainda infante o futuro santo faz à Igreja compara-se à apresentação de Jesus no templo. Como a este, aconteceu ao gigante o que reza o Evangelho de São João: "Veio para o meio dos seus e os seus não o receberam". De fato, Cristóvão é expulso de sua cidade e perseguido. E o autor que, em discurso indireto livre, faz com que o santo pense em "Um Deus enorme, grande como ele" (Q-XI, p. 55), traduz nestes passos a identificação entre o gigante e Cristo na dor:

Elle era, pois, como o Senhor, um perseguido. E um amor maior crescia na sua alma por Jesus, sentindo confusamente que houvera entre os seus destinos uma igualdade de sofrimento... (Q-XI, p. 72).

Elle pensava no Senhor que fôra flagelado. (Q-XI, p. 80).

Enfim, aquele que mereceu ser revolucionário como Jesus concebe o autor que pudesse ter, como o modelo divino, o sentido da comunhão universal, chegando ao extremo, à sublime hipérbole de dar-se aos necessitados: "— e mesmo por vezes lhe vinha à idéia reunir alguns miseráveis, e dar-lhes a própria carne a comer". (Q-XI, p. 102).

Falemos sobre o que qualificamos de espontaneidade do cristianismo de Cristóvão. Jaime Cortesão, definindo a "nova mística" proposta por Eça na narrativa em estudo, escreve acertadamente: "Cristianismo primitivo, imediatismo e naturismo, fundidos em pragmatismo social, formam a lógica profunda da novela".¹⁰ A espontaneidade a que nos referimos é a de um cristianismo assim: primitivo, imediatista, naturista, condizente com a inclinação para o bem, de um homem rude e amante do natural. Essa inclinação pode perceber-se ainda no menino que seria santo: "Mas o que encantava o bom lenhador era o cuidado novo de Cristóvão em o servir, — desejo que lhe nascera no coração de repente, sem que ninguém lá o semeasse". (Q-XI, p. 39).

Cristóvão tinha a intuição da bondade, que é uma iluminação celeste, uma ciência divina, atribuída ao Espírito Santo. Significante, nesse sentido, o fato do menino Cristóvão, diante dos aparatos litúrgicos e da circunspeção do ambiente da igreja em que assiste ao ofício dominical, encantar-se com a figura de uma pomba, que simbolizava o Paráclito: aquela criança simples e que amava o natural se identificava, apenas com aquele elemento da natureza, o qual representava, na sua simplicidade, a Ciência Divina.

Mais tarde, o bom gigante, ao ouvir de Alfredo e Etelvina a narração do sofrimento de Jesus, comovia-se até às lágrimas, passando a amar espontaneamente aquele que fora o seu Salvador. E possuía a intuição para discernir o bem do mal e sentir que os frades do convento, os eremitas da montanha, os oficiantes e assistentes da missa negra não trilhavam um caminho certo.

Espontaneamente ajudava a todas as pessoas. Dava em demasia o de que dispunha com abundância: a força. Esta era a sua riqueza e dá-la em proveito dos outros era como descarregar naturalmente energia: "E partia, ficando triste, quando durante o dia os seus braços tinham permanecido ociosos. Para que lh'os dera então Jesus tão grossos e fortes?" (Q-XI, p. 153). Mas, de tanto se dar abnegadamente, exauriu-se até desfalecer.

A caridade de Cristóvão era natural e simples como a própria água, que serviu ao gigante de meio para o aperfeiçoamento na virtude, quando, no rio, ele servia de meio de transporte para os transeuntes. E o modo espontâneo da santidade da personagem, Eça de Queirós assinala-o enfaticamente com abundantes repetições da expressão "na sua simplicidade".

A autenticidade da virtude de Cristóvão contrapõe o autor a crítica ao clero, confirmando a atitude adotada na composição de *O Crime do Padre Amaro* e corroborando um dos objetivos que integravam a denominada "Idéia Nova" do Realismo Português,

10) CORTESÃO, *op. cit.* acima nota 4, p. 200.

veiculada pelas Conferências do Cassino Lisbonense. Os eclesiásticos são mostrados como ociosos, inautênticos, vaidosos, coniventes com as forças da situação social. Assim é que o casal Alfredo e Etelvina ensina melhor a doutrina a Cristóvão que os frades do convento.

O ócio dos eclesiásticos ou a simples inação da vida contemplativa dos eremitas são rechaçados pelo escritor e confrontados com o cristianismo agente de Cristóvão. Parece que Eça se compraz de surpreender os frades em lazer:

Ahi quatro frades, de habitos arregaçados, jogavam a bola; outros, mais longe, conversavam ao sol; e sob um caramanchão o Abbade dormitava, com as mãos cruzadas no ventre. (Q-XI, p. 53).

E de tanto conscientizar a ociosidade entre os participantes do clero, o autor compara criticamente o "far-niente" das sentinelas com o desses outros: "as sentinelas, sobre as ameias, jogavam os dados, ou dormiam como frades repletos" (Q-XI, p. 115); "as sentinelas dormiam nos torreões como frades no locutório". (Q-XI, p. 123).

Quando Cristóvão decide não mais servir aos frades do convento, por entender que aí, pela abundância, não necessitam de ajuda, verifica-se a crítica do autor à falta de espírito de pobreza nesses religiosos de quem reclama ainda a vingança de se revoltarem contra o gigante e moverem o povo contra aquele que dizem vir da parte do Demônio até o fazerem ser expulso da cidade.

No cap. XI, lê-se a narração caricata das tentações dos eremitas. Além de, como o Frei Genebro, do conto do mesmo nome, serem tentados pela gula, são solicitados pela ambição da riqueza, do "poder e do amor, e do orgulho eclesiástico". (Q-XI, p. 86). Pelo seguinte passo, decorrente da visão, por um dos eremitas, de uma mulher descomposta, conclui-se que Eça ou o haja feito succumbir à tentação da luxúria ou pelo menos quisesse demonstrar a insegurança piegas do religioso: "Mas quase cedêra á temerosa illusão — e se no momento em que lhe estendia os braços tivesse morrido, era o Inferno, a damnção completa!" (Q-XI, p. 87). No capítulo em foco, observa-se, ainda, a reprovação do autor a um tipo de culpa em que com certeza caem os eremitas: a vaidade da própria virtude. Desta forma, perdem-se de todo os sacrifícios, o sofrimento dos cilícios e disciplinas, a inércia da contemplação ascética.

No cap. XII, Cristóvão representa visivelmente a discriminação da verdade entre o clero hipócrita ou desorientado (ele acaba de deixar os eremitas) e as forças cabalísticas de Satã: o bom gi-

gante foge com uma censura secreta, mas consciente, da missa negra. Da população eclesiástica que pela mão do escritor comparece às páginas da sua estória, salva-se aquele frade que vai conscientizando a plebe do jugo dos senhores feudais e depois se incorpora como um dos comandantes ao grupo dos Jacques, sobre ele assim se pronunciando Eça: "Filho de vilões, tendo nascido nas lavouras, conhecia as misérias da servidão: e, frade pobre, sofria da opressão, do orgulho dos prelados ricos, com castelos e terços armados". (Q-XI, p. 124).

2.4 — A ação contra o ócio, e a natureza contra a civilização

Procede a conclusão de Antônio Sérgio em percuciente e lúcido trabalho sobre o conjunto das obras de Eça de Queirós, segundo a qual a grande antítese da produção artística do ficcionista luso não é a "de Cidade-Serra (ou Civilização-Simpleza)"¹¹ conforme o que se sugere no conto "Civilização" e no romance *A Cidade e as Serras*, mas a de "Ociosidade-Ocupação": "O Tédio do Ócio: tal é, conjecturo eu, o fenômeno psicológico fundamental na obra romanesca queirosiana".¹² Achamos, porém, que não obstante seja isso verdadeiro, no escritor português o ócio pressupõe sempre, quando não direta, indiretamente, a cidade ou a civilização, enquanto a ação acarreta quase sempre a simplicidade da serra, do campo, da vila, com exceção do conto "Perfeição", no entanto os aparatos divinos da ilha Ogígia, que convidavam ao ócio, eram logicamente mais requintados que o conforto da cidade de Ítaca. Foi com o contato da natureza, isto é, na simplicidade, longe da supercivilização que o Jacinto de Torges ou de Tormes começou a adotar um comportamento saudável. Foi depois que Adrião, representante da cidade grande, levou a Maria da Piedade, habitante da vila, a audácia do beijo sedutor e o sopro dos descaminhos da civilização, que ela se transformou, embora a mudança da personagem se operasse, também e principalmente, no conto de coerência excepcional, por um conjunto de circunstância e causas psíquicas anteriores à chegada do primo à vila, mas esse veio fazer deflagrar-se imediatamente o descompasso daquela casa, preparado mediamente por toda uma saturação de ocorrências. De tal forma que se poderia traduzir o esboço de tese do conto com a assertiva: A mulher do campo (ou ocupada), já

11) SÉRGIO, Antônio. Apud QUEIRÓS, Eça de. Notas sobre a imaginação e o problema psicológico-moral na novelística de Queirós. *Obra completa*, v. 1, Aguilar, 1970, p. 56.

12) *Ibidem*, p. 54.

infeliz no casamento, prevarica ao contato das seduções da metrópole (foco de desocupação).

Diante dessas considerações, pode deduzir-se, acaso, que Eça de Queirós quis, acreditando em tendências inatas (como as de Cristóvão) e no poder da educação, atenuar em sua obra a máxima determinista, concebendo-a deste modo: O homem é, até certo ponto, produto do meio. Por outro lado, conforme o que a Crítica tem observado, haver-se-ia o romancista deixado influenciado pela crença rousseauana, inspirada na lenda jesuítica do "Bon Sauvage", conquanto de inspiração romântica: "O homem é bom por natureza, a sociedade é que o corrompe".

Seguindo a linha de idéias que temos apresentado ultimamente verifiquemos algumas passagens da obra eciana para depois nos ater ao caso do "S. Cristóvão". Escreve o autor, ao revelar as intenções amorosas de Adrião, opostas à censura moral da consciência:

Mas involuntariamente pensava no delicioso prazer de fazer bater aquele coração que não estava deformado pelo espartilho, e de pôr enfim os seus lábios numa face onde não houvesse pós-de-arroz...¹³

Implicações psicossociais e culturais vêm-se nesse período. Agradável a muitos homens da metrópole é sentir a simplicidade e o frescor da mulher da vila. A face de Piedade não se poluíra com o pó da civilização, e o seu coração não estava deformado, isto é, os seus sentimentos não se tinham corrompido, eram sinceros, sem o artificialismo e o convencionalismo metropolitanos. O autor tomou o concreto (coração) pelo abstrato (sentimentos), fazendo u'a metonímia, expressiva e sugestiva, pelo fato do espartilho ser uma peça simuladora, a tornar elegante uma parte do corpo que corresponde justamente ao lugar do coração, simbólica sede do desejo e dos sentimentos em geral.

Em vista do que expusemos acerca das antíteses ociosidade e natureza-civilização, percebemos que há reflexos recíprocos no adultério de Luísa (1878) e no de Maria da Piedade (1880), aquela com o primo Basílio, esta com o primo afim aludido; a primeira governada pelas circunstâncias de uma sociedade depravada e hipócrita, impotente para oferecer uma sólida educação; a segunda impelida por circunstâncias mais sérias e mais deploráveis, porque mais individuais ou particulares, ligadas ao determinismo misterioso da sorte humana: a trêfega Luísa foi formada para o adul-

13) QUEIRÓS, Eça de. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Aguilar, 2 v., 1970; p. 1133.

tério, engolfada em suas leituras românticas e em seu ócio; a boa Maria da Piedade tornou-se adúltera.

A sobriedade da vida serrana ou campestre, estando o homem em contato mais estreito com a natureza, é outra idéia que sempre acompanhou a Eça na sua luta contra os excessos da civilização, que ele identificava com os confortos da burguesia. A austeridade clássica é evocada de volta com o bucolismo do criador das *Geórgicas* no conto "Civilização", no romance *A Cidade e as Serras* e particularmente na última carta de Fradique Mendes (1888), que é dirigida a Eduardo Prado acerca do Brasil, num alvitre de que saibamos aproveitar os nossos recursos naturais para conseguirmos um autêntico progresso.

Consideremos, ainda, os encantos do símbolo da austeridade que Eça defende, oferecidos à nossa sensibilidade através do nome dos volumes pedidos a José por Jacinto, já em Torges, renovado pela adoção de um espírito espartano e "reentrado na simplicidade": *Vida de Buda, História da Grécia* e as obras de S. Francisco de Sales, livros que, de um modo ou de outro, trazem uma lição de como ser sóbrio.¹⁴ E é em Torges que "O covilhete de barro com as azeitonas deleitaria, pela sua singeleza ática, o coração de Diógenes".¹⁵

Aquela "perda da individualidade pela adesão ao Uno",¹⁶ conforme a palavra de Antônio Sérgio, encontra-se ensinada por Eça em várias partes de sua obra, desde a recriação dos *Canterbury Tales*, de Chaucer, com o conto "O Tesouro", em que os três irmãos de Medranhos, Rui, Guanes e Rostabal, são castigados por não fazerem com a união a força, até o supremo exemplo de Cristóvão, sobre quem se escreve: "A sua ternura abrangia o universo". (Q-XI, p. 154) De fato, o autor, depois de criar um Cristóvão como uma espécie de descendente próximo dos seres irracionais da natureza, o que estilisticamente exprime através das numerosas comparações da personagem com esses seres, (vegetais, animais), torna-o amante, como o vimos, dos representantes dos vários reinos naturais, e uma criatura que soube dignificar pela ação solidária, ao contrário de como se portariam os vários ociosos da estória em análise e da obra queirosiana, a força que possuía.

A idéia da união cósmica, da comunhão universal pelo amor, que o homem dedique às criaturas numa forma de amar o Criador, está presente no final do conto-ensaio "Adão e Eva no Paraíso".¹⁷ O mesmo pensamento de união com a natureza como uma extensão da fraternidade, o qual se impregna de verdadeiro espí-

14) Cf. *Ibidem*, p. 1158.

15) Cf. *Ibidem*, p. 1152.

16) SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 87.

17) Cf. QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 1269.

rito franciscano, tão intenso em Cristóvão, inspirou a concepção de uma passagem do conto "Civilização", precisamente esta parte da fala de José em diálogo com Jacinto, ao admirar com este, do alto de Torges, a paisagem:

Não há idéia mais consoladora do que esta — que eu, e tu, e aquele monte, e o sol que, agora, se esconde, somos moléculas do mesmo Todo, governadas pela mesma Lei, rolando para o mesmo Fim. Desde logo se somem as responsabilidades torturantes do individualismo. Que somos nós? Formas sem força, que uma Força impele.¹⁸

O que Eça de Queirós sugere aí é que, se o sol e o monte não são, assim, tão grandes e nós não somos tão importantes, bem se podem unir todos os seres numa solidariedade universal.

Não repassemos aqui a galeria dos desocupados da obra eia-na apontados por Antônio Sérgio, quer se regenerassem, quer não, do seu ócio: os Maias. O Ega, o Marquês, o Craft, o Dâmaso, o Alencar, o Eusébio, o Cruges, o Teodorico Raposo, o Gonçalo Ramires, o Teodoro, a Leopoldina¹⁹ e outros relacionados pelo crítico e aos quais nos referimos neste trabalho. Limitemo-nos, ainda, apenas a observar ligeiramente estes dois esquecidos em sua ociosidade pelo crítico: José Matias e Torres Nogueira do conto que traz o nome do primeiro. E sobre o outro diremos só que se trata de um "materialão" fútil e que aquilo que mais lhe desabona o caráter é compará-lo o autor, por meio do pseudo-narrador, com o Matias, dado como "um doente, atacado de hiperespiritualismo, de uma inflamação violenta e pútrida do espiritualismo":²⁰ "Tôrres Nogueira era um ocioso amável como José Matias".²¹

Cristóvão nem foi ocioso nem um doente, mas um revolucionário e um santo, um amante e respeitador da Natureza, por quem se enternecia seriamente e não um homem como Matias, "desconsolador para quem, como eu, na vida ama a evolução lógica e prete que a espiga nasça coerentemente do grão".²²

Como o Ulisses do conto "A Perfeição", Cristóvão apresenta características míticas de um semideus, mas aceita, como aquele, numa disposição ontológica, a sua humanidade. E porque Ulisses era homem de ação como Cristóvão, não se conformou com a falsa

18) Cf. *Ibidem*, p. 1153 - 1154.

19) Cf. SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 53 e 64.

20) QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 1241.

21) *Ibidem*, p. 1239.

22) *Ibidem*, p. 1234.

perfeição da ilha Ogígia, porque requintada e ociosa. Chegou, então, a afirmar a Calípsos: "Oh deusa imortal, eu morro com saudade da morte!"²³ Ou ainda: "— Oh deusa, o irreparável e supremo mal está na tua perfeição!"²⁴ E partiu do tédio do ócio "para a delícia das cousas imperfeitas!"²⁵ O nosso Cristóvão, pela ação solidária e o amor à natureza como formas de assumir e ao mesmo tempo superar a imperfeição da condição humana, logrou a recompensa da Perfeição verdadeira.

2.5 — A mensagem místico-social

O "S. Cristóvão" constitui-se o culminar feliz de uma arte que se empenhou por toda uma vida numa mensagem de moralização e confraternização sociais. Da acerba crítica de costumes dos romances da segunda fase estética de Eça às "Lendas de Santos" há uma modificação sensível na técnica da elaboração artística com uma conseqüente evolução, não mudança, da mundividência do autor, porque os intuítos, em sua essência, permaneceram os mesmos.

Nas próprias "Lendas de Santos" é visível a graduação da mensagem social que se mistifica. S. Frei Gil vai das paixões à vida contemplativa; Santo Onofre segue desse estádio para a ajuda ao semelhante por meio da ação, e S. Cristóvão passa "do serviço dos pobres para a insurreição pelos pobres"²⁶ segundo a expressão de Antônio Sérgio. Verifiquemos que, entre os religiosos penetrados do espírito de fraternidade, figura o Frei Genebro, que já apresenta indícios de revolucionário autêntico para Eça, isto é, daquele que crê numa revolução social incruenta:

Para reunir servos que penavam sob um amo fero, penetrava nas igrejas, arrancava do altar os candelabros de prata, afirmando, jovialmente, que mais praz a Deus uma alma liberta que uma tocha acesa.²⁷

Convém não esquecer um conto eciano que, como "São Cristóvão", e o "Frei Genebro", participa do sobrenatural e da doutrinação social digna de um socialista da estirpe de Eça, "O Suave Milagre". Aí, o poder da riqueza (Obede) e o poder da força militar (Públio Séptimo), são impotentes, se comparados ao poder da fraqueza de um tenro necessitado que consegue a atenção de Jesus.

Pontos culminantes do elemento social no "S. Cristóvão" são

23) *Ibidem*, p. 1231.

24) *Ibidem*, p. 1232.

25) *Ibidem*.

26) SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 83.

27) QUEIROZ, Eça de. *Contos*. São Paulo, Brasiliense, 1961, p. 118.

os seguintes, a alguns dos quais já nos referimos: a crítica ao clero através da reprovação à inércia, vaidade e hipocrisia dos eclesiásticos presentes à narrativa; a evasão da missa negra contra as forças das classes dominantes; a revolução dos Jacques e a visão que tem Cristóvão do triunfo desses.

Eça, no seu hiperbolismo, no seu idealismo, preserva sempre no santo a pureza de intenção e a integridade do caráter: Cristóvão só luta para defender-se e aos Jacques, e não mata diretamente nas lutas. Não se declara expressamente que ele matasse. Importante é o combate em que se empenha, utilizando-se de um cadáver como arma. Vemos nesse fato um símbolo de valor inestimável. Insinua o escritor que, na questão social, a morte (representada pelo cadáver como arma) é a própria defesa da vida, e que os que fabricam a morte (pela miséria e a opressão impingidas) recebem essa própria morte como revide. Naquele cadáver inusitadamente usado como arma estaria o índice de uma tensão de Eça entre a crença realista, de que a questão social só se resolve com a violência extrema (a morte), e o idealismo da solidariedade. Note-se, porém, que o extremismo socialista apareceria aí velado, como uma hipótese, porque o que incisivamente prega é a tese da fraternidade.

Do mesmo modo, a aludida visão de Cristóvão, expressa em página de um poético admirável, traz, em estado de latência consciente, traços de socialismo realista, inocentado pelo onírico. A tese socialista da união para a força vislumbra-se na narração da visão de Cristóvão: os Jacques, após combates e derrotas, vão-se avolumando, tornando-se cada vez mais disciplinados e conscientes, até a vitória final. Sugerem-se algumas idéias com a ressurreição dos Jacques, que emergem dos próprios ossos. Tais idéias são a figura da fênix mitológica, surgindo das próprias cinzas, e a fecundidade do sofrimento, concepção esta que lembra, por sua vez, a frase de Tertuliano — “Sangue de mártir é semente de novos cristãos” —, e, ainda, o espírito de “Morte e Vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto, o qual bem se pode sintetizar nestes versos de uma das nêias desse auto:

— Dêsse chão és bem conhecido (te espera de recém-nascido).

.....
— Não levas semente na mão: és agora o próprio grão.²⁸

As mudanças lunares, acompanhando de modo decrescente o crescente fortalecimento dos Jacques no tempo, quando a lua passa

28) MELO NETO. João Cabral de. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975, p. 220 - 221.

de cheia a mais pálida e desmaiada e, finalmente, a um desmaio total, lembram, significativamente, as três fases da dialética hegeliana (tese, antítese e síntese) acolhidas pelo historicismo marxista, ou tal evolução lunar simboliza a transformação de uma era de utopia, algo romântica, de socialismo idealista, numa era de socialismo realista. Entenda-se que tais idéias são apenas suscitadas pelo autor através do visionarismo de Cristóvão, numa espécie de ameaça ou de advertência aos homens, para que evitem, com a solidariedade desse mesmo socialismo idealista, na qual acredita acima de tudo e apesar de tudo, a desagregação e carnificina dos concidadãos. Esse espírito fraterno é que se premia no "S. Cristóvão".

3. CONCLUSÃO

A narrativa que acabamos de analisar caracteriza bem a última fase estética de Eça de Queirós, quando o escritor modificou os métodos e técnicas, fazendo eclodir mais nitidamente o artístico em suas produções. Sobre as duas derradeiras fases do autor escreve Cleonice Berardinelli: "Aquela tem a realidade das visões da vigília; esta, a imprecisão das imagens do sonho".²⁹ De fato, e o "S. Cristóvão" insere-se nessa imprecisão sonhadora que, por isso mesmo, isto é, pelo seu cunho visionário, pode conferir à mensagem aquela eficácia a que já nos referimos. Acima de tudo devemos compreender e admirar, na narrativa em estudo, a beleza de uma realidade fundada pela hipérbole.

Assim é que bem se pode identificar, em tal estória, o espírito sebastianista que inspirou a Fernando Pessoa na *Mensagem*. Pois em Cristóvão —, um D. Sebastião ou um Ulisses pela força mítica ou mística —, também "O mytho é o nada que é tudo."³⁰ E essa reflexão torna-se tanto mais pertinente quanto mais recordamos que, em *A Cidade e as Serras*, Eça de Queirós coloca na boca de Zé Fernandes esta observação: "[Sebastianista] todos o somos ainda em Portugal, Jacinto! Na serra ou na cidade cada um espera o seu D. Sebastião."³¹

Na concepção do "S. Cristóvão", Eça atentaria nas tendências do povo português para o sentimento e a fantasia, das quais o romancista se mostra conscientizar na carta-prefácio que escreve em

29) BERARDINELLI, Cleonice. Para uma análise estrutural da obra de Eça de Queirós. *Colóquio/Letras*. Lisboa, 2: 22-30, jun. 1971, p. 30.

30) PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1969, p. 72.

31) QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 855. Aliás, Cleonice Berardinelli, no ensaio a que nos referimos na nota 29, cita esse trecho, ao mostrar o recurso de Eça, na última fase do escritor, aos valores tradicionais de Portugal.

francês intitulada "A Propos du Mandarin — Lettre qui Aurait du Etre une Préface", escrito esse em que se lê a respeito daquela mesma gente: "Des idées justes, exprimées dans une forme sobre, ne nous intéressent guère: ce qui nos charme, se sont des émotions excessives traduites avec un grand fast plastique de langage".³²

Quando comentamos os intuitos artísticos do autor ao escrever a narrativa em estudo e, extensivamente, as "Lendas de Santos", vem a pelo a opinião de Jaime Cortesão, que ajuíza, depois de aludir a diversas referências de Eça, em artigos, a São Francisco, que com justiça o crítico considera um grande santo:

Temos, pois, razões para afirmar que, se Eça, em vez dos "grandes santos", se ocupou de santos de vida menos histórica e lugar mais modesto nos fastos da Cristandade, não foi por jogo literário ou diletantismo de idealista, mas, sim para criar mais livremente os símbolos duma santidade, longamente buscada e refletida.³³

Esses símbolos alcançam, em Cristóvão, a dimensão mais alta, fazendo dele o protótipo, segundo Antônio Sérgio, do "Santo revolucionário social",³⁴ ideal que, aliás, se entremostrava a Eça na figura de ação e bondade de outro revolucionário, — a quem o romancista chamava santo, mas que não possuía as proporções míticas do da lenda, — Antero de Quental.

Na verdade, a ação e a natureza, motivos que se encontram em todo o percurso da obra eciana, ganham no "S. Cristóvão", com o espírito hiperbólico, de imaginação fundadora, um comprovado relevo, plenificando-se esteticamente os ensinamentos místico-sociais, de solidariedade humana, do escritor.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BERARDINELLI, Cleonice, Para uma análise estrutural da obra de Eça de Queirós. *Colóquio/Letras*. Lisboa, 2: 22-30, jun. 1971.
2. BÍBLIA SAGRADA. Trad. Pe. Matos Soares. São Paulo, Edições Paulinas, 3a. ed., 1959.
3. CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queirós e a Questão social*. Lisboa, Portugal, 1970.

32) QUEIRÓS, op. cit. acima nota 13, p. 1035.

33) CORTESÃO, op. cit. acima nota 4, p. 111-112.

34) SÉRGIO, op. cit. acima nota 11, p. 86.

4. DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas, 1973.
5. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.
6. MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975.
7. PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1969.
8. PORTELLA, Eduardo. *Teoria da Comunicação literária*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
9. QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1970. 2.v
10. QUEIROZ, Eça de. *Obras de Eça de Queiroz*. Porto, Lello & Irmão, 1947. v.11
11. RICARDO, Cassiano. *Algumas reflexões sobre poética de vanguarda*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1964.
12. TODO ROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castelo. São Paulo, Perspectiva, 1975.