

Marcela Liliana Caetano Popoff

As perversões ficcionais da representação:

De Vaimaca Peru a António Conselheiro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Literatura Comparada.

Área de concentração: Literatura Comparada.

Linha de pesquisa: Poéticas da modernidade.

Orientador: Prof. Dr. Wander Melo Miranda.

Belo Horizonte.
Faculdade de Letras da UFMG
Dezembro de 2009

Para Lilián e Guilherme, fazedores dos meus dias, origem de minha existência, tempo mítico no qual todos os tempos se condensam; pelo perpétuo e incondicional amor de sempre.

Para Carla, a irmã de todas as horas; por seus silêncios eloqüentes e suas palavras certas.

Para Guillermina, a esperança eternamente renovada de minha existência.

Agradecimentos

Devo a gratidão pela realização deste trabalho sobretudo a um coletivo, em sua maior parte anônimo e desconhecido para mim, mas que teve em sua conformação, precisamente coletiva, a generosidade e a nobreza de me fazer sentir parte dele, de me adotar em sua casa e torná-la, durante todos esses anos, também minha casa. Como estrangeira, como latino-americana, como uruguaia, ao povo brasileiro, minha eterna, incondicional e inenarrável gratidão e meu orgulhoso pertencimento a um continente que nos surpreende com tão maravilhosos prodígios.

Especialmente, entre todos esses seres, minha gratidão ao professor Wander Melo Miranda, sábio condutor intelectual, com quem a convivência foi sempre um convite ao enriquecimento cultural e humano. Obrigada por sua confiança em meu trabalho, por sua elegante e calorosa condição humana, por suas leituras críticas que sempre senti como um privilégio, pela forma generosa de oferecer seu próprio conhecimento e estabelecer diálogos suntuosos com o conhecimento do outro. Obrigada, sobretudo, por permitir descobrir a verdadeira estatura de um intelectual brilhante e um ser humano excepcional.

Ao professor Reinaldo Marques, que sempre leu cuidadosamente meu trabalho e cujas apreciações teórico-críticas me iluminaram tanto. Por seu interesse, sua gentileza, sua receptividade. Por me apresentar diversos caminhos para a escolha dos caminhos definitivos.

À professora Graciela Ravetti, por sua forma instigante de pensar nossa condição de latino-americanos, por seu olhar intelectual apaixonado e brilhante, por abrir outras portas a partir de sua indispensável companhia no decorrer deste trabalho.

Em Montevideu, ao professor Rogelio Mirza e a todos os colegas do “Grupo de Investigación de la Universidad de la República”, do qual fazer parte é uma verdadeira honra. Obrigada, professor, por seu inestimável estímulo intelectual na proximidade e na distância, por sua interlocução admirável que tanto nos orgulha. Obrigada por ser legítimo herdeiro da melhor tradição letrada desse Uruguai do qual devemos ser sempre

“juízes e parte”. A memória nos faz falta para honrar o passado e dignificar o porvir. Você mora sempre nessa memória.

A Letícia, secretária da Pós-Lit, por seu apoio atento e gentil em todas as horas.

A todas as pessoas que na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, somaram seus esforços aos meus com uma disponibilidade sempre valiosa durante meu tempo de pesquisa ali. Obrigada por me orientarem, gentilmente, em minhas outras “incursões” até Canudos.

Agradeço à CAPES o apoio dado ao conceder-me a bolsa para que meu doutorado na Faculdade de Letras da UFMG fosse uma realidade.

Agradeço à minha família o apoio incondicional e constante de todas as horas, as leituras e conversas com meu pai, a maravilhosa onipresença de minha mãe ainda na inevitável ausência; à minha irmã, sempre um referencial afetivo, e a Guillermina, por me permitir acreditar, com mais intensidade ainda, em tudo o que creio.

Obrigada, finalmente, a meu continente, a esta América Latina de uma dignidade solene, generosa e dolorida, suntuosamente bela, que nos ensina, sem reservas, a grandeza de ser quem somos.

Resumo

O presente trabalho centra-se na análise da idealização como forma de reconhecimento da subalternidade, idealização que se pretende garantia de uma “ordem” no marco das dinâmicas disciplinares do poder. Esse poder é aquele no qual se vinculam as *alteridades* de uma forma que, aprioristicamente, se considerará perversa por resultar consciente negação do mesmo que pretende apreender e representar. A idealização a que se refere é a forma de tornar invisível tudo o que não alimenta, desde os grupos subalternos (e, por subalternos, também ameaçadores), o discurso da “lei”, entendida no sentido aristotélico: a lei como forma de organizar o universo cultural desde o discurso do poder, de torná-lo homogêneo e, por isso, disciplinado, domesticado. O reconhecimento nesse caso é precisamente não reconhecer a alteridade ou, com maior exatidão, reconhecê-la desde os parâmetros perversos dos quais parte-se nessa distorção da *imago* original. Estudar os mecanismos dessas idealizações, e como elas se manifestam em certos discursos artísticos e críticos, determinou parte capital do interesse da pesquisa, assim como a análise e a reflexão que estas formações discursivas estabelecem com outras — menos tácitas e mais evidentes — próprias da hegemonia. Dois episódios em que a alteridade representa, originalmente, uma ameaça muito franca (e uma possibilidade de revisar os conceitos de subalternidade e poder) são os que foram eleitos como ponto de partida do corpus a ser trabalhado: Canudos, no Brasil; Salsipuedes, no Uruguai. Tentar uma projetividade em conflitos que parecem, em primeira instância, não privativos desses dois espaços, mas sim de um alcance significativo na realidade continental latino-americana é, também, um aspecto essencial do trabalho aqui exposto.

Resumen.

El presente trabajo se centra en el análisis de la idealización como forma de reconocimiento de la subalternidad, idealización que se pretende garantía de un “orden” en el marco de las dinámicas disciplinantes del poder. Ese poder es aquel en el cual se vinculan las *alteridades* de una forma que, apriorísticamente, se considerará perversa por resultar consciente negación de lo mismo que pretende aprehender y representar. La idealización a la que se refiere es la forma de volver invisible todo lo que no alimenta, desde los grupos subalternos (y, por subalternos, también amenazantes), el discurso de la “ley”, entendida en el sentido aristotélico: la ley como forma de organizar el universo cultural desde el discurso del poder, de volverlo homogéneo y, por lo mismo, disciplinado, domesticado. El reconocimiento en este caso es precisamente no reconocer la alteridad o, con mayor exactitud, reconocerla desde los parámetros perversos de los cuales se parte en esta distorsión de la *imago* original. Estudiar los mecanismos de esas idealizaciones, y como ellas se manifiestan en ciertos discursos artísticos y críticos, determinó parte capital del interés de la investigación, así como el análisis y la reflexión que estas formaciones discursivas establecen con otras –menos tácitas y más evidentes– propias de la hegemonía. Dos episodios en los que la alteridad representa, originalmente, una amenaza muy franca (y una posibilidad de revisar los conceptos de subalternidad y poder) son los que fueron elegidos como punto de partida del corpus a ser trabajado: Canudos, en Brasil; Salsipuedes, en Uruguay. Intentar una proyección en conflictos que parecen, en primera instancia, no privativos de esos dos espacios, pero sí de un alcance significativo en la realidad continental latinoamericana es, también, un aspecto esencial del trabajo aquí expuesto.

Sumário:

Introdução.....	1
Capítulo 1: Primeiras aproximações teóricas.....	12
1.1: Canudos e Salsipuedes: a invenção de duas alteridades em diálogo.....	12
1.2: O imperativo de “ordenar” como fracasso de uma “pretensão”.....	23
1.3: A apropriação do “Outro”. Corpos “exemplares”, corpos que “importam”.....	33
1.4: Simulacros e silêncios na legitimação dos processos disciplinantes.....	38
Capítulo 2: Canudos, o pretendido silenciamento da alteridade.....	46
2.1: A República instaurada: execução e reprodução da violência repressora.....	46
2.2: A mensagem do corpo: encarnação de uma humilhação exemplar.....	56
2.3: Civilização e barbárie/republicanos e conselheiristas: definições de uma taxonomia ontológica.....	65
2.4: Imagens em espelho: descobrir na alteridade o que na mesmidade se abjura.....	75
Capítulo 3: Salsipuedes: <i>unheimlich</i> de um parricídio identitário.....	82
3.1: A salvífica impossibilidade de uma inculpação seria.....	82
3.2: O utilitarismo dos bens sociais em prol do ordenamento social.....	94
3.3: “Olha, Frutos, teus soldados matando amigos”.....	105

Capítulo 4: Antônio Conselheiro: o tempo circular da insurgência e a construção de um mito.....	116
4.1: A manipulação da memória.....	116
4.2: A existência como compromisso: a livre “escolha” da subalternidade.....	128
4.3:O espelho de Canudos: imagens de uma violência perpetuada.....	136
Capítulo 5: De Tabaré a Salsipuedes: identidade nacional e sugestão da desmemória.....	148
5.1: O discurso da gratidão: a perversa subversão da culpa.....	149
5.2: A responsabilidade coletiva: crônica de uma tácita cumplicidade.....	158
5.3: A itardiana condena a morrer “de tristeza e de tédio”.....	171
Capítulo 6: Em direção a algumas reflexões finais.....	185
6.1: As “tranqüilizadoras” formações discursivas da ideología.....	185
6.2: Entre a compaixão e a indiferença pela alteridade condenada.....	193
6.3:A complexa construção de “nós”: pensar os riscos de novas “exclusões”.....	203
6.4:O presente ”reconciliado”?: um difícil caminho de trauma e impossibilidade.....	212
Referências bibliográficas.....	225

Marcela Caetano Popoff

As perversões ficcionais da representação:
de Vaimaca Perú a Antônio Conselheiro

Tese de Doutorado

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte

2009

Introdução

Inventar é transformar as coisas graças à intervenção do homem, e descobrir é encontrar algo já existente e fazê-lo conhecer aos outros.

Ernst Bloch. *Le principe espérance*

É interessante, ao abrir esta introdução, pensar nas origens da etnologia e sua filiação a respeito de Heródoto. Atribuir a este último a paternidade da etnologia responde a causas muito concretas. No Ocidente, o interesse mais organizado por esta ciência e sua concretização mais clara evidenciam-se precisamente com a *História*, de Heródoto. Essa história é um verdadeiro retrato da Ásia Menor, onde a etnografia, a geografia e a história entrelaçam-se na tentativa de explicar o outro. É claro que, à época, a preocupação da Grécia era estabelecer pontes comerciais com as nações vizinhas e essas relações exigiam um conhecimento, no dizer de Châtelet (1962), que envolvesse o modo de vida, os mitos e os acontecimentos vitais do passado a respeito destas “terras estranhas”. É talvez por essas razões – mais pragmáticas que essencialistas – que a tradição da antiguidade greco-latina tribute à etnologia o que pode condensar-se na máxima herodotiana: “Se é proposto aos homens escolher entre os costumes que existem, os mais belos, cada um escolherá os de seu país, porque cada um julga seus próprios costumes superiores aos dos outros.”¹

No caso de Heródoto, portanto, a barbárie é tudo aquilo que escapa à Grécia, é a negação do espírito. A identidade grega é, por excelência, o “não-grego”. É precisamente esse sentido de não pertencimento ao universo hegemônico o que define essa outridade, um distanciamento que a transforma em mero objeto de estudo. O advento da Idade Média somará a essa primeira exclusão a oposição entre cristãos e não-cristãos na base de uma experiência religiosa nutrida na intolerância. É possível dizer que a tradição literária etnográfica nasce da experiência dos viajantes e

¹ HERÓDOTO, 1957, p. 157.

desenvolve-se notavelmente ao amparo dos movimentos expansionistas e colonialistas. O dogmatismo da Idade Média européia fundou uma tradição ao preocupar-se e, principalmente, ocupar-se, mais que da observação e constatação de uma realidade, de um relativismo e diversidade cultural, da coleta de mitos e lendas.

É evidente que descobrir a alteridade *stricto-sensu* não admitiria um sonho imaginativo que, no máximo, poderia ser pensado como um espaço de invenções permanentemente corrigidas pela realidade que de fato “é”. O que se descobre descobre-se a partir de um encontro e por sua vez “o descoberto” é aquilo que se incorpora à história hegemônica não apenas desde o presente de uma realidade descoberta, mas também desde o passado (ou aquilo que se pretende passado) dessa nova realidade. Mas, precisamente por essa nova realidade descoberta, ostentar um passado, é que a pretensão de invenção se torna absurda: não é possível inventar o que já existe com anterioridade. Por tudo isso é particularmente instigante analisar como foram pensados os episódios de Canudos e Salsipuedes sob essas ópticas, como foi descobrir e ao mesmo tempo inventar essas outridades e o que significaram etnograficamente (e a partir do etnográfico, política e socialmente) as fantasmáticas e complexas ficcionalizações destas realidades por meio de formações discursivas que as determinaram no plano do imaginário coletivo e das ideologias dominantes. O fracasso, porém, foi a impossibilidade de ter sucesso no encobrimento das fraturas – mais que das continuidades-definitórias destas estratégias de poder tanto material quanto simbólico.

Aquilo que é inventado, que é alteridade por excelência, é inventado no contexto de um espaço que ao ser um espaço desconhecido está marcado, assinalado, por possibilidades reais que o traduzem em uma realidade plena. Leopoldo Zea (1993) adverte a respeito das intencionalidades do próprio ato de descobrir, afirmando categoricamente que a espontaneidade e naturalidade são opostas a este fenômeno e negam precisamente a ausência de intencionalidade nesses projetos de descobrimentos. O ato da invenção é uma busca e como tal é “provocada”, e é claro que essa busca tem suas origens em causas e necessidades urgentes. Longe de ser produto do acaso, revelar inocentemente uma alteridade, um “novo mundo”, é um projeto regulado e antecipado, ainda que essas revelações possam iluminar resultados ulteriores abissalmente dissidentes dos esperados no planejamento apriorístico.

A revelação ou o descobrimento de sertanejos e charruas no contexto dos enfrentamentos de Canudos e Salsipuedes parece ter concebido em sua fase original uma busca muito diferente do que foi a resposta da invenção final, no dizer de Leopoldo Zea, completamente “inesperada”. Esse destino, precisamente, foi o que atendeu à leitura que daqueles “outros” fez o imaginário coletivo e as formações discursivas que os legitimaram incorporando-os à história. Por efeito de negação e invisibilidade, a presença do outro pôde tornar-se onipresença, e seu pretendido extermínio, derivar em ressurreições perpetuadas no tempo. É claro que as invenções, por serem bilaterais, operam também desde a “outridade” capaz de “inventar” de igual forma a hegemonia e “reinventar-se” a si mesma. Nesse caso e na colocação de Derrida (1987):

Uma invenção supõe sempre uma certa ilegalidade, o rompimento de um contrato implícito, introduz a desordem no aprazível ordenamento das coisas, perturba a “decência” e o “decoro”.²

Finalmente, a leitura de si próprio implica, como sustentou Rousseau em suas *Confissões* (1782-1789), “mostrar a meus semelhantes um homem em toda a verdade de sua natureza”, mas essa confissão, essa pretendida construção da “verdadeira natureza”, não é senão um ato intelectual e, portanto, uma ficção que apenas pode oferecer a “leitura” de uma verdade e de uma verdade fragmentada. Da mesma forma se dá a leitura da outridade. Os espelhos nos quais se olha o outro e nos quais se olha a si mesmo são espelhos distorcidos pela dialética das “invenções”, a invenção do outro é a invenção também de si próprio. Por isso mesmo, a ilegalidade e o rompimento de um contrato, a desordem e a ameaça por efeito do que “perturba”. Não é uma única ordem que é ameaçada, são duas ordens paralelas que, na trégua, apenas mantêm um vulnerável e tácito contrato de uma pacificação ainda mais vulnerável. Uma espécie de armistício, extremamente frágil, que se revela em sua fragilidade quando as construções derivadas daquelas invenções já não podem coexistir sem ameaçar interesses não apenas do poder factual, mas da perpetuação desse mesmo poder de um ponto de vista ontológico, isto é, do dogma que alimenta e anima esse poder.

² DERRIDA, 1987, p. 49-106.

A criação da alteridade (que, conforme já foi dito, é criação também e ao mesmo tempo da mesmidade) é, em definitivo, a aceitação de uma realidade alternativa que em suas possibilidades de existência é preciso exterminar. Porque essa realidade alternativa é precisamente o que não pode ser possuído e dominado, o que não é passível de controle, sem que isso deixe de implicar definir a existência desse espaço ignoto com as criações da fantasia própria, das construções conhecidas. A posse do que está além do controlável oferece a necessária segurança sem a qual não poderiam materializar-se os posteriores processos de assimilação que se seguem indefectivelmente às etapas de descobrimento e invenção da alteridade.

Para assimilar Canudos e Salsipuedes ao contexto das histórias oficiais era necessário substituir o espaço imaginado pelo espaço desvelado. Era preciso desmascarar essa “barbárie”, evidenciar a “inferioridade das massas” e, por conseguinte, legitimar o acionar justificável e imprescindível dos que se comprometem na “revelação” desse perigo, dessa ameaça. Sertanejos e charruas já não podem ser invisibilizados nos confins do imaginado, é preciso pretender mais, pretender sua extrema visibilidade, um descobrimento em que, é claro, as “verdades reveladas” os coloquem como inimigos de outra parte da humanidade, aquela que se torna espectadora e se sente estranhamente alheia àquilo que definitivamente não pode deixar de fazer parte. Particular e oportuno efeito de “estranhamento” que justifica um extermínio que na verdade oculta as particularidades insidiosas de um auto-aniquilamento. Fernando Alvarez-Uría assinala:

Os objetivos políticos da ordem vão dispor [...] pelo menos no tocante a sua aplicação maciça: da engenharia de massas e de almas. Em outros termos, psicologia e sociologia constituir-se-ão em ciências auxiliares de governo para combater as condições de vida das classes perigosas, anular sua agressividade social, transformar suas paixões, fabricar seus pensamentos, adaptá-los a um meio tecnificado funcionando a pleno vapor...³

Em diálogo com o exposto, as sugestivas palavras de Le Bon (1903) complementam as estratégias do disciplinamento: “O dever das aristocracias é, portanto, adaptar-se ao governo popular e conter ou encaminhar as fantasias da multidão, como o engenheiro

³ ALVAREZ-URÍA, 1983, p. 256.

contém ou canaliza a força de uma torrente.”⁴ É interessante como nessa idéia de regulação social está latente a concepção de inferioridade das massas em relação ao indivíduo. Giner de los Ríos (1925) o manifestava claramente expondo uma criminalidade latente em todo sujeito, mas uma propensão maior a seu desenvolvimento em função das circunstâncias daqueles que formarão o “contingente infindável de degenerados emocionais”, isto é, sujeitos que, sem controle algum sobre si mesmos, ignoram o estado “patológico” em que suas existências decorrem. A inadaptabilidade destes sujeitos é um dos elementos mais fortemente constitutivos de sua “moral insanity” e, logo, de sua ruína moral, da ameaça que com essa “ruína” é enfrentada e perturbada a ordem estabelecida. Um saber superior, então, deve transformá-los em sujeitos “normais”. Contribuir para essa adaptação é a função elementar de um discurso que, sendo médico, torna-se por sua vez um discurso político – uma garantia perante os poderes públicos a respeito da manutenção da ordem – e, por sua vez, dificilmente questionável por ter suas origens em uma disciplina científica. Tanto em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, como em *¡Bernabé, Bernabé!*, de Tomás de Mattos, esse discurso explicita-se a respeito de conselheiristas e charruas:

E é que ainda não existe um Maudsley para as loucuras e os crimes das nacionalidades.⁵

A história, cada vez que um grupo necessita de terras que outros ocupam, não exalta sempre civilizadores convencidos ou fingidos que tendem a induzir em outros a perpetração das atrocidades necessárias para a imposição de suas idéias ou apetências?

Eu me inclino a responder que sim, e acrescentaria que a esses civilizadores (...) jamais tremeu o pulso quando assinaram o decreto exterminatório, a carta e o libelo incitatórios ou o relatório de guerra que informa laconicamente a cruenta e inumana vitória alcançada. Mas nunca seguraram o sabre ou a lança, o fuzil ou a baioneta. Jamais estiveram na primeira linha de combate.⁶

A necessária sustentação em um discurso e uma estratégia isenta de sangue, mas *alma mater* na manutenção da ordem, evidencia-se dessa forma. Evidencia-se servindo de embasamento teórico, de elemento racionalizador, de justificação “ordenada” e até “humanitária” da violência que habilita nas perversões ficcionais da representação de

⁴ LE BON, 1903, p. 3.

⁵ CUNHA, 1981, p. 485.

⁶ MATTOS, 2000, p. 27.

uma outridade distorcida e demonizada *ex professo*. Em Canudos e em Salsipuedes, conselheiristas e charruas representam a horda bárbara, a multidão ameaçadora, perigosa e carente de toda responsabilidade por seus próprios atos (ainda que essa irresponsabilidade não a exima da punição por seus “excessos” e “transgressões”). Essa multidão torna-se representação do delito coletivo e protagonista conceitual de um meio social patógeno: uma espécie de monstruosidade moral extremamente perigosa que é preciso reprimir e principalmente prevenir por numerosas instâncias de controle social. O justicamento final de sertanejos e a expulsão para Paris dos (erradamente chamados) “últimos charruas” são parte capital daquelas instâncias.

Não apenas os protagonistas histórica e materialmente concretos dos episódios assinalados deviam ser extremamente controlados como também foi preciso desqualificar, e, portanto, insistir na devastação das produções culturais inerentes à alteridade “perigosa”, particularmente as que pudessem ser consideradas como produções culturais de resistência. A tática ofensiva por excelência é a tentativa por silenciar o outro transformando essa outridade em fator determinante dessa mesma ofensiva. É evidente que as repressões violentas e os ataques frontais a conselheiristas e charruas deveriam provocar neles contra-ofensivas. Estas contra-ofensivas e estas reações deverão ser lidas convenientemente como razões irredutíveis para a demanda de um controle que garanta a segurança coletiva no macro contexto social. Desse modo, as estratégias no silenciamento dessa alteridade “bárbara” e perigosa podiam justificar-se como medidas de adaptação daquela barbárie à civilização e por isso serem inquestionáveis. Em repúblicas que, na expressão de Costa, deviam ser regeneradoras e “cultivadoras de cérebros e almas”⁷ deveria existir necessariamente uma classe dirigente à qual fiar a tutela e a redenção das sociedades brasileira e uruguaia por meio de uma “política cirúrgica de reconstituição nacional”. Em 3 de julho de 1897, na *Gazeta de Notícias*, jornal da cidade do Rio de Janeiro, podia ser lido:

Estamos cientes que ainda com doloroso sacrificio de sangue dos nossos bravos soldados teremos em breve a fortuna de ver liquidado aquele tristíssimo caso de Canudos.

Reina aquí grande regosijo pela victoria das forças legaes em Canudos.

⁷ COSTA, 1983, p. 259.

A liquidação do incidente lamentável na nossa história que tem sido aproveitado para os éxitos da exploração consciente dos que tudo tomam como arma da política sem ideal... para os cegos e pertinazes que teimam em considerar o antro do bandalismo e da fanatização como o elemento afeiçãoável com que hao de ensombrar o brilhante horizonte republicano da Bahia.⁸

A ação de Salsipuedes teve uma ínfima repercussão na imprensa se a comparamos com o acompanhamento que foi realizado de Canudos. Ainda assim, o breve resumo dos acontecimentos que oferecia *El Universal*, jornal da cidade de Montevideú, explicitava eloqüentemente a pretendida destruição completa a que tinham sido submetidos os charruas.

Estamos informados que no dia 10 do corrente houve uma ação em Salsipuedes, entre os Charruas e a divisão do imediato mando de S.Ex^a o senhor presidente em campanha, na qual aqueles foram completamente destruídos.⁹

A política cirúrgica de reconstituição nacional já estava avalizada, introjetada maciçamente em seus processos de controle e extermínio. Do mesmo modo assumia-se a superioridade regeneradora daqueles aos quais outorgar a tutela da redenção moral. Antônio Conselheiro e Vaimaca Perú representavam a negação em extremo dessa superioridade e, ainda, a exaltação do oposto a estes valores de superioridade moral e de adaptação “política”. O perigo radica no fato de que não se trata apenas de meras individualidades, mas sim dos seguidores que reúnem,; neles não se reflete apenas um *unheimlich* solitário e facilmente expurgável, mas a massificação do mesmo.

Purgado Antônio Conselheiro, tudo estará terminado, se porém elle fugir, será preciso perseguil-o onde quer que esteja, para nao formar mais grupos. Parece-me que isto nao será difícil pois elle nao poderá fugir sem grande sequito, que nos facilite captural-o.¹⁰

El restane dos Charruas foi sucessivamente perecendo nas contendas civis que vieram depois. As mulheres e seus filhos pequenos, repatriados em todo o País e colocados sob uma espécie de patronato, também desapareceram em grande

⁸ *Gazeta de Notícias*, 3 jul. 1897.

⁹ *El Universal*, 15 abr. 1831.

¹⁰ *Gazeta de Notícias*, 7 ago. 1897.

parte; e não passarão muitos anos até a língua Charrua não ter no mundo um único indivíduo humano que a fale.¹¹

Ao princípio de uma morte material sucede-se o de uma morte simbólica. Como assimilar esses fantasmáticos mortos, esses violentos disciplinamentos e esses massacres propositais aos cenários nacionais de outra forma que não seja a morte simbólica e a ressurreição em algo vitalmente diferente do que foi, na invenção de uma alteridade distorcida pelas fraturas da memória e as dinâmicas da estática binfordiana (1983)? É a partir dessa “adaptabilidade” que se reclamam as perversões ficcionais da representação, as ulteriores e estratégicas idealizações que garantirão uma ordem no contexto das dinâmicas disciplinadoras de poder a respeito do reconhecimento daquela alteridade distorcida. É esse o poder em que se vinculam as *alteridades* de uma forma que, aprioristicamente, se considerará perversa por resultar da negação consciente daquilo que pretende apreender ou representar.

O conceito de subalternidade de que se parte inicialmente compreende a impossibilidade de alguns grupos de ter sua própria voz, isto é, de manifestar seu próprio universo cultural e legitimá-lo no contexto da diversidade: o “subalterno” como sujeito condenado ao silêncio e à invisibilidade por parte dos grupos “hegemônicos”. O conceito será o ponto de partida, mas não o determinante no desenvolvimento da presente tese, pois nela serão revisados os termos conceituais de subalternidade e de poder. A razão por que se propõe relativizar esses termos responde à impossibilidade de considerar tão rigorosamente “subalternos” os grupos (conselheiristas e charruas) que são analisados, e tão privativas as estruturas de poder por parte dos grupos considerados “hegemônicos”. A idealização a que se faz referência é parte da invenção, e a invenção é a estratégia primordial para a adaptabilidade da barbárie (massacre de Canudos, extermínio em Salsipuedes) pretendida como impulso civilizador. Essa idealização é a forma de tornar invisível tudo o que não alimenta, a partir dos grupos subalternos (e, por subalternos, também ameaçadores), o discurso da “lei”, entendida no sentido aristotélico: a lei como forma organizativa por excelência do universo cultural reconhecendo sua origem no discurso do poder, a forma de torná-lo homogêneo e por isso disciplinado e domesticado. O reconhecimento, nesse caso, é precisamente não

¹¹ PORLEY, 1997, p. 96.

reconhecer a alteridade ou, mais exatamente, reconhecê-la sob parâmetros perversos de que se parte nessa distorção da *imago* original.

Estudar os mecanismos dessas idealizações e como elas se manifestam em certos discursos artísticos e críticos determina parte capital no interesse da presente tese, bem como a análise e a reflexão que essas formações discursivas (Foucault, 1996) estabelecem com outras – menos tácitas e mais evidentes – próprias da hegemonia. Dois episódios em que a alteridade apresenta, originariamente, uma ameaça muito franca e uma possibilidade de revisar os conceitos de subalternidade e poder são escolhidos como ponto de partida no *corpus* a ser trabalhado: Canudos, no Brasil; Salsipuedes, no Uruguai. Pensar na ordem das temporalidades relativas a ambos e em suas respectivas conseqüências sobre os conflitos de índole cultural simbólica e também paradigmática do Brasil e do Uruguai atualmente é também um aspecto central do trabalho. Tentar uma projetividade partindo de conflitos que parecem, em uma primeira instância, não privativos desses dois espaços, porém de um alcance significativo na realidade continental latino-americana, é outro aspecto essencial. Basta lembrar movimentos contestatários e insurgências pela terra tão determinantes em países como Brasil e México e nas guerrilhas urbanas como as acontecidas no Peru ou El Salvador.

Finalmente, não deixa de ser significativo que em Canudos e Salsipuedes fossem as incipientes repúblicas¹², e não o poder colonial, as que executaram a morte factual e cultural das alteridades que, em ambos os casos, foram oficialmente acusadas de atentar contra o jovem poder estabelecido. Se, como sugerido por Lévy-Valensi, “o esforço intelectual é sem dúvida alguma obsessão, monodéismo”,¹³ interessa explorar também as possibilidades que Canudos, no Brasil, e Salsipuedes, no Uruguai, representaram e representam, ao serem traduzidas pelo pensamento através de ideologias dominantes, “o exemplo mais abstrato e, em conseqüência, o mais singelo dessa materialização que crê na imaterialidade que caracteriza a atividade vital”.¹⁴

¹² Considero ao longo do trabalho o termo República como a consolidação de um poder público e disciplinador, mesmo que esse poder não representasse um bloco único de pensamento, uma ideologia compacta e sem fraturas (as dissidências naturalmente existiram), que consolidou projetos de expiação a respeito de alteridades ameaçadoras para a fração hegemônica desses poderes.

¹³ LÉVY-VALENSI, 1939, p. 169

¹⁴ LÉVY-VALENSI, 1939, p. 169.

Refletir sobre se as formações discursivas que são escolhidas e que materializam uma estrutura de pensamento dominante não fazem nada além de enfrentar uma “hermenêutica obsessiva” é motivo fundamental na escolha da questão em estudo. Talvez seja precisamente essa “hermenêutica obsessiva” que, sem ser inocente, acaba eliminando-se a si mesma na impossibilidade de representar cabalmente toda e qualquer alteridade.

Capítulo 1

Primeiras aproximações teóricas

Canudos e Salsipuedes: a invenção de duas alteridades em diálogo

Considerar o sujeito subalterno latino-americano como um sujeito privado de voz ou, mais exatamente, privado do registro de sua voz tem sido uma constante. A esse primeiro *leit-motiv* seguiu-se o fato de se assumir o subalterno como um sujeito passível de ser definido a partir de sucessivas ou simultâneas exclusões – definidas desde um *status-quo* imperante – que o tornam sujeito “de conflito”. O conflito não podia ser outro a não ser localizar o subalterno em uma justaposição de diversos espaços culturais e diversas vozes que não se encontram, mas que se desconhecem de forma freqüentemente proposital. A esses desencontros proposital somam-se as múltiplas invenções identitárias nascidas dos espaços acadêmicos, dos espaços letrados e das manifestações artísticas que a elas respondem.

A partir dessas invenções, a outridade transforma-se finalmente no desconhecido, em uma territorialidade cultural ignorada (embora pretendidamente topografada e ordenada em fabulosa taxonomia). O subalterno é, finalmente e por tais processos, reduzido à ficção, à construção e ao ato confessional no mais estrito sentido rousseauiano em que apenas são possíveis discursos auto-referenciais.

Parece condição *sine qua non* para a consolidação também de uma imaginária estrutura hegemônica de poder disciplinador a sobrevivência intocada do monologismo para o qual o espaço acadêmico, a classe letrada e as próprias expressões artísticas têm contribuído. Principalmente essas últimas, provavelmente por serem ingenuamente consideradas mais livres, têm confirmado mais escandalosamente esse fracasso, o fracasso de não poder abrir as portas de um “huis-clos” solipsista, espelhos em que só pode ser refletido o eu. Os dois episódios trabalhados nesta tese, por serem considerados

episódios em que a alteridade representa originariamente uma ameaça bem clara (e uma possibilidade de revisar os conceitos de subalternidade e de poder) são: Canudos, no Brasil; Salsipuedes, no Uruguai.

Conhecem-se como Salsipuedes os acontecimentos históricos que em 1831 se vincularam com o massacre e a destribalização dos charruas, sob as ordens do General Fructuoso Rivera, então presidente constitucional da República Oriental do Uruguai. Em 1830, o General Rivera assume a presidência no momento em que o Uruguai assiste à independência política e constitui-se como Estado. As fazendas agropecuárias, localizadas ao norte do Rio Negro, encontravam-se em uma situação de caos total, um caos definido pela ingerência de gaúchos e indígenas nas terras dos latifundiários. Finalmente os gaúchos foram aprisionados em cárceres, após a apropriação de seus bens. Para os indígenas a solução encontrada foi claramente mais radical e devastadora, uma vez que foram condenados a um duplo extermínio: físico e cultural. Salsipuedes materializa essa solução definitiva na pele dos charruas.

A ação de Salsipuedes aconteceu em 11 de abril de 1831. Rivera reuniu os indígenas com a promessa de resgatar a territorialidade rio-grandense perdida. A estratégia foi simples e bárbara: concentrar as futuras vítimas – sem que suspeitassem o que as promessas presidenciais encobriam –, embriagá-las e finalmente acabar massacrando os caciques e os guerreiros jovens. Na realidade, o extermínio não foi total, pois alguns indígenas – intuindo a ameaça – não caíram na armadilha, outros conseguiram escapar e, após a ação militar, anciãos, mulheres, crianças e alguns combatentes foram presos e levados para Montevideú, a capital do país. O genocídio não foi total, mas sim (pelo menos considerando isso inicialmente) o etnocídio, isto é, a destruição social e cultural das concepções do mundo e da vida que configuravam os charruas como etnia.

Dos 400 cativos que saíram de Salsipuedes, 166 chegaram a Montevideú: 94 mulheres, 43 crianças e 29 homens. Entre eles, 4 fizeram parte da vexatória “amostra” de Paris – onde foram exibidos como animais –, sendo conhecidos sob a questionável denominação de “os últimos charruas”: Vaimaca-Perú, Tacuabé, Senaqué e Gyunusa. O conceito geral da época, mesmo que fosse de uma forma vestigial, aderiu à idéia que determinava que os indígenas eram seres desprovidos de sentimentos humanos, meros animais vinculados entre si apenas em nível zoológico. A destruição dos laços tribais e

das afetividades indígenas não representava, portanto, uma perda excessivamente significativa. Esta será, precisamente, a opinião resgatada mais tarde na História por Zorrilla de San Martín em sua obra *Tabaré* (1886), uma nova forma de apagamento, de invisibilidade, de afirmação simbólica do que foi de fato materializado em Salsipuedes. *Tabaré* bem poderia ser considerada, não sendo a única, outra perversão ficcional da representação da alteridade.

Canudos, como se sabe, representou no Brasil o episódio de massacre nos sertões baianos. A campanha republicana que em 1897 acaba na total devastação de Belo Monte, o reduto onde Antônio Conselheiro, líder político-religioso, concluiu o ato fundacional de uma ameaça cada vez mais paroxística a respeito da jovem República. A ameaça foi configurada em uma população que cresceu até quase 20 mil habitantes e que implantou um governo autônomo ao amparo da figura de um Peregrino, com leis e valores morais próprios. O ataque a Canudos, materializado nas expedições militares que o governo federal enviou para esse fim, ganhou a forma de uma forte resistência, por parte dos sertanejos, uma “guerra de guerrilhas”.

A guerra chega a seu fim com a vitória sobre Canudos da quarta expedição militar após as duas primeiras terem fracassado antes de chegar a seu destino final e a terceira ter fracassado pela forte resistência e combate dos conselheiristas. A máxima aristotélica de representar o que deve ser ou o que é desejável que seja alimentou ao mesmo tempo um platonismo alienante e estranho que com frequência transforma a primigênia mesmidade em alteridade nem tão rigorosa nem tão fiel. Canudos e Salsipuedes refletem muito bem essa alienante e ficcional transformação. Nessa espécie de platonismo o sujeito ou objeto de contemplação apenas é tangencialmente abordado, parcialmente conhecido, superficialmente indagado e raramente ouvido e visto em sua totalidade. O disciplinamento e a manipulação daqueles sujeitos ou objetos são uma constante.

O indivíduo é interpretado como uma identidade e o julgamento que irá se construir sobre ele estabelecerá seu papel na construção de uma supra-identidade nacional. Sobre o indivíduo ou o grupo de indivíduos, a identidade que lhe é atribuída é uma constante. No universo que dá origem às identidades (universo hegemônico), qualquer subversão é excluída, e as transformações apenas operam sobre o fato primordial e identificador.

Antônio Conselheiro e seus seguidores não representam nada, é a ameaça à República o signo definidor; os charruas como etnia seguem o mesmo destino, ser um perigo para o poder estabelecido é o que lhes oferece sua trágica adjudicada identidade. É interessante salientar como o fato de Canudos ser uma ameaça ao poder republicano recentemente instituído se transforma em uma das razões principais para justificar e explicar a guerra. Isso mesmo será sugerido, em um ato posterior ao massacre, a respeito dos charruas exterminados quase totalmente no episódio de Salsipuedes.

A destruição de Canudos foi, afinal, a destruição de uma ameaça latente, de uma possibilidade de risco ao poder hegemônico. Um massacre coletivo que necessitava ser reparado pelo discurso oficial. Por isso talvez tenha sido necessário que essa reparação se repetisse posteriormente em perversas representações ficcionais. Pois bem, para concretizar essas “reparações” simbólicas foi perfeita a adjudicação dessa identidade fictícia e trágica que se mencionava antes através de um processo que compromete a dissolução da identidade anterior suprimida por uma realidade central que se transforma em morte simbólica ou também em morte factual. Se a morte é de fato uma morte material, o sujeito e sua identidade anterior são eliminados (ou ao menos essa é a tentativa) totalmente como em Canudos; se a morte é simbólica, opera sobre o sujeito uma re-identificação em que lhe é conferido um novo caráter de existência e até uma nova nomeação, como ocorre com os sobreviventes de Salsipuedes, os eternos, trágicos e ilusórios “últimos charruas”.

Apesar da simbiose construída para culturas diferenciais, apesar da pretendida ausência de discursos heterólogos, é impossível anular a consciência de experiências culturais abissalmente diferentes que revelam a débil ilusão de uma homogeneidade vital e identitária até em grupos compreendidos em uma mesma trama de identidade nacional. As tentativas recorrentes de outorgar identidades fictícias aos sujeitos pretendidamente despojados de suas identidades originais parecem fracassar claramente ao ser considerada a permanência de ambos os episódios e uma subalternidade que importa relativizar. Ambos os episódios históricos, Canudos e Salsipuedes, apresentam traços na conformação das identidades nacionais, e as supostas subalternidades tomam de assalto outro poder: tornar-se, de forma tácita, presenças recorrentes na temporalidade histórica até alcançar o presente.

Conforme o pensamento lévi-straussiano (1988) interessa lembrar a dicotomia por ele estabelecida entre sociedades antropômicas e sociedades antropofágicas. As primeiras, símbolos de condenação e expulsão; as segundas, redutos em que todos os sujeitos excluídos se transformam em sujeitos sem identidade definida através de processos perversos de alienação delirante. Essa alienação transforma o subalterno em um sujeito perversamente indefinido, despojado de toda autonomia. Tal indefinição induzida coloca o subalterno em uma situação complexa, que o coloca em confronto com outros grupos étnicos e culturais de sua mesma condição, acabando por introjetar a condição de outridade subalterna a que são relegados.

Essa pretendida condição, justamente, aproxima a subalternidade, por efeito reducionista, a um espaço sobrenatural, ao gueto em que as estratégias de sobrevivência, por sua vez, se alimentam e se aperfeiçoam. Eros sobre Tánatos, o instinto de vida sobre o de morte com o objetivo de reaver a singularidade identitária arrebatada. Esses silentes ou revolucionários (mas de alguma forma sempre bem-sucedidos) processos de resistência à aceitação passiva da identidade ficcional, construída pelos grupos hegemônicos para definir o subalterno, são o principal indutor para relativizar o rigor com que foi definido. A violência de Canudos compromete uma devastação que mais tarde será interpretada à luz de múltiplas e justapostas idealizações; a violência de Salsipuedes, um silêncio proposital que visa anular a presença indígena através de um discurso oficial, mas em ambos os casos o fracasso por cristalizar uma subalternidade que opera desde suas próprias estratégias de sobrevivência.

O exercício da violência não nasce apenas das palavras, mas também dos silêncios, e o “silêncio” da subalternidade pôde construir seu próprio coto de violência que o transforma em um rival temível e não tão disciplinável como foi pretendido. O silêncio pode ser a resposta mais eloqüente à devastação de um discurso que acaba cativo de sua própria endogamia e em um solipsismo monológico que anula seu poder. O silêncio após Canudos e Salsipuedes pode implicar o que Erasmo de Lutero havia diferenciado: a imposição dos fatos como negação daquele poder legitimador de uma realidade que acaba por esvaecer-se em seus reducionismos (ao não aceitar outra opção a não ser ela própria). Por outro lado, o silêncio bem pode operar como enfrentamento à estática do mero discurso para abrir-se a uma extrema complexidade, a complexidade que persiste

em conflitante diálogo (que o silêncio também materializa) com a ordem pressuposta como salvífica.

Em um espaço onde parece ser imperante a construção dominante do outro, a hegemonia e a subalternidade convivem e levam ao paroxismo as diferenças culturais e identitárias ao invés de atenuá-las (como parece ser a pretensão inicial). Essa intensificação das diferenças gera espaços de resistência mútua e também de um monologismo agonizante. É esse monologismo – a resistência em Canudos, o ostracismo dos sobreviventes de Salsipuedes – que permite encontrar vias originais e únicas para o desenvolvimento de uma cultura que preserve uma identidade, ao amparo tutelar das origens, capaz de transcender o sentimento de desarraigamento e desapossamento profundo que a própria impossibilidade do que é dialógico, no sentido tradicional, nega.

O signo negativo torna-se positivo, e o monologismo inicialmente devastador torna-se o espaço salvífico para as subalternidades ameaçadas e ameaçadoras. Não se trata da pretendida inexistência de uma evidente polifonia, senão de uma polifonia silente que pode tramar suas resistências culturais e sua sobrevivência identitária precisamente por permanecer silente apenas para aqueles que esperam silenciá-la por ver nela o reflexo do *unheimlich* freudiano.

A idéia de “ato gratuito”, assinalada por Sartre e resgatada por López-Ibor (1952), é uma das ameaças mais evidentes em Canudos e Salsipuedes e que o monologismo antes mencionado oculta para o poder estabelecido como poder hegemônico. O “ato gratuito” propõe uma existência livre do que é extra-pessoal, livre de uma historicidade contextual, em prol de valores supra-pessoais: um projeto vital vazio de conteúdo que privilegia o puro projeto de existir. Dessa condição essencial deriva, inicialmente, a própria nulidade do ato gratuito como possibilidade real, já que a existência humana não pode subtrair-se a sua própria seqüencialidade. É precisamente a circunstancialidade ominosa a partir de onde se constroem as subalternidades o que se torna um ato não apenas definitivo, mas também condenatório e estigmatizante, inevitavelmente gênese e marca dessa condição.

O monologismo em que se refugiam as subalternidades como marca positiva de autopropetuação identitária cultural bem poderia oferecer a ilusão de que o “ato

gratuito” sartriano pode de fato materializar-se na concepção ulteriormente idealizada de Antônio Conselheiro ou nas marcas vestigiais dos “últimos charruas” no imaginário coletivo uruguaio. A destruição de Canudos e o etnocídio em Salsipuedes liberam da ameaça precisamente por carecerem (por ser privado a ambos os episódios) de uma seqüencialidade e de uma historicidade contextual que os contenha, mesmo sendo essa privação uma ficção do poder. Os dois episódios desfiguram-se em um jogo perverso de desmemórias propositais e de discursos memorialísticos que se recortam e se recriam.

Não deixa de ser interessante pensar como não apenas nos episódios de Canudos e Salsipuedes, mas na própria conquista e no período de colonização do continente americano o medo detém as estratégias repressoras de silenciamento e poder. As incipientes Repúblicas, tanto no Brasil quanto no Uruguai, não fazem senão reproduzir aquelas estratégias do disciplinamento original que só alcançam as posses americanas quando a sobrevivência do *status-quo* peninsular fracassa estrepitosamente. Herdamos – em Canudos e Salsipuedes – essas formas pouco felizes de disciplinamento e invisibilidade do outro, ainda que essa herança estivesse novamente destinada ao fracasso. Basta lembrar os episódios da Natividade para descobrir o medo como alicerce da ordem original e do parâmetro vincular entre subalternidade e hegemonia:

Lembremos que Cristóvão Colombo chegou ao lugar que batizou La Isabela a começos de dezembro de 1493, após ter visitado o local da Natividade onde encontrou que os 39 espanhóis que ele tinha deixado no ano anterior tinham sido mortos pelos índios em castigo por terem abusado de suas mulheres e filhas.

Os abusos na Natividade e o aniquilamento dos invasores foram os primeiros atos de violência entre europeus e aborígenes no Novo Mundo. A destruição da Natividade deixou uma forte impressão que estava ainda viva em Colombo e seus acompanhantes quando desembarcaram na foz do rio Bajabonico para fundar a cidade *La Isabela*.

Ao que parece os nativos desta área não tinham notícias do acontecido na Natividade... “os habitantes de duas léguas vinham a ver-nos fraternalmente dizendo que éramos homens divinos descidos do céu; permaneciam contemplando-nos, e nos traziam víveres, e nós lhes dávamos nossas próprias provisões, de sorte que se comportavam como irmãos”.

Essa amigável convivência e colaboração entre tainos e espanhóis manteve-se durante uns quatro meses, mas chegou a seu fim em abril de 1494, quando um jovem capitão chamado Alonso de Hojeda saiu a percorrer o interior da ilha à procura de possíveis jazidas de ouro... Aproveitando a superioridade de suas armas de fogo, Hojeda e seus companheiros aterrorizaram a população da aldeia e tomaram vários índios prisioneiros, os quais foram levados contra sua vontade a *La Isabela*. Ao vê-los e ouvir a história de Hojeda, Cristóvão Colombo

ordenou que vários dos prisioneiros fossem enforcados como medida de escarmento para a população taina.

Essa reação arbitrária de Colombo e Hojeda parece ter sido provocada pelo medo. A maioria dos espanhóis estava doente e muitos morriam por causa de uma epidemia ainda hoje mal explicada. Os sobreviventes pensavam que quando os índios percebessem sua fraqueza, eles sofreriam o mesmo que seus companheiros de La Natividade. Para prevenir que os índios os atacassem em represália aos enforcamentos, Colombo decidiu ir em pessoa à cabeça de uma tropa composta pelos homens que permaneciam sãos para “pôr medo no povo indiano”... Diante dessa violência que eles não chegavam a compreender, os índios de *La Isabela* e do centro da ilha começaram a ver com desconfiança e negaram-se a seguir prestando-lhes ajuda e a obedecê-los.¹

Os comportamentos abusivos dos espanhóis no episódio da Natividade e seu aniquilamento pelos tainos foram os primeiros atos de violência entre europeus e aborígenes em território americano. Por esse motivo Colombo e Hojeda subvertem o acontecido e decidem “pôr medo no povo indiano”².

Nasce, então, um medo que mais tarde será um fator explicativo muito evidente a ser pensado em relação a acontecimentos como Canudos ou Salsipuedes. Medo da insurreição, do levantamento, da apropriação do poder por parte do outro excluído, medo da anagnórise e da catarse coletiva que poderia voltar-se contra o alter-ego em que a hegemonia se transforma. Medo do parricídio simbólico que qualquer rebelião poderia provocar.

Não se trata da perpetuação e da salvaguarda de valores éticos, morais e religiosos, e sim de sua teatralização perversa (como a manipulação dos fatos em posteriores relatos dos episódios trabalhados deixou em evidência). Manipulação encoberta que em sua ocultação encontra o verdadeiro e mais eficaz exercício de poder. E, como última opção, pretendida “culpabilidade inocente” ou a justiça que um olhar privilegiado permitiria intocada. Como Caillois assinala:

Existia também o perigo de que os representantes da ordem, amparando-se no exemplo, descobrissem razões para ficar impassíveis e à margem quando

¹ MOYA PONS, 1992, p. 13-16.

² MOYA PONS, 1992, p. 16.

convisse, com o pretexto de que um observador neutral podia assim assinalar, em condições ótimas, onde estava a virtude e onde a iniquidade.³

Aqui parece estar a origem das práticas de dominação que não farão nada além de herdar-se umas às outras, reproduzir-se em modelos aparentemente diferenciais, mas essencialmente semelhantes. Canudos e Salsipuedes são amostras da perpetuação ominosa dessas práticas em que o exercício do poder de devastação é uma constante, uma marca significativa, apenas com a diferença de ser aqui um processo intra-cultural.

Conforme o pensamento de Durkheim (1965), as relações estabelecidas entre o poder e a sociedade estão essencialmente determinadas pela “sacralidade” na medida em que ela vincula intimamente a ordem própria e imanente a uma ordem cosmogônica e transcendente que a ultrapassa e assim a consolida. O poder precisa sacralizar-se por uma razão concreta: existe uma necessidade maior que assim o determina, que é a vontade de eternidade e o temido retorno a um caos que bem poderia ser vinculado com um retorno a Tánatos. A ordem sacralizada garante que o instinto de Vida impere sobre o de Morte. A ordem é também a ordem de um discurso que, ao contra-arrestar aquele “caos”, se transforma em testemunho fiel das representações legitimadas do poder.

Escreve Lawrence: “O discurso da arte é a única verdade. O artista geralmente é um grande mentiroso, mas sua arte, se for arte, conta a verdade de sua época [...] Duas morais diretamente opostas, a do artista e a da História. Jamais confie no artista, confie na História.”⁴ Mas tanto em Canudos quanto em Salsipuedes esse é o conflito: ausência de um discurso em que “confiar”. A demonização ou idealização dos fatos e de seus principais protagonistas parece negar o direito de revelar um discurso mesmo com as limitações que lhe são impostas.

“Ninguém pode saber a origem do mal sem ter compreendido a verdade sobre o chamado Diabo e seus anjos, e quem era antes de tornar-se um diabo e como se tornou um diabo.”⁵ Essas palavras das origens bíblicas tornam-se sugestivas para uma leitura projetiva a respeito de uma subalternidade sobre a qual não se pretende conhecer nada,

³ CAILLOIS, 1994, p. 82.

⁴ LAWRENCE, 1945.

⁵ LINK, 1998, p. 29.

simplesmente reduzi-la a um lugar de expiação e culpa, culpa de ameaçar uma ordem sacralizada, estabelecida e legitimada.

O que é decodificado depois dos sucessivos relatos ficcionais sobre Canudos e Salsipuedes? O que pode ser lido de mítico ou de “real”? É evidente que, como Luther Link (1998) assinala, todo discurso crítico – mesmo sem abdicar dessa capacidade de análise que precisamente o torna crítico – não deixa (não pode deixar) de estar emoldurado por certas convenções históricas, mesmo elas existindo em diferentes níveis de convencimento e, portanto, de “eficácia”. O impacto imediato de uma obra, além de considerações extrínsecas, é relevante. E mesmo assim são as considerações extrínsecas que não se deduzem da obra (do discurso literário nesse caso), mas que são adquiridas por outros discursos tangenciais de poder que as alimentam com este fim, são elas que definem a leitura simbólica final. A leitura simbólica final é evidentemente o que decodificamos ao ler *Os sertões*, de Euclides da Cunha (1902), ou *Bernabé, Bernabé*, de Tomás de Mattos (1988); *Antônio Conselheiro*, de Joaquim Cardozo (1975), ou *Salsipuedes*, de Alberto Restuccia (1985)⁶, e, enfim, os próprios episódios de barbárie a que esses textos remetem. Que considerações extrínsecas norteiam essas leituras? Escreve Carlos Fuentes:

Existe uma tendência generalizada a empregar o termo nação como se fosse uma palavra antiga, consagrada, indubitável. Isso diz muito sobre a força legitimadora desse vocábulo e sua derivação, o nacionalismo...

Nacionalismo e nação são termos da modernidade. Aparecem para dar justificação ideológica e legitimação política a certas idéias de unidade – territorial, política e cultural – necessárias para a integração dos novos estados... Da necessidade surgiu a idéia nacionalista e dela a própria nação. Ernest Gellner adverte que o nacionalismo fez as nações e não ao contrário. O nacionalismo tomou culturas pré-existentes e as transformou em nações. É a cultura o que precede à nação, e a cultura pode organizar-se de muitas formas: como clã, tribo, família, sociedade, reino...⁷

⁶ Acho importante considerar que a obra *Salsipuedes* de Alberto Restuccia nunca foi publicada. Os exemplos de texto que aqui se expõem correspondem a uma transcrição feita pela autora da tese a partir de uma gravação da encenação feita no Teatro da Aliança Francesa, em Montevidéu, em 1985 e de fragmentos de algumas das falas da peça que apareceram no próprio programa da obra. Essa é a fonte que aparece na bibliografia da tese: *Salsipuedes (El exterminio de los Charrúas)*. Libro de Documentos. Montevideo: Teatro Uno/Alianza Francesa, 1985.

⁷ FUENTES, 1999, p. 81.

Em universos como Canudos ou Salsipuedes, representavam os conselheiristas e os charruas culturas pré-existentes? Independente da resposta a essa indagação, o que realmente parece evidente é a captação desses grupos em prol de uma idéia de Nação que justificasse, como Fontes assinala, ideologicamente uma certa postura e legitimasse politicamente idéias de unidade territorial, política e cultural que se sentiam ameaçadas.

A integração (isto é, a pretendida “nação” da modernidade) é um imperativo. Integração que não significa mais que um eufemismo para aludir ao silenciamento de outras vozes coexistentes e a processos de antropofagia material e simbólica para a tomada de poder de um grupo que se arroga o direito de representar o *outro*, de construí-lo e de decidir seus destinos desde a execução da punição exemplificativa. Como explicita Balandier: “O poder vai entrando progressivamente em cena; também sob sua forma repressiva, no momento das execuções capitais, no curso das quais a hierarquização social fica exposta e ‘o exemplo’ transforma-se em espetáculo [...] as aparências substituem o mundo real.”⁸

Esse recurso é muito evidente em Canudos e Salsipuedes, onde a morte em “execuções capitais” (massacre em Canudos e Salsipuedes; exibições desses corpos massacrados e dos corpos que sobrevivem sem sobreviver com a marca da morte viva) é uma morte, afinal, que se celebra, pois reinstaura a ordem que perigosamente havia-se corrido o risco de perder-se.

Uma vez mais há a iminência apocalíptica que ameaça anular a perpetuidade de determinadas estruturas de dominação, ameaça contra a qual o enfrentamento deve ser inexorável. Iminência apocalíptica encarnada na alteridade que (querendo ou não) disputa o poder.

É interessante lembrar como o próprio Balandier (1994) adverte sobre os poderes que toda sociedade exhibe: poder de diferenciação, classificação, hierarquização e traçado de limites defendido por tabus e proibições. Os padrões comportamentais ficam assim delimitados nesse contexto e definidos sob essas condições. A ordem de que se trata pode sofrer uma subversão simbólica, uma inversão, ou também tornar-se objeto de

⁸ BALANDIER, 1994, p. 37.

burlas, mas isso sempre por não poder ser derrotada. É precisamente a partir dessas ameaças que constrói seu fortalecimento maior e a possibilidade de legislar uma “termodinâmica social” na qual se adjudicam e manifestam as funções atribuídas à desordem na centralidade da ordem mesma.

O imperativo de “ordenar” como fracasso de uma “pretensão”

Como corolário dessa leitura, o poder que ordena o caos ameaçador é uma constante: a desordem é necessária porque dela surge a voz regente que a domina e controla. Conforme Adorno (2003), as massas desconfiam do intelectual porque ele deseja a revolução, porque deseja o caos, porque, sem o caos, os grupos ordenadores e a elite hegemônica que papel desempenhariam? E, talvez, não seja o intelectual senão e em última instância o herdeiro direto daquele poder sacralizado esvaziado (apenas aparentemente) dos aspectos religiosos:

Nós quisemos preservar purezas originais, mas nós vivemos atravessados uns pelos outros. O outro me modifica e eu o modifico. Seu contato me anima e eu o animo. E estes desdobramentos nos oferecem ângulos de sobrevida, e nos revelam e nos ampliam. Cada outro torna-se um componente de mim, embora permaneça distinto. Eu me torno o que sou em meu apoio aberto sobre o Outro. E esta relação ao Outro me abre em cascatas de infinitas relações a todos os outros, uma multiplicação que funda a unidade e a força de cada indivíduo...⁹

A partir das palavras de Chamoiseau, a consciência de que o Outro me modifica, essa visão da identidade como um lugar de confluências e de multiplicidades, de polifonias e carnavalizações (em um estrito sentido bakhtiniano) implica a idéia tácita de que todo discurso poderia transformar-se em um espaço de desestabilização, aberto a discursos heterólogos e invasores, mesmo existindo uma língua imperante e um discurso oficial, porque tanto essa língua quanto esse discurso seriam mestiços e impuros. Afinal, outra manifestação da idéia essencialmente socrática de que comunicar-se seja influir nos homens, só que inevitavelmente em um sentido biunívoco que parece inadmissível.

Não parece suficiente, então, elaborar um discurso: é preciso apropriar-se dele e, se parecer uma utopia, evitar o contato com o Outro. Pelo menos é imprescindível o

⁹ CHAMOISEAU, 1999, p. 101.

controle dessa alteridade, pois a “revolução copernicana”, que Martin Lienhard (1990) assinalava para as castas de Yucatán, poderia ser lida para conselheiristas e charruas. Essa revolução não implicava senão um novo tom que abandonava as súplicas e as ocultações e revelava a existência de uma subalternidade, não tão subalterna, que experimentava tentativas para resolver seu destino, que de alguma forma abjurava de um certo período colonial e se considerava como centro em um completo alheamento do olhar hegemônico e do que ele fazia de seu próprio universo.

A resistência em Canudos e a vingança do episódio de Salsipuedes em Yacaré-Cururú¹⁰ evidencia este ato de abjuração ao disciplinamento no sentido foucaultiano de “domesticação” (1995). Pois bem, é provável que aquela “revolução copernicana” a que alude Lienhard não seja senão o vestígio de uma luta atávica pela conquista do poder, o mito do eterno retorno a certas dinâmicas da anulação da alteridade que também existiam em Canudos e Salsipuedes como espaços intra-culturais.

A essência da tragédia é precisamente o homem abismado à beira de dois mundos, um mundo que compreende e domina e outro que escapa a essas duas instâncias, mas que a própria tragédia revela. O homem perde então toda possibilidade de decisão sobre seu destino pessoal, e as forças do destino se tornam incoercíveis. O eu se anula diante dos fios trágicos que o conduzem. A liberdade não existe, mas com ela também se dissipa a culpa: se não existe liberdade para escolher, como ser culpado pelo pecado da *hybris*? A temporalidade e a eternidade do homem descobrem sua simultaneidade e coexistência.

Protagonistas e espectadores da tragédia, hegemonia e subalternidade poderiam disciplinar-se mutuamente por estabelecer complexos laços de dependência: uns necessitando dos outros para a conquista e manutenção do poder; os últimos necessitando dos primeiros como princípios ordenadores do caos que os salvem de uma morte simbólica e lhes permitam a perdurabilidade, como alter-ego a quem transferir todo o poder, mas também toda a culpa.

¹⁰ Conhece-se com o nome de Yacaré-Cururú o episódio de justicamento que os charruas sobreviventes de Salsipuedes operam contra os executores daquele massacre em junho de 1832. Nessas circunstâncias os charruas dão morte ao sobrinho de Fructuoso Rivera (então presidente constitucional da incipiente República e mentor da cilada aos charruas com o objetivo de seu extermínio), Bernabé Rivera, que tinha participado ativamente da matança de Salsipuedes.

Se, como escreve Dörner (1974), a Ilustração aconteceu simultaneamente com uma nova e rigorosa ordenação dos espaços humanos, ordenação em que os criminosos, os vagabundos, os rebeldes políticos, os hereges, os libertinos, os loucos foram convertidos em inócuos e invisibilizados, que outra coisa senão um processo de invisibilidade significou a submissão a outro código exigida ao conselheirista morto, ao charrua morto ou ao sobrevivente de ambos os episódios despojado de tudo o que é em si mesmo, exibido como raridade ou como evidência final de uma vitória bárbara? Tanto Canudos quanto Salsipuedes tiveram esse estigma e pareciam condensar todos os antivalores assinalados. Espaços humanos caóticos e ameaçadores que foi preciso “ordenar”, que continuam “sendo ordenados”.

Em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1666), Locke insiste em uma diferenciação entre loucos e idiotas. Partindo de que sempre existe uma cota de irracionalidade na razão humana, só quando aquele falso elemento se fortalece a razão se transforma em um elemento inoperante pela “peculiaridade” das idéias que se desenvolvem. O louco concilia certas idéias de forma absolutamente distorcida e as impõe, erroneamente, como verdades.

A diferença entre os loucos e os idiotas é que os loucos chegam a conclusões falsas a partir de idéias falsamente acreditadas, mas raciocinando bem a partir delas, enquanto os idiotas nunca ou raramente chegam a conclusão alguma, nem raciocinam a partir de suas idéias.¹¹

A partir disso, o discurso de registro de subalternidade parece aproximar-se mais (como evidentemente acontece com o discurso de Antônio Conselheiro) à exclusão pela loucura. Com a loucura se rivaliza, com a idiotice não. A falsidade e o erro foram patrimônios atribuídos à outridade desde muito cedo legitimando o disciplinamento e a “necessária” submissão. A partir de outro lugar, é bem sugestiva a idéia que Todorov expõe sobre o “descobrimento que o eu faz do outro”: “Cada um pode descobrir os outros em si mesmo, perceber que não somos uma substância homogênea, e radicalmente estranha a tudo o que não é: eu é outro.”¹²

¹¹ LOCKE, 1956, p. 140-141.

¹² TODOROV, 1998, p. 13.

Nesse sentido e uma vez mais, o outro é também ameaçador por exhibir, como assinala Foucault (1990), as familiaridades insidiosas de uma verdade comum da qual se abjura. Por sua vez e pelas mesmas premissas, o outro subalterno pode reconhecer-se no lugar de poder e tomá-lo de assalto. A distância que se constrói a partir da alteridade do outro permite justificar seu disciplinamento, sua morte e sua devastação sem senti-la ao mesmo tempo como um comportamento auto-sacrificial.

O outro pode representar um conteúdo, mas jamais um continente; pode ser abrigo, mas nunca prisão. Antes que essas possibilidades possam materializar-se a ordem se impõe e, portanto, impõe-se sua própria anulação; longe de apresentar-se como um comportamento agressivo (o poder assim o exige), justifica-se diante do próprio olhar, bem como diante do olhar alheio como padrão salvífico de valores sobre-humanos e, logo, como preservação do grupo e da comunidade “ordenada”.

É interessante, pela via da antropologia filosófica, recuperar a idéia de que o conhecimento metodicamente correto de determinados valores implica necessariamente um “acionar” adequado. Ou seja, trata-se de pensar este enfoque, cujas origens estão em Sócrates, diante da idéia política de Platão que já não se pergunta radicalmente se a filosofia torna melhores os homens, mas que visa à ação no seio mesmo de uma recriminação: a própria ineficácia da filosofia.

Esse antagonismo entre o sentido mais essencialista ou mais político da própria filosofia leva a uma pergunta fundamental para compreender os episódios de Canudos e Salsipuedes, bem como suas leituras ulteriores: o que é o homem? Pensar essa questão em Canudos e Salsipuedes é pensar nela desde o desenvolvimento posterior que a antropologia irá dirigir para aspectos pragmático-legislativos, pensar o homem como material para ordenar uma organização política sistemática, para legislar um sistema, para implantar uma lei. E implantar uma lei não significa, então, a perseguição de um pretendido sentido de justiça, senão a consagração de um poder.

É interessante pensar se existe algum espaço no presente tanto de Canudos quanto de Salsipuedes que permita ser reconsiderado como o espaço mais fiel de um possível “retorno à origem”, por ser plenamente aquela origem e não sua representação. A reflexão exige discutir essa idéia do “retorno” para considerar uma idéia temporalmente

menos fragmentária, uma idéia menos linear do tempo, isto é, a consideração de um tempo menos histórico e mais ontológico. É nesse tempo, se fosse possível a idéia do retorno a uma origem, onde o retorno se transformaria em um “eterno retorno” e, portanto, a permanência em um tempo e em uma expressão sincrética que ao mesmo tempo nega esse sincretismo como forma de sobrevivência e autopreservação.

Isso levaria a descobrir as falibilidades e vulnerabilidades de formações discursivas negadoras dessa origem e elaboraria a resposta mais inquietante à própria ficção de um discurso construído desde sempre da autonegação de suas próprias fraturas.

De acordo com o proposto por Mircea Eliade (1968), desde uma existência precedida por uma essência e a concepção de um *homos religiosus* cuja materialização real abriga suas origens diante do conhecimento da história primordial e suas conseqüências ulteriores – sempre no contexto de uma história divina com seres sobrenaturais e antepassados míticos –, é possível advertir um dos riscos mais tenazes com que foram medidos os caminhos culturais e identitários da condição subalterna latino-americana. Canudos e Salsipuedes não são exceções a essa regra.

O subalterno ocupa o lugar de um herói trágico, mas não segue todas as premissas que definem a heroicidade no sentido clássico. O efeito da anagnórise, da peripécia e da catarse coletiva estão presentes, coexistindo com o sentido do que é sacrificial, a impossibilidade salvífica. É claro que se ignora, proposital e volitivamente, a culpabilidade inocente que – naqueles heróis e não nestes – aplacava o pecado de excesso. Moira implacável que vê o subalterno como o espaço onde se conjuram todos os excessos. Espaço, desde a hegemonia, essencialmente abjeto por ser essencialmente possibilista. Como aponta Starobinski:

Depois de ter provado os prazeres do paraíso, o sonhador se precipita no inferno aqui embaixo. Volta a cair em um tugúrio sórdido, para ascender “à ponta das preocupações malditas”.¹³

¹³ STAROBINSKI, 1993, p. 76.

Rejeição e fascínio ao mesmo tempo com a carga simbólica e ideológica que pôde ter o leprosário medieval: longe, mas nem tão distante. O bastante para lembrar a vulnerabilidade, alienação e ficcionalidade das autoconstruções identitárias (sempre a partir dos espaços da hegemonia), e não o suficiente como para poder esquecer quem *é*.

Em definitivo, o espaço subalterno não pode deixar de situar-se perversamente como um espaço que abriga e aprisiona ao mesmo tempo. Conteúdos que se pretendem isentos de continente, passíveis de transbordar-se e, em função dessa ameaça, demandantes de um conseqüente “disciplinamento”. Encaminhar para poder corrigir o efeito de *unheimlich* com o qual se registra a “alteridade”.

É a partir de uma pseudo paz e uma falsa ordem, de políticas de repressão e estratégias devedoras de um medo partilhado que pode compreender-se a origem fundacional de um conflito que se evidencia em Canudos e Salsipuedes e se perpetua até o presente. E é assim que esses grupos subalternos como outros parecem destinados a experimentar uma espécie de “huis-clos” inexorável do qual o universo acadêmico tem sido juiz, mas também parte. Essa consciência abre caminho para uma reflexão mais aberta e possibilista, em que as palavras escritas a partir da resistência que os grupos subalternos ensaiam de vez em quando possam ser “re-interpretadas” já não só sob o ponto de vista de um lugar de resistência e denúncia, mas simplesmente – com a complexidade que essa simplicidade implica – da declaração para a qual habilita o caminho da Paixão.

Outra linha de pensamento para esses conflitos resulta de considerar as reflexões de Marcuse (1937) a respeito do que ele chama uma cultura “não afirmativa”, isto é, uma cultura que se constrói em função de necessidades não resolvidas e, por isso, condenada à transitoriedade. Nessa cultura “não afirmativa”, a reprodução dos espaços vitais será espelho da reprodução da cultura. Como o próprio Marcuse define: “organização de anseios não realizados, purificação de instintos não satisfeitos.”¹⁴

Euclides da Cunha assinala com inquietante lucidez em *Os sertões*: “E é que ainda não existe um Maudsley para as loucuras e os crimes das nacionalidades.”¹⁵ É sugestivo pensar se em uma cultura que – seguindo o sentido do pensamento marcusiano –

¹⁴ MARCUSE, 2000, p. 17.

¹⁵ CUNHA, 1981, p. 485.

poderemos chamar inicialmente de “não afirmativa” (o Brasil depois de Canudos, o Uruguai herdeiro de Salsipuedes) a reprodução da vida não é devedora de necessidades não resolvidas em relação a esses episódios do passado e, portanto, em “transitoriedade”.

O espaço “civilizatório” comprometeu em Canudos e Salsipuedes processos de fragmentação e de ruptura porque aquele espaço onde a cultura encontra seu refúgio mais eloqüente nutriu-se de um discurso “delirante”, que longe de ser dicotômico é dialético. Em relação às rupturas significadas nessas empresas “civilizatórias”, o mais inquietante não deixa de ser o lugar do qual defini-las. No *Fausto* de Marlowe (1558), ele estabelece o seguinte diálogo com Mefistófeles:

Fausto: Primeiro interrogar-lhe-ei sobre o inferno... Diga-me, onde fica o lugar que os homens chamam inferno?

Mefistófeles: Debaixo do céu.

Fausto: Sim, mas, em que lugar?

Mefistófeles: Nas entranhas destes elementos. Onde somos torturados e permaneceremos sempre. O inferno não tem limites, nem fica circunscrito a um único lugar, porque o inferno é aqui onde estamos e aqui onde é o inferno temos que permanecer...¹⁶

É talvez contra essa temida visão do inferno a que a “civilização” tenha içado suas bandeiras em uma cruzada irracional que hiperbolizou os efeitos que esperava anular. Esse inferno tão temido e tão onipresente não deixa de ser o que é representado pela subalternidade como obsessão nutrida pelo delírio do tom ameaçador que nela a hegemonia deposita.

É interessante considerar também que esse tom ameaçador se evidencia quando a subalternidade se constrói a si mesma como um espaço alternativo de Verdade e, longe de ser insensatez ou mera subversão de uma ordem estabelecida, é senso comum e questionamento às fraturas e vulnerabilidades daquela ordem. Não é caos a ordenar, mas ordem quase obsessiva, não é sem-razão a encaminhar, mas lógica extremada.

¹⁶ MARLOWE, 1998, p. 80.

Por esse mesmo motivo, talvez, é que a subalternidade poderia projetar aquelas familiaridades insidiosas de uma verdade partilhada; a ameaça que se perpetua não por efeito de estranhamento, e sim por ser excessivamente familiar. E justamente essa violência evidencia uma perversa forma de relação com o sujeito (subalterno) devastado por ela, com o sujeito (subalterno) que não deixa de ser, afinal, um sujeito familiar.

Poder-se-ia tentar a compreensão dos mecanismos pelos quais em Canudos e Salsipuedes a violência é sublimada desde a subversão da culpabilidade. É evidente que em ambos os episódios a violência é condição *sine qua non* de disciplinamento, bem como também de afirmação do poder. Mas também é evidente a impossibilidade de aceitar a irracionalidade dessa violência em suas manifestações originais. Talvez porque – como sugere Casamayor (1970) – a verdadeira explicação para esta violência seja aceitar que as modernas sociedades civilizadas abrigam em si mesmas altos limiares de violência aos quais determinadas situações (a repressão de uma subalternidade “ameaçadora” bem poderia ser uma delas) fornecem motivos para ser atingidos.

Então, voltando à subversão da culpabilidade que justifica atingir os limiares de violência antes mencionados, se o sujeito passível de violência tem sido “instigador” dela, esses limiares de devastação relativizam-se e até se justificam. O ato de violentar o outro deixa de ser perverso ou delitivo ou sancionável porque o ato sacrificial preserva uma paz e uma ordem maiores. Assim como para garantir a salvação dos fiéis era preciso queimar os hereges na fogueira, em uma leitura não mimética, mas projetiva, pode pensar-se que para garantir a continuidade das incipientes Repúblicas era preciso sacrificar conselheiristas e charruas.

Quando se trata do mandato de uma autoridade legitimada, tanto os que teorizam e organizam a violência quanto os que a executam não são objeto de sanção. Ao contrário, não agir dessa forma seria, nesses casos, o que é “sancionável”. Isso é explicável devido ao enquadramento na realidade social em que se encontram e que impõe esses comportamentos. Se a devastação da subalternidade conota a “expição” de um Mal, a violência se dilui em uma aceitação coletiva que até se celebra com a ajuda de sucessivas formações discursivas que alimentam e estruturam essa idéia.

A diferença elementar entre um ato de violência não legitimado e o que opera sob este enquadramento social legitimante (que é claramente apenas um enquadramento ideológico) é que, no primeiro, a violência exerce-se contra uma vítima; no segundo, contra um culpado. É claro que a pergunta seria: qual é a culpa dos conselheiristas, qual a dos charruas? Isso faz a situação muito mais complexa, pois no fundo a questão expõe uma difícil aproximação entre a noção de vítima e a noção de culpado que, tanto em Canudos como em Salsipuedes, estabelecem diálogos muito complexos e conflitantes.

Se, em termos gerais, a violência parece surgir da impossibilidade do diálogo, constituindo uma forma de abreviação do domínio e o disciplinamento, nos episódios sobre os quais se reflete existe uma agravante a mais para as ações concebidas e materializadas contra o outro subalterno: a inexistência dessa tentativa de diálogo. O diálogo não é inoperante ou inviável, é simplesmente inexistente (pelo menos na forma tradicional conciliadora). Essa noção abortada de diálogo é uma noção de importância capital e muito difícil em Canudos e Salsipuedes, porque revela não a manifestação de violências extremas pela “impossibilidade” de agir de outro modo, mas a escolha dessa violência como primeira, única e efetiva “solução”, como imposição radical de uma força tanto material como simbólica, servida de um silenciamento que haveria de ter nefastas conseqüências identitárias.

Nesse sentido, vale pensar a imposição desse silenciador, que as perversões ficcionais da representação encarnam, como outra ameaça sugerida. A ameaça aqui se revela em um condicionamento, em uma adaptação às circunstâncias que determinaram a violência original – massacre em Canudos, etnocídio em Salsipuedes. E nesse tipo de ameaça sugerida o risco é maior na medida em que tem menos apoio e, portanto, mais perigo: o perigo maior nasce de uma espécie de ambigüidade com que a sociedade pensa e julga esses tipos de relações humanas: o incrível, perversa e delirantemente necessário que parece o terrível.

A eliminação de uma comunidade “subalterna” por parte e em nome de um poder estabelecido sempre de algum modo conota a eliminação de um oponente na luta por esse poder. Em toda relação de aniquilamento, a relação volta-se sobre si mesma, esquece ou pelo menos subverte todas as implicações morais e sublima todas as

consequências terríveis, para chegar a transformar-se, assim, em seu próprio centro. A violência não é senão a última manifestação das forças coercitivas.

Pois bem, amparada em sua condição de “necessária” não existe um julgamento moral sobre essa violência, o julgamento moral não importa e até em certos casos sobrevém um julgamento moral complacente – como já foi assinalado. A única coisa censurável nessas manifestações de violência é a “nudez”, a impossibilidade de passar despercebidas por um aparato ideológico e por formações discursivas que acentuem os rasgos políticos e esfumem os criminais. Quando os mecanismos de disciplinamento tomam sua forma de acordo com um *repère* ideológico institucionalizado, é possível que passem despercebidos ou percebidos em uma inversão de seu signo: o mal necessário que exige o que é sacrificial para atingir o que é salvífico.

A eficácia da violência em Canudos e Salsipuedes é, sem dúvida, sua maior periculosidade porque, por ser eficaz, é considerada conveniente e é admissível. Se é possível pensar essa eficácia a partir de um sentido freudiano, é necessário repensar o dualismo pulsional em que os impulsos agressivos e destrutivos estabelecem confrontações claras com as pulsões de vida. Desse lugar, o *unheimlich* se apóia no fato de assumir tais impulsos de morte como impulsos preponderantes e de legitimá-los. É claro que legitimá-los implica uma seletiva rede de esquecimentos, de auto-afirmações e de justificativas delirantes nos processos de construção das identidades nacionais. Escreve Werke, a respeito das evoluções psíquicas:

As evoluções psíquicas apresentam uma particularidade que não se encontra em nenhum outro processo de evolução ou desenvolvimento. Quando um povo se transforma em cidade ou quando a criança chega a transformar-se em homem, o povo e a criança são totalmente absorvidos até desaparecerem por completo na cidade e no homem. Apenas com um esforço da memória podem ser encontrados rasgos antigos na nova formação. Na realidade, os materiais e as formas antigas desapareceram para deixar seu lugar a materiais e formas novas. A evolução psíquica é algo completamente diferente. Há nela uma situação que não pode ser comparada a nenhuma outra e que só pode ser descrita dizendo que toda fase de desenvolvimento antecedente subsiste e conserva-se junto à que ela gestou. A sucessão comporta ao mesmo tempo uma coexistência.¹⁷

¹⁷ WERKE, 1970, p. 56-57.

Se se assume a projeção desse pensamento como uma leitura dos episódios em estudo, é sugestivo refletir sobre os processos de construção que fazem o Brasil herdeiro de Canudos e o Uruguai, de Salsipuedes, como uma sucessão que, em certo modo, comporta uma coexistência. A coexistência de uma vontade de desmemória e de esquecimento, de distorção e invisibilidade com a onipresença sempre tácita e eficaz do que se pretende esquecer, distorcer e invisibilizar. *Canudos* e *Salsipuedes* não desaparecem na República senão que, fragmentariamente, sobrevivem nela.

A apropriação do “Outro”. Corpos “exemplares”, corpos que “importam”

O fato de ter pensado as figuras de Antônio Conselheiro e Vaimaca Perú como “alter-egos” construídos por um imaginário social que os elimina para depois, em processo antropômico (Lévi-Strauss, 1955), devolvê-los a partir das estruturas do poder em representações perversas e ficcionais evidencia a tentativa de apropriação desses episódios por parte dos discursos da hegemonia disciplinadora. É precisamente na revelação dessa tentativa de apropriação que também se descobre o fracasso das iniciativas aniquiladoras na violência para com o outro. A apropriação implica, sempre, uma forma de sobrevivência, uma instância de preservação dos subalternos e uma relativização, portanto, de sua vulnerabilidade e de sua própria subalternidade.

Foucault adverte sobre certas presunções que comprometem a construção de um universo devastadoramente (e ficcionalmente) moral onde a idéia do mal não se associa tanto ao que é punitivo ou apocalíptico, mas ao que é “defeituoso” que se tenta corrigir.

Não há loucura senão em cada um dos homens, porque é o homem quem a constitui à mercê do afeto que se tem a si mesmo [...] a afeição a si mesmo é o primeiro sinal da loucura; e é tal apego que faz [com] que o homem aceite como verdade o erro, como realidade a mentira; como beleza e justiça, a violência e a fealdade... Desta adesão imaginária a si mesmo nasce a loucura, igual a uma miragem.

O símbolo da loucura será daí em diante o espelho que, sem refletir nada real, refletirá secretamente, para quem se olhe nele, o sonho de sua presunção. A loucura não tem tanto a ver com a verdade e com o mundo, como com o homem e com a verdade de si mesmo, que ele sabe perceber.¹⁸

¹⁸ FOUCAULT, 1990, p. 44-45.

A forma de encaminhar o comportamento (subalterno), nesse universo, é a partir do disciplinamento essencialmente corretivo que se instaura e se legitima por um sistema duplo de gratificação-sanção. Cada indivíduo torna-se prisioneiro “kafkiano” de uma universalidade castigável-castigadora em que se anulam os processos e se privilegiam as fraturas e onde a marginalidade dos que devem “encaminhar-se” parece reunir todos os aspectos da marginalidade medieval: os excluídos, os desprezados, os marginalizados e os marginalizados imaginários, cuja sobrevivência, contudo e até paradoxalmente, se constrói desde as próprias continuidades do poder.

Assumir com Aínsa (1993) que a América produz coisas “peregrinas” é assumir que isso não representa senão o descobrimento de uma “alteridade” que deve ser explicada para ser nomeada e possuída antes que compreendida e aceita. O subalterno de Canudos e Salsipuedes transforma-se assim nessa alteridade, transforma-se ou – mais especificamente – é transformado em um poderoso alter-ego em que se depositam expectativas e desejos inconfessados. O poder a um custo muito alto: toda a responsabilidade do “crime”, toda a inumanidade do “castigo”. Antes de fazer-se a si mesmo é feito por elementos historicistas e essencialistas que comungam nele. Fusão do criador e da criatura, expressão última de desejos que se tornam coletivos.

Nesse sentido, opera uma instintividade dionisíaca que convida para o *banquete da vida*. Mas o instinto se intelectualiza e consegue a sublimação, alcança finalmente a ilusão de repousar diante de outros impulsos, mas sempre em contradição com eles. Não obstante e apesar de tudo, o subalterno não pode afastar-se totalmente do Dionísio nietzschiano que comove o mundo predizível e, portanto, controlável. Como representante do *unheimlich* freudiano, transforma-se em um corpo aparentemente diferenciado de qualquer outro e ao mesmo tempo “o corpo” que, em terrível unicidade, questiona desde seu próprio silente discurso a distinção entre poder e não-poder, de verdade e não-verdade, de violência e perversa justificação dessa violência da qual é objeto.

E, em relação ao corpo, torna-se interessante lembrar a exposição dos “últimos charruas” em Paris e dos restos de Antônio Conselheiro em Salvador, Bahia. Não é

estranho que essas exposições impudentes encubram a necessidade de deixar a descoberto o inevitável choque do fisiológico e do sagrado (Le Goff, 1994), para humanizá-lo e confirmar uma morte não só real mas também simbólica. Essa é a quota de humanidade outorgada ao subalterno, esses são os fins para os quais lhe é concedido existir. Manifestar no corpo degradado, humilhado e decadente a grande metáfora de poder da sociedade e do mundo tem constituído outra forma de expressão violenta na imposição do poder. É muito sugestivo o que Julia Kristeva escreve a respeito da degradação do corpo:

Corpo putrefato, sem vida, transformado completamente em dejeção, elemento híbrido entre o que é animado e o que é inorgânico, formigamento de transição, reverso inseparável de uma humanidade cuja vida confunde-se com o simbólico: o cadáver é a poluição fundamental. Um corpo sem alma, um não-corpo, uma matéria híbrida, será excluído do território como da palavra de Deus.¹⁹

Essa solução extrema, de dar morte ao homem descobrindo sua (inevitável?) transitoriedade e imanência, é a que concebe o mito, a que faz do subalterno um ser mítico. Como escreveu Carlos Fuentes, “a imaginação de hoje era a verdade de ontem e de amanhã”.²⁰ Pensar nisto é especialmente interessante para o etnocídio charrua devido ao fato de que a concepção geral da época em que esse fato histórico aconteceu determinava que os indígenas eram meros animais, apenas vinculados entre si em um nível zoológico, sem sentimentos humanos e claramente excluídos da “palavra de Deus”. Tanto em Canudos quanto em Salsipuedes a *cadaverização* dos sujeitos devastados é muito anterior a sua própria morte física e a sucede também nos que sobrevivem a ela. Antes de ser mortos já eram “não-corpos”, aqueles que sobrevivessem a essa morte material não deixariam de ser “não-corpos”, também por isso sua exposição pública é exemplificadora.

A construção mítica do subalterno gesta-se e nutre-se dessa “solução” extrema e revela uma dupla estrutura ao mesmo tempo histórica e anti-histórica. O mito sempre retorna sobre os acontecimentos do passado, mas o valor intrínseco que lhe é atribuído provém do fato de que aqueles acontecimentos que ocorreram em um determinado

¹⁹ KRISTEVA, 1988, p. 144.

²⁰ FUENTES, 1999, p. 5.

momento (demarcado e, portanto, finito) constituem também uma estrutura permanente que não deixa de ocorrer, que ocorre em simultaneidade com o passado, o presente e o futuro. Por isso mesmo é tão relevante a idéia de Caillois, para quem o fato social pode oferecer ao mito seus componentes externos, mas nunca erigir-se como razão suficiente. Para Caillois (1981), o mito cria-se ao mesmo tempo do interior por uma dialética de autoproliferação e de autocristalização que é seu próprio estímulo.

É aqui onde o espaço delirante ganha seu radical protagonismo. O mito fala aos homens não só do mundo exterior, mas do mundo interior. A realidade e a fantasmagoria, os desejos e as angústias estão aí igualmente convocados. Essa é a ameaça do subalterno mitificado: a dúvida se instala no imaginário coletivo a partir dele. Por não poder ser essencialmente fratura é continuidade, e a continuidade acaba operando como espaço especular da *imago* original, *unheimlich* em que as ambigüidades, contradições e violências são bem explícitas.

O risco então é que afinal o subalterno ocupe o lugar onipresente de um ser sobrenatural, regente do que Mignard (1981) chama “le vol dans les airs”, isto é, a fascinação exercida pela continuidade da presença que se pretendia anular. Finalmente, a ameaça resume-se ao caminho de reivindicações animado por uma agressiva vontade de luta que também o subalterno exerce, por um combate que abriga a forma de um imaginário “ideal” de si mesmo em confronto com o outro imaginário que dele constrói a hegemonia factual. Não é difícil pensar nos riscos das práticas discursivas de Antônio Conselheiro, ao advertir que podem responder à caracterologia de um eu que compensa frustrações inconscientes e a angústia que delas advém. Acaba por gestar-se assim o binômio perseguição-megalomania destinado à satisfação de um desejo sempre insaciável e tão passível de poder como o discurso oficial republicano que o combate.

Estas características são as que transformam o subalterno em uma ameaça insustentável em relação ao *status-quo* imperante e que, de uma forma explícita, relativizam sua condição subalterna. Como assinala Henry Ey:

Pelas “idéias de grandeza” é expressada uma super-estimação de todos os atributos de posse, de poder e de valor da Mor [lei moral]. Elas vão acompanhadas freqüentemente, mas nem sempre, de sentimentos eufóricos. Porque, se a alegria exalta as disposições megalomânicas e ambiciosas,

também as encontramos em outras constelações psico-afetivas tais como o orgulho, o sentimento de perseguição e inclusive as veremos na infinidade da dor.²¹

Se o espaço discursivo tanto verbal quanto não-verbal do subalterno pode responder (e de fato responde) a essas características, é fácil intuir a periculosidade não só do que o *opus*, em sua unicidade, define, mas pela operação interpretativa que sugere ao *Outro*. Por outro lado, a disputa e concorrência pelo poder com o espaço letrado legitimado como referente é muito explícita. Quando Hugo Achugar assinala o “caráter messiânico” atribuído ao intelectual manifesta isso claramente.

A função exemplificadora do discurso parte da convicção de que é possuidor da “pura e única verdade”. Escrever ou falar é, de certo modo, uma manifestação do caráter messiânico do intelectual. Ou seja, daquele que por sua profissão acredita que a palavra, sua palavra, a palavra da verdade, pode modificar a humanidade. Verdade que pode salvar a alma do próximo, ou que, por seu próprio caráter incontestado de verdade ou documento, pode desmascarar a falsidade e a contradição de outras verdades tidas como absolutas até esse momento.²²

O *unheimlich* freudiano apresenta-se uma vez mais em uma alteridade subalterna que faz crescer em seu seio uma ordem de violentos questionamentos à hegemonia legitimada: um despertar aos discursos heterólogos de que falava Michel de Certeau (1986) e talvez único caminho possível para realmente alcançar uma “tradução” fidedigna daquela alteridade. De qualquer modo não parece um patrimônio simples de obter. Apesar de a tradução não deixar de voltar sempre à disjuntiva “nós-vocês” (Sklodowska, 1992) que exige – tácita ou explicitamente – a construção própria e alheia, construir o outro não deixa de ser uma traição abjeta que oculta sob a aparência de um salvífico altruísmo as pulsões mais obscuramente auto-referenciais. Retomando o pensamento de Kristeva: “Não é, portanto, a ausência de limpeza ou de saúde o que torna abjeto, senão aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem [...] o criminoso com a consciência limpa [...] o assassino que pretende salvar.”²³

²¹ EY, 1952, p. 515

²² ACHUGAR, 1992, p. 61.

²³ KRISTEVA, 1988, p. 11.

Assumindo o anterior enquanto é impossível assimilá-lo a esse sistema e a essa ordem, o subalterno o perturba e arrisca ao extremo a sobrevivência de um projeto identitário hegemônico e norteador. Por ser este seu mais grave pecado de *hybris*, Ihe é imposta a fatalidade de um herói trágico a que responde desde uma culpabilidade inocente, em que se descobre uma transbordada intencionalidade de reduzir o subalterno ao espaço da expiação. Esse papel que Ihe é determinado não o exime de uma quota de responsabilidade, mas o salva da completude da culpa que pretendem atribuir-lhe apesar de ser-lhe atribuída de todas as formas. A culpa Ihe é atribuída desde um pecado de *hybris* diretamente vinculado ao espaço delirante e nutrindo-se dele (na linha de leitura delimitada aqui), desde a impossibilidade do salvífico (é impensável considerar uma possível via de salvação para uma “ameaça” tão tenaz, tão complexa de apreender e tão difícil de controlar) e desde a conquista de certos espaços de mitificação capazes de promover efeitos catárticos – pouco desejáveis – sobre o coletivo.

Partir desses espaços é sempre retornar às sugestivas palavras com que Silviano Santiago (1971) salienta um dos problemas mais constantes da continentalidade latino-americana e da qual Canudos e Salsipuedes são claros exponentes. A impossibilidade de sair desse “entre-lugar”, espécie de inferno sartriano, que é refúgio e prisão ao mesmo tempo.

Implantar a Lei: simulacros e silêncios na legitimação dos processos disciplinantes

Refletir sobre os graus de irracionalidade que os processos de aculturação e de disciplinamento têm atingido é também pensar no papel que o espaço letrado hegemônico tem tido nos complexos processos de construção identitária e nas sucessivas “invenções” em que se queria e era necessário acreditar a fim de justificar e legitimar o poder. Como se fosse um ato de fé elementar e imprescindível para que a consciência e o *moi profond* consigam aceitar a atrocidade devastadora da violência militante em processos de inquietante porém sublimada cumplicidade.

Essas pertinentes e necessárias invenções remetem o subalterno a uma cultura da resignação que propõe laços de cumplicidade com o silêncio. Como adverte Georges

Balandier: “Os governantes são pessoas do segredo, justificados às vezes por razões de Estado, do mesmo modo que os governados sabem que ‘há coisas que lhes são ocultadas’. A arte do silêncio é parte da arte política.”²⁴

Naturalmente que, nesse mundo de simulações e “silêncios”, os conceitos lacanianos de distorção e dissimulação apresentam-se como únicas forças reveladoras da realidade social. Distorce-se o mundo que se fagocita; dissimula-se o próprio ato essencial da antropofagia que abre as portas à tomada do poder. Essa antropofagia por sua vez alimenta a culpa. “L'école freudienne” de Lacan²⁵ adverte acerca da “comunidade da culpa” sempre liderada por uma figura amada e temida ao mesmo tempo e que exerce sobre os indivíduos um domínio absoluto. No fundo, a abjeção de envolver-se em processos de devastação traz um discurso de ações pretendidamente salvíficas, é a culpa evidente nessas perversas representações ficcionais que a revela. Mas isso é também a chave que possibilita a liderança final das classes hegemônicas.

Quem leva adiante a simulação pretende ser o que não é, e sua atividade reclama um constante improviso no qual a modificação é a única constante e a realidade/aparência, a mentira/verdade não fazem nada além de confundir-se. Tanto Moreira César como Frutuoso Rivera não podem escapar a esses papéis. E, ulteriormente a eles, as formações discursivas que recuperem (neguem) os acontecimentos de Canudos e Salsipuedes.

O acesso à sinceridade é um impossível porque a construção é constante e alimenta-se mais que do próprio olhar, do olhar do outro. Lévi- Strauss (1988), a partir da antropologia, assinala que a descrição de uma mesma aldeia possibilita múltiplos relatos, dependendo de quem descreve e do lugar onde essa descrição é feita. Voltando à realidade, no sentido laciano, esta é o que é impossível de ser representado, pois nada falta na realidade e mesmo assim em sua representação sempre – dependendo de quem e a partir de onde essa representação for construída – é tirada ou acrescentada alguma coisa. A realidade é sempre, afinal, uma representação simbólica do fantasmático.

²⁴ BALANDIER, 1994, p. 29.

²⁵ Referência à “L'École Freudienne de Paris”, fundada por Jacques Lacan em 1964 e cuja dissolução acontece pelo próprio Lacan em 1980.

No pretendido espaço de liberdade e ordem que as Repúblicas instauram, o panóptico torna-se condição *sine qua non*. Existe uma perda que é por sua vez renúncia à própria intimidade e que transforma o sujeito em objeto de vigilância e castigo, que o coisifica. Uma premissa única transforma-se em regente dos destinos coletivos: a ausência de questionamentos pelos elevados fins que se defendem “justificam” os meios.

Para ordenar o caos original (que conselheiristas e charruas representam) não se parte de uma moralidade transgredida, mas de uma ausência de moral e, portanto, da necessidade de criar uma a fim de encaminhar essa natureza humana (subalterna) que se rebela. Nesse sentido é que a *Política* de Aristóteles (1920) mostra essencialmente o homem como um *homo politicus*, que aspira mais ao descobrimento e instauração de leis do que ao aperfeiçoamento na conformação de qualquer possível Estado. Não é a justiça o que se persegue, mas a implantação dessa *Lei*. A existência de conselheiristas e charruas é evidentemente um desafio a essa *Lei*.

A ameaça do “pluralismo social” na legitimação do coletivo

Por sua vez, sob um sentido rousseauiano, admite-se que o estudo comparativo dos diferentes grupos ou sociedades possibilita uma compreensão mais cabal delas porque aí se reconhece que a instauração das desigualdades e as relações de produção são as forças impulsionadoras da História, assumindo que cada sistema social apresenta desequilíbrios específicos cuja síntese é a luta permanente entre “a força das coisas” e “a força da legislação”. Em *Reflexões sobre a questão judia*, Jean-Paul Sartre escreve:

A política não pode nunca agir sobre a liberdade dos cidadãos e sua própria posição proíbe ocupar-se dela de outra forma que não seja de forma negativa, isto é, cuidando de não coartá-la; só pode agir sobre as situações. Comprovamos que o anti-semitismo é um esforço apaixonado por levar uma unidade nacional contra a divisão das sociedades em classes. Tenta suprimir a fragmentação da comunidade em grupos hostis uns aos outros, elevando as paixões comuns a uma temperatura tal que faça fundir as barreiras. E, como, apesar disso, as divisões subsistem, já que suas causas econômicas e sociais não foram modificadas, tende a agrupá-las em uma só [...] em uma única diferenciação: judeus e não-judeus.²⁶

²⁶ SARTRE, 1960, p. 136.

No seio das estruturas sociais latino-americanas, parece definir-se um fenômeno de “pluralismo social” tal como Sartre define, mas as solidariedades são bastante débeis como para unir pluralidades fortemente estruturadas. A diferenciação mantém a mesma essência universalista e para projetar a tipologia sartriana é possível pensar o que se estabelece entre hegemonia e não-hegemonia: Canudos e não-Canudos, Salsipuedes e a negação de Salsipuedes. É claro que a questão permanece e se intensifica: que formações discursivas são as que negam Canudos e Salsipuedes e quais delas não preservam em seu seio e em continuidade tácita a existência dos episódios e suas pretendidas silenciadas subalternidades?

Se o indivíduo pode ser ao mesmo tempo livre e não-livre, autônomo e heterônimo sem que o *eu* profundo se cinda para fragmentar-se em diversos campos (o que impediria o exercício do poder pela instauração de uma alienação incompatível com o discurso regente e incapaz de continuá-lo, observá-lo e reproduzi-lo), os espaços de representação como espaços de poder têm contribuído notavelmente para consolidar essas significativas ambigüidades.

A ameaça acaba sendo heroicizada. No fundo, tanto Antônio Conselheiro quanto seus seguidores e os charruas mortos ou os sobreviventes de Salsipuedes assumem, como já foi assinalado, a forma de heróis trágicos. A contenção das paixões e um sentido sobre-humano da dor dignificam suas quedas e permitem-lhes a prerrogativa da dignidade apesar da queda (a proposital queda a que são expostos). O sentido moralizante que se pretende deles é uma representação ficcional do mundo. Não o que é, não o que se desejaria que fosse, mas o que deveria ser. Essa ficção, construída pelas classes tradicionalmente dominantes, atravessa o inconsciente coletivo que introjeta os valores (impossíveis de ser reproduzidos por sobre-humanos) como espelho onde refletir-se e medir-se, mas como espelho em que a imagem, por refletir o idealizado, acaba por não refletir nada. Todo subalterno, na medida em que se torna refém de modelos impossíveis de alcançar, reafirma e nutre sua própria condição subalterna.

Outro dos riscos dessas perversões ficcionais da representação a que não escapam as representações de Canudos e Salsipuedes diz respeito a delimitar no imaginário coletivo a triangulação do desejo: o risco de herdar depois do massacre e do etnocídio, tanto no Brasil quanto no Uruguai, a impossibilidade do desejo linear. A negação de poder

visibilizar como mediadores valiosos as subalternidades abjuradas ou simplesmente o não registro, a não existência dessas subalternidades que foi a sina de ambos os episódios nos ulteriores discursos sobre eles. Nas palavras de Akoun:

A relação dos homens com seus semelhantes, e mais precisamente com aqueles semelhantes que lhe são muito diferentes por seus costumes, oscila naturalmente entre duas atitudes: lançar fora do mesmo campo da humanidade (não ver aí além de um bárbaro, um selvagem) ou, pelo contrário, ser objeto de uma curiosidade, a partir da qual podem ser ampliados o conhecimento e sua definição.²⁷

Mas tanto Canudos quanto Salsipuedes fundam-se cada dia nos vestígios de uma continuidade amparada nos discursos hegemônicos que têm pretendido negá-los além de suas individuais, embora sempre dialógicas, existências paralelas. A pretensão foi explicitamente “jogar o estranho fora do campo da familiaridade” e “o estranho” só podia ser o ameaçador.

Nessa lógica de pensamento, é interessante a possibilidade de pensar a reelaboração que Zizek (1992) faz da teoria althusseriana através de Lacan e que Butler recupera (2002). Desde esta reelaboração toda interpelação ou conformação do discurso está destinada ao fracasso por sua própria tentativa de considerar o campo social com um olhar totalizador. De tal forma, as diferentes percepções (incluindo a aqui proposta) de Canudos e Salsipuedes abrirão “falhas” que negarão a pretensão e a expectativa de unidade dos próprios acontecimentos; são essas falhas que possibilitam uma maior proximidade a Canudos e Salsipuedes em oposição ao fantasmático lacaniano e à organização sempre rearticulada e medida da discursividade, alimento natural do realmente fantasmático. Tudo aquilo que se abjura ou se repele ou simplesmente se nega do sujeito no ato de forclusão, o que se exclui ou deixa por fora dele, continua determinando sua conformação – como assinala Butler – de “negatividade definitiva”.

Assim, as forclusões e as representações definem a impossibilidade de que o sujeito seja imagem fiel de si mesmo e o levam a uma perpétua refundação de si. É claro que aquilo que é repudiado também ajuda à própria conformação do sujeito. O que não se diz é sempre – de acordo com Butler – uma estratégia de “abjeção social”. Mas esse

²⁷ AKOUN, 1976, 174.

silêncio estrategicamente abjeto pode operar em Canudos e Salsipuedes como nova estratégia de sobrevivência e tomada do poder.

Silenciar a alteridade: evidência de um fracasso essencial

É preciso redimensionar os silêncios a respeito da subalternidade. Carecer de voz pode significar (ou ter significado) em ambos os episódios e nos grupos subalternos que protagonizaram a produção de um discurso interno, apenas decodificável a partir da aquela subalternidade e reduto do que não é simbolizável para a pretendida hegemonia. Seguindo o pensamento de Paz (1997), a apropriação do outro inicia-se com a apropriação intelectual, que implica a necessidade de nomear para possuir, para que o outro seja significável. Caso contrário, nasce a impossibilidade essencial de apropriar-se dela. Bastou nomear os conselheiristas como fanáticos e monárquicos, e os charruas de selvagens sem alma para possuí-los?

Repensando as palavras de Akoun, tanto Canudos quanto Salsipuedes parecem responder mais à expulsão do outro “fora do campo mesmo da humanidade” que à curiosidade capaz de impulsionar um mais amplo, possível e cabal conhecimento dessa alteridade em função de “defini-la”. Com uma particularidade que torna ainda mais complexas as já intrincadas e ficcionais relações entre os semelhantes: no cenário latino-americano, será que o que se joga fora do campo da humanidade é tão “diferente” daquilo que exclui? O “outro” é tão radicalmente “outro” ou precisamente a exclusão e o binômio *hegemonia-subalternidade* são exacerbados em função da referida imagem especular. Seguindo Guy Rosolato:

A sociedade protege e impõe seus valores principalmente quando é necessário para revigorá-los recorrer a um endurecimento das condenações visando aos elementos independentes e às minorias marginais. A passagem é feita entre a punição legal por infração e o ato sacrificial. A comunidade reforça assim sua autoridade e a do autocrata que manifesta seu pleno poder quando castiga sem razão [...] os marginais [...] tornam-se um alvo na realidade pelo fantasma estendido ao máximo da culpabilidade...²⁸

²⁸ ROSOLATO, 1987, p. 48-49.

Os espaços claramente endogâmicos que alguns grupos subalternos ocupam no contexto latino-americano operam segundo os mesmos mecanismos endogâmicos a partir dos quais opera a hegemonia e que no fundo não fazem senão repensar mais uma vez como dicotômico o que também é dialético em um plano não de negação, mas de complexa complementaridade. Essa pode ser uma possibilidade de refletir a atitude dóxica a que se refere Bourdieu (2003), isto é, a introjeção de certos elementos impostos por um poder disciplinador (que escapa ao próprio padrão do disciplinar foucaultiano por transcender o externo), a aceitação do próprio conflito e a própria tensão e, portanto, sua perigosa adaptação por encobrir provavelmente uma forma auto-sacrificial do próprio sujeito subalterno.

Pois bem, deter-se no ato sacrificial é essencial neste caso. Porque se a união se consolida diante do pretendido grupo minoritário ou pelo menos diante do mais vulnerável, a violência acaba exercendo-se sobre um “inocente”, e tanto o ostracismo como a invisibilidade a que se pretende reduzir o sujeito subalterno são modalidades claras de uma exclusão disciplinadora. O que se sacrifica é a razão que opera perversamente construindo uma culpabilidade indistinta e imaginária que acaba aceitando-se como verdade absoluta e, portanto, inquestionável desde aqueles que a adjudicam até aqueles que a padecem. É claro que esta alienação conhece seus limites e suas relativizações sobre as quais é imperativo refletir.

Finalmente, pensar no ato do sacrifício para Canudos e Salsipuedes é muito significativo devido à implicância transcendente e seletiva que tem quanto às vítimas escolhidas. No ato sacrificial, a devastação e a violência respondem a uma ordenação severa e lógica, a uma dosagem que a hiperboliza e leva ao paroxismo seus efeitos disciplinadores. No ato sacrificial o sentido da morte ou a devastação ou a própria violência transcendem a gratuidade e a negam. Trata-se de que a morte encoraje a vida, a vulnerabilidade encoraje o poder, devolvendo-o aos despojados – injustamente despojados de sua hegemonia original.

Trata-se no fundo de recuperar a posse daquilo que se combate a partir de um discurso que legitima e justifica o próprio sacrifício. É uma antropofagia simbólica que não implica apenas dar morte, mas alimentar-se da mesma morte, dos despojos das mortes

latentes ainda nos corpos dos sacrificados. É no fundo uma tentativa de incorporar a uma nova ordem uma força antes submetida e levada ao ostracismo, uma tentativa por conquistar uma força dupla: a própria e a do rival. O sacrifício é, portanto, polissêmico e isento de inocência.

Pensar essa justaposição perpetuada de perversas representações ficcionais tanto em Canudos como em Salsipuedes como uma refundação do que é sacrificial, vinculadas à manifestação de violências materiais e simbólicas e de ambigüidades dialógicas entre subalternidade e hegemonia define em grande medida um “estado da questão” a respeito dos conflitos abordados.

Capítulo 2

Canudos: o pretendido silenciamento da alteridade

Disse-lhe Pilatos: O que é a verdade? [...] Pilatos perguntou-lhe: Não há pois verdade sobre a terra? E Jesus disse: Olha como os que manifestam a verdade sobre a terra são julgados pelos que têm poder sobre a terra.

Roger Caillois. *Pôncio Pilatos. O dilema do Poder.*

Ele escreve às gerações futuras o fracasso de um presente que tenta inutilmente limitar a liberdade humana.

Fei Betto. *Cartas da prisão.*

A República instaurada: execução e reprodução da violência repressora

Continuando a linha de pensamento que definiu o capítulo introdutório aborda-se aqui o episódio histórico de Canudos como uma tentativa de silenciar uma alteridade ameaçadora e distorcida em seus aspectos identitários mais elementares. É desde a “resolução” final que a República decide para Canudos que a leitura e a análise partem não apenas do espaço Brasil, mas do espaço continental latino-americano como um espaço de riscos a respeito da sobrevivência identitária, sempre no limite destruidor do mesmo que se constrói como padrão de sua identidade.

Mesmo habitando o espaço do “invivível” – em que as insurgências e os rostos dos “sem rosto” não podem deixar de ser advertidos como alteridades ameaçadoras –, a resposta é um pretendido silenciamento que, porém, pode reverter em uma proximidade maior da alteridade mencionada que, desde suas origens, evidencia uma proximidade muito eloquente para poder ser efetivamente “silenciada”.

Não conotam uma novidade, nos processos disciplinadores implantados pela conquista em territórios americanos, as etapas sucessivas de compreensão, tomada e destruição daqueles universos culturais que se pretendia dominar. Esses mecanismos multiplicar-se-iam sucessivamente no decorrer de toda a conquista e o período colonial, isto é, na domesticação do outro que sempre implicava uma forma de silêncio imposto sobre sua voz. Esse exercício de violência repressora garantia uma ordem e uma legitimação do poder pretendidamente único e transformava em símbolo e em referente a parcialidade de um discurso e de uma verdade que se consolidavam como discurso e verdade pré-socráticos.

Nesse sentido, vale recorrer às idéias de Girard (1975) quanto ao exercício da violência. Precedendo ao exercício da violência está originariamente o sujeito ou objeto e os desejos que convergem sobre ele. É partindo desses desejos que o exercício da violência se torna cada vez mais manifesto, mais explícito. E não é o valor inerente ao sujeito ou ao objeto o que provoca essa violência, as tensões e os conflitos, as invejas que rivalizam, mas, pelo caminho inverso, é a própria violência que extrema o valor outorgado aos objetos e sujeitos para poder *ser* de uma forma descontrolada e eloqüente.

É natural observar um desvio na transgressão à regra que a violência conota, quase uma atitude patológica e assumir – para uma tranquilizadora e ordenada forma de apreender o tecido social – um desejo natural isento de violência do qual a condição humana não se afastaria totalmente. Não obstante e apesar dessa tentativa, na crise paroxística da violência, esta torna-se instrumento, objeto e sujeito da totalidade dos desejos. Por essa mesma razão, toda existência socializada não seria possível sem uma vítima expiatória que permitisse resolver tal paroxismo no contexto de uma ordem cultural. Como explicita o próprio Girard: “Ao círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destruidora, substitui-se o círculo vicioso da violência ritual, criadora e protetora.”¹

É a partir dessas características do exercício da violência sobre o outro que cabe pensar se o pretendido silenciamento a que se alude não poderia resultar na gênese de

¹ GIRARD, 1975, p. 183.

uma violência “criadora” e “protetora”, em sucessivos espaços de sobrevivência cultural inaugurada em Canudos. Porque, de acordo com a lógica proposta, é impossível considerar espaços únicos e permanentes do poder. O poder alterna, disputa-se, e o outro subalterno não é totalmente subalterno, pois a única condição de seu aparente silenciamento a respeito das vozes mais dominantes não consegue transformá-lo em cativo “domesticado” do espaço delimitado e fronteiro a que é reduzido como em um gueto. A subalternidade não é uma condição ontológica da existência humana nem está sempre no mesmo lugar.

A pulsão de morte freudiana tem uma ingerência capital nesse aspecto, pois já não pode considerar-se – conforme Girard adverte – como aquilo que lança o indivíduo ao ato de violência em um sentido mais purista e essencial, mas “à ilusão ancestral que leva os homens a situar sua violência fora de si mesmos, a transformá-la em um deus, em um destino, ou em um instinto do qual já não são responsáveis e que os governa desde fora”.² Produz-se, então, um mecanismo de construção ficcional através de práticas discursivas da ordem preestabelecida, a fim de substituir aquilo que é irrepresentável (a realidade em si mesma).

É claro que quando a violência (que todo silenciamento é) transforma-se no desejo e associa-se a ele, quando outorga aos homens uma auto-suficiência absoluta, é preciso que apareça uma vítima de expiação que de alguma forma evite a destruição de todo o coletivo.

Vitimizar o outro claramente identificável na violência é o limite a que essa violência, ultrapassada por si mesma, poderia chegar e, por sua vez, a possibilidade de alcançar o *logos fobos* da violência mesma, isto é, a linguagem universal que, na ausência do verbo, não precisa de palavras para ser compreendida e transmitida. Trata-se, em definitivo, da conquista do *kudos*, privilégio temporal do poder absoluto.

Possui sempre o *kudos* aquele que acaba de desferir o golpe mais rude, o vencedor do momento, aquele que faz acreditar aos outros e pode propriamente imaginar-se que sua violência triunfou definitivamente. Os adversários do

² GIRARD, 1975, p. 183.

vencedor devem desenvolver um esforço extraordinário para escapar do feitiço e recuperar o kudos.³

Existe a possibilidade de que em Canudos já não se trate de um único kudos disputado, mas de sua multiplicação em espaços paralelos e coexistentes e nisso resida a preservação – a partir desse episódio – de uma cosmovisão pretendidamente devastada por ter sido silenciada.

Por que, até que ponto esse *logos fobos* é patrimônio de uma única formação discursiva? Ou em uma formulação mais clara: por que não pôde representar Canudos uma transcendência à sua própria materialidade? Isso se se considera Canudos como o ato fundacional de uma nova forma de linguagem universal que chegou a ser bem compreendida e decodificada pela República como uma linguagem silente, que “sem palavras”, foi capaz de transmitir a concreção de um poder paralelo.

Apesar dos defeitos de confrontação, Canudos era nossa Vendéi. O *chouan* e as *landas* se aparelham bem com o jagunço e as caatingas. O mesmo misticismo, gênese da mesma agitação política; as mesmas ousadias servidas pelas mesmas astúcias, e a mesma natureza adversa, permitiam que fosse lembrado aquele lendário canto da Bretanha, onde uma rebelião, depois de fazer recuar exércitos destinados a um passeio militar por toda a Europa, só cedeu perante as divisões de um general sem fama... O ambiente moral dos sertões favorecia o contágio e a extensão da neurose. A desordem, ainda local, podia ser núcleo de toda uma conflagração em todo o interior do país.⁴

Na teoria de Althusser (1974), o indivíduo “subjetivado” é o indivíduo “sujeitado”, vale dizer que a conquista da liberdade e a autonomia radicam precisamente na obediência ao Sujeito ou à Lei. Quando o sujeito se considera mais próximo (ilusoriamente) à conquista de sua liberdade é precisamente no momento em que, introjetada a lei, esta chega a cumprir-se naturalmente e em ausência de questionamentos.

³ GIRARD, 1975, p. 192.

⁴ CUNHA, 1981, p. 199-200.

A liberdade e a autonomia parecem ser então puras ilusões: significam simplesmente que a Lei está inscrita tão profundamente em nós, tão intimamente em harmonia com nosso desejo, que a confundimos com nossa própria livre iniciativa.⁵

Assim, a própria subjetividade humana seria a forma mais original do auto-encarceramento em que de alguma forma se anularia a dialética entre subalternidade e hegemonia. Canudos aceitou essa subjetividade?

Conforme a concepção freudiana, isso apenas conota um aspecto enquanto a rebelião contra a Lei ou o sujeito que disciplinam pode acontecer (e de fato acontece), caso as exigências sejam na verdade devastadoras. Por conseguinte, a Lei pode ser transgredida pela própria liberdade no espaço contestatário da revolução, da insurgência.

Não apenas em Canudos é possível advertir essas respostas, mas também em outros episódios que antes, em coexistência e depois de Canudos, acontecem no nordeste e sul do Brasil: o movimento da Serra do Rodeador ou Santa da Pedra, em Pernambuco, em 1819; o movimento da Pedra do Reino, também em Pernambuco, de 1836 a 1838; o movimento do Padre Cícero de Juazeiro, de 1872 a 1934 e no sul, mais concretamente em Santa Catarina, o Movimento do Contestado ou Guerra Santa, entre 1910 e 1914.

É interessante como todos esses espaços messiânicos sugerem a aceitação de um espaço sincrético em que a procura do poder é, no fundo, a procura de uma autojustificação no que é transcendente para reger o que é imanente. Nessa concepção, a violência antes aludida pretende ser sublimada numa manifestação amorosa como ágape (própria e exclusiva de Deus) em oposição à manifestação narcisista (própria da condição humana). As contradições parecem aflorar desde os próprios universos regentes e a impossibilidade da sublimação parece ser uma evidência devido ao fato de que o processo perverso de toda luta violenta pelo poder leva a aceitar uma violência da origem e um caminho de Paixão que a revela. Canudos não parece ser exceção a esse posicionamento. *Os Sertões*, mesmo com um olhar desvalorizador do fenômeno místico religioso, revela com eloquência essa introjetada Paixão e a onipresença de uma

⁵ EAGLETON, 2003, p. 243-244.

violência sempre sobre-acolhedora, com sua justificativa sempre no espaço sobrenatural, na transcendência:

Os ingênuos contos sertanejos já havia muito tinham revelado os caminhos alucinadoramente traiçoeiros que conduzem ao Inferno. Canudos, imunda antecâmara do Paraíso, pobre peristilo dos céus, devia ser assim mesmo: repugnante, aterrador, horrendo...

Enquanto isso tinham ido muitos, alimentando esperanças singulares.

“Os embaucadores da seita se ocupam de persuadir o povo de que todo aquele que quiser salvar-se precisa ir a Canudos, porque nos outros lugares tudo está contaminado e perdido pela República. Lá, porém, não é preciso trabalhar, é a terra de promessa, onde corre um rio de leite e são pastéis de milho os barrancos.”

Chegavam.

Davam com o Vasa Barris seco e cansado, mexendo as águas barrentas das inundações, entre os flancos ressequidos das colinas...

Haviam esvaecido a ilusão feliz; mas não se apeavam do misticismo lamentável...⁶

Em seu *Evangelho segundo Jesus Cristo*, Saramago coloca o filho enfrentando a figura do Pai, pedindo aos homens que o perdoem por ter desatado a violência mais extrema, ao entregar a seu filho ao caminho da Paixão e à Crucificação final.

Jesus morre, morre, e vai deixando a vida, quando de repente o céu se abre de par em par por cima de sua cabeça, e Deus aparece, vestido como estava na barca, e sua voz ressoa por toda a terra dizendo, Tu eres meu filho muito amado, em ti ponho toda minha complacência. Então compreendeu Jesus que veio trazido ao engano como é levado o cordeiro ao sacrifício, que sua vida foi traçada desde o princípio dos princípios para morrer assim, e, trazendo-lhe a memória o rio de sangue e sofrimento que de seu lado nascerá e inundará toda a terra, clamou ao céu aberto onde Deus sorria, Homens, perdoai-o porque ele não sabe o que fez.⁷

Essas inquietantes e sugestivas palavras poderiam permitir, numa leitura não pretendidamente mimética mas decerto projetiva, pensar Canudos também como um ato em que a violência se exigiria em prol de um “Bem” maior, como um rio de sangue condenado desde um início a essa violência final, a esse caminho de Paixão que o próprio massacre revelaria para o devir histórico em seus mecanismos mais perversos.

⁶ CUNHA, 1981, p. 162.

⁷ SARAMAGO, 1998, p. 513-514.

A República sabia o que fazia ou realmente desconhecia o poder de resistência simbólica daqueles aos quais silenciava, não podendo assumir assim que esse silenciamento não passaria de uma pretensão.

“Medimos o tempo por luzes e sombras [...] por mudanças e permanências, enganos e certezas, sonho e realidade”⁸, escreve Carlos Fuentes (1999) em seu *Territórios do Tempo*. Nesse sentido, interessa pensar o tempo de Canudos como um tempo de presunção herdado da História. O silenciamento de Canudos talvez deva pensar-se não apenas como um silenciamento proposital, mas como um caminho inevitável, a partir das variadas representações nas quais *a posteriori* o próprio fato derivaria.

Toda construção intelectual e artística só é capaz de descobrir seu próprio universo simbolizável, apenas pode descobrir-se a si mesma. O *outro* sempre é um fugitivo desse descobrimento e é precisamente então quando essa *alteridade* (subalterna?) descobre sua parcela de poder e a exerce.

O poder eventualmente hegemônico, considerado voz dominante, não alcança todos os espaços, não ordena todos os “caos”, não é introjetado por todos os sujeitos. Não representa e não diz, não regula tão drasticamente nem é capaz de anular o poder da insurgência e seus cíclicos retornos.

O fato de Canudos ter envolvido uma resistência lendária a respeito desse poder oficial e suas dinâmicas terem se reproduzido em outros espaços socioculturais, o fato de a liderança messiânica de Antônio Conselheiro ter promovido outras lideranças e admirações superlativas no imaginário coletivo, revela que o poder se multiplica, deixa de ser um para ser muitos. É precisamente esse ato reprodutivo que enfrenta a hegemônica visão do mundo a seu fracasso capital.

Impõe-se o fantasmático laciano (1967). A definição do sujeito subalterno é obtida por aquilo que se nega dele mesmo. É mais o que se ignora do que se conhece e a subjetividade do olhar constrói mundos ilusórios que se dissipam no fenomenológico

⁸ FUENTES, 1999, p. 7.

cotidiano. É precisamente esse cotidiano que torna vulnerável o poder porque nele se produz o retorno ou o renascimento do que podia pretender-se disciplinado até a agonia.

Os conflitos tácitos e explícitos de Canudos não deixam de sobreviver na realidade nacional, fundindo o presente com o passado em um ato de resistência, de reclamo pela voz, de descobrimento da força, mas também das fragilidades do poder hegemônico. Esse é provavelmente outro espaço para aquela violência “criadora”, pois preserva e lembra o sujeito não disciplinável, transforma-se em espaço memorial de um sujeito por não “disciplinável” precisamente não tão “subalterno”.

Nem se amedronta o bárbaro com o troar passante da artilharia que não lhe deixa o fanatismo adivinhar as torturas da pátria, traiçoeiro e ousado, ataca de surpresa, com a superioridade do conhecimento do terreno, da emboscada...⁹

A exclusão parece contribuir para assinalar – em termos positivos para o excluído – a identidade diferencial do subalterno e nutrir a própria quota de seu poder. Pois sem essa disputa declarada, sem essa luta e sem essa perseguição do *kudos*, deveria assumir-se o poder como estático e indisputável. O poder da subalternidade consolida-se em cumplicidade involuntária, porém existente afinal da própria hegemonia que o enfrenta e pretende silenciá-la.

Segundo o saber antropológico, e resgatando o pensamento de Akoun, o vínculo que une os homens com seus semelhantes, que – ainda sendo semelhantes – são em um alto grau estranhos por seus hábitos diferentes, alterna entre a exclusão e a curiosidade através da qual ampliam-se os horizontes de conhecimento.

É evidente, como já foi assinalado, que Canudos responde à primeira premissa, ou seja à premissa da exclusão, mas que evidencia o eloqüente paradoxo na tentativa de escolher entre uma e outra atitude, pois jogar o “estranho fora do campo da humanidade” é apenas a ilusão de um silenciamento e uma pretensão de “barbárie”. Cornejo Polar adverte:

⁹ *Gazeta do Rio*, 16 jul. 1897, p. 1.

Mas o sujeito, individual ou coletivo, não se constrói em e para si; faz-se, quase literalmente, em relação com outros sujeitos, mas também (e decisivamente) por e em sua relação com o mundo. Neste sentido, a mimese não se enclaustra em sua função representativa da realidade do mundo [...] não postulo em absoluto que a realidade não exista, senão que como matéria de um discurso (e a realidade infelizmente não fala por si mesma) é uma ríspida construção entre o que é e o modo conforme o qual o sujeito a constrói...¹⁰

Jogar “fora do campo da humanidade” os seguidores de Antônio Conselheiro foi, no fundo, uma forma perversa de construir um sujeito individual e coletivo, mas também um estrepitoso fracasso na tentativa de pensar como absoluta e fiel uma realidade que, como expressa Cornejo Polar, “não fala por si mesma”.

Torno a pensar a representação como a impossibilidade de que a realidade possa se dizer a si mesma e a pensar o sacrifício como elemento imprescindível para manter o “feitiço” adorniano, evitando descobrir os medos atávicos frente ao “delirante” que ameaça a ordem estabelecida.

O que impulsiona a arte é a contradição entre seu feitiço, resto rudimentar do passado, presença imediatamente sensível, e o mundo desmitificado em que existe, e em que não pode renunciar completamente à magia. Sua atitude mimética mantém-se graças a ela e sua verdade vive na crítica que a arte exerce sobre essa racionalidade ambiente transformada em absoluto. Seu próprio feitiço, abandonada já a exigência de ser real, é parte de sua clarificação racional: seu esplendor desenfeitiça um mundo desenfeitiçado. Esta é a atmosfera dialética em que a arte acontece. As renúncias às exigências de verdade de seu próprio feitiço é uma boa descrição da aparência e da verdade estéticas... Em um mundo desenfeitiçado, o *factum* arte é um escândalo, é a imagem persistente de um feitiço que já não suporta.¹¹

Tanto nos discursos artísticos como nos políticos ou históricos a respeito de Canudos a oposição entre o aparental e o essencial, como em qualquer formação discursiva, é o que impera. O alcance quase demiúrgico dos discursos sobre a realidade é o espaço, também de poder, em que se pretende manter os rasgos profundamente messiânicos da formação discursiva e o *feitiço* que a habita em sua dupla ficcionalidade.

¹⁰ CORNEJO POLAR, 2003, p. 15.

¹¹ ADORNO, 2000, p. 181.

A leitura oficial de Canudos alimenta-se de um silêncio que, entretanto, multiplica suas vozes e não faz nada além de desconstruir a possibilidade de uma existência puramente mítica. É interessante, mesmo assim, pensar como esse silenciamento pôde originar-se no menosprezo proposital do discurso religioso conselheirista que, apesar do próprio desejo de menosprezo, não deixa de ver nela também um reflexo de sua própria condição de existência.

O olhar voltado ao louco já não pode ser o mesmo [...] ao observar o louco media-se desde o exterior toda a distância que separa a verdade do homem de sua animalidade. Agora é contemplado, ao mesmo tempo, com mais neutralidade e mais paixão. Mais neutralidade porque nele serão descobertas as verdades profundas do homem, essas formas de sonho onde nasce o que é. E também mais paixão porque não será possível reconhecê-lo sem reconhecer a si próprio, sem ouvir subir dentro de si as mesmas vozes e as mesmas forças, as mesmas luzes estranhas [...] já não pode deixar de contemplar um impudor que é o seu próprio. Não vê sem ver-se. E o louco, por isso, duplica seu poder de atração e de fascinação; leva mais verdades que as suas próprias.¹²

“O espelho de Quetzacóatl encheu-se de caras: as nossas”, escreve Carlos Fuentes (1994) diante da realidade nacional mexicana. Sua sentença, lida à luz das reflexões foucaultianas, sugere caminhos interessantes na leitura de Canudos. Numa leitura projetiva, a pretendida subalternidade (especialmente a subalternidade em Canudos) poderia alcançar o mesmo destino desde uma origem diferencial. O espaço dessa realidade “subalterna” projeta também as “familiaridades insidiosas” de uma verdade partilhada e opera como um “espelho de Quetzacóatl”. A ameaça perpetua-se não por efeito de estranhamento, mas por aquilo que é excessivamente familiar. Disciplinar, então, é o lema no ato do silenciamento.

Como já foi advertido antes, o sonho da presunção foucaultiana (1964) leva à construção de um universo extremamente moralizado onde a idéia do Mal se apresenta associada mais ao “defeituoso”, que é preciso encaminhar, que ao “punitivo apocalíptico”. Cada indivíduo torna-se cativo de uma universalidade potencialmente punível, em que as fraturas imperam sobre o processual e onde a marginalidade dos que devem “encaminhar-se” parece reunir todos os aspectos da marginalidade medieval: os excluídos, os desprezados, os marginalizados e os marginalizados imaginários, muitos

¹² FOUCAULT, 1990, p. 272-274.

deles – não obstante, e paradoxalmente? – privilegiados por causa de sua particular condição para aceder a uma simbolização futura de seu próprio poder.

Se a alteridade de Canudos representa uma alteridade que deve ser explicada para ser nomeada e possuída antes de ser compreendida e aceita é possível considerar Antônio Conselheiro (e sua liderança) como um poderoso alter-ego em que se depositam expectativas e desejos inconfessados de igual forma que se deposita o poder para ele tornar-se o porta-voz dos mesmos. O poder a um custo muito alto: toda a responsabilidade do “crime”, toda a inumanidade do “castigo”.

Pois bem, essas formas de apropriação violenta são apenas tentativas por vencer o hiato entre o conhecer e o ser, tentativas, desde seu início, destinadas ao fracasso. Mesmo no caso de compreender o outro, essa mesma alteridade é *apropriada* pelo conhecimento (hegemônico) que habilitou a compreensão dela. Assim, esse outro, é privado de sua alteridade pelos mesmos processos de apropriação *dos* e *aos* que foi sujeito.

A mensagem do corpo: encarnação de uma humilhação ejemplar.

Na materialidade do corpo isso pode ser nitidamente observado. Se os corpos dos conselheiristas são corpos aparentemente indiferenciados de outros corpos, eles abrigam em si a particular singularidade do *unheimlich* freudiano, o sinistro que se oculta sob o familiar. São corpos que questionam desde seu próprio silente discurso as estruturas de poder estabelecido. Se é possível “conhecê-los”, mas não ser como eles, se são tão iguais e tão estranhos ao mesmo tempo, a pretendida compreensão é a da apropriação violenta para reduzir a ameaça, a privação da alteridade que esses corpos materializam.

Por fim, a resposta a esse questionamento transforma esses corpos em um ente rival em processos que medeiam entre o desprezo e o silenciamento até a idealização (que não é mais que outra forma de silenciar). O destino comum de ambas as opções é a incapacidade ou a impossibilidade, é necessário insistir nesse matiz, de registrar a outridade em sua própria realidade.

Ora perfeito ora imperfeito no limite, o subalterno sempre é levado a beirar o caricaturesco: a virtude ou o defeito levados a traços expressionistas. Não é estranho que se imponha exibir o que já foi mencionado – lembrando a expressão de Le Goff (1994) – como “o inevitável choque do fisiológico e do sagrado”. Em Canudos, aos conselheiristas é permitido manifestar no corpo – para torná-lo testemunho materialmente tangível – a humilhação do silenciamento final. Nos corpos degradados e decadentes condensa-se a grande metáfora do disciplinamento exemplar.

Numa passagem do *Purgatorium Sancti Patricii*,¹³ uma série de demônios desenvolvem um jogo de bola com o corpo de um dos condenados. Esse eloqüente repúdio pelo corporal é explicitado na tortura da totalidade do corpo. O tormento do corpo descobre sua fragilidade e afeta todas as suas faculdades em busca de uma redenção individual e coletiva. A violência, que estigmatiza o corpo do outro para evidenciar e exibir em forma exemplificadora sua vulnerável condição de “vencido”, transforma a metáfora corporal: antes que pó, o corpo do sujeito (subalterno) é putrefação.

Solução extremamente radical, mas ilusoriamente efetiva, para dar morte ao sujeito descobrindo suas “vulnerabilidades”, mas dando alento em parte para suas posteriores quotas de “permanência”. Desta forma é alimentanda a construção do mito que vai acontecer na “verdade” futura herdeira da imaginação do presente em que esse mito começa a gestar-se. É por isso que não resulta surpreendente que a construção mítica do Conselheiro, bem como a de seus seguidores em Canudos e a do próprio episódio em si, revele uma dupla estrutura ao mesmo tempo histórica e anti-histórica.

Como já foi expresso no primeiro capítulo, e seguindo Lévi-Strauss (1981), o mito sempre retorna sobre acontecimentos do passado, mas o valor intrínseco que lhe é atribuído provém do fato de que aqueles acontecimentos que ocorreram em um determinado momento (demarcado e, portanto, finito) constituem também uma estrutura permanente que não deixa de ocorrer, que ocorre em simultaneidade com o passado, o presente e o futuro. Canudos, como espaço mítico, radicaliza este inquietante protagonismo: falar não apenas do mundo exterior, mas do mundo interior em uma

¹³ Referência tomada de *La naissance du purgatoire*, em que Jacques Le Goff assinala a bibliografia alusiva ao *Purgatorium Sancti Patricii*.

“dialética específica”, como Mignard (1981) assinala, de autoproliferação e autocristalização.

O caminho de reivindicação – seja da natureza que for –, animado por uma agressiva vontade de luta e combate que Canudos representa, não deixa de supor o *delírio* sob a forma de um imaginário ideal de si mesmo. O discurso messiânico do Conselheiro opera como nutriente de um desejo sempre insaciável que a República silencia. Quando o subalterno ocupa esse lugar, a ameaça ao *status-quo* imperante torna-se insustentável.

Como foi assinalado no capítulo anterior, Canudos perturba efetivamente um sistema e uma ordem, ao mesmo tempo que não é assimilado por esse sistema e essa ordem, arriscando ao extremo a sobrevivência de um projeto identitário hegemônico, regulador. Euclides da Cunha escreve:

Invadia-lhes o sentimento exato de partir para uma guerra externa. Sentiam-se fora do Brasil. A separação social completa dilatava a distância geográfica; criava a sensação amarga de um longo afastamento da pátria...
O que ia ser feito era o que tinham feito as tropas anteriores – uma invasão – em território estrangeiro...
Os novos campeadores o sentiam avassaladoramente. E como aquele povo desconhecido de rústicos devolvia, dia após dia, mutilados e abatidos, os companheiros que meses antes tinham avançado robustos e altaneiros, não havia ânimo varonil que contemplasse impassível para os lados do sertão, misterioso e torvo...¹⁴

Esse é sem dúvida o grande pecado de excesso. Quase na condição de um heroísmo trágico, a resposta do silenciamento subalterno provém de uma culpabilidade inocente. A culpa lhe é atribuída de todas as formas, e mesmo sem ser sua, como resultado de um pecado de *hybris* diretamente vinculado ao espaço delirante de que se alimenta. O alheamento, o estranhamento é precisamente um dos elementos nutrientes dessa culpa atribuída coletivamente, pois desde esse alheamento a ameaça é indeclinável, facilmente passível de transposição. Não é um semelhante senão outro, é quase um “estrangeiro” o que leva à ameaça de desestabilizar a noção de pátria e abismá-la ao limite do irreconhecível.

¹⁴ CUNHA, 1981, p. 413.

É significativo salientar que quando se faz referência a um espaço delirante não se alude a ele por uma leitura psicopatológica, mas por uma ordem de realidade paralela e alternativa, à beira da realidade aceita como “absoluta” e delimitada por suas próprias regras, por sua própria coerência interna, por sua lógica endogâmica como a que Canudos representa.

A leitura de Antônio Conselheiro como um fanático religioso, “o fruto mórbido duma cultura propensa à desordem e ao crime”,¹⁵ exige ser reconsiderada. Canudos revela essa urgência a partir, sobretudo, de um espaço dialógico que revela como insustentável a teoria dicotômica entre civilização e barbárie.

Se o indivíduo é sempre consequência de seu meio social e de seu espaço geográfico, como não considerar o “pensamento prisão” do líder religioso como uma consequência natural e lógica, resposta a perversões (alienadas) do poder? Escreve Pelicier:

O tempo do obsessivo não é outro senão o do rito, ocupado por completo em seu minucioso e fanático cumprimento. O espaço obedece a uma topografia complicada pelas obrigações e os tabus. O mundo pode parecer como um hieróglifo que é preciso decifrar, sem fim nem motivo. Alguns nomes, algumas palavras, alguns conceitos chegam a ser os formidáveis amantes de um campo de gravidade em que qualquer pensamento é triturado. Os espaços em branco desse pensamento obsessivo são o inverificável, que não obstante é preciso verificar, o invisível que é preciso escutar, o ínfimo que é preciso pensar [...] a ciência responde ao obsessivo que não existe nada ali onde ele perde sua vida tentando existir.¹⁶

A exigência de pensar o discurso de Antônio Conselheiro como delirante e seu pensamento como um pensamento obsessivo poderia transgredir os cânones tradicionais e ser subvertida. Os espaços em branco do pensamento “obsessivo” em Canudos não poderiam traduzir precisamente o império de uma subalternidade invisível, inexistente aos olhos hegemônicos, uma subalternidade que reclama sua voz, que se defende de seu silenciamento ou que simplesmente se transforma em natural rival na luta pelo *kudos*? Não está no “fanático cumprimento de seus ritos” a quase exclusiva possibilidade de sobrevivência do subalterno? Nesse caso, pensamento e tempo “obsessivos” seriam

¹⁵ BOSI, 2002, p. 212.

¹⁶ PELICIER, 1981, p. 5-6.

apenas a resposta saudável e lógica à tão humana prevalência de Eros sobre Tánatos, instinto de vida sobre o de morte, perversamente silenciado na devastação do outro.

Buscar a alienação não significa encontrá-la em um ou outro grupo (subalternidade ou hegemonia), como se fosse condição *sine qua non* de algum deles; certamente será nas mecânicas vinculares onde será possível encontrá-la. Escreve Alfredo Bosi a respeito de *Os sertões*: “ele nos afeta apesar dos caracteres postos em crise pela ciência e pelo gosto do século XX”.¹⁷ Talvez em razão dessa crise seja exigida uma leitura que reconheça, desde a representação literária de Canudos, a vigência de ontologias do poder, isto é, de lutas pela voz dominante que Canudos não inaugura nem conclui, mas que coloca como emergentes. Basta pensar em episódios muito posteriores e recentes, como o massacre de *Eldorado dos Carajás* (1996), para refletir a respeito.

É claro que nisso vão comprometidas também tácitas buscas de perfil identitário. No fundo, a *ordenação* do *caos*, que o silenciamento perpetrado pela violência garante, define a “nova ordem” dos vencedores e, portanto, uma pretensão de homogeneidade (inexistente como elemento pragmático) em espaços étnico-culturais diversos.

Lewis Binford (1983), na arqueologia processual, distingue entre uma “dinâmica” e uma “estática”. A dinâmica identifica-se com as atividades que os integrantes de uma determinada comunidade levam a cabo, os “*jeu du rôle*” individuais que permitem o vínculo entre uns e outros e estruturam a mecânica social; a estática faz referência aos vestígios materiais, tangíveis e observáveis, consequência direta daquela dinâmica, mas incapazes de reproduzi-la. Canudos simboliza uma mudança drástica na mecânica social e o silenciamento de uma dinâmica com a destruição inclusive dos vestígios que pudessem sobreviver do Arraial de Belo Monte: “Caiu o arraial a 5. No dia 6 acabaram de destruir desmanchando-lhe as casas, 5200, cuidadosamente contadas.”¹⁸

Mas o vazio se habita de memória e transforma o espaço devastado e seus mortos em refúgio e prisão ao mesmo tempo. Refúgio de uma memória que na subalternidade do presente opera como imagem especular de si mesma; prisão pelo desterro irrevogável da idealização introjetada de ontem, de um espaço que só existe, dificultosamente, como

¹⁷ BOSI, 2002, p. 219.

¹⁸ CUNHA, 1981, p. 484.

estática: o arraial de Belo Monte. Para onde os “herdeiros” de Canudos podem voltar? E de outro ponto, acaso esse mito do eterno retorno não é uma forma a mais de disciplinamento, de anulação e de triunfo do silêncio original? Esse retorno a Canudos como espaço, tempo e acontecer emblemático talvez contenha o risco de tão só retornar a um “éden subvertido”, erigido sobre as ruínas do “éden imaginado”.

O retorno quase *huis-closiano* à estática, que já não sustenta a dinâmica, pode implicar o retorno à miragem daquela nova ordem imposta e ficcional, diretriz e disciplinadora. O risco radica em que a liberdade da memória para conservar o tempo e os acontecimentos nele ocorridos, transita – em palavras de René Char (2000) – por uma “linha branca”; aliás: é inexistente.

Questionamento essencialista da liberdade unido à percepção de um tempo fugaz em que a busca e o descobrimento da identidade são sempre momentâneos. A construção é um processo não apenas ficcional, mas sempre incompleto, à procura de uma completude inatingível em si mesma e sempre mais próximo do desejo que do real. A “ocultação” pelo silêncio violento da polifonia em Canudos representa a ocultação do “outro” que também se *é*. Longe de ser um ato volitivo, uma escolha, a “ocultação” parece irmanar-se e derivar de uma condição inexorável: o reconhecimento dessa completude inatingível, evidenciada nessas fraturas.

Mesmo pela aniquilação, o caminho parece definir-se desde a “procura do outro” como resposta à afirmação de si mesmo, do próprio *eu*. A ficcionalização da subalternidade, a pretendida “tomada de poder” por ela, responde assim não apenas a uma necessidade pragmática de afirmação da hegemonia, mas a uma construção orgânica da identidade em que a própria hegemonia compromete uma aspiração muito humana, muito sua: a de sua própria completude.

A carência do outro torna-se impossibilidade de realizar a própria identidade, o que se nega e exclui parece confirmar um isolamento alienante e uma negação do próprio sujeito que exclui. Mas, o que é silenciado é o que faz sobreviver quem silencia: o silêncio, finalmente, outorga vozes de poder à pretendida condição subalterna sem as quais seu reverso não pode existir.

Se consideramos, pela Antropologia Social, o tema da lei como o espaço destinado à sua manutenção, bem como à manutenção da ordem e – mesmo transcendendo estes aspectos aparentemente limitados ao puramente pragmático – como aquilo que define as regras comportamentais e as pulsões que atuam para garantir a observância e o respeito a tais regras, é possível chegar a um campo de ação mais amplo que as ciências sociais têm chamado *controle social*. Esse campo vincula-se com a organização estratificada dos grupos humanos em categorias diferenciais vinculadas diretamente à manutenção do poder umas a respeito das outras e em um determinado espaço. Nesse sentido, desde esse campo, é possível ler o silenciamento – seguindo o pensamento aristotélico – não como a procura de um equilíbrio social, mas precisamente como a implantação da Lei que possibilite aquele *controle social*.

A Lei também concretiza aquela completude atingível só por esse universo singular e perversamente dialógico. Não se trata de recuperar as outras vozes, os outros discursos, não se trata da polifonia, mas de legislar o que aquelas vozes e aqueles discursos terão de manifestar nesse “diálogo”: jogo barroco de aparências e essências.

A máxima de Plutarco, “Ouvir, condição necessária de toda aprendizagem”,¹⁹ parece aqui totalmente deslegitimada. Para o pensador, em seu breve texto ensaístico “Como ouvir”, as palavras devem refletir-se necessariamente nas palavras dos “outros” para evitar a sobrevalorização do próprio discurso. A condição de ouvir o outro habilita mais para o pensamento que para a fala, quando esse ato de ouvir outro discurso se centra na substância de pensamento que as palavras comunicam. Seria possível dizer, na verdadeira decodificação desse pensamento de alteridade. Mas, como poder-se-ia ouvir – no sentido em que Plutarco assinala – um discurso que se arroga o direito de um discurso monológico e depositário das expectativas do coletivo? O que podia aprender o Brasil litorâneo do sertanejo quando a sobrevalorização do próprio discurso era tão eloqüente?

Mesmo assim, hegemonia e subalternidade disciplinam-se mutuamente, estabelecendo complexos laços de dependência. Uns necessitando dos outros para a conquista e a manutenção do poder, os últimos necessitando dos primeiros como princípios

¹⁹ PLUTARCO, 1985, p. 193.

ordenadores do caos que os salve de uma morte simbólica e lhes permita a perdurabilidade, como alter-ego a quem transferir a disputa pelo poder e toda a culpa a que essa “transgressão” habilita.

A aurora dos tempos da razão, do mercantilismo e o absolutismo ilustrado ocorreu ao mesmo tempo que uma nova e rigorosa ordenação dos espaços humanos [...] Mendigos e vagabundos, pessoas sem fazenda, sem trabalho ou sem ofício, criminosos, rebeldes políticos e hereges, prostitutas, libertinos, sífilíticos e alcoólatras, loucos idiotas e homens extravagantes [...] foram por este procedimento transformados em inócuos e ainda invisíveis.²⁰

Precisamente dessa invisibilidade, no sentido mais dramático, o do extermínio, tratou-se a Guerra de Canudos. A subalternidade em Canudos condensou todos os antivalores assinalados. Foi um espaço humano caótico e ameaçador que havia de ser ordenado e que se pretende seguir ordenando.

Numa retomada da diferenciação entre loucos e idiotas que Locke faz no *Ensaio sobre o entendimento humano*, é significativo insistir no fato de não ser estranho que o discurso de registro da subalternidade conselheirista se aproxime sugestivamente à exclusão pela “loucura”. É pertinente lembrar que, desde o pensamento de Locke, é possível rivalizar com a “loucura”, não com a idiotice. O errático e o falso foram exclusividades atribuídas à *outridade* desde muito cedo, tornando condição *sine qua non* o disciplinamento e a submissão. Não é ausência de lógica, mas uma lógica paralela em um universo comum e disputado o que se combate. Torna-se necessário, dessa forma, uniformizar tal lógica, torná-la indivisível, “criar” uma “realidade” cujo suporte seja uma (pouco inocente) fantasia.

Lacan (1967) adverte que o que chamamos realidade é sustentado em última instância por uma fantasia na ordem de que aquilo que se assume como realidade é apenas uma ilusão. Seguindo a leitura que Slavoj Žižek (2004) faz dessa linha de pensamento, Canudos poderia exemplificar com clareza a questão.

Toda história conta-se a partir de um protagonista (quem sobrevive vitorioso para contá-la de sua óptica particular, seus interesses próprios e também suas determinantes).

²⁰ DÖRNER, 1974, p. 29.

Aqueles que arrasam Belo Monte e tornam-se inimigos ao limite dos conselheiristas vêm neles, materializam neles (mesmo sendo eles seus semelhantes) ameaças que é preciso reprimir.

É claro que o mais determinante e ominoso é o descobrimento final de que quem combate essa subalternidade de algum modo não se distancia tão abissalmente dela. É então que opera, como defesa do que implicaria uma autodestruição, a formação de práticas discursivas legitimadoras, a construção das “diferenças” que anulam as semelhanças: o “sonho ideológico” de que fala Zizek (1992).

Evidentemente esse “sonho ideológico” é uma construção extremamente familiarizada ao sonho que opera como barreira para poder revelar o acontecer real. As tentativas de fraturar esse “sonho ideológico” resultam em uma impossibilidade, já que sempre a visão do “outro” está atravessada por um desejo inconsciente tanto do que se deseja que o outro seja como do que não seja.

Mesmo colocando em questionamento que os seguidores de Antônio Conselheiro e sua linha de pensamento e de ação respondessem a todas as acusações de periculosidade que sobre eles a República determinou, denunciando uma precipitação no julgamento desse coletivo pelo poder institucionalizado, essa forma de pensar o acontecimento histórico de Canudos não faria senão reafirmar os “preconceitos inconscientes”.

Não se trata de entender o enfrentamento contra os conselheiristas subvertendo o julgamento original que sobre eles pesou e dizendo “eles não são assim nem encobriam todo o poder ameaçador que sobre eles se depositava”, mas pensar que a construção ideológica sobre o conselheirista não teve (mais por impossibilidade que por propósito), não pôde ter a ver com a realidade desse habitante dos sertões baianos. Como assinala Zizek (1992), essa construção ideológica sobre o “outro” apenas basta para “remendar a incongruência de nosso próprio sistema ideológico”.

Toda construção ideológica é incapaz de conter e apreender a realidade cotidiana e por isso mesmo encontra nessa experiência fenomenológica (que no caso do “outro” subalterno é uma experiência desconhecida) suas próprias e mais trágicas limitações. O que significa a construção de Canudos como a encarnação da Ameaça, do Mal, da

Babárie, diante da imagem vulnerável dos últimos integrantes da resistência ao poder devastador da *militia*? O que significam as construções sobre os conselheiristas como os grandes confabuladores monárquicos, os anti-republicanos, os adversários do equilíbrio político e social diante de sua condição extremamente resistente, mas terrivelmente vulnerável e alheia àquelas premissas que definem a guerra, na devastação final? Enfim, a experiência humana mostra-se irredutível diante da construção ideológica.

É claro que também nesse sentido são construídas as defesas. Por isso o discurso oficial encontrará na subalternidade o que é aparentemente indiferenciado, o que sob sua máscara de inocência propende ao engano e torna essa ameaça dificilmente reconhecível. É precisamente então que as formações discursivas dominantes, com a ideologia que elas implicam, conhecem o verdadeiro triunfo.

Na mesma linha do pensamento zizekiano, o triunfo de uma ideologia é materializado quando até os fatos e características que a derrubam e a tornam contraditória transformam-se em argumentações para sua defesa, legitimação e manutenção. Nesse sentido, o que faz da percepção parcial, subjetiva e determinada pela perseguição do “kudos” uma certeza indiscutível do Real é conceber como eterna e universal uma situação na verdade determinada pelo historicismo e pela série de conjunturas concretas que a atravessam.

Civilização e barbárie/republicanos e conselheiristas: definições de uma taxonomia ontológica.

Dotar de uma certa ontologia o interesse da classe dominante e torná-la falsamente eterna e universal é o procedimento ideológico levado a cabo. Desse lugar, Canudos pode ser lido com certeza como o ontologicamente bárbaro confrontado com o ontologicamente civilizado; o ontologicamente delirante perante o ontologicamente racional; o ontologicamente caótico contra o ontologicamente ordenado e mais ainda: o ontologicamente desconhecido contra o ontologicamente revelado. Isso pode acontecer assim porque o significado literal de um determinado espaço ideológico está constituído sempre por significações metafóricas que o determinam. Canudos não é *per se* nem *a priori* o que se assumiu literalmente que fosse. A identidade de Canudos estava aberta,

vulnerável a toda uma série de “elementos proto-ideológicos” estruturados em torno de um ponto central de interesse capaz de fixar seu significado.

Nesse sentido é pertinente refletir sobre a idéia dos “batismos primigênicos” (Zizek, 1992), altamente determinantes na percepção adquirida sobre os objetos ou sujeitos. O “batismo primigênio” é a propensão de associar, também de uma forma essencialista, um nome a uma certa pessoa, que no caso de Canudos se estende a um certo coletivo. Esse nome associa-se a uma prática descritivista que estabelece relações entre o nome e o sujeito por uma descrição primigênia que o identifica e da qual o sujeito é incapaz de liberar-se, mesmo quando esses traços descritivos evidenciam ulteriormente traços de falsidade.

O líder messiânico de Canudos não é apenas Antônio, mas Antônio Conselheiro, e os que o seguem são conselheiristas, só que este nome se associa descritivamente a características ameaçadoras da ordem estabelecida (fanáticos religiosos, delirantes, bárbaros, anti-republicanos, mas acima de tudo construtores de um poder paralelo ao poder estabelecido). O retrato que em 15 de agosto de 1897 exhibe *O Estado de São Paulo* confirma este mecanismo de introjeção da outridade:

Inimigo de exhibiçoes, tenho deixado passar sem protesto tudo quanto se tem inventado relativamente à isurreiçao dos fanaticos sob as ordens de Antonio Conselheiro. Conheci esse infeliz homem, em 1877, em Chorrochó, termo do Capim Grosso, onde tive de admirar a sua perseverança na construcção da igreja daquelle arrabal, em cujas obras gastou cinco longos anos.

Já entao existia pelo Bom Jesús, pelo Irmao Conselheiro o fanatismo que ainda hoje perdura.

Aquelle povo que os acompanha, Sr. Redactor, nao tem crenças politicas nem sabe distinguir republica de monarchia, apenas diz que combate os republicanos porque estes sao maçons e perseguidores da religiao de Jesús-Christo.

Antonio Conselheiro usa tunica azul e um cajado que lhe serve de apoio pois é homem, visivelmente acabrunhado nao só pela desgraçada vida que passa, abstando-se de qualquer alimento fortificante como também pelo profundo desgasto que se nota em sua physionomia esqualida e macilenta. Andrajoso e repellente, errava esse infeliz de villa em villa, de arraial em arraial, de fazenda em fazenda, pedindo esmola pelo amor de Deus para construir igrejas e cemiterios.

Eis ahí a narraçao fiel do que foi Antonio Conselheiro. Causo-me, por tanto, enorme estranheza quando tive conhecimento das suas façanhas, de que estava arvorado em chefe de uma horda de facinoras, destoando completamente da sua vida de outrora. Mesmo assim, Sr. Redactor, aquella infeliz nao pode ter em seu sequito mais de 1000 homens, pois embora seja grande o número de seus admiradores ele nao os poderia manter em um arraial sem recursos, como

Canudos, onde a fome com todo o seu cortejo de horrores, já deve ter feito sentir o seu efeito desanimador.²¹

As nomações ideológicas funcionam atribuindo significantes teóricos (a sujeitos, objetos e acontecimentos) que no nível de fatos descritivos só acabam encontrando um inexistente correlato, uma fantasmática “realidade” deles mesmos. As conexões entre teorizações apriorísticas e realidades empíricas não parecem ser bem-sucedidas e, mesmo assim, o “outro” subalterno não pode deixar de ser marcado por posturas ideológicas rígidas que alimentem seu disciplinamento “corretivo”.

De outro plano, podem ser valorizados na concepção de Canudos os alcances do “reducionismo” filosófico por meio do qual um fenômeno é reduzido a algo diferente dele, levando os fenômenos particulares a serem explicados como consequência de um conflito de ordem coletiva. Era viável explicar os problemas de um coletivo sertanejo a partir da perturbadora pretensão de um conflito que implicasse a desestabilização do iminente regime republicano? São sugestivas as palavras de Laclau:

O caráter incompleto de toda totalidade nos leva necessariamente a abandonar como terreno de análise a premissa de uma “sociedade” como uma totalidade suturada e autodefinida. “A sociedade” não é um objeto válido de discurso. Não existe um único princípio subjacente – e portanto constitutivo – que fixe todo o campo das diferenças.²²

Se essas palavras são assumidas como ponto de partida na reflexão precisamente da rede social que Canudos representou dentro de um tecido social mais amplo e mais diverso, é muito clara a inviabilidade de que fosse algo diferente ao que de fato significou: uma quebra e uma denúncia do pretendido mas inexistente modelo de sociedade como totalidade. Canudos poderia enquadrar-se dentro do que na sociologia é conhecido como modelo antitotalidade de uma perspectiva “micro-sociológica” diante de uma tentativa de “sutura” (Laclau) que marcasse a ausência de uma identidade ou de “outro” anterior.

²¹ SOARES, em *O Estado de São Paulo*, 15 ago. 1897.

²² LACLAU, 1987, p. 127.

Laclau e Mouffe nos apresentam um corpo político cuja pele é permanentemente desgarrada e tem uma incessante necessidade de atenção na sala de emergência dos cirurgiões da hegemonia, cujo destino é tentar fechar, com dificuldades e temporariamente, os cortes. (Este paciente nunca chega à sala de recuperação) [...] destaca um “duplo movimento”, que se realiza entre um “eu” lacaniano cuja marca distintiva é a divisão e a falta, e a possibilidade simultânea de coerência e “preenchimento” dessa falta.²³

Assim, em uma leitura influenciada pelo pensamento derridiano, as marcas vestigiais do passado não desaparecem totalmente, mas se tornam depósitos onde esse passado se preserva diante das tentativas de exclusão do novo. O descobrimento dessas marcas vestigiais, em certa medida, revela a impossibilidade de uma sociedade totalizadora e completamente suturada. A dificuldade e a condição temporal dos cortes suturados pela hegemonia em Canudos tornam-se eloquentes ao comprovar a repetição de dinâmicas de poder e disciplinamento sugestivamente recorrentes daquela diante das insurgências, também sugestivamente recorrentes.

Aquilo essencialmente atravessado pelo conceito de diferença, aquilo destinado a sobreviver descentrado e dividido estabelece uma tensão, uma colocação irreconciliável com o projeto de uma fantasmática e sempre pretendida hegemonia coerente, forçada na “sutura”. Os dissidentes do projeto regulador e central (as projeções ideológicas da República a respeito da Nação) precisam ser reduzidos ao imaginário que faça da sociedade o “esforço por reconstruir esse objeto impossível” (Laclau, 1987) derivado de uma política ideológica marcada pela ilusão e o vazio. Com data de 7 de outubro de 1897 pode ser lido em jornais de época, especificamente em *O Estado de São Paulo* e *Gazeta de Notícias*:

Dominado esse movimento inexplicado; restabelecida a ordem interna, cujas perturbações sucesivas têm causado, mais do que todos os erros, o descrédito de que a especulação aumenta os resultados fataes – encontrou-se, enfim o governo em condições de atender aos problemas financeiros e economicos cuja gravidade a ninguem escapa [...] hontem as quatro horas da tarde a cidadella de Canudos caiu definitivamente em nosso poder [...] No dia 2 os jagunços mandaram Antonio Beatinho pedir misericordia. Quasi todos os jagunços foram aprisionados. Consta terem morrido Antonio Conselheiro e Macambyra.²⁴

²³ BARRET, 2003, p. 279.

²⁴ *O Estado de São Paulo*, 7 out. 1897.

Chegou o desejado dia da vitória [...] Canudos é nosso, desabou o último baluarte dos ferozes jagunços de Antonio Conselheiro [...] Não foi fácil subjugar o monstro que se acastellara astutamente em uma região defendida pela própria natureza. “Meus camaradas, a cidadela de Canudos já está sob o domínio da lei” (Sr. Ajudante general interino).²⁵

O monstro que habitava a cidadela de Canudos era evidentemente quem ameaçava a lei e desestabilizava a ordem que – por defender e preservar o projeto regulador e central, a sutura – era preciso manter e salvaguardar.

Na linha assinalada por Todorov (1998), a premissa que alimenta a “pulsão de domínio” e, mais ainda, de homogeneização e disciplinamento, é a da “desigualdade” por sua vez confrontada com uma doutrina afirmadora da igualdade de todos os seres humanos, que coloca em questão o debate entre igualdade e diferença. Seguindo Todorov, é interessante pensar como a diferença “degrada” em desigualdade e só a igualdade em identidade. Pensar a “igualdade” nesse sentido implica pensá-la como a resultante dessa ilusória, ficcional mas sempre presente pretensão de “objeto impossível”, que é a sociedade como um universo totalizador e ausente de fraturas, de silêncios, de ausências e sobretudo de uma realidade incapaz de ser apreendida, captada e representada.

O espaço da alteridade subalterna (os habitantes dos sertões baianos em Canudos) fixa-se uma vez mais nesse errático jogo de relações que é claramente o estabelecimento de um jogo de poder. Concretamente em relação aos sertões e a sua representação, Walnice Galvão assinala bem claramente esse conflito:

As interpretações gerais que surgem nos anos 30 apontam para a coexistência de dois países – um litorâneo e adiantado, o outro interiorano e atrasado – lição aprendida em *Os sertões* e que mais tarde será radicalizada em contradição ferrenha substituindo a noção de coexistência. Essa é a maior e, até hoje, permanente influência de *Os sertões* em nossa reflexão social [...] A influência de *Os sertões* vai se fazer sentir na persistência dos temas que levantava – o negro, o mestiço, o índio, os movimentos insurrecionais populares, o subdesenvolvimento...²⁶

²⁵ *Gazeta de Notícias*, 7 out. 1897.

²⁶ GALVÃO, 1980, p. 36.

O massacre contra a insurgência em Canudos foi denunciado pelo grande vazio e pelo fracasso essencial do projeto civilizador ao consolidar seu ato fundador na idéia de um universo onde o regente fossem os parâmetros europeus completamente alheios à realidade brasileira e em particular à dos habitantes naturais dos sertões nordestinos. O fracasso consolidou-se na grande ausência nutrida por um espectro de ausências múltiplas. Como assinala Maria José de Rezende (2001): a ausência “do jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo, o caipira simplório, o sertanejo das caatingas nordestinas e do chão úmido da Amazônia.”²⁷

Apesar dessa verdade, existem complexidades maiores nas já complexas dialéticas igualdade-desigualdade, identidade-diferença. Essa complexidade deriva de ser precisamente uma relação dialética e não dicotômica, e na impossibilidade radical de deixar de ser aquilo mesmo que se massacra, domestica ou assimila.

Maria José de Rezende (2001) adverte em uma leitura sociológica sobre *Os sertões* que o modo de Euclides da Cunha conceber a formação da identidade brasileira esteve marcado pela premissa de inferioridade racial do Brasil e mesmo sob esta premissa a resistência a tornar-se uma imagem especular do universo europeu. É interessante pensar se realmente essa possibilidade existia, não a de tentar uma cópia de um universo étnico e cultural completamente alheio (pelo menos em seus traços puristas), mas a de ensaiar as próprias tentativas para alcançar esse fim. Não parece então ser passível de um possível questionamento a obtenção desse fim em si mesmo senão das próprias dinâmicas e dos próprios processos que pretendiam ser os caminhos até a obtenção final dessa *imago*.

Ainda que a sociedade totalizadora e passível de homogeneidade sem trégua nem fissuras se apresente como uma pretensão ficcional, como uma realidade apenas legítima na formação de práticas discursivas ideológicas que constroem o subalterno, o seu completo estranhamento até o ponto de não reconhecer nele nenhum traço comum com quem o aniquila consolida outra ilusão e inaugura um novo espaço fantasmático.

²⁷ REZENDE, 2001, p. 201.

A própria Maria José de Rezende resgata em seu trabalho o pensamento de Spencer, que, apoiado nas ciências biológicas, explica o poder que acontecimentos sociais como as insurreições populares, as fundações de cidades, a formação e organização de novos agrupamentos sociais podiam alcançar na redefinição de uma determinada sociedade. É um fato indiscutível que Canudos representava todos esses pressupostos: uma insurgência que se legitima de alguma forma com a fundação de uma nova cidade que projeta sua “dinâmica” (no sentido antropológico processual de Lewis Binford, 1983) em torno de um novo agrupamento social que a regula. Desse processo, dá conta eloqüente Euclides da Cunha, em relação a Canudos:

Canudos, velha fazenda de gado à beira do Vasa Barris, era em 1890, um acervo de cerca de cinquenta casebres arruinados [...] já em 1876 aglomerava, agregada à fazenda, próspera ainda naquele então, uma população suspeita e folgada, “armada até os dentes” [...] Assim, antes da chegada do Conselheiro, já aquele lugarejo obscuro – cujo nome claramente explica-se – tinha como a maioria dos que jazem desconhecidos em nossos sertões, muitos germes da desordem e do crime. Estava, porém, em plena decadência quando lá chegou aquele, em 1893 [...] Data daquele ano seu renascimento e rápido crescimento. O efêmero aldeamento dos lugareiros ociosos, centralizado pela velha igreja, que já existia, ia transformar-se, ampliado em pouco tempo, na Tróia de barro dos jagunços.²⁸

Pois bem: estava Canudos destinado a redefinir uma determinada sociedade ou só a revelá-la em suas definições elementares e primigênicas? É realmente de redefinição de uma certa estrutura social ou de denúncia de uma definição silenciada e propositalmente “desconhecida” o papel histórico que Canudos protagonizou? Considerando este último e vinculando-o à lacaniana “falta no Outro”, Canudos poderia conotar Canudos o enigmático espaço do desejo do Outro e ao mesmo tempo anular o desejo como “defesa”. Quer dizer, descobrir seu próprio espaço como pura fantasia e, portanto, mostrá-lo como obscena irrealidade.

“Se o desejo é uma defesa contra o desejo: o desejo estruturado como uma fantasia é uma defesa contra o desejo do Outro, contra este desejo ‘puro’, transfantasmático (isto é, a ‘pulsão de morte’ em sua forma pura)”,²⁹ é claro que revelar essa fantasia como irrealidade leva à ameaçadora possibilidade de que o próprio desejo já não possa

²⁸ CUNHA, 1981, p. 149.

²⁹ ZIZEK, 1992, p. 163.

assumir-se como defesa, cedendo no fim ao desejo do Outro e não ao próprio desejo como fantasia. Mas ceder ao desejo do Outro confronta-se com a conflitante renúncia que o Outro faz de preencher esse vazio. Silenciar essa possibilidade é de certa forma uma tentativa por apagar “a falta no Outro”.

A “janela-fantasia” pela qual a incipiente República olhava era um projeto civilizatório que regia uma sociedade totalizadora e ordenada pelos cânones de um disciplinamento homogeneizador que preservasse o poder legitimado; a insurgência nascida nos sertões baianos constituía de fato um obstáculo capaz de alterar extremamente esse desejo estruturado como uma fantasia. Só ingressando no contexto desse desejo, dessa fantasia, é que Canudos podia assimilar-se. Só fazendo parte do que poderia ser visto através dessa “janela-fantasia” é que Canudos poderia ser aceito, inclusive ao custo de um violento massacre e, portanto, ao custo de condenar ao fracasso toda possível interpelação mediante a qual realmente tentar uma via de acessibilidade ao *outro* desejo, negando – por isso mesmo e ao mesmo tempo – qualquer identificação simbólica com ele.

Aderir à idéia de que Euclides da Cunha estava, persistentemente, procurando caracterizar um tipo de “brasileiro particular”, sujeito de total desinteresse até esse momento, e que nesse tipo específico e particular do *ser* brasileiro nasciam e se desenvolviam as verdadeiras possibilidades de uma mudança social, não parece necessariamente excludente, pelo contrário, altamente complementar do pensamento anterior. Dado que no próprio Euclides da Cunha existe uma aceitação de mistério e de difícil penetração e conhecimento dessa sociedade, desse mundo desconhecido dos sertões, cabe refletir sobre as causas do desconhecimento no limite do estranhamento.

Essa população perdida num recanto dos sertões, lá permaneceu até agora, reproduzindo-se livre de elementos estranhos [...] realizando um cruzamento que fez surgir o mestiço, definido, completo.³⁰

Esse isolamento pré-devastação, esse silenciamento simbólico, poderia explicar-se desde uma dinâmica biunívoca em que assim silenciado Canudos, mesmo existindo

³⁰ CUNHA, 1981, p. 87.

materialmente, pudesse fazer parte daquela “janela-fantasia” instalada, sugerida e projetada no imaginário coletivo pelo projeto nacional republicano. Enquanto permanecesse nesse “recanto dos sertões”, quase invisível ao *outro* olhar e sem rivalizar nem colocar em evidência a abrumadora fantasia do *outro* desejo, esse mestiço podia enquadrar-se dentro do “projeto nacional”.

É claro que, como o próprio Euclides da Cunha assinala, o poder que – consolidado por sobre a insurgência dos sertões – se impunha era um poder em termos repressivos que apostava em uma única diretriz do que inevitavelmente, para ser controlado, necessitava ser antes previsível. A insurgência sertaneja desafiava essa previsibilidade e descobria que o universo “civilizado” não se afastava tanto como desejava do universo “bárbaro”.

Era preciso, então, reinventar as coordenadas de “civilização” versus “barbárie”, reformulá-las com maior intensidade na induzida recepção que o coletivo havia experimentado a respeito de Canudos. Essa recepção coletiva devia ser “guiada” para compreender, fundamentar e expiar como “necessário” (muito necessário em prol de um bem comum) o que é o “bárbaro” silenciamento da alteridade. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche propõe a seguinte pergunta:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? [...] Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganado, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!³¹

As respostas a essas questões poderiam inicialmente pensar-se desde o ato de pressupor a inexistência de absolutos como os que existiam nas categorizações de Sepúlveda: bárbaros-civilizados, ferocidade-clemência, matéria-forma, corpo-alma, apetite-razão, mal-bem.

³¹ NIETZSCHE, 1972, p. 10.

Se, como já foi assinalado, a linha de reflexões desse trabalho coloca em questão a polarização absolutista entre subalternidade e hegemonia, todas as outras polarizações, em consequência, também se questionam. Canudos evidencia que é possível algo “nascer de seu oposto”, seguindo o próprio pensamento nietzschiano:

Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas.³²

Precisamente nesse jogo especular dos aparentemente “opostos” é interessante pensar as relações entre vencidos e vencedores, subalternidade e hegemonia, Canudos e a procurada negação de Canudos.

A falsidade do juízo apriorístico, sintético e falso que sobre Canudos se constrói poderia ser essencial para a preservação de uma estrutura vital associada a um determinado poder. Só que reconhecer a necessidade desses julgamentos falsos para a perpetuação desse sistema e a *inverdade* (Nietzsche) como condição de vida implica uma transgressão dos juízos de valor, estar além deles: é claro que esse reconhecimento (pelo menos dessa forma tão despojada e brutal) não pode ser parte, então, dos discursos oficiais que sobre o massacre se estruturam.

Incluir esse reconhecimento na formação discursiva sobre Canudos levaria de uma forma obscenamente explícita a assumir sem cautelas que todo impulso é, em última instância, uma pulsão de poder e um domínio ambicionado sobre o *outro*: longe de uma ação sacrificial em prol de um “Bem” comum, apenas a implantação da Lei, no mais estrito sentido aristotélico.

O próprio Nietzsche adverte sobre a *sancta simplicitas*, os processos de simplificação e falsificação a partir dos quais o homem constrói sua vontade de verdade e alimenta a ignorância para desfrutar de, em palavras do filósofo, “uma quase inconcebível

³² NIETZSCHE, 1972, p. 10.

liberdade” (2003). É possível pensar que sobre uma base de ignorância o universo pretendidamente racional, ordenador do caos e legitimador da Lei tenha consolidado seu projeto civilizador da, precisamente misteriosa por desconhecida, “barbárie” subalterna. A vontade de saber erige-se sobre as ruínas da mais poderosa vontade de não saber, de incertezas e, em termos nietzschianos, de *inverdade*.

A simplificação, então, nasce da pretensão científicista de tornar um mundo de construções ficcionais, de universos falsificados, de artificiais “verdades” como Verdade pré-socrática e como realidade inquestionável. O *pathos* realmente significativo surge no caminho pelo qual o homem tentará saciar sua sede de absoluto.

Se, na mesma linha de pensamento, cabe pensar que toda sociedade é herdeira de uma escala hierárquica, onde as diferenças de valor entre uns e outros homens é o signo, essas diferenças estão pautadas pelo *pathos* do distanciamento, da estranheza e do olhar disciplinador do grupo dominante sobre o dominado, do hegemônico sobre o subalterno. Só que esse *pathos* do distanciamento pode ser outra ilusão, uma pretensão de diferenciação daquilo que supostamente é preciso combater. Uma vez mais, as similitudes e as familiaridades foucaultianas parecem ser mais intensas e reais que as distâncias e as diferenças. Como em Nietzsche:

Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda sua terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre as raças mais fracas [...] mais pacíficas [...] A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras”)...³³

Imagens em espelho: descobrir na alteridade o que na mesmidade se abjura

A violência e a devastação da *imago* ficcional do *outro* são uma autodestruição e ao mesmo tempo o ato salvífico de uma perigosa anarquia. A subalternidade considerada bárbara transforma-se em imagem especular de quem massacra, violenta, destrói e

³³ NIETZSCHE, 1972, p. 170.

aniquila. Mas onde a barbárie? Até que ponto o desejo de matar o outro, de silenciá-lo, não é um desejo de dar morte àquilo de que se abjura?

Como assinala Dominique Guérin, “os atos mais violentos misturam-se sempre aos medos mais fortes”. Em resposta a esses medos, que a imagem especular do *outro* revela, é que o imaginário inventa como defesa uma dupla leitura: da mesmidade à mesmidade e da mesmidade à outridade para, dessa dupla leitura, obter a necessária – mas fictícia e vulnerável – “unicidade” identitária. O silenciamento opera como síntese deste processo.

Num sentido mais essencialista, se a vontade de poder é no fundo uma vontade de viver, todo espaço de poder aspira a uma materialidade saudável, a um corpo “vivo”. Assim, o silenciamento do outro corpo e seu castigo exemplificador revelam na impiedade para com o corpo subalterno a extrema compaixão para com o próprio corpo.

Para preservar o corpo hegemônico da agonia faz-se aos *outros* corpos tudo o que os sujeitos hegemônicos se abstêm de operar uns sobre os outros. O autodomínio que o coletivo de poder mantém entre seus integrantes, bem como o descontrole que habilita para com os diferentes e ameaçadores *outros*, é o que faz com que esse coletivo se arrogue o papel de guardião do equilíbrio coletivo e o que possibilita que esse papel seja introjetado perversamente como legítimo e natural pelo restante da estrutura social.

López-Ibor (1964), em alguns de seus trabalhos a respeito dos processos de racionalização do poder, expõe a forma mediante a qual o homem moderno espera sua salvação por meio da substituição do domínio dos homens sobre os homens pelo domínio dos homens sobre a natureza. E mais ainda: o domínio dos homens sobre a natureza deve pautar os princípios do domínio dos homens sobre os homens. Era necessário que a mesma rigorosa ordem imperasse no universo das coisas e no universo dos sujeitos. A estrutura da natureza humana fica marcada, assim, pelo mesmo determinismo que marca a natureza física.

Só que essa ambição de absoluto desaparece perante a existência humana, pois se tal aspiração se materializasse, essa existência não poderia senão dissolver-se diante da

ordem das leis naturais e, longe disso acontecer, a natureza humana continua irreduzível diante de tal tentativa de dissolução.

E é nesses termos que se torna sugestivo pensar como o habitante dos sertões não pôde ser levado a uma dissolução de sua própria natureza humana no contexto das leis naturais que, sem dúvida, determinam sua existência. A ambição de absoluto foi, em Canudos, um fracasso essencial.

Os sertanejos invertiam toda a psicologia da guerra: enrijavam-nos os reveses, robustecia-os a fome, empedernia-os a derrota. Ademais entalhava o cerne de uma nacionalidade. Atacava-se a fundo a rocha viva da nossa raça. Vinha de molde a dinamite [...] Era uma consagração.³⁴

As palavras de Euclides da Cunha revelam esse fracasso. A ordem das leis naturais não operava sobre a existência humana dos sertanejos como se esperava que fosse senão como uma subversão do esperado. O determinismo da natureza física não é capaz de marcar em Canudos a estrutura da natureza humana, pelo menos a ordem do previsível. Por isso mesmo é urgente o “descontrole” a que se aludia. Para preservar o “corpo” da hegemonia é obrigatório silenciar esses outros “corpos” que a desafiam em sua irreduzibilidade.

Opera, então, a explícita e forçada (se não natural) redução da *alteridade* por um silenciamento tanto material (dar morte ao outro) como simbólico (silenciar o outro, privá-lo de seu discurso). Nesse ponto parece relevante considerar outros alcances desse silenciamento. Se é possível pensar que distinguir um ser de outro é uma das condições fundamentais para a mistura das duas formas, ao mesmo tempo a negação dessa mútua penetração é negação do discurso. A privação do ser do discurso conota a impossibilidade do homem de significar. Combater em Canudos essa penetração mútua, essa mistura dos *diferentes*, foi a tentativa de privar o outro de seu discurso (evitar seu registro) e, portanto, privá-lo também de significar sua própria realidade para ser artificialmente significada por quem possui o poder de dominação.

³⁴ CUNHA, 1981, p. 345.

Às custas de sangue e de uma forma metafórica de vingança é operado o silenciamento do *outro* no contexto dos sertões baianos. Vingiar a República “ameaçada” transforma o massacre de Canudos em um instrumento de socialização que, longe de pensar-se como apocalíptico, por ser uma vingança dosada, equilibra o mundo e o devolve à sua “simetria”. A exigência da violência a “serviço” de um equilíbrio perpetuado na rede social a justifica e fundamenta. “Até as instituições que têm como tarefa criar a paz só o conseguem instaurando simultaneamente uma belicosidade estrutural”, escreve Gilles Lipovetsky em *A Era do Vazio*.³⁵ O fim como justificativa dos meios.

A violência do silenciamento deixa de aparecer como desordem material, intelectual e moral; já não aparece como um agente atuando contra a vontade do outro, pelo contrário, torna-se ordenadora do “distúrbio” que ameaça e corrige os “conflitos” e a humanidade “defeituosa” que a alteridade encarna.

É também possível pensar que a violência seja uma forma de “diálogo”, uma forma de vinculação humana que volta a deixar a descoberto a dialética entre subalternidade e hegemonia. Em seu *Teologia da Violência*, Dabezies (1970) sustenta que se atua com violência pela impossibilidade de agir de outro modo ou pela crença de que não é possível operar de uma forma diferente. Trata-se de uma resistência à certeza de um perigo iminente e passível de ser renovado.

É claro que essa concepção de diálogo com aquilo que se combate é passível de ser pensada quando ainda a violência está contida em um estágio que lhe antecede, que é o da força. A questão da força implica a escolha de um determinado *status-quo*, reflexo do poder de quem o escolhe e sua imposição ao *outro*. Existe, assim, um grupo que impõe sua vontade aos outros, como é evidente que ocorre com o poder republicano sobre o de Antônio Conselheiro. Nesse estágio, para “salvar” o *outro* (conselheiristas), opera-se um ato de oposição e de reação que parte de um controle inicial para derivar, finalmente, no descontrole total que implica a passagem ao estágio da violência em que é preciso destruir o sujeito rival e desestabilizar com sua presença aquele *status-quo* aludido.

³⁵ LIPOVETSKY, 1986, p. 183.

A eliminação de um indigno ou de um pária, em Nome de um governante, sempre vai acompanhada pela eliminação de um oponente no terreno do interesse material.³⁶

Sugestivas palavras que revelam outras ameaças a respeito dos “indignos” de Canudos, como a de demonstrar as vinculações que os perversos silenciamentos por parte do poder consolidam respostas a interesses de ordem simbólica, cultural, ideológica e material.

É também como resposta a isso que a violência deve, exige tomar forma socialmente para permitir a imperceptibilidade desses interesses. A instituição que a executa é a mesma que deve encobri-la em seus fins e interesses últimos. Por isso mesmo a violência institucionalizada pode operar como um ritual e, portanto, estar fortemente vinculada ao desenvolvimento do pensamento mítico.

O mito e o rito: mitificação do subalterno, ritualização da violência. A ação perpétua de um disciplinamento “necessário”

Em termos de Anzieu (1970), o mito é a tomada de contato com o inconsciente que tem à distância, relatando um acontecimento que perpetua no tempo e eventualmente no espaço (muito mais que no sonho), sua elaboração secundária, graças a sua natureza coletiva que distorce, precisamente, as representações inconscientes. O rito é uma forma de agir em que o processo primário adquire uma descarga mais direta, ao mesmo tempo que a repetição ritualizada e o caráter social retornam à “matriz” desse processo pelo *eu*.

O rito é percebido por todo o coletivo como uma reatualização do passado, mais concretamente de um acontecimento passado e uma forma de recomeçar o que ocorreu nesse tempo “original”. Só que o rito não se reduz a uma simples comemoração, mas é capaz de gerar uma abolição do tempo profano para adentrar-se em um tempo de eternidade e introduzir o homem neste último. É essa condição que permite o rito de

³⁶ DALBEZIES, 1970, p. 45.

reviver o mito, restaurar um tempo mítico (fusão de passado, presente e futuro) e devolvê-lo ao presente com toda sua força de ação. Os mitos e os ritos estão intimamente vinculados, pois não existe agir ritual que não corresponda a algum desenvolvimento mítico.

É sugestivo refletir sobre a experiência da violência, que promove em Canudos o silenciamento do outro subalterno, como ritual. Não apenas porque essa violência, sem dúvida, não nasce em Canudos, mas porque recupera acontecimentos do passado e também criará pontes para ela ser, infelizmente, acionada novamente em acontecimentos futuros. Por outro lado, a visão que existiu dos conselheiristas, a que justificou seu massacre foi, desde algum lugar, uma leitura mítica.

O mito interroga principalmente a origem do sujeito e visa garantir a originalidade de seu discurso a partir de seqüências que também contêm descontinuidades, zonas desconhecidas, em que incansavelmente vai e vem a capacidade fantasmática do sujeito. O mito origina o indivíduo e repara as lacunas misteriosas das suas origens com vistas a melhor exorcizar sua morte. Nesse sentido, o mito individual é operativa dinâmica, instável, jamais cosificado, muito pelo contrário, trama de uma criação sempre inacabada.³⁷

É provável que esse grupo de sertanejos abrigue em si a questão sobre uma certa origem e, por sua vez, a impossibilidade de dar respostas sobre ele por esse sentido de estranhamento nascido precisamente das “descontinuidades” e as “zonas desconhecidas”. Além disso, por revelar o tão alheio e o tão familiar e, acima de tudo, pelo fracasso evidente de uma pretendida sociedade totalizadora, protagonista da observância do “projeto civilizador” que apostava exclusivamente em uma trama homogênea onde as fraturas, caso existissem como existiam, não se evidenciassem como tais.

O silenciamento da transgressão que Canudos representou diante dessa pretensão foi talvez a forma mais efetiva de tornar esse ato original um ato mítico e uma forma de abrir os caminhos para sua refundação ritual *a posteriori*. Naturalmente o mito individual torna-se (no caso particular de Canudos) mito coletivo, introjeta-se e assume-se como necessário para recuperar a originalidade de um discurso de identidade

³⁷ MIGNARD, 1981, p. 232.

nacional e de poder. Isso pode de fato acontecer assim porque o mito individual retira seus horizontes de significados dos espaços coletivos.

No momento em que um indivíduo ou um coletivo não podem resolver racionalmente os conflitos que a eles sobrevêm, quando a experiência se torna uma experiência transbordante, esse indivíduo ou esse coletivo procuram a solução no fundo “arcaico” do fantasmático, do complexo, do mito. As zonas de desconhecimento e as discontinuidades compensam-se com as tendências feiticeiras e ficcionalizadoras da linguagem: é construída a “Verdade”.

Quando a mediação hegemônica toma o poder de transmitir as imagens por meio da palavra é quando o imaginário consegue um ascendente sobre o coletivo. A pretendida “Verdade” revela a atitude de poder que a palavra materializa e define.

A palavra – nos termos que Nietzsche ressalta em seu ensaio “Sobre verdade e mentira em seu sentido extra-moral” (1873) – imediatamente transmuta em conceito enquanto não tiver de servir à experiência individual, à singularidade onde se origina, senão que se vê exigida a encaixar com realidades múltiplas, nunca idênticas, mas sempre semelhantes. Apesar dessa semelhança, os casos dos quais nasce todo conceito são essencialmente diferentes. A identidade, portanto, é sempre enganosa. As tentativas infrutuosas de silenciar Canudos foram reveladoras desse engano, da ilusória construção de uma identidade sem fraturas e ao mesmo tempo das familiaridades “inquietantes” entre subalternidade e hegemonia.

Cada povo tem sua tartufice própria, que chama de suas virtudes. – O que tem de melhor não se conhece – não se pode conhecer.³⁸

³⁸ NIETZSCHE, 1990, p. 157.

Capítulo 3

Salsipuedes: *Unheimlich* de um parricídio identitário

Esses selvagens
Homens não são, a redenção cristã
Não consegue redimi-los
Pois para eles não foi; não têm alma
Não são filhos de Adão, não são, Gonzalo,
Esta estirpe feroz não é raça humana.

Juan Zorrilla de San Martín. *Tabaré*

São os charrúas Exmo. Senhor uns restos preciosos por sua origem, mas detestáveis por seu caráter feroz, indômito, errante, sem anseio, sem habilidade, sem virtudes, conseqüentemente tão sangrento que iguala, se não excede, aos Natches e Iroqueses...

Fructuoso Rivera. *Carta ao Barão de Laguna*

A salvífica impossibilidade de uma “acusação séria”

Já é uma posição conhecida a de ter assumido a existência das populações naturais americanas como um espaço de problemáticas a reduzir em prol de uma pretensão sempre disciplinante de hegemonias culturais, mas, sobretudo, de inflexibilidades ideológicas e políticas programáticas de silenciamento e invisibilidade. É também eloqüente que para a sustentação dessas políticas eram de praxe justificativas que operaram como fundamentos de aval, encobridores da barbárie nelas implícita. Neste sentido, e apenas como antecipação de alguns conceitos que serão reconsiderados ao

longo deste capítulo, resulta mais que sugestiva a visão de Herrera e Reissig quando, em seu *Tratado de la imbecilidad del país*, acusam o seguinte:

...de que os uruguaios, possuindo a convicção autovaliosa de sua cultura elevada e de que o país é um compêndio de superioridade, exponham humildemente, quando desejam desculpar sua pátria de alguma desvantagem pouco honrável, que se trata de um país pequeno, novato, e, como tal, imune de uma acusação séria.¹

É claro que as problemáticas de que trata Herrera em seu *Tratado* são de ordem diferente das que Salsipuedes sugere, mas ontologicamente pode-se pensar essa imunidade a uma inculpação séria como um dos argumentos manipulados (tácita ou explicitamente) na justificativa da barbárie e o extermínio no processo disciplinante que a partir delas se manteve. E como resultado da inexistência da *acusação* surge a inexistência de um discurso sobre ela. Se o exercício da violência não nasce apenas das palavras, como também dos silêncios, o silenciamento da alteridade (neste caso promovido a partir de um ataque genocida) e o silêncio desse silenciamento parecem representar cabalmente essa violência.

Esse silêncio pode implicar – como o redobrado silêncio de Salsipuedes – a imposição dos atos como negação daquele poder legitimador de uma “realidade” que acaba por se desfazer em seus reducionismos, como o enfrentamento à estática da pura discursiva, para abrir-se a uma extrema complexidade: a que persiste ainda em diálogo conflituoso com aquela ordem pressuposta como salvífica. “Experimento a linguagem em que comprovo o peso de meus mortos.” Mas que linguagem fala dos mortos de Salsipuedes se à morte real sucede a morte simbólica do esquecimento? E se a exclusão (até a daquela morte original) é falta de memória de qualquer vestígio que relembre a vitalidade do passado?

Parecem existir depois de um “parricídio identitário” como o de Salsipuedes processos de luto nos quais o imperativo é o de narrar. Mas narrar o quê diante da

¹ HERRERA; REISSIG, 2006, p. 109.

impossibilidade do que sobrevive sem sobreviver (extermínio dos charrúas) em uma sociedade reconstituída ou talvez nunca sequer fraturada (por não querer ou não poder assumi-la como coletivo) por essa violência? É imperativo, então, pensar a abominável coexistência dos vivos (os uruguaios depois de Salsipuedes) com aqueles mortos invisíveis (os mortos de Salsipuedes), sacrificados ao silêncio de uma identidade excludente. Evitar o discurso que rebele a realidade histórica e os alcances desse ato fundacional de um imaginário coletivo como foi o episódio de Salsipuedes é, no fundo, a construção de um “não saber” proposital e enfático que também implica uma autocondenação coletiva e uma arriscada e inquietante questão: foi Rivera o *alter ego* de um desejo silencioso e coletivo? Alexis de Tocqueville, em seu livro *La democracia en América* (1835), escreve:

Nenhum homem pode lutar com vantagem contra o espírito de seu tempo e seu país e, por maior que seja seu poder, será difícil conseguir que seus contemporâneos compartilhem sentimentos e idéias que são contrários à tendência geral de suas esperanças e desejos.²

As palavras de Tocqueville alimentam a questão colocada anteriormente e afirmam-na em sua complexidade. Talvez a impossibilidade de uma inculpação séria de que falava Herrera venha da necessidade de não poder autoinculpar-se assumindo uma culpa que, longe de ser individual, não faz senão refletir uma vontade que transcende à vontade presidencial, institucional e conferida privativamente aos interesses pragmáticos de um grupo singular e hegemônico. Sem dúvida alguma, assumir e pensar uma culpa coletiva e um desejo popular relativo a este massacre conota um trauma infinitamente maior e conflitos mais profundos. Pensar em Rivera apenas como um braço executor de uma intencionalidade compartilhada e uma execução desejada é o que sugere o maior *unheimlich* deste parricídio identitário.

Recuperando o pensamento de Žižek, é interessante refletir sobre a realidade como uma substância que também pode implicar uma “perda”, uma “negatividade”, no sentido de deslizar dessa substância até a dissolução. Se se estabelece que o real é a lei, se estabelece que seja também a condição fixa dessa lei: o efeito ameaçador que conota

² TOCQUEVILLE, 1985.

em si mesma; se se estabelece como a perda, é precisamente o vazio que os determinantes ideológicos conseguem cobrir, e se é a ameaça a que a lei submete, é o efeito traumático que esta submissão determina. Sendo substância, “perda” ou ameaça, a realidade de Salsipuedes parece não ter a possibilidade de evadir-se precisamente das regulações a que está submetida e das ameaças que essas regulações acarretam. Como substância, está determinada pela barbárie genocida a partir de um sentido fundamentalmente fenomenológico, o ato de violência em si; como perda, está definida pelo trauma de uma tentativa frustrada: a de nunca poder ser tematizável (o silêncio confirma isso), nas palavras de Žižek, a impossibilidade de uma *promessa* e um *retorno*; como ameaça, está circunscrita a repetir precisamente o *unheimlich* do parricídio identitário de que se trata, no qual precisamente o sinistro se torne familiar para introjetar-se como “não sinistro” e assim poder conviver com a escolha (e a culpa) coletiva do genocídio.

Se o significante político é essencialmente vazio³ – a impossibilidade de representar nada –, é precisamente essa impossibilidade de representar a que oferece a possibilidade de multiplicar toda uma seqüencialidade de “investiduras fantasmáticas” produtoras do mesmo espaço político que pretende “representar”. Claro que esse estado de coisas, alimentado por aquela promessa rota em relação a um possível retorno, se estrutura pelo que, estando fora de qualquer politização possível, permanece sempre inalterado. Isso posto, qual é esse núcleo inalterado que escapa a toda politização e por isso denuncia o fantasmático da própria politização? O real – na linha de pensamento aqui colocada – é essencialmente ambigüidade: irrupção na experiência vital como forma de “retorno traumático” e, portanto, um fator ameaçador ao próprio equilíbrio, mas também uma garantia de sobrevivência desse equilíbrio. É necessário sempre uma *resposta do real* para sustentar o devir da existência.

A sobrevivência de um universo simbólico depende em grande medida dessa resposta do real que salve da perda total do sentido (ainda ficcional e fantasmático) da realidade pretendida. Se a realidade social de Salsipuedes se origina e perpetua como uma construção isolada dentro de uma realidade mais ampla e abrangente (a que pudesse dizer por efeito de real inclusão dos charruas vitimados), é conseqüência quase natural

³ ŽIZEK, 2002.

que aquele episódio de barbárie etnocida possa experimentar-se coletivamente como uma experiência ficcional em clara descontinuidade com aquela realidade marcada por um (proposital?) distanciamento e isolamento. Neste sentido, cabe a pergunta de se é possível considerar proposital essa estratégia de isolamento, dado que a experiência antropológica de ser jogado fora do seio dessa realidade distanciada e excludente de todo aquele que a ameaça em seu equilíbrio e a salva de uma autoinculpação implica o confronto com um universo obscuro que coloca o problema fundamental da sobrevivência (neste caso, a sobrevivência das formações discursivas que de alguma forma legitimam e justificam o ato fundacional da violência parricida a partir do ponto de vista da identidade nacional).

Faz-se necessário, então, que sejam duas realidades intersubjetivas as que estabeleçam o diálogo. Isso significa que cada parte do diálogo organiza seu próprio discurso a partir de uma determinada resposta do real que pressupõe uma outra realidade e a torna subjetiva por uma impossibilidade (inerente à própria realidade) de objetivá-la. A partir dessas hipóteses se constroem as redes paralelas intersubjetivas nas quais o *outro* é sempre uma construção destinada a cegar os aspectos da realidade que ameacem o *status quo* parricida. O distanciamento do relato em que se descrevem os charruas expostos em Paris resulta de uma grande eloquência ao enfatizar de alguma forma (pelo próprio distanciamento) a outridade construída arquetipicamente e a necessidade de que o distanciamento não seja apenas simbólico, mas também geográfico, como afirmação, talvez, dessa projetada “cegueira” identitária.

...considerando quão prejudiciais são ao país os Índios Charruas por seus maus hábitos e inaptidão ao trabalho, julga que seria um benefício permitir a Dom Francisco de Curel que leve a França o número que deseje.

Estes indivíduos fazem parte de uma quinzena de prisioneiros conduzidos a Montevideu em junho de 1832. O presidente da República Oriental do Uruguai me permitiu trazer estes quatro à Europa, escolhidos entre os que oferecem mais interesse por seus traços fisiológicos. O primeiro é um cacique temido; o segundo é um suposto (dito) médico que, à suposta ciência da magia medicinal, une realmente o conhecimento de plantas curativas capazes de cicatrizar as feridas. O terceiro é um jovem e feroz guerreiro, renomado por sua habilidade de domar cavalos selvagens; a quarta é uma mulher, companheira do jovem guerreiro. Estes quatro indivíduos oferecem modelos vivos da constituição física e as características morais tão bem descritas pelo sábio autor da “História

Natural do gênero humano”. Eles representam os verdadeiros tipos da Terceira Raça de homens, denominada raça acobreada...⁴

A “denominada raça acobreada”, palavras com as quais François De Curel convida à repatriação dos sugestivamente chamados “últimos charruas” por aquele tempo exibidos em Paris, confirma a dicotomia estabelecida entre a construção dessa outridade e a existência real dessa outridade em seu forçado destino europeu. A mínima aceitação da mostra vergonhosa da rua Chaussé d’Antin coloca em evidência a condenação e desaprovação com que a opinião pública francesa avaliava o trato outorgado aos indígenas em tais circunstâncias e, portanto, a ficcionalidade da construção que a diversidade de outro olhar questiona. É interessante pensar, neste ponto, como, por esse mesmo momento histórico, adquire interesse público a questão social vinculada à “defesa dos aborígenes” no contexto da história social da psiquiatria. Aos métodos do *Retreat* que respondiam à máxima da contenção, da ordem e da legalidade começam a confrontar-se movimentos sociopolíticos provenientes da psiquiatria. Esses movimentos promovem uma defesa dos aborígenes unicamente reproduzindo um discurso integracionista tanto em nível institucional como científico, vinculado a fatores moralizantes, a concepções científico-naturalistas e a idéias românticas e liberais em que a imagem da criança pode se aplicar ao “aborígene” como tentativa de “explicá-lo”.

Essa é uma complexa e arriscada tentativa de explicar o “outro”, dado que a “criança” implica ao mesmo tempo uma pureza digna de admiração e a plenitude de uma “regressão”, de um “atraso” lamentável, que exige ser suprimido. As formas integradoras, portanto, implicavam de qualquer modo uma nova construção, absorção e disciplinamento da diferença, da outridade. Qualquer conduta social “desviada” da norma estabelecida poderia aproximar-se de forma ameaçadora do que Princhard definiu como “moral insanity” dessa forma:

...uma perversão patológica dos sentimentos, afetos e potências ativas, sem ilusão ou erro algum da razão, que às vezes coexiste com um estado

⁴ DE CUREL, 1997, p. 42.

aparentemente normal das faculdades intelectuais. Muitos indivíduos de caráter singular, caprichoso e excêntrico vivem nela.⁵

É naturalmente muito passível de associar a esta idéia de “moral insanity” a leitura que se fez dos charruas, “detestáveis por seu caráter feroz, indômito, errante...”,⁶ no episódio de Salsipuedes. Precisamente esse caráter “singular, caprichoso e excêntrico”⁷ era o que se fazia necessário assimilar sob uma forma nova e disciplinada ou suprimir, em caso de uma resistência mais tenaz. Neste sentido, a idéia rousseuniana em relação à violência e à opressão (1767) é extremamente sugestiva. Rousseau encaminha a crítica da Ilustração e a dirige de fora para dentro. Expõe suas idéias de como essa violência e essa opressão não seriam tanto responsabilidade de um Estado absolutista, mas de uma sociedade “ilustrada”. Aceitar com aprovação a “distribuição” dos sobreviventes de Salsipuedes parece ilustrar de uma forma muito eloqüente esta última, e afiançar a reflexão acerca de uma culpa “coletiva”. Em 2 de maio, o Ministro da Guerra e Marinha, José Ellauri, escreve ao comandante Felipe Caballero que “antes da confusão”⁸ lhe separem índias sobreviventes do episódio genocida. Claro que esse não é o único pedido que o próprio Ellauri formula e que outros também o fazem invocando seu nome. É o caso, por exemplo, de José Rondeau, que se manifesta dessa forma a Julián Laguna:

...se tivesse sabido a tempo que era o senhor o condutor da gentalha, lhe teria dito que me separasse um chinês de doze anos mais ou menos, mas agora creio que será tarde.⁹

Escreve também, com maior eloqüência ainda, José Ellauri:

⁵ PRINCHARD, 1974, p. 135.

⁶ Rivera *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 85.

⁷ Rivera *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 85.

⁸ Ellauri *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 62.

⁹ Rondeau *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 67.

Montevidéo, 18 de Abril de 1831

Com a maior satisfação o Governo recebeu a nota de 13 do corrente em que Sua Excelência o presidente da República comunica a remissão das famílias charruas a esta Capital, com o objetivo de que as pessoas que as compõem sejam repartidas entre a vizinhança deste departamento a fim de conseguir sua domesticação.¹⁰

Daniel Vidart reflete a respeito:

Para o caso dos charruas só restavam duas vias complementares. Uma conduzia ao genocídio, ao extermínio dos guerreiros indígenas. Outra levava ao etnocídio, isto é, à distribuição das mulheres e crianças sobreviventes, ao segamento das fontes da cultura, à destruição da trama da sociedade. Ambos os caminhos foram seguidos ao pé do sangue e da letra.¹¹

O genocídio pôde de fato ser executado – ao menos em sua forma simbólica – por um grupo hegemônico e singular; o etnocídio, em compensação, parece não encontrar justificativas suficientes para salvar o coletivo de uma cumplicidade abominável, executora do parricídio identitário que se analisa. A possibilidade de que os charruas se fizessem visíveis como tais, sem a ingerência e as conseqüências do silenciamento e da invisibilidade – que tanto o genocídio como o etnocídio significaram –, evidenciou de uma forma obscena uma consciência de crise: a degeneração de uma barbárie alienada, mas legitimada nessa alienação. Se o paradigma de Pinel implicava a aceitação da loucura precisamente como alienação, e a alienação como ruptura com o imediato da natureza em prol de um estado artificial e degenerado da sociedade, a violência assumida e justificada de Salsipuedes, a projeção dessa violência como espaço sacrificial e salvífico pôde construir de uma forma alienada a consciência coletiva de Nação em função desse episódio.

¹⁰ Ellauri *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 52.

¹¹ VIDART, 1997, p. 86.

O caminho para o *traitement moral* de Pinel¹² consistiu na introdução de uma ordem draconiana e uma moral que, sendo vigilante dessa ordem, obrigava a guardá-lo. Para Pinel, como havia sido para os pais da constituição revolucionária francesa, a liberdade na sociedade só podia ser alcançada de forma efetiva por meio de uma organização administrativa e pela definição e mobilização de forças morais. Em que pese ao anticlericalismo pineliano, o núcleo moralizador da religião não deixa de estar presente e o converte na forma efetiva de conduzir os loucos (também o outro diferente) na via mais efetiva de educar nos valores da ordem civil e da moral social. Nas idéias teóricas, assim como nas práticas de Pinel, a alienação procede do indivíduo e da crença de que fica nele uma estrutura moral primordial capaz de encaminhar a “alienação”. É de ordem estabilizar aquela estrutura a partir de fora. A consequência natural é que a ordenação nas “normas do terceiro estado” garante a identidade psíquica e encaminha ao “diferente”. Uma “constância inflexível” e um “aparato que inspire temor” foram para Pinel caminhos para a contenção da loucura e para o disciplinamento da “diferença” que nela se encarna. Quando Foucault, em *Historia de la locura en la Época Clásica*, faz alusão à teoria e à práxis de Pinel, escreve nesse contexto:

Acredita-se que Tuke e Pinel abriram o asilo ao conhecimento médico. Não introduziram uma ciência, mas um personagem, cujos poderes não tomavam do saber senão o disfarce, ou melhor, a justificativa... Se o personagem médico pode isolar a loucura não é porque a conheça, mas sim porque a domina...¹³

Sem pretender aqui uma leitura mimética dos fundamentos de Pinel, interessa, isso sim, uma leitura projetiva daqueles conceitos de encaminhamento para analisar estes outros: os que garantiram uma “identidade” e “conduziram” a diferença a partir do episódio de Salsipuedes. Também é sugestiva a leitura foucaultiana sobre o isolamento do outro: isolamento levado a cabo (na leitura de Foucault) não por um conhecimento cabal dessa outridade que se isola, mas por seu domínio.

¹² Foi em meados do século XVIII que Philippe Pinel, psiquiatra francês, cria o chamado “tratamento moral” dos alienados mentais na suposição de que a origem da patologia radicava em conflitos gerados por paixões exaltadas. Fica calcado assim um dispositivo baseado na reclusão temporal para restituir hábitos mais saudáveis.

¹³ FOUCAULT, 1967, p. 254.

Danilo Antón, ao refletir sobre a herança charrua na sociedade uruguaia e sobre seus traços identitários, assume a existência de outra ficção: não apenas pelo genocídio, e sim pela impossibilidade de realmente ter acesso ao conhecimento dessa outridade isolada e desconhecida, talvez porque o próprio domínio sobre ela negasse as possibilidades de um encontro no reconhecimento do que, sendo constitutivo da Nação, era também diferente a ela. O mesmo Danilo Antón aponta algumas das razões que, de acordo com seu pensamento, tornam impossíveis sustentar como afirmação lógica e científica a herança charrua como elemento relevante na sociedade uruguaia: o fato de considerá-los, em primeiro lugar, como “índios de lenda”, precisamente pelo extermínio comandado pelo primeiro presidente uruguaio no episódio de Salsipuedes; advertir o número mínimo de nomes charruas que sobreviveram no seio da população uruguaia; as escassas marcas vestigiais (a “estática”, nos termos de Lewis Binford) a partir das quais pode-se recolher testemunhos materiais da cultura charrua; levar em consideração as marcas de analfabetismo deste grupo; analisar o nomadismo que os caracterizou; e relembrar seu escasso número e sua reduzida expectativa de vida. Danilo Antón sintetiza isso da seguinte forma:

Povos primitivos, muito pouco numerosos, que viviam poucos anos, que não construíam monumentos nem grandes obras, analfabetos, com tecnologia rudimentar, sem localizações estáveis, desaparecidos sem deixar rastro há muito tempo. De acordo com essa visão generalizada e oficial, os charruas foram simplesmente remanescentes anacrônicos da pré-história que sobreviveram, quase inexplicavelmente, até bem depois do início da revolução industrial.¹⁴

É claro que a ênfase que o antropólogo uruguaio coloca ao sublinhar que essa foi a “visão generalizada e oficial” abre as possibilidades (ou, mais exatamente, a certeza) de outra visão não “oficial” cujas complexidades, evidentemente, ainda esperam respostas. Não era possível ou não era desejável “conhecer” os charruas como grupo também constituinte do emaranhado social e identitário no Uruguai? O projeto de disciplinamento e invisibilidade do outro por efetivo domínio de um *status quo*

¹⁴ ANTÓN, 1998, p. 27.

moralizante, tão sugestivamente passível de ser lido a partir do paradigma pineliano, e a tentativa de mimetizar os sobreviventes ou anulá-los em seus costumes e hábitos culturais no seio de um tecido social que os excluía evidenciou um projeto que, por projetado, foi precisamente proposital.

O que não se conseguiu ao longo de três séculos com as armas alcançou-se finalmente com o etnocídio, isto é, a destribalização, a aculturação, a submersão de uma obstinada sociedade combatente e defensora de seu espaço vital, de sua liberdade sem obstáculos, de sua arcaica escala de valores.¹⁵

“Transitar espaços incertos, esse é o destino. Incertos, efêmeros”,¹⁶ escreve Hugo Achugar. Mas, como pensar o incerto quando, longe de ser efêmero, se converte na constante que define o universo identitário latino-americano e, neste caso particular, uruguaio? O que nasceu com o destino do efêmero se transformou em constância, em eternização, em espaço de encrave. O que se torna constante naturalmente não é essa possibilidade que o mesmo Achugar assinala de “crer ou aceitar como irrefutável e eterna toda afirmação definitiva, última, sobre arte, cultura ou literatura”,¹⁷ mas sim as estratégias de silenciamento e de disciplinamento, de precipitação à construção de uma homogeneidade excludente. Essa era uma prática constante nos espaços culturais latino-americanos, e, sob formas diversas e formações discursivas capazes de permanecer intocadas em seu núcleo e mutáveis em suas formas, se sucede sem trégua nos universos culturais do continente. Não são as afirmações que se eternizam ou se tornam definitivas, mas sim caberia se pensar – ao menos como pretensão – este último para as intenções que em muitas delas se propõem.

A partir do sistema de “encomiendas” até Salsipuedes, e chegando à repatriação dos restos de Vaimaca ao país (com o destino que foi dado a esses restos), o índio deveria ser neutralizado. A antropologia do exotismo, em que os últimos charruas são destinados a exposições circenses na Europa, é o início de uma tentativa de neutralização simbólica que foi muito sugestiva e efetiva, ainda que com as fraturas que tornam o

¹⁵ VIDART, 1997, p. 86.

¹⁶ ACHUGAR, 2004, p.13.

¹⁷ ACHUGAR, 2004, p. 13.

projeto de neutralização um projeto inacabado. O folheto que publica De Curel com a finalidade de promover a exibição dos “últimos charruas” em Paris coloca em xeque uma afirmação que, ainda repleta de aspectos de um franco exagero, também respondia – como assinalou Renzo Pi Hugarte – a uma realidade. De Curel colocava naquele folheto que tanto os partidários de Moctezuma no México como do Inca no Peru tinham pressuposto para os espanhóis menos baixas e complicações aos conquistadores espanhóis que a demorada guerra com os charruas prolongada por 300 anos. Sobre essa resistência charrua à dominação espanhola, o mesmo Renzo Pi Hugarte assinala:

É como se fosse uma lei antropológica: o caçador solitário não se submete, não pode mudar seu regime de vida. A tentativa de sedimentá-lo o mata. A vida e a mentalidade do caçador é outra coisa. Por isso nunca pode ser reduzido, como foram os agricultores, que já eram sedentários. E nos caso da América, em que existiam estados indígenas poderosos, que se impuseram em grandes territórios, como o império inca, a conquista foi muito fácil. Desmantelava-se o aparato, substituíam-se as classes dirigentes por novas, e o resto ficava igual.¹⁸

É claro, então, que depois do massacre genocida em Salsipuedes, o efeito de transportar os sobreviventes particularmente ameaçadores para o disciplinamento e a incorporação dos demais a uma vida precisamente sedentária era outra forma simbólica de extermínio. Para uns, o destino de desumanizar-se ao serem convertidos em peças de exibição circense; para outros, um disciplinamento por uma “moral” experimental pretensamente salvífica. Evidentemente a lei moral é – em um sentido original – concebida como um ideal elevado que deve apartar de uma realidade defeituosa o que se deve corrigir. Claro que essa idéia original se vê condicionada pela existência de “falsas morais” que, quase invariavelmente, procedem de uma exploração da lei moral com a intenção de utilizá-la para uma exclusiva dominação e disciplinamento corretivo. Essa razão, que é uma das razões fundamentais para desacreditar a “lei moral”, é um desvio que se produz quando o valor da consciência moral se enfraquece por razões que em Salsipuedes parecem muito claras.

¹⁸ PI-HUGARTE, 1997, p. 128.

O utilitarismo dos “bens morais” em prol do ordenamento social

Se os fatores morais são, longe de um ideal inacessível e uma pretensão de justiça, forças reais que regulam o equilíbrio das sociedades humanas, é natural que o julgamento dos charruas seja de uma estirpe feroz e desumanizada. De acordo com o proposto por Baruk (1960), os princípios morais são princípios reguladores da ordem social e, portanto, a violação a estes princípios implica transtornos no contexto das próprias sociedades que as regulam. Como é extremamente freqüente (ou quase permanentemente) que esses princípios sejam transgredidos, as sociedades vivem em um estado perpétuo de conflito e, desse modo, os princípios ordenadores parecem não ter muita representatividade real. Ainda que as situações de extrema violência devessem colocar em evidência sua importância na representatividade real e seu valor no factual, não fazem senão descobrir a forma fantasmática e aparente da qual se utiliza para a justificativa do exercício de um poder disciplinante e essencialmente condenado por essas próprias forças ordenadoras: mais uma vez, a contradição é clara. Se as pretensões morais com que se tentou explicar o massacre em Salsipuedes fracassam nessa tentativa é porque a própria violência que tentam explicar é uma forma de reconstrução.

Seguindo o pensamento de Baruk, opera nessas transgressões aos princípios morais (pretendida e falsamente defendidos) um sentimento de culpa que leva o indivíduo ou a coletividade a uma incessante necessidade de justificar-se. Uma justificativa que é, em princípio, uma justificativa diante do olhar do outro, mas, logo depois, uma justificativa para si diante da impossibilidade de poder se desfazer daquele sentimento de culpa de que se falava (mesmo este sentimento sendo inconsciente). É claro que, como essa justificativa é uma construção falsa feita de ocultações e verdades transgredidas com o único fim de dissimular ou ocultar uma culpa que permanece no indivíduo ou na coletividade que a experimenta, o “mal-estar” que sobrevive traz como consequência o estímulo a redobrados esforços por outras justificativas ou pela afirmação das antigas. É assim que, na verdade, a necessidade de justificativa pode resultar, finalmente, em uma prova irrefutável de culpa, e quem pretende “fazer justiça”, ser, de fato, culpável.

Converter os “últimos charruas” em estatuto para a memória ou repatriar os restos de Vaimaca-Perú são possibilidades de expiação que poderiam responder a isso e revelar a

culpa coletiva que se propunha como possibilidade traumática desse parricídio identitário. É interessante lembrar as palavras com que Renzo Pi Hugarte explica sua discordância e sua oposição à repatriação dos restos de Vaimaca-Perú (o cacique artiguista que repreendeu Rivera na matança de Salsipuedes) ao Panteão Nacional no Uruguai: “Trazê-lo para colocar esse esqueleto no Panteão Nacional é esquecê-lo para sempre. Nunca vi ninguém que vá até lá levar uma flor aos que estão ali. É realmente uma segunda e definitiva morte.”¹⁹

Cabe lembrar também que nesse Panteão Nacional descansam os restos de Rivera. Que perversa memória, que desafio ao esquecimento, que recriação da história reúne, nessa segunda e definitiva morte, o exterminado e o exterminador na ambigüidade de um discurso homogeneizador, no espaço sem fraturas de um universo comum, de um mesmo espaço físico, de um enaltecimento e de uma honra compartilhada só a partir da estática? É uma nova estratégia de “esquecimento” ou uma nova forma de salvar a culpa coletiva de que se falava anteriormente? É claro que, como assinala Hugo Achugar, “o esquecimento não é uno, nem atua de uma única maneira”,²⁰ de modo que, como esquecimento coletivo, eleito e de alguma forma autoimposto, parecesse ser a contracara ideal do tão procurado espaço salvífico. Essa segunda e definitiva morte na repatriação dos restos de Vaimaca é, no fundo, uma memória que encobre esse esquecimento coletivo e proposital, um desvio perverso para a expiação da culpa na responsabilidade do parricídio identitário na conformação da nação. Seria uma nova e falsa justificativa que deixa à vista, por acaso, o “mal-estar” intocado?

Escolher entre duas obediências, a de um juiz interior (tendente à equidade e à justiça) e a de ordens absolutas e arbitrárias, disciplinares e opressivas, evidencia o conflito. A liberdade relativa à qual o ser humano teria acesso só poderia responder à primeira obediência, mas a segunda, mais abjeta e ominosa, é a que com maior frequência escolhem as entidades coletivas, talvez, entre outras causas, porque exige menos esforços e é produto de potências visíveis, de maior acesso pelos sentidos. Por outro lado, mesmo sendo de maior acesso e exigindo menos esforços de quem se submete a ela, a segunda obediência corre outro risco se pensamos nos aspectos que derivam do imperativo categórico de Kant: uma realidade aparentemente modesta, mas impassível

¹⁹ PI-HUGARTE, 1997, p. 132.

²⁰ ACHUGAR, 2004, p. 124.

de ser transgredida ou falseada sem derivar em conseqüências catastróficas é menos ameaçadora em essência, pois sempre uma “verdade violada” acaba sendo uma verdade que termina por recuperar seus direitos. Se consideramos Salsipuedes como uma dívida ainda por saldar na conformação nacional, é claro que os direitos daquela “verdade violada” – a dos charruas sacrificados e a de seus sobreviventes assimilados – conseguiram conservar um espaço de latência ainda no silenciamento simbólico e na morte factual.

No entanto, quando a pulsão vital da consciência moral cede, a autoridade que deriva dela é substituída progressivamente por uma autoridade social. Esta última, naturalmente, não detém o prestígio da autoridade moral e, portanto, se vê na obrigação de recorrer à constrição para poder permanecer adquirindo, assim, formas inquisitoriais e dominantes que desconhecem a ordem moral das intenções e das responsabilidades individuais. A sucessão de punições cegas e coletivas se utilizam como espaços de castigos exemplares e, portanto, é impossível que esse castigo não se aplique sobre inocentes, isentos de culpa real, mas carregados artificialmente dela. É natural que essa injustiça elementar provoque a desobediência a tais “regulações” do absurdo e isso leva a um incremento de medidas de sanção cada vez mais rigorosas, de forças coercitivas cada vez mais brutais e de ominosas políticas de repressão e terror. Essa luta entre poder social e indivíduo (entre o poder da República e o indivíduo charrúua exterminado) converge finalmente na tensão de um extermínio que, no entanto, a “verdade violada” impede de executar completamente e de forma mais “efetiva”. Escreve Baruk: “Regulamentos, regulações que não levem em conta os fatores de confiança, de simpatia, não são senão máquinas cegas que só podem impor uma ordem de morte, uma ordem inumana que acaba por matar todas as fontes de vitalidade.”²¹

Para esse processo reflexivo, como para todo processo, é preciso analisar as origens e as projeções premeditadas desse ato genocida, suas causas e a pretensão de suas conseqüências. Mas também é imperativo recordar que o extermínio charrua foi, na verdade, um silenciamento de “fontes de vitalidade” que também nutriam a sociedade uruguaia e a nação, a legitimação de uma “ordem de morte” fazendo coincidir falsamente, identificando, de alguma forma, a consciência moral com a construção do

²¹ BARUK, 1960, p. 69.

espaço social. Sob a sina da autoridade moral, a força do coercitivo determinava o paroxismo da violência contra o “outro”. Em *Conferencias y Discursos*, Zorrilla de San Martín expõe uma idéia que foi *leitmotiv* na construção da identidade nacional:

Não creio que seja necessário demonstrar que nós descendemos dos conquistadores, a despeito e apesar dos cantos líricos indígenas de nossa independência política; nenhum dentre nós se crê descendente dos pampas, dos querandies ou dos charruas.²²

Uma descendência por escolha, uma visão excludente do “outro” que a obra do próprio Zorrilla (uma das obras chave sobre o tema charrua) consolidou para o imaginário coletivo, para a pretensão de uma sociedade que pôde nela ler o “canto lírico” que Zorrilla acusa como alheio e em que aquela culpa coletiva pôde achar outra justificativa a sua barbárie. Em *Tabaré*, o índio é o depositário de toda a culpa, de todo o antivalor, do que é preciso combater por bárbaro e primitivo. O que pretende ser uma homenagem aos indígenas massacrados acaba sendo a exposição de uma leitura extremamente auto-referencial e centrada em um único espaço possível de valor: o espaço ocidental, europeu, branco.

As tribos embriagadas
Berravam ao longe
O ar, com os rancos alaridos
Elaborava queixas e lamentos
Após a selvagem orgia
Virá o cacique ébrio;
Virá buscar sua cativa branca
Que seu filho esconderá atrás dos ceibos
Sentes o sorriso? Caracé o cacique
Voltou ébrio, muito ébrio.²³

Os versos anteriores falam por si mesmos e podem prescindir de todo esclarecimento ou leitura interpretativa: sua clareza em relação à posição de Zorrilla quanto ao

²² ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1905, p. 883.

²³ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 75.

universo charrua é absoluta. Naturalmente essa era uma posição esperada em um pensamento que entendia o indígena como a alegoria mais perfeita da barbárie, como a negação quase da própria condição humana. Em seu ensaio sobre as Missões Salesianas, Zorrilla argumenta da seguinte maneira:

E o índio voltou para sua selva, e esqueceu o nome de Deus, e restabeleceu sua vida nômade e selvagem, e derrubaram os templos e as comunidades felizes, como se eles chorassem a ausência eterna de um espírito; e o mato envolveu tudo aquilo; e os tigres tomaram posse das casas do homem, e o homem foi habitar as moradias dos tigres, e copulavam novamente como eles, nu e medroso e selvagem, a imensa solidão dos desertos.²⁴

À “pessoa humana do selvagem”, ao homem mimetizado com o tigre, ao bárbaro era preciso domesticar no melhor sentido de núcleo moral no que Pinel advertia – como se viu antes – o poder do discurso religioso. Uma carta escrita por Fructuoso Rivera, então presidente da República, ilustra isso. Transcrevemo-la em sua totalidade por ser um documento que esclarece os aspectos antes mencionados.

Quartel-general, Salsipuedes, 12 de abril de 1831

Depois de esgotados todos os recursos de prudência e humanidade; frustrados quantos meios de moderação, conciliação e dádivas que se possam imaginar para atrair à obediência e à vida tranqüila e regular as indômitas tribos Charruas, possuidoras desde uma idade remota da mais bela porção do território da República; e desejoso, por outra parte, o Presidente General em Chefe de tornar compatível sua existência com a sujeição em que deverão se conservar para afiançar a difícil obra da tranqüilidade geral; não pôde temer jamais que chegasse o momento de tocar, de um modo prático, a ineficácia destes procedimentos neutralizados, pela falta de medida e a malícia criminal destas gangues selvagens e degradadas. Em tal estado e sendo ridículo e efêmero exercitar por mais tempo a tolerância e o sofrimento, quando por outra parte seus recentes e horríveis crimes exigiam um exemplar e severo castigo, decidi pôr em execução o único meio que restava, de sujeitá-los pela força. Mas os selvagens, ou temerosos ou alucinados, empenharam uma resistência armada que foi preciso combater do mesmo modo, para cortar radicalmente as desgraças, que com seu diário incremento ameaçavam as garantias individuais dos habitantes do Estado, e o fomento da indústria nacional, constantemente depredada por aqueles. Foram em consequência atacados e destruídos, ficando no campo mais de 40 cadáveres inimigos, e o resto com 300 e mais almas em

²⁴ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1905, p. 392.

poder da divisão de operações. Os muito pouco que puderam evadir-se da mesma conta são perseguidos vivamente por diversas partidas que se despacharam em seu alcance, e é de se esperar que sejam destruídos também sem salvar as fronteiras do Estado.

Nesta empresa, como já teve o sentimento de anunciá-lo o Exmo. Governo, o corpo sofreu a enorme e dolorosa partida do bizarro jovem tenente D. Maximiliano Obes, que como um valente sacrificou seus dias a seu dever e a sua pátria: sendo feridos, por sua vez, o distinguido tenente-coronel D. Gregorio Salado, e dois capitães D. Gregorio Berdum, D. Francisco Estevan Benites, e mais seis soldados.

O Presidente General em Chefe não pode menos que recomendar ao Exmo. Governo a brilhante conduta, constância e subordinação que nesta jornada e no curso das atenções à campanha desdobraram os SS. chefes, oficiais, e a tropa dos corpos expedicionários: e muito particularmente os recomendáveis serviços que nela rendeu o Sr. General D. Julián Laguna, e o coronel Bernabé Rivera, como igualmente os demais chefes e oficiais do E.M.D. e edecanes do general em chefe cumpriram honravelmente seus deveres. O mesmo reitera ao Exmo. Governo as seguranças de sua mais alta consideração e distinguido apreço, com que tem a honra de saudar-lhe. Fructuoso Rivera- Exmo. Governo da República.²⁵

A disciplina se fazia urgente. E ainda nesta intenção de disciplinar e fazer desse propósito uma realidade inquestionável, esse ato proposital não pode deixar de ser um projeto “alucinado” na ordem de pensamento e no sentido que propõe Henri Ey e que possibilita a leitura que – desde seu *Traité des hallucinations* – sugere interesse particular na reflexão deste aspecto. No *avant-propos* de seu tratado, Ey começa expondo como é inerente à mesma natureza da alucinação a impossibilidade de ser representada, em palavras literais: “Toda ilustração da Alucinação é uma traição e um contra-sentido. Não é possível reproduzir as imagens do sonho sem fazer perder a experiência onírica do essencial do seu caráter privado fazendo-as cair na realidade do domínio publico”.²⁶

Se pensamos então o disciplinamento que Salsipuedes compromete como um projeto “alucinado” no sentido proposto por Ey, precisamente por alucinado, esse projeto não poderia ser, sem trair de algum modo o sonho de sua concepção, o caráter privado original ao torná-lo domínio de uma realidade pública. Talvez por isso Salsipuedes foi até o presente um universo realizado precisamente nos contra-sentidos e na aparentemente inevitável “traição” a seus próprios mentores, dado que não poderia

²⁵ Rivera *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 50.

²⁶ EY, 1973, p. 1.

deixar de ser um imaginário existente apenas no sonho (ainda se materializando na violência factual), uma pretensão de disciplina que em suas fraturas revela o fracasso mesmo de sua imposição. Se a alucinação implica a posse da “realidade da irreabilidade”, a reprodução dessa irreabilidade na realidade contribui para eliminar o que é o elemento fundacional da alucinação, nas palavras de Ey: “tomar a causa pelo efeito.”²⁷ Por isso mesmo qualquer tentativa de ilustrar a alucinação é uma mentira.

Ilustrar o projeto genocida de Salsipuedes e devolver esse projeto “alucinado” de homogeneização e disciplina social ao espaço do coletivo a partir de sua concepção individual bem pode responder a essas características. A própria concepção devia se abrigar no coletivo para que pudessem deixar de ser uma falsidade suas posteriores ilustrações. A cumplicidade do coletivo de que se falava antes pode possibilitar que a própria concepção tenha visões coletivas e por isso escape dessa “falsidade” aludida? Se no pensamento de Sartre a outridade é sempre a experiência de um antagonismo perigoso, pois objetivando ao sujeito remete ao próprio sujeito, precisamente a partir da objetivação que Salsipuedes fazia da sociedade uruguaia é que remetia a ela. Uma sociedade que contemplava a violência etnocida e de alguma forma se abandonava a essa violência, mas também uma sociedade em que a visão desse “outro” contemplado despojava de seu próprio previsível universo e descobria o *unheimlich* de suas autojustificações a respeito da cumplicidade em uma culpa coletiva.

A condição de que a visão do outro contemplado seja garantia da própria existência de quem contempla é o que volta por sua vez a esse olhar testemunho de que quem contempla tem uma função e, longe de ser uma “nulidade”, exerce ativamente no cumprimento daquela função, “servir para alguma coisa”.²⁸ Por isso o olhar do outro não pode operar de outra forma que não seja perturbando uma ordem estabelecida, pois a função que descobre em quem contempla, a “coisa” para a que serve esse sujeito frente ao sujeito de contemplação, é precisamente o extermínio deste último, no caso concreto dos charruas traídos na matança de Salsipuedes. Este acionar perturbador que a visão do sujeito “contemplado” detém é passível de ser pensado em íntima relação com a dimensão social e política que o olhar da sociedade pôde se atribuir ao se estruturar a si mesma no poder de designar papéis e *roles* que determinam ao sujeito outro, ao que é

²⁷ EY, 1973, p. 1.

²⁸ BODEI, 2000, p. 194.

contemplado e subalterno; no poder de experimentar e exercer respeito dele a função de culpar.

O outro é “ninguém” na medida em que uma visão que o objetiviza lhe permite “ser” em função do rol que o olhar culpabilizante o concede em taxonomias e catalogações “irrefutáveis”. Os charruas, que haviam sido parte do antigo exército artiguista, mentores das conquistas nacionais, são finalmente objetivados por uma visão que declara publicamente sua nova condição: selvagens “sem anseio, sem indústria e sem virtudes”.²⁹ Essa percepção do outro que o objetiva é, naturalmente, produto de uma construção imaginária e ficcional que encobre sempre e, inevitavelmente, intenções que, em relação ao sujeito de percepção, tem quem lhe outorga o rol ao qual se lhe “condena”. Uma vez mais, não pode se pensar o quão simbolicamente inocente (pois materialmente não poderia se pensar nunca dessa forma) é o massacre que se direcionou aos charruas. A pretendida visão salvífica dos selvagens bárbaros, em um idealismo perverso, ajusta *a priori* a realidade ao rigor esquematizante de um pensamento doutrinário. Se violenta a concretude da realidade, se os charrúas não se submetem aos parâmetros que a eles se impõem, significa que são inimigos desses parâmetros (se os objetiva como inimigos), e por isso compreensivelmente extermináveis.

Toda prática no fundo é uma forma de objetivar e toda relação humana (também a relação entre hegemonia e subalternidade) está atravessada por uma materialidade que se manifesta em instituições e coisas capazes de reagrupar ou dividir os indivíduos na medida em que se fortalece ou debilita o poder destes e se tornam evidentes e manifestas as precisões e as regras a que eles se submetem. A República foi a instituição na qual se manifestou a materialidade capaz de operar em Salsipuedes, reagrupando uns e dividindo outros, submetendo ou sendo submetido, objetivando ou sendo objetivado. Claro que não deixou de ser um risco crer (ou escolher crer) nesses pseudocritérios de equilíbrio e justiça em busca de um “bem comum”. Como aponta Remo Bodei: “o bem comum é uma quimera: sacrificar um indivíduo em vantagem de outros significa simplesmente prejudicá-lo e favorecer aos demais. Moral anárquica e conservadora ao mesmo tempo: cada um por si e ninguém por todos.”³⁰ Precisamente esse coletivo no

²⁹ Rivera *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 85.

³⁰ BODEI, 2000, p. 250.

qual encarnava “ninguém” foi quem expiou a violência por “todos”. Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt escreve:

Pode-se dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema, no qual todos os homens se tornaram supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram.³¹

A invisibilidade a que foram submetidos os charruas como subalternos e a coisificação daqueles como sujeitos (assim como a dos que materializaram o genocídio), tanto como a anulação de suas individualidades, pôde possibilitar de alguma forma que assim vítimas como vitimários se tornassem, no sentido de Arendt, supérfluos, e o “mal” se “banalizasse”. Mas para considerar esta reflexão de Arendt sobre o mal, caberia pensar também a idéia kantiana do “mal radical” (1793) que nasce de um princípio de solidão na qual se engendra a “tirania” de uma moral totalitária. No universo kantiano existem elementos determinantes na constituição humana: a animalidade enquanto ente vivo, a humanidade como ente vivo e racional e a personalidade como ente racional e responsável. É a partir da racionalidade que se supõe a existência de uma lei moral e necessária. A sentença categórica “age de tal modo que a máxima de tua ação possa se converter em lei universal”³² coloca em evidência a arbitrariedade da vontade de que nascem essas máximas.

De sua parte, a “vontade arbitrária” se distingue da “vontade legisladora”: a primeira alude às ações, e a segunda, à construção da lei. A lei pode ser ou não contemplada e obedecida e, se bem responde à razão, é indiferente à natureza do Homem, na concepção kantiana. A própria finitude da condição humana faz com que essa lei não seja necessariamente observada sempre e que, ao aceitar determinações exógenas a si mesma, determinações que chegam a partir de “fora”, a vontade do homem de determinar-se a si mesmo para que seu agir fragilize sua autonomia chega ao ponto de torná-lo heterônomo. Assim como a vontade humana tem a capacidade de ser em si

³¹ ARENDT, 1976, p. 510.

³² KANT, (FALTA A REFERÊNCIA)

mesma sua própria lei, também é verdade que a partir da heteronomia essa vontade acaba determinando-se por representações materiais externas a ela.

Se a moral totalitária podia se consolidar no princípio de solidão tirânica (Rivera idealizando a matança de Salsipuedes e assumindo esse etnocídio como parte de uma “moral” dessa índole), a cumplicidade do coletivo para a justificativa da cumplicidade e a culpa bem pôde atuar a partir da heteronomia (a sociedade que toma das representações materiais, que dos charruas se fizeram, a impossibilidade de uma autonomia, pois esta última levaria inevitavelmente a reconhecer o *unheimlich* de sua própria cumplicidade nos acontecimentos). A liberdade se vulnerabiliza propositalmente e se outorga a autonomia a um *alter ego* capaz de assumir toda a responsabilidade material da culpa. As conseqüências traumáticas que derivam da escolha dessa heteronomia são parte capital do parricídio identitário. Escreve Nadia Souki, aludindo ao pensamento kantiano:

A propensão ao mal pode comportar três níveis. O mais baixo é a *fragilidade* (*fragilitas*) da natureza humana diante da tentação. Num nível superior, a *Impureza* (*impuritas*) do coração, ou a predisposição em misturar móveis imorais aos morais. Enfim o terceiro nível, a *Maldade* (*vitiositas, pravitas*) ou *Corrupção* (*corruptio*) do coração humano, ou seja, esta predisposição do livre-arbítrio que lhe faz adotar, como máxima, a subordinação do móvel da lei moral aos outros móveis. Aqui há uma inversão de móveis e pode se chamar perversidade.³³

É possível pensar esta forma de “perversão” operando na legitimação de Salsipuedes, subordinando perversamente os móveis de disciplinamento e luta por um poder hegemônico (com todas as prerrogativas que este poder implica) aos móveis da lei moral. A lei é o referente não para servir, senão para justificar o acionar que deriva dessa inversão de móveis. Não é a lei em si mesma o que provoca o mal, pois esta é imprescindível para o auditor social, mas sim a inversão desses móveis e seu usufruto com o único fim de justificar a barbárie e fundamentar em perversas formações discursivas a devastação do “outro” ainda quando a estratégia seja, logo de sua aniquilação material, a idealização simbólica, como operou na construção do imaginário coletivo a respeito dos chamados falsamente “últimos charruas”.

³³ SOUKI, 2006, p. 24.

É então que o “mal radical” kantiano adquire sua periculosidade maior, precisamente quando a partir de sua expansão assume dimensões políticas e se consolida como “realidade social”. Quando a iminente República foi capaz de criar agentes heterônomos que reproduziram seus objetivos e promoveram a cumplicidade coletiva sem maiores questionamentos é que a aniquilação do outro (charrua) pôde operar com maior (ainda que nunca total) eficácia. Talvez a eficácia dessa aniquilação nunca possa ser total pelo que Reboul aponta em *Kant, le problème du mal*:

É do meu ser empírico que eu me sirvo para enganar a mim mesmo, pois essa *má-fé* como obliteração da consciência nos tempos, pelo hábito e pelo esquecimento; mas o autor desse logro é o eu inteligível, que se serve de seu ser empírico, mas razoável como de um simples meio, que faz do ser de seu *logos* um instrumento não de comunicação, mas de traição. Mas, como mentir à sua própria consciência se essa é “infalível”? Enquanto julgamento sobre nossos atos exteriores, ela pode muito bem ser incerta, mas enquanto juízo do juízo em nós, ela não se engana (...) essa “falta de consciência” é a fuga diante do seu veredicto inelutável, a recusa de saber o que se sabe, como diz a expressão: eu não quero o saber. Essa é a falta das faltas, a mentira a si mesmo, que, ao destruir o princípio de toda a vida moral, a sinceridade, faz o homem perder todo o caráter, e engendra todas as mentiras e todos os vícios.³⁴

Se em suas últimas conseqüências o autoengano está destinado ao fracasso, se “não saber” é realmente um “não querer saber”, uma vez mais se coloca às claras a ficcionalização da realidade, seu caráter fantasmático, também a partir dessa mentira engendrada propositalmente. Em relação ao extermínio de Salsipuedes a aleivosia com que esse autoengano e essa mentira, conseqüência do “não querer saber”, foi capaz de operar sobre a trama da identidade nacional se materializou com eloqüência a partir das formações discursivas que se destinaram a este fim a partir de uma memória que, no seio de uma seletividade perversa, se alimentou de esquecimentos pouco inocentes para reivindicar o enfrentamento entre vítimas e vitimários distorcendo-os *a priori*. A autojustificação do etnocídio e a possibilidade de assumir a cumplicidade coletiva como isenta de culpa (ou, no melhor dos casos, unicamente comprometida em uma “culpa inocente”) exigiam a tomada dessas estratégias e o desenvolvimento desses processos. Na sucessão do 1, 5 e 15 de abril de 1831, nos dois primeiros documentos prévios à

³⁴ REBOUL, 1971, p. 102.

batalha e por último (o de 15 de abril) já se havendo produzido esta, Fructuoso Rivera escreve em cartas a Julián Laguna:

Abril 1, 1831

Meu amigo Don Julián:

Sem falta estarei amanhã cedo no passo do Sauce. Ali nos incorporaremos, mas é preciso que você não se mova não se mova (*sic*) deste ponto enquanto os charruas não tenham se unido a mim dê-lhes você um aviso para que venham ao passo do Sauce, onde os espero...

Saudações de seu amigo

Fructuoso Rivera

Abril 5, 1831

Meu estimado amigo D. Julián... estou imposto nas medidas tomadas para fazer vir os índios a este ponto. Com este objetivo foi Bernabelito (Bernabé Rivera) e não duvido que ele os faça vir prontamente. Eu não quis me mover mais adiante porque podia deixá-los desconfiados ou porque se consegue fazê-los passar o queguay já não seria difícil sujeitá-los como queira. Vantajosamente é sujeitá-los sem alarde...

Fructuoso Rivera

Salsipuedes, 15 de Abril de 1831

Surpreendido e destruído o bando selvagem de charruas, esta indômita tribo pagou claramente seus antigos e recentes crimes, ficando mortos no campo a maior parte, e o resto com todas as suas famílias e gados em poder da divisão de operações. E ainda quando puderam escapar da mesma sorte, alguns muitos contados, as forças do exército prosseguem em seu alcance até seu extermínio...

Fructuoso Rivera³⁵

“Olha, Frutos, teus soldados matando amigos”³⁶

É evidente que essa forma explícita de assumir a violência e o extermínio contra o outro fez parte da prática que logo haveria de relativizar, uma *praxis* que reclamava para sua legitimação histórica a procura da “heteronomia” e o espaço “alucinado” para sublimar a “traição” inerente a si mesmo. A segurança e a garantia de estabilidade do *status-quo* estabelecido são os espaços caros a defender. Em alusão ao pensamento do super-homem nietzschiano escreve Olímpto Pimenta:

³⁵ ANTÓN, 1998, p. 180.

³⁶ Exclamação proferida pelo cacique Vaimaca-Perú a Fructuoso Rivera enquanto os homens do primeiro Presidente da República exterminavam traiçoeiramente os charruas em Salsipuedes, em 11 de abril de 1831.

Se algo muda, desconfia-se dele, pois manifesta-se aí um princípio de incerteza – par constante, para os negadores do mundo, de seu pior temor: a insegurança... A tarefa de defender os fortes contra os fracos evidencia então seu interesse. Trata-se de inverter as perspectivas fixadas ou, mais exatamente, subvertê-las em nome da afirmação... O propósito em foco é a superação do homem por força da sublimação.³⁷

É precisamente essa sublimação a que habilita *ser* o que realmente *se é* através de processos comprometidos em resistências e seleções que possibilitam a expansão dos que se supõem princípios regentes do *status-quo* defendido. É possível pensar que o projeto de extermínio dos charruas respondesse a processos dessa índole. Resistência e defesa dos fracos (subalternidade massacrada) para a autoafirmação do que se “é” (poder republicano ordenador do caos que “o bando de selvagens charruas” estipula). Claro que a “fraqueza” cobra aqui outro carisma, ao ser compreendida em sua acepção convencional: o que mereceria a defesa tão tenaz daqueles “fracos” e portanto inócuos charruas? A fraqueza aqui cobra o sentido dos depreciados, e não o da possibilidade de não ser ameaça alguma para o poder legitimado. Precisamente por ameaçadores é que os combate a ponto de projetar seu extermínio. A “ordem da lei” transmuda na “lei da ordem” e a organização social assume uma ordenação tirânica de si mesma. A dimensão altruísta na preocupação salvadora dessa ordem faz emergir a idéia de cuidado do próximo, o que Ebtinger chama uma “ordem curativa”. Como o aponta o próprio Ebtinger:

A preocupação obsessiva da ordem – onde quer que se manifeste – trai um conhecimento de toda alteridade que vem sempre assinar qualquer avatar do narcisismo consagrando as **miragens especulativas** e seu discurso sempre oscilante entre **semblante** e **falso semblante** testemunha de um estatuto de um sujeito humano aderido ao registro do **falso semblante**.³⁸

³⁷ PIMENTA, 1998, p. 81-82.

³⁸ EBTINGER, 1982, p. 132.

Um falso semblante é o que se outorga ao charrua para “ordenar” a desordem que gera e poder retornar assim à segurança e à estabilidade, anulando a diferença e tentando a invisibilidade do “faux-semblant”. Esse apagamento da diferença consegue impor-se em grande medida a partir de sua dívida com a propensão ao fetichismo e à ficcionalização que a linguagem e o pensamento conceitual descobrem no sentido que Nietzsche o advertia, desde seus primeiros ensaios. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), escreve:

Toda palavra se converte de maneira imediata no conceito, tanto que justamente não há de servir para a experiência singular e completamente individualizada a que deve sua origem, por exemplo, como lembrança, e sim que deve encaixar ao mesmo tempo com inumeráveis experiências, por assim dizê-lo, mais ou menos similares, jamais idênticas estritamente falando; em suma, com casos puramente diferentes. Todo conceito se forma por equiparação de casos não iguais.³⁹

No sentido nietzschiano, a linguagem em sua inflexibilidade e em suas formações conceituais ignora as diferenças e constrói uma enganosa identidade. Assim, todos os charruas são “o bando de selvagens” em um momento determinado (quando seu extermínio se torna urgente), e “os últimos charruas”, como conceito invariável que os cristalizasse para a memória coletiva, no vestígio dos espaços públicos, na materialidade dos textos e nos grupos escultóricos, nas formações discursivas sobre a identidade nacional. Como adverte Adorno, essa invariabilidade do conceito é claramente oposta (e creia uma ordem que se opõe) à fluidez de seus conteúdos. É o próprio Adorno que, concordando com Hegel, assume que a imposição de uma pretendida unidade sobre casos sempre particulares consolida um “abstrato universal” que é contraditório a si mesmo, a sua própria concepção, pois ele mesmo se transforma em um pressuposto arbitrário e particular. “Enquanto a consciência tenha que tender por sua forma à unidade, isto é, enquanto meça o que não é idêntico com sua pretensão de totalidade, o distinto terá que parecer divergente, dissonante, negativo”,⁴⁰ escreve Adorno em sua *Dialética negativa* (1966).

³⁹ NIETZSCHE, 1990.

⁴⁰ ADORNO, 1981, p. 163.

É quase consequência inevitável, então, que o outro, o charrúa, por não idêntico a quem o combatia, tivesse esse signo “divergente, dissonante e negativo” que se buscou modificar nessa “pretensão” de totalidade. Se a identidade também, nesta linha de pensamento, só é capaz de responder a seu conceito com base no reconhecimento da “não identidade”, torna-se mais claro o fato de conceder ao charrúa o “faux-semblant” não apenas como propósito de disciplina e justificativa de seu extermínio, mas como única possibilidade real frente a um “semblant” sempre elusivo. É muito significativo que os mesmos charruas que fizeram parte essencial do exército artiguista logo se converteram em inimigos ferrenhos da incipiente República. Talvez o mais sintomático dessa mudança radical na percepção do mesmo grupo, do mesmo coletivo, não fosse apenas a variabilidade de sua situação a respeito do poder. Também pôde operar aqui a própria impossibilidade dessa pretendida unidade, desse absoluto que, longe de poder alcançar o *semblant* do charrúa, não podia senão ser arbitrário e particular e descrever um “faux-semblant” deste em chave sempre autorreferencial.

Já em 1811 os chamados “índios bravos”, não só charruas como também minuanes, guaranies, cimarrones e gauchos se incorporaram de forma espontânea em um movimento multiétnico pela luta emancipadora. Em *El pueblo jaguar*, Danilo Antón recorda como, em dezembro de 1811, o chamado “chefe de índios”, José Gervasio Artigas, escreve ao governo de Buenos Aires os motivos pelos quais havia tomado a decisão de atacar aos portugueses com tropas charrúas:

...minhas suspeitas passaram a realidades... os roubos se cometiam a milhões e suas crueldades [dos portugueses] chegaram ao extremo de dar tormento a alguns americanos que caíram em suas mãos, assassinando também a outros... Eu me decidi e o 18 do corrente [dezembro] fiz marchar uma divisão desta arma composta por 500 homens, a que uni 452 índios sob o comando do capitão de blandengues don Manuel Pinto Carneiro...⁴¹

No mesmo trabalho o próprio Danilo Antón destaca que, desses, 500 homens apontados por Artigas referem-se a gauchos e índios parcialmente cristianizados. Somente quando a nomenclatura é exclusivamente pelo uso da expressão “índios” é que a

⁴¹ Artigas *apud* ANTÓN, 1998, p. 190.

referência se faz aos “índios infiéis”, ou seja, aos charruas e minuanes. No momento em que Artigas enfrenta os portugueses no norte do país, faziam parte de seu exército mais de 1000 guerreiros charruas que, junto a suas famílias e outros grupos refugiados em outros pontos do território nacional, alcançariam uns 5000 integrantes da Nação Charrua. Ainda que seja uma realidade que este número haveria de reduzir de forma muito considerável, a consequência das guerras não deixa de ser uma verdade igualmente contundente – como Antón destaca: a derrota artiguista seria o começo do fim para os charruas, o ponto de partida do que representaria a grande derrota infringida a estes últimos. Como estes mesmos homens, ligados tão intimamente à luta emancipadora, acabam sendo propositalmente exterminados?

Historicamente, o compromisso político assumido por José Artigas havia estabelecido conexões muito claras com a perspectiva com que os charruas haviam resistido séculos de perseguição e inclusive o escudo que operou como símbolo da Banda Oriental em 1816 por parte do governo artiguista aparece ornamentado por um toucado de plumas indígenas e desenhado na inclusão de um arco, um carcaj com flechas, um par de lanças, uma folha de palma, um tambor e uma rama de ceibo. À medida que a guerra avançava, o caráter multiétnico dos soldados artiguistas (em que o componente indígena era muito importante) se intensificava. O próprio Artigas, em carta a Rivera, o futuro executor do extermínio charrua, reconhecia plenamente a importância do uso das lanças – arma fundamental de charruas e gauchos – em sua tradição bélica e escrevia:

Eu acredito que com as lanças os paisanos se fazem respeitar mais pelo inimigo. Eu levo de reforço a vanguarda sobre quatrocentos homens, destes trezentos lanceiros: quero ver o resultado se conseguimos um entrevero.

Envio a você as lanças que tenho prontas; armas de chispa não tenho mais; mas as lanças que lhe envio trabalharão melhor com nossa gente.⁴²

Essa inserção vital dos charruas nas lutas artiguistas seria logo completamente ignorada ou subvertida a tal ponto de chegar à comparação que Fructuoso Rivera (já sendo chefe militar na Província Cisplatina) defende, referindo-se aos charruas e iroqueses depois da derrota de Artigas. As palavras do primeiro presidente da República

⁴² Artigas *apud* ANTÓN, 1998, p. 192-193.

eram contundentes. Os charruas eram para ele “detestáveis por seu caráter feroz, indômito, errante, sem anseio, improdutivos, sem virtudes, por conseguinte tão sangrento que iguala, senão excede, aos natches e iroqueses...”.⁴³ A clara influência iroquesa que as Instruções do Ano Treze haviam tido sobre o pensamento artiguista e as apreciações de Artigas sobre essas comunidades da América do Norte justificam que ao acontecer a derrota deles (e, naturalmente, por outras motivações mais complexas) os charrúas – que apresentavam pontos em comum com estas comunidades – foram combatidos também nos paralelismos a estas. Em relação à imagem petrificada do outro, escreve Patrícia Lavelle:

Diante da fotografia de um rosto desconhecido imagino uma história inscrita nos traços fisionômicos que contemplo: a história do indivíduo contemporâneo, representado nesta imagem, em que agora me detenho. Olho no fundo dos olhos de papel que me observam mudos. Interrogo-os e não obtenho respostas. O indivíduo que se mostra na foto está próximo e distante, é “aquele lá” e, ao mesmo tempo, “qualquer um”.⁴⁴

O mesmo efeito de estranhamento e a mesma estratégia de “não identidade” (ou de uma identidade subvertida) outorgada ao charrua operou desde suas representações ulteriores, como na escultura, na pintura, na literatura e, inclusive, a partir das marcas vestigiais de seus próprios corpos, como sucedeu com os esqueletos fotografados, os moulages, as trepanações de crânios e os estudos sobre restos de peles extirpadas dos “últimos charruas”. Próximo e por sua vez distante, o sujeito charrua é o guerreiro no exército artiguista, aquele lanceiro vital na guerra pela independência e este sujeito “qualquer” (e por sua vez tão singularmente ameaçador) passível de ser exterminado em Salsipuedes. Os vestígios materiais, qualquer que seja sua natureza, confirmam essa situação conflituosa na qual os charrúas permanecem. É muito sintomática, por exemplo, em relação ao que foi anteriormente apontado, a forma em que Vaimaca-Perú, cacique artiguista que havia acompanhado Rivera em lutas anteriores, o confronta no meio da matança da qual os charrúas são objeto em Salsipuedes. Frente a esta situação, Rivera ordena que Vaimaca não seja esfaqueado como tantos outros charrúas feridos em

⁴³ Rivera *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 85.

⁴⁴ LAVELLE, 2003, p. 35.

Salsipuedes e, dois anos mais tarde, é trasladado a Paris, onde morre imediatamente. O mesmo que Franz Fanon (1964) adverte para os árabes em seu próprio universo cultural pode se pensar para os charrúas no seu:

...o árabe, permanentemente estrangeiro em seu próprio país, vive em um estado de absoluta despersonalização... A estrutura social existente na Argélia era hostil a qualquer tentativa de conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar.⁴⁵

Claro que, contemplando as diferenças eloqüentes entre um e outro espaço, as estruturas hostis a “conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar” são muito explícitas em ambas circunstâncias. Não pretendo em absoluto ignorar aqui as distâncias históricas e culturais entre um e outro discurso, entre uma e outra circunstância, mas sim confirmar a postulação do conceito a partir do qual se pensa a ficcionalização identitária e o parricídio do “outro” como elemento constitutivo dessa identidade ficcionalizada por causa desse mesmo extermínio (ou tentativa de extermínio) factual e simbólico. A “despersonalização” a que é submetido o charrua alcançará sua expressão mais paroxística na mostra de Paris. Se, como destaca Montaigne, o mundo todo é inconstante e sujeito a mudanças, a forçada viagem dos charruas em direção à Europa coloca na inquisitiva questão a pergunta já clássica da antropologia filosófica: como tem que se orientar o homem neste mundo em que nem dentro nem fora dele há nada constante?

Era quase um destino anunciado que somente 80 dias na França bastaram para consumir um Vaimaca-Perú que não conseguia deixar de se sentir estranho a si mesmo na medida em que perdia a capacidade de “orientar-se” nesse mundo tão inconstante e alheio a seu universo conhecido no qual sua “despersonalização” era evidente, intensificada por esse efeito de estranhamento, pela forçada inserção no universo cultural completamente hostil nas circunstâncias em que os charruas se encontravam. Bernhard Groethuysen aponta claramente em sua *Antropologia filosófica*:

⁴⁵ Fanon *apud* BHABA, 2005, p. 71.

...tampouco em si mesmo pode o homem encontrar paz e segurança. Tem que se criar primeiro uma pátria, um habitáculo, ao que possa se retirar, algo que ele possa chamar seu e onde, longe dos variáveis fenômenos, possa se fixar. Ali está só consigo mesmo, pergunta e responde a si mesmo, conversa consigo acerca do que tem importância para ele e do que nada sabe o mundo, se recorda do passado e vive no momento, deixa que passe junto a ele sua vida e pensa sua morte. Tudo isso, mas somente isso, é seu. Se ele perde a si mesmo, somente lhe resta o mundo desconhecido. E para se defender do despotismo deste, guarda algo que é seu.⁴⁶

Essa impossibilidade inclusive de se reconhecer a si mesmo em um universo essencialmente “desconhecido” é o epílogo ocorrido em Paris do projeto de extermínio que se iniciara anos antes em Salsipuedes. Ao ato genocida se sucederam as conseqüências etnocidas de despojamento profundo. Escrevia, em março de 1831, Eugenio Garzón, militar destacado e adverso a Rivera, ao mesmo presidente da República em clara alusão à “intranqüilidade” que gerava a presença charrua no norte do país:

O temor dos vizinhos é grande, pela destruição que causam os malvados na fronteira; que os habitantes que ficaram com alguma fazenda se retiraram e os que foram roubados abandonaram a Província para sempre... este acontecimento, assim como outros semelhantes que repetiram os índios, indubitavelmente prova a necessidade que houve de que Ud. se colocasse em campanha, assim como se sente cada vez mais a que existe [a vontade] de pôr todos os meios para separar os Charruas do território que ocupam e reduzi-los a uma nova ordem de vida e costumes.⁴⁷

A mesma imprensa de oposição não pôde deixar de manifestar satisfação e apoio à iniciativa militar que garantia “a paz do Estado”. *El Recopilador*, imprensa opositora do momento, manifesta:

...estamos em tempos de paz, a campanha, assegurada pelo senhor ministro do interior, está tranqüila, acabaram-se os Charruas, por nenhum lado há o que temer.⁴⁸

⁴⁶ GROETHUYSEN, 1975, p. 322-323.

⁴⁷ Garzón *apud* ACOSTA; LARA, 1989, p. 30-31.

⁴⁸ *El Recopilador*, 1831, n. 20.

Legitimações ao silenciamento radical da alteridade indígena. O que significava “reduzi-los a uma nova ordem de vida e costumes” ou “concluir” os charrúas? A resposta a esta interrogativa parece confluir no lugar comum do disciplinamento do outro, a construção perversamente ficcional da identidade nacional e o parricídio identitário que habilitou para este fim. Não se trata em absoluto de promover abstrações históricas nem de ignorar as circunstâncias de confronto que ocorriam com os charrúas nos espaços da campanha, nem de estabelecer maniqueísmos reducionistas, mas de pensar no projeto de extermínio como um projeto que teve para o país alcances muito mais significativos que o desejo de segurança e a aspiração de estabelecer uma ordem no cotidiano do cidadão comum. Assumo inadmissível pensar Salsipuedes apenas como uma resposta à necessidade que o fazendeiro tinha em relação à segurança de seus bens e de sua própria integridade física.

De alguma forma o fato de que mais de um século depois os exterminados em Salsipuedes foram resgatados na memória para serem lidos à luz das conseqüências que o processo ditatorial traria para o país, em emblemático paralelismo, confirma o alcance maior do episódio histórico. Mas também essa memória pode ser passível de negatividades se ela trata da sobrevivência daquele contingente étnico que se pretendeu silenciar em Salsipuedes ou recordar para a transcendência de uma memória pura e exclusivamente de caráter monumental.

López-Ibor (1952) adverte claramente que o esquecimento é um ingrediente ativo da vida e que não é o tempo que corroe a lembrança, mas uma condição inerente ao Homem e necessária para a capacidade de desenvolvimento e autotransformação. O não esquecimento implica para López-Ibor a possibilidade de que o homem deixe de existir em seu presente para se converter em uma “sombra histórica”. Essa pulsão de desenvolvimento e autotransformação também pôde incidir para o proposital esquecimento tendido sobre o episódio de Salsipuedes e pode ser outro dos atenuantes para a “falta de memória” que conotou um segundo silenciamento, uma morte simbólica posterior à morte executada nos corpos. O esquecimento era parte constitutiva da cumplicidade (e, portanto, culpa) coletiva que se apontava anteriormente. Conseqüência natural foi, então, que exigisse atenuantes.

Combater os charrúas foi uma empresa bélica e, portanto, um caso particular de violência dado que, por definição, é violência. A guerra é uma violência institucionalizada e sem limites para a manifestação da violência que leva implícita nela mesma. Clausewitz assume que “a guerra é a continuação da política, com outros meios”,⁴⁹ no sentido de que a política é quem deve regular a dosagem da violência na guerra a fim de impedir que essa violência se converta em caos que – longe de “devolver” a ordem – o alimente sem controle. Para que a guerra tenha uma lógica, uma razão, deve perseguir fins políticos concretos e realizáveis. É provável que, neste sentido, Oscar Padrón Favre escrevesse:

Governar é a arte do possível e de tomar decisões que com frequência não dizem respeito a optar entre o bom e o mal, mas sim a eleger entre o menos mal... Não ficava outro recurso que não recorrer à redução forçosa, ainda que no íntimo e provavelmente não fosse a solução que mais satisfizesse a alguns dos principais atores que haviam tido um trato mais próximo com alguns dos caciques ou acampamentos... Estimamos de pouco sentido praticar uma ginástica moralista sobre personagens, acontecimentos ou períodos históricos fazendo abstrações das condições reais na quais tiveram lugar aqueles; desconhecendo a multiplicidade de fatores que determinam a velocidade e o tipo de resposta a dar... maquilar de inocentes a aqueles com quem me identifico – para descarregar toda a rigorosidade de um implacável juiz contra aquele ou aqueles que se opuseram; omitir as expressões do sentir sobre tais êxitos a título de que ditas vozes não eram mais que a expressão dos poderosos.⁵⁰

Essa postura, no entanto, cai nos mesmos supostos reducionismos que aponta criticamente. Não se trata de processos de idealização do charrua (processos que de outro modo, em caso de serem dados, se deram pelo próprio espaço de poder), pois é impossível ignorar que estes processos os relegariam uma vez mais à invisibilidade: a idealização é uma face mais do fantasmático. É interessante, por outra parte, pensar essa idealização em um contexto mais amplo da história latino-americana e assumir que não foi só patrimônio nacional, exemplo eloqüente disso foi, muitos anos mais tarde, a Revolução Mexicana, que na idealização do mundo pré-cortesiano fracassou completamente em suas buscas por fazer do indígena um ser “visível”. Não se trata tampouco de maniqueísmos extrapolados no tempo, descontextualizados, e sim

⁴⁹ Clausewitz *apud* DABEZIES-DUMAS, 1970, p. 74.

⁵⁰ PADRÓN FAVRE, 2004, p.73.

profundamente arraigados em uma circunstância histórica concreta capazes de promover conseqüências na trama da identidade nacional que ainda exige, talvez na impossibilidade de respostas definitivas, ao menos espaços para fazer explícitas interrogativas que tradicionalmente foram apenas tácitas.

“Omitir as expressões do sentir coletivo predominante” tampouco é o fim proposto, nem o que se estima adequado para as reflexões que se propõem. Precisamente porque se assume que esse sentir coletivo e predominante estabeleceu cumplicidades e assumiu culpas (impossível não assumi-las depois de um genocídio) é que teve uma expressão que lhe foi própria e que se evidenciaria, entre outras situações sintomáticas, no silêncio prolongado, nos propositais esquecimentos e nas formações discursivas que ficcionalizavam a história para descansar e se autojustificar na heteronomia. Nádía Souki em seu trabalho sobre o conceito arendtiano da “banalidade do mal” expressa o seguinte:

Em sua volta à Alemanha após a guerra, Hannah Arendt espantou-se com a assustadora indiferença das pessoas, como se nada ou quase nada tivesse se passado. Para ela, a aceitação destas teses exime o povo alemão da responsabilidade política. E, por outro lado, a tese oposta, “nós somos todos culpados”, serve, de muitas formas, para encobrir os verdadeiros culpados; com estas posições não se pode efetivamente descobrir o crime perpetrado. É intolerável, para ela, encontrar os bodes expiatórios cujo preço eximiria o povo alemão da culpa. Este povo deve assumir, de uma vez, de maneira política, a responsabilidade dos crimes perpetrados em seu nome e pelos membros da sua nação.⁵¹

Talvez o que Hannah Arendt pensava a respeito do contexto alemão pudesse ser um convite muito sugestivo para se pensar Salsipuedes não apenas no seu contexto histórico factual – e sem deixar de advertir o importante desta contextualização –, mas na ontologia de processos de disciplina, extermínio e silenciamento do “outro” (também de responsabilidades coletivas, ainda que estas sejam eloqüentes no plano simbólico) cujos alcances sempre transcendem a eliminação dos corpos vitimados.

⁵¹ SOUKI, 2006, p. 86.

Capítulo 4

Antônio Conselheiro:

O tempo circular da revolução e a construção de um mito

É evidente que a república permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar consequência legítima...

Antônio Vicente Mendes Maciel

Canudos! Canudos mesmo de dia é uma cidade noturna.

Joaquim Cardozo. *Antônio Conselheiro*

A manipulação da memória

É evidente que os caminhos da memória e da lembrança, no sentido mais estritamente platônico, outorgam aos conflitos identitários e culturais complexidades extremas. Se a memória é a virtude dos perfeitos, dos que não precisam da lembrança, pois não conhecem o esquecimento, a recordação é a necessidade de resgatar, precisamente do espaço da falta de memória, o que se esqueceu ou escolheu esquecer. A figura de Antônio Conselheiro e a construção mítica que dele se faz estabelecem uma sugestiva dialética entre esse “necessário”, “conveniente” e proposital esquecimento e a construção de uma memória que nasça de um presente marcado por uma disciplina perversa, uma aniquilação do existente, uma supressão das individualidades, uma necessidade de povoar com “ausências” os espaços conhecidos e um *unheimlich* mentor de tudo isso.

Supor, então, a distinção entre memória e lembrança no contexto do pensamento platônico é supor algumas das origens e caminhos pelos quais pretendem transitar as reflexões presentes. Porque entre a memória e a lembrança e entre a lembrança e o esquecimento a proposta identitária que do episódio de Canudos sugere a obra de Joaquim Cardozo, *Antônio Conselheiro*, estabelece uma dialética e relações conflituosas. É precisamente na figura emblemática e passível de abominações ocultas de Antônio Conselheiro – figura protagonista da obra – e na violência implícita da cena da destruição de Canudos que centrarei meu interesse. É nessa cena da destruição em que um dos personagens indica o seguinte: “a guerra de Canudos foi uma autobatalha, uma luta contra o nosso próprio medo, contra os nossos próprios fantasmas; tenho remorso dessa vitória.”¹

É então a partir dessas palavras que a pretendida oposição entre diferença e igualdade parece transitar em um espaço de anulação no qual a figura de Antônio Conselheiro é percebida pelo outro nem tão distante nem tão diferente, figura regente de medos coletivos e de vulneráveis construções sobre as quais se erigem, por sua vez, vulneráveis certezas e irracionáveis defesas. Defender-se é defender-se de que em Canudos? E, por fim, a que premissas responde esse ato de extermínio e devastação se é o medo o que o impulsiona? Enfim, trata-se mais uma vez daquele perpétuo juízo de valor, “nós somos melhores que os outros”.² E nesse juízo de valor sempre foi implícita uma ameaça frente ao que o *outro* (o que, por suas condições “primitivas”, é pior que eu) encarna. Na medida em que essa alteridade primitiva não ameace o *status-quo* regente, a permissividade será maior enquanto demonstre que sua presença é em si mesma um desafio à superioridade arbitrariamente estabelecida; torna-se necessário, então, aniquilar essa alteridade desafiante.

Lahontan escreve em suas *Memoires* (1703): “posto que todos os homens foram criados a partir do mesmo barro, nenhuma distinção nem subordinação deve haver entre eles.”³ No entanto, é Canudos um claro exemplo de negação daquela premissa filosófica. Existe frente ao *outro* homem – que nestas circunstâncias está longe de ser um “semelhante” – uma apetência de conhecer sua natureza, seus costumes e hábitos com a finalidade de anular tudo aquilo em

¹ CARDOZO, 1975, p. 123.

² TODOROV, 1991, p. 305.

³ Lahontan *apud* TODOROV, 1991, p. 313.

uma pretendida homogeneidade disciplinante e ordenadora, ainda que ao preço da instauração da extrema violência.

Sim! Eu os vejo em fila:
Os velhos trôpegos, as mulheres cadavéricas;
Em fila, em longa fila pelos caminhos;
Vi o rosto de uma menina destruído
Em parte por uma granada:
Rosto de uma só face: uma só ferida.
Por uma face somente é que sorria,
Pela outra, a destruída, certamente chorava.
Vi a mulher louca que os meus soldados
Degolaram. Vi as crianças pequeninas
Também decapitadas. Glória!
Remorso! A glória dos homens! Glória?⁴

Evidentemente esta passagem da obra revela uma inquietante pergunta frente à extrema desumanização que é espelho de quem o observa. Na verdade podemos chamar glória a essa encarnada instauração da violência e da morte, a essa projetada e traidora subversão do instinto de morte sobre o de vida? Claro que, considerando o postulado fenomenológico de que “toda propriedade essencial de um ser corresponde a um modo especial da experiência”,⁵ nenhuma operação humana é um fenômeno isolado se não contextualizado em um pensar, sentir e querer um determinado objetivo que se converta na justificação de qualquer violência. Canudos não é uma exceção a isso. Roberto Ventura escreve o seguinte:

A imagen do inferno, evocada nas reportagens a partir da referência a Dante, e seu reverso, a busca do paraíso, se fazem presentes em *Os sertões* pela incorporação da visão de mundo dos sertanejos e pela interpretação do discurso religioso e profético atribuído ao Conselheiro.⁶

⁴ CARDOZO, 1975, p. 125.

⁵ LÓPEZ-IBOR, 1963, p. 78.

⁶ VENTURA, 2001, p. 65.

Uma possível leitura da violência em Canudos como mecanismo de gênese e de perpetuação de seu esquecimento posterior é precisamente essa temida demonização do episódio contra a qual a “civilização” empreendeu uma cruzada irracional, capaz de hiperbolizar os efeitos que desejava anular: ali a operação humana e ali a justificativa da violência. Claro que se os sertões podem se converter na contracara do inferno, em “paraíso” ou “terra de promessa”, como expressa Roberto Ventura, caberia insistir ainda mais em alguns aspectos dessa leitura. Canudos exhibe tudo com uma heroicidade trágica que parece explicar – se cabe alguma explicação – o último enfrentamento e suas conseqüências:

Aqui estou nesta feira para vender mercadorias
 As mais usuais e baratas e mais fáceis de encontrar.
 Pois vendo ódios e vinganças
 Para o dia dos assassinos;
 Vendo glórias perdidas,
 Vendo ambições fanadas,
 Para o dia dos fracassados;
 Vendo leis ilusórias, decretos incertos e capciosos
 Para o dia dos contraventores, falsários e ladrões!

Vendemos as mães famintas,
 Os filhos flagelados,
 A fome dos indigentes,
 Os pais desempregados,
 Para o dia dos miseráveis.

Para a missa dos que morreram suicidas
 Vendemos o sétimo dia.

Para os que morreram em cidades destruídas
 Pelos bombardeios, e arrasados tiveram
 Os seus parques e jardins.
 Vendemos flores.
 Mas para os assassinados por atos de covardia,
 E não deixaram os seus nomes, nem mesmo nas sepulturas,
 Para esses não vendemos, oferecemos de graça
 Os seus nomes.⁷

⁷ CARDOZO, 1975, pp. 140-141.

Sugestiva e significativa essa ausência de nomes, esse silêncio e esse esquecimento, essa forma de invisibilidade proposital; é o que esta passagem da obra denuncia. Solução extrema, ainda que ilusoriamente efetiva, que dá morte ao “outro” pela falta de memória (descobrimo seu inevitável? Transitoriedade e imanência) e concebe ao mito, talvez porque, como o escreveu Carlos Fuentes, “a imaginação de hoje era a verdade de ontem e de amanhã”.⁸ As descrições que encontramos na obra de Antônio Conselheiro parecem coincidir com os parâmetros antes expostos.

Enfim aqui está a última peça
 Conservada nesta galeria:
 Olhos fundos cheios de terra,
 Boca fendida como fenda de terra,
 Terra seca do Nordeste!
 É a cabeça de Antônio Conselheiro
 Patriarca de Canudos.
 – Região deserta e muda e triste –
 Guia de homens abandonados
 Numa região convulsa e destroçada,
 Que aos seus olhos iluminados
 Pareceu uma terra prometida,
 E por isso lhe batizou de Belo Monte⁹

É clara a possibilidade de perceber nesta passagem uma poderosa alusão ao aspecto mítico da figura de Antônio Conselheiro. Caillois escreve a respeito: “O mito é criado ao mesmo tempo do interior por uma dialética específica de autoproliferação e de autocrystalização que é na sua vez o seu próprio recurso.”¹⁰ É precisamente essa dialética específica de autoproliferação a que revela a capacidade que o mito carrega para falar aos homens não apenas do mundo exterior como também de sua interioridade. Assim, a realidade como espaço fantasmático, e os desejos como as angústias, estão ali igualmente convocadas:

Nesta terra deve ter havido um mar,
 Um mar profundo, um mar que se abriu,
 Se retirou; por onde passa um povo fugindo

⁸ FUENTES, 1999, p. 144.

⁹ CARDOZO, 1975, pp. 136-137.

¹⁰ CAILLOIS, 1981, p. 229.

Um povo perseguido e maltratado;
 Esta terra é chão de mar aberto,
 Onde um povo se acolhe, e se recolhe
 Para receber o seu profeta:

Vida de sua vida, alta voz de antigo drama...
 Gesto de defesa da vida em pânico

(...)

Aqui vendemos a água do açude
 Que se construiu em Canudos;
 A água que cobre o corpo de Antônio Conselheiro.
 Aqui vendemos a água de um mar...
 Um mar com os seus naufrágios,
 Os seus tesouros perdidos, suas procelas, suas batalhas;

Vendemos a saudade, o mistério,
 A infinita tristeza do mar.¹¹

Milagre ou prodígio, razão ou loucura? Em qualquer caso, onipresença de um ser sobrenatural regente da “revolução sensorial” e do que Mignard denomina de “o vôo no ar”,¹² imagem especular da fascinação exercida. Caminho de reivindicação animado por uma agressiva vontade de luta e combate (Canudos encarna essa vontade) que abriga o delírio sob a forma de um imaginário “ideal de si mesmo”. A caracterização do *Eu* pretendidamente agressivo e onipotente – que compensa as frustrações inconscientes e a angústia daquelas derivadas – gesta o binômio perseguição-megalomania que a prática discursiva delirante desenvolve em contenda perpétua destinada à satisfação de um desejo sempre insaciável.

O meu delito não tem lugar
 Não tem espaço geográfico;
 O meu crime guardo comigo, em mim,
 Está onde eu estiver.
 É por causa dele que Deus me consagrou
 Nessa missão sobre a terra.
 Vim para redimir o país.¹³

¹¹ CARDOZO, 1975, pp. 69-70, 152.

¹² MIGNARD, 1981, p. 246.

¹³ CARDOZO, 1975, p. 56.

Extremamente sugestivas estas palavras adjudicadas na obra de Antônio Conselheiro, para pensar a respeito do que Henry Ey define dessa forma: “Pelas idéias de grandeza se expressa uma estimação excessiva de todos os atributos de posse, de poder e de valor da Mor.”¹⁴ Se consideramos que o espaço discursivo (verbal e não verbal) de Antônio Conselheiro responde a estas características, não parece difícil intuir a periculosidade não só do que o do *opus*, desde a sua unidade, define, mas pela operação interpretativa que sugere ao “outro”. Ominosidade do outro e da subalternidade que pode fazer crescer em seu seio uma ordem de violentos questionamentos ao poder em vigor. Assumindo o anterior, não perturba Antônio Conselheiro um sistema, uma ordem? Não arrisca ao extremo a *sur-vie* de um projeto identitário hegemônico e por isso pretendidamente diretriz?

Interessante pensar a figura do Conselheiro e o episódio de Canudos como devastador memorial (em que pesem tentativas de distorção da memória, que não é senão outra forma de esquecimento) do espaço do “invisível”. Interessante pensar na busca da América Latina recordando e refletindo sobre os graus de irracionalidade que os processos de aculturação e disciplina têm alcançado e nas sucessivas “invenções” nas quais se quis e necessitou e procurou crer a fim de justificar e legitimar as estratégias de manutenção do poder. Voltando ao texto dramático, em uma das passagens, o personagem de Antônio Conselheiro, investido do *unheimlich* e ao qual lhe atribuem as perversas explosões de violência e a dominação dos sertanejos, expressa o seguinte:

Esta verdade pode ser e não ser
 Se preciso for há de valer
 Como a vingança do inferno
 Sobre o meu destino,
 Sobre a minha missão neste mundo;
 Como a ameaça dos seres impróprios
 À validez da vida eterna;
 Eles me invadem, eles me perseguem...
 Eles me limitam...sei bem...eles...(..)

Sim, os que querem impedir
 O que vai, o que deve acontecer;
 Os mortos, os paralisados
 Na sombra do inferno, e que negam

E gritam, e sofrem, e clamam...

¹⁴ EY, 1965, p. 515.

Sob o peso e o pesadelo da eterna
Condenação: os demônios...¹⁵

A partir desta fala é significativo pensar na “mística masculina” a que faz referência Slavoj Žižek (2004) na chave de leitura lacaniana. Seguindo esta ordem conceitual de pensamento, é uma coincidência de olhares a que define o posicionamento perverso. A mística experimenta a intuição de Deus como a própria visão pela qual Deus olha para Si mesmo. Este ato contemplativo no qual se fundem a visão dirigida ao outro ou ao outro e ao mesmo tempo a natureza divina de Si mesmo constrói um aspecto fundamental do “gozo perverso”, tão eloquente como valor concedido na construção da figura do Conselheiro. A perspectiva de Si mesmo é precisamente a de uma onipotência e de poderes divinos. Em relação a isso, em 8 de outubro de 1897, *O Estado de São Paulo* publica a seguinte carta, encontrada no Santuário da Igreja construída pelos conselheiristas:

Lovado seja nosso senhor Jesis Christo! Belo Monte, tres dezembro.
Rosendo.- Estimo-te boa saúde em compahia de tua familia. Meu Conselheiro está procurando por você. Venha embora breve. Está-se vendo nao estar ninguém com os republicanos. Venha com sentido. Assim disse meu Conselheiro que se eles apañar mata.
Venha morrer aos pés do bom Jesús, Conselheiro disse tres vezes que quem morre no Belo Monte elle garante a salvação. Morreu dos nossos irmaoes setenta quatro no fogo que houve. Morreu cinco republicanos e morreu oito soldados. O Conselheiro está interessado que voceis venham, pois golpe na chegada do príncipe, nao passa Janeiro fora, por lei nenhuma. Lembranças conhecidos, aquí fico. Teu pae. Bonifacio Mantel João.¹⁶

Certamente, se a perversão está determinada pela coincidência de olhares, do que o olhar de Si mesmo (isto é, a contemplação que Deus faz de si mesmo) é parte capital, é possível pensar a partir dessa premissa o mecanismo, tanto factual como simbólico, atribuído ao pensamento de Antônio Conselheiro, demonizando-o como aquele que ordenaria o mundo de um “perigoso” e “anti-republicano” totalitarismo ideológico. O perverso por excelência no totalitarismo é a forma como esse totalitarismo contempla a história, contemplação coincidente com a forma como a História contempla a si mesma. É precisamente essa história

¹⁵ CARDOZO, 1975, pp. 58-59.

¹⁶ *O Estado de São Paulo*, 8 out. 1897.

e seu acúmulo de necessidades a voz do conjunto de histórias individuais e de necessidades coletivas. O personagem histórico que Antônio Conselheiro parece haver possibilitado é o ser lido como um personagem sádico tentando salvar-se de sua própria cisão, de sua destruição, evitando a tendência ao divisível de sua própria constituição ao elaborar uma transferência em direção ao outro vitimado. Essa transferência sucedida pela *volonté de jouir* não é senão a materialização da suprema maldade na vontade dessa alteridade.

Antônio Conselheiro, especie bizarra de grande homem pelo avesso, tem o grande valor de sintetizar admiravelmente todos os elementos negativos, todos os agentes de redução do nosso povo. Vem de longe repellido aqui, convencendo mais adiante, num rude peregrinar por estradas asperrimas e não mente quando diz que é um resuscitado porque é um notável exemplo de retroactividade atávica e no seu misticismo interessante de doente grave resurgem, intactos, todos os erros e superstições dos que o precederam, deixando-lhe o espantoso legado. Acredita que não morre porque presente, por uma intuição instintiva, que em seu corpo fragilíssimo de evangelizador exausto dos sertões, se concentram as almas todas de uma sociedade obscura, que tem representantes em todos os pontos da nossa terra. Arrastra a multidão contrita e dominada não porque a domine mas porque é o seu produto natural mais completo.

É inimigo da República não porque lhe explorem a imaginação morbida e extravagante de grande transviado mas porque o encaçam o fanatismo e o erro... Porque – consideremos o facto sob o seu aspecto real – o que se está destruindo neste momento não é o arraial sinistro de Canudos: é a nossa apatia enervante, a nossa indiferença pelo futuro, a nossa religiosidade indefinível difundida em superstições extrañas, a nossa compreensão estreita da pátria mal esboçada na inconsistência de uma população espalhada em paiz vasto e mal conhecido; são os restos de uma sociedade velha de retardatários tendo como capital a cidade de tapa dos jagunços.¹⁷

Voltando à leitura lacaniana da perversidade sádica (da que Antônio Conselheiro, de acordo com a leitura que dele se realiza, faz clara ostentação), esta última já não corresponde à superposição do sujeito sádico com um sujeito absoluto que dispõe ilimitadamente do corpo do outro, reduzindo-o à condição de um “objeto-instrumento”, para satisfazer sua *volonté de jouir*. Na perspectiva de Lacan, é o sádico quem se encontra como “objeto-instrumento”, como executor de uma vontade heterogênea, enquanto o sujeito dividido é seu outro. O radicalmente perverso, então, é que a instrumentalização de sua atividade está destinada ao gozo do Outro. Depois desse tormento infligido à vítima, a sua vítima, nesse caso como instrumento desse Outro, como o adverte Žižek, não é difícil encontrar a figura de Sade, isto é,

¹⁷ Cunha para *O Estado de São Paulo*, 22 ago. 1897.

o Ser Supremo do Mal. Antônio Conselheiro “atormenta” a cada integrante da incipiente República (também aos “retardatários” conselheiristas) e leva seus “fanáticos” seguidores ao extremo da humilhação como servidor deles mesmos, atuando em seu nome e em prol dos interesses objetivos e verdadeiros que aqueles não sabem ou não podem “executar”.

A convicção de Antônio Conselheiro de ser um sujeito essencialmente salvador por essencialmente disciplinador das condutas da alteridade que todos os não conselheiristas representam (os conselheiristas escapam a isso por serem imagem especular se si mesmos) ilustra significativamente essa sádica *volonté de joir*. Claro que essa convicção é outorgada a Antônio Conselheiro como tudo nesta construção em que ele é situado e que se estrutura a partir da premissa de outra construção, a do medo. Consuelo Novais Sampaio o define da seguinte maneira:

O medo relativo a Canudos foi um medo diferente de todos os medos que as populações sertanejas estavam acostumadas a viver (...) Por haverem desenvolvido mecanismos para administrar esses diversos medos, a eles chamamos *medo costumeiro*.

O medo que destruiu Canudos foi um medo diferente. Em contraste com esses medos, foi um *medo construído*, não só pelas facções políticas em luta mas, principalmente, pela Igreja Católica e pelo Exército. A imprensa (grande e pequena) encarregou-se de recriar e de espalhar esse medo que, de boca em boca, foi impregnando os brasileiros, até atingir o paroxismo da perversidade, após a fragorosa derrota da terceira expedição militar.¹⁸

A barbárie, o descontrole e a ameaça são sempre o poder dessa alteridade em nome da qual deve ser imposta a lei. É evidente que a intervenção extrema de qualquer alteridade individual ou coletiva está baseada, entre outras complexidades, em uma dinâmica do medo. Medo da rebelião, do levante, da apropriação do poder pelo outro excluído, medo da anagnórisis e da catarse coletiva que poderia se tornar ameaça profunda à hegemonia. Medo ao parricídio simbólico que o levante provocaria. Não se trata da perpetuação e da salvaguarda de valores éticos, morais e religiosos, mas da teatralização perversa dos mesmos; manipulação encoberta que em seu ocultamento encontra o verdadeiro e mais eficaz exercício do poder. E, como última opção, o sentido de justiça que uma visão privilegiada permitiria intocada.

¹⁸ NOVAIS SAMPAIO, 2001, p. 52.

O sinistro sadeano que se percebia (que propositalmente se percebia) em Antônio Conselheiro era a imagem especular das “qualidades” que detinha o poder hegemônico. A “perversidade sádica” não estava no outro, mas em si mesmo. O risco da outridade radica, talvez, no reflexo que ostenta de dita perversidade. Isso parecia haver sido a origem das práticas de dominação que logo não haveriam senão de herdar-se umas às outras, de se reproduzir em modelos aparentemente diferentes, mas essencialmente semelhantes. A explícita censura que o poder político republicano comunica a Antônio Conselheiro e seus seguidores, outorgando-lhes as responsabilidades pela violência interna instalada em Canudos, e a razão de seu perverso comportamento é conseqüência do que foi antes assinalado – não uma inserção legítima de valores ético-morais, mas a necessidade de depositar na alteridade, e como manipulação perversa, o antivalor por excelência que é preciso controlar, combater e, por último, exterminar. Quem não se submete a isso é fatalmente expulso do contexto civilizatório diretriz, da territorialidade em que a lei é imposta; quem se submete (sobreviventes do extermínio) padece de uma expulsão simbólica, sendo absorvido e desumanizado pela mesma lei.

O sitio estreita-se rapidamente em torno de Canudos, que cairá em menos de tres dias inevitavelmente, em poder das forças legaes... Os jagunços estao reduzidos à igreja nova e ao santuario... Confessam os jagunços que Antônio Conselheiro permitiu-lhes a fuga desde segunda-feira ultima, crescendo sempre o numero dos fugitivos... Muitos jagunços abandonaram as familias sabendo que os nossos as tratam bem... Diz Antônio Conselheiro que nós estamos cercados e que a corneta toca a retirada constantemente sem que possamos vencer a resistencia oculta que elle nos oppoe.¹⁹

O “que significa tratar bem” senão uma assimilação do outro e uma premiação humilhante a sua domesticação e acatamento? Em que se transformam os jagunços a não ser nos fugitivos; em que se transforma Antônio Conselheiro, senão, e uma vez mais, em nefasto líder capaz de sacrificar aos seus em prol do engano e da pretensão do prodígio? A redução do espaço territorial ao qual eles são submetidos, de alguma forma indireta, mas eloqüente, os desumaniza. Deixam de ser homens para transformarem-se em bárbaros, selvagens paralisados como feras. Esta construção, naturalmente, tampouco é inocente e deve muito à tradição iluminista. Não deixa de ser mais simples explicar o extermínio dessa alteridade

¹⁹ *O Estado de São Paulo*, 30 set. 1897.

selvagem do que o de semelhantes por parte de quem extermina. É muito sugestiva neste ponto a insistência com que a imprensa, nas descrições dos sertanejos, utilizava adjetivações que apoiaram a imagem de “selvagens” e quase “desumanos” dos sertanejos, conselheiristas.

Correspondente: Como explica V. Ex. esta guerra de Canudos?

Governador: Canudos é um desses accidentes que de quando em vez apparecem e para os quais concorrem multiplas causas, sem que a providencia completa dos homens e dos movernos possa prever. Na mensagem que dirigi ao Sr. Presidente da República sobre taes acontecimentos expliquei como organisou-se e cresceu aquella horda de fanaticos, a principio de meras crenças religiosas, e depois prejudicial à ordem pública, porque já não conheciam e nem obedeciam as leis e nem às autoridades, e, levada pela necessidade, começava a extorquir, a titulo de esmola, e muitas vezes com roubo, os proprietarios visinhos.

As autoridades locais eram impotentes para contel-os e os governos foram descuidados em extinguil-a no começo (...) A ignorancia delles é tal que nao posso acreditar que se preocupem com uma questão de formula de governo (...) Os meus antecessores, entre os quaes existem alguns que hoje accusam desbrajadamente o governo da Bahia, nunca se lembraram de bater e perseguir aquelles fanaticos(...) ²⁰

Sahi de Canudos um dia 8 as 10 horas da manha, deixando tudo arrazado e triste. A cidadela maldita onde o banditismo, a ignorancia e o fanatismo estupidos (...) acastelharam-se para eterna vergonha de nossa patria, nao existe mais.

Ha um monte de ruinas, attestado vivo das miserias humanas. ²¹

Assim, no começo como no final da guerra, os conselheiristas se desumanizavam ao ser demonizados como selvagens possibilitando uma mais simples expiação da “culpa” em razão de seu extermínio. Em certa medida essa desumanização do outro é o que define aquela expulsão simbólica da qual se falava, anteriormente, antecedente imediato da extrema auto-humilhação infringida a eles no abandono desesperado da luta (“Foi morto José Calixto Nascimento, comandante da intitulada ‘guarda católica’ de Antônio Conselheiro. Os inimigos desesperados tentaram fugir...”²²), vale dizer, a instalação absoluta da desesperança, de qualquer possibilidade de contestação ou combativa frente à perversa disciplina hegemônica. Se nada resolve tanto a angústia como a esperança, e a esperança (alimentada pelo coletivo sertanejo) desaparece com o sumiço dos próprios conselheiristas que puderam convocá-la, o tópico da angústia se faz parte consubstancial na reflexão que sobre Canudos possa se estabelecer. De maneira ampla, a esperança se traduz na utopia; por isso mesmo e projetando

²⁰ Entrevista ao Governador da Bahia em *Gazeta de Notícias*, 7 ago. 1897.

²¹ *O Estado de São Paulo*, 29 out. 1897.

²² *O Estado de São Paulo*, 2 out. 1897.

o que acontece individualmente a cada um dos conselheiristas e a seu líder, Antônio Conselheiro – em seus planos individuais e circunstancialidades concretas –, ao plano do contexto social, histórico e político do Brasil desse momento, o que se anula por completo é precisamente a capacidade de utopia.

A existência como compromisso: a livre escolha da subalternidade

Pensar a angústia como um elemento integrador (é a angústia uma das experiências coletivas que derivam da guerra de Canudos) e desintegrador ao mesmo tempo (é a angústia o que determina a exclusão e o extermínio da condição de outro – outro realmente? – conselhereirista) talvez seja uma sugestiva forma de pensar a distinção que López- Ibor (1969) estabelece entre angústia vital e angústia existencial. Frente ao totalitarismo disciplinador, diante da postura de inquisidor universal que o poder republicano ostenta, os conselheiristas se convertem *a si mesmos* em problema de *si mesmos*. A problemática e conflituosa luta pelo poder coexiste com uma situação ainda mais complexa e conflituosa: a própria existência como decurso íntimo e como instância de decisão. A existência como compromisso provém, segundo o pensamento de López - Ibor, do descobrimento da própria intimidade e de assumir a existência como a tomada de decisão a respeito do que tenha que ser feito em cada momento da vida. Assim, é sugestivo advertir, como na peça que se analisou inicialmente, que é concedido a Antônio Conselheiro assumir este compromisso, de certo modo, de forma complementar com os que fogem do arraial, deixando-o todo abandonado a sua sorte, de acordo com a imprensa da época:

O meu delito nao tem lugar
Nem tem espaço geográfico;

O meu crime guardo comigo, em mim,
Está onde eu estiver.
É por causa dele que Deus me consagrou
Nessa missão sobre a terra. Vim para redimir o país.²³

²³ CARDOZO, 1975, p. 56.

Essa passagem da obra me interessa especialmente para confrontar precisamente a idéia de desumanização e de barbárie que justificou o silenciamento de uma alteridade “retardatária” e as construções posteriores que colocam Antônio Conselheiro em um espaço completamente alheio àquelas premissas. Canudos (ou as formações discursivas sobre Canudos) colocam em questão duas circunstâncias bem claras, duas opções antagônicas: o destino de redenção ou a condição de não redenção. A complementariedade na forma em que uns (conselheiristas) e outros (não conselheiristas) assumem sua eleição vital se revela em aparentes dicotomias: os que renunciam *à* o conspiram *com* a violência exercida pelo poder que disciplina. Como destaca Marcelo Viñar, a violência sempre é “fundadora e organizadora do funcionamento subjetivo”.²⁴ E não existe possibilidade de superar sem lesões, sem traumas, essa violência factual e simbólica da que se é sempre vítima, ainda que na pretensão de escapar dela por uma ausência, uma omissão ou assumida cumplicidade. O triunfo do poder republicano se exerce explicitamente sobre a figura de Antônio Conselheiro que encarna o anti-herói (herói somente depois de sua eliminação) vencido até a destruição em um espaço que se volta paulatinamente, um espaço de clausura e, portanto, de endogamia, de solidão e monologismo esmagador: a República conversa consigo mesma e Antônio Conselheiro responde para si o que o terror o impede de responder ao outro, a linguagem já não comunica, mas abisma. O triunfo tácito é sobre os que, sobrevivendo, simbolicamente, a Canudos e a Antônio Conselheiro herdaram sua resistência, seus questionamentos e seus levantes. Marcelo Viñar expressa claramente: “o tempo do horror é um tempo abismal e destruidor, mas, paradoxalmente, é um tempo indelével, fundador e produtor de efeitos, na vida do sujeito, quiçá em sua descendência.”²⁵

Se, como se considerou em termos gerais, Canudos remete à perda total da utopia e se a utopia como materialização da esperança é o caminho de redenção coletiva, a consequência natural dessa perda implicaria à sociedade um renascimento virulento da angústia – uma angústia mais vital que existencial – na qual a única saída possível seria o projeto da auto-aniquilação. Ao auto-impor-se, introjetando a vontade do discurso dominante republicano (“Antônio Conselheiro é inimigo da República”²⁶), a impossibilidade de eleger, toda a sociedade prepara sua própria morte simbólica, seu auto-aniquilamento. O medo não já da personificação concreta de Antônio Conselheiro, senão do terror tangível e ao mesmo tempo tão essencialmente abstrato que ele é capaz de operar em nome não de si próprio senão de um

²⁴ VIÑAR, 1995, p. 53.

²⁵ VIÑAR, 1995, p. 52.

²⁶ *Gazeta de Notícias*, 7 ago. 1897.

Estado em questão, é o que deriva em angústia destruidora. No medo, o temor surge de algo estranho ao ser, mas com uma representação concreta; na angústia se teme o desconhecido. Por isso frente ao medo e como defesa dele operam reações concretas; frente à angústia, em compensação, o indivíduo experimenta uma premente solidão e busca sem descanso a comunicação com outro, “com o tu”, esperando ajuda no transe angustioso.

No medo operam os conteúdos; estes adquirem importância; se se tem medo de algo. Na angústia este algo se desvanece e esse *desvanecimento* das coisas que formam o nada cotidiano é o nada. Nenhum homem, nenhuma coisa nos angustia; o que nos angustia, pois, é essa referência vazia que é nossa própria existência. A estrutura negativa do nada é aparentemente negativa, o que significa é a estrutura positiva do ser que constitutivamente necessita estar referido para poder ser, isto é, estar no mundo (...) pensamos porque temos essa capacidade de nos referir ao que está fora de nós.²⁷

Qual é a possibilidade então quando se anula essa capacidade de se referir a esse “fora de nós?” Qual a possibilidade de superar a angústia no contexto histórico-social coletivo quando as instituições reivindicadas (as que definem a República) descobrem seu vazio? Onde reconhecer o referente para “poder ser?” O conflito já não se suspende no extermínio final de Canudos, que é também uma âncora num tempo histórico, já não se trata só dessa coletiva falta de referências mais além das formações discursivas que construíram Canudos desde o início até o final, da manipulação perversa e do poder destrutivo que é capaz de operar sobre esse coletivo sob a pretendida e ilusória aparência de um regulamento e uma disciplina salvadora. O conflito transcende essa circunstancialidade concreta e como fenômeno de violência é esse “tempo indelével, fundador e produtor de efeitos na vida do sujeito”, como pontua Viñar, mas *também*, e modificando o *talvez* de Viñar, em sua descendência.

O sujeito por excelência passível dessa violência foi Antônio Conselheiro; os sujeitos por excelência, seus seguidores. Mas toda sociedade foi violentada ora por uma construção perversa da história e seus protagonistas em relação a Canudos, pelo engano; ora pelo silêncio pousado sobre os antivalores outorgados àqueles sertanejos revoltosos com a invisibilidade de seu posterior heroísmo atribuído, quando já não representavam um perigo evidente ao poder estabelecido; outras vezes pela indiferença do que se prefere não observar, o processo pouco

²⁷ LÓPEZ-IBOR, 1969, p. 115.

inocentemente induzido de estranhamento a respeito daqueles que, inseridos em um mesmo conceito de “nação”, foram despojados de todas as conotações conceituais do termo e barbarizados até à selvageria. Escreve Monsenhor Parteli: “Inclusive o não fazer nada, o calar, o permanecer alheio aos acontecimentos da rua, é uma maneira de fazer política; e possivelmente a pior de todas.”²⁸ Dessa natureza política foram reféns também os conselheiristas.

O silêncio que caiu sobre o acontecido em Canudos foi – entre outras coisas – passível de ser assumido precisamente pela selvageria e pela “loucura”, pelo espaço “delirante” a que foram reduzidos os conselheiristas sob o pretexto de seu fanatismo e sua violência ameaçadora. Sobre os conselheiristas conclui-se aqueles conceitos que em 1886 Mata desenvolvia em seu tratado de medicina legal. Neste tratado a causa da loucura devia se procurar nos “vícios e nos excessos”.²⁹ Esses vícios e excessos incluíam o abuso de práticas religiosas, a entrega excessiva a teorizações políticas, assim como defeitos hereditários capazes de transtornar o “entendimento”. Parece sugestivo que, pensando o anterior, possa se ler na imprensa brasileira, que foi evidentemente um fator decisivo para a manipulação da opinião pública, o seguinte:

Os jagunços são de uma coragem espantosa...³⁰

Ninguém ainda conseguiu pintar e colorir bem os costumes, a bravura, as artimanhas e modo de guerrear destes bandidos acoitados em Canudos.³¹

Se taes não forem, são de certo os bandos de assassinos e valentões que acoitaram-se em Canudos, fugidos da justiça publica. E provavel que no dia do assalto não seja encontrada esta casta lá dentro e sim aos fanáticos que não abandonam Antônio Maciel.³²

E possivel esta estatistica presumida aplicada a Canudos, um covil de mulheres fanatisadas que abandonaram os maridos levando os filhos a beijar a mão do Conselheiro. Mas seja assim, e demos que o numero de homens era maior. Teria havido 2.000 homens. Antônio Conselheiro divide-os em classes da sua confiança

²⁸ PARTELI, 1974, p. 15.

²⁹ Mata *apud* ALVAREZ-URIA, p. 186.

³⁰ *O Estado de São Paulo*, 31 jul. 1897.

³¹ *O Estado de São Paulo*, 10 ago. 1897.

³² *O Estado de São Paulo*, 11 ago. 1897.

pessoal. Ha a classe dos fanáticos, seus amigos fieis e credulos...Ha a dos valentões bandidos que vivem a explorar as estradas, saqueando, fazendo piquetes, acoitados nos antros em numeros dispersos, tiroteando as tropas, o acampamento, os soldados caçadores de bodes, e que fugem ao primeiro tiro certo que recebem.³³

A loucura, o fanatismo religioso, os defeitos hereditários e a selvageria da horda dos rebeldes são os tópicos sob os quais se insiste em definir aos sertanejos seguidores de Conselheiro. E, a partir desses tópicos, de alguma forma tácita, mais que explícita, sobrevoa o conceito – muito aplicável a Antônio Conselheiro – de considerar a individualidade anômala (e perigosamente contagiante do coletivo) como uma individualidade a meio caminho entre o altruísmo e a degeneração. Se, como apontava Monlau (1856), “governar é higienizar”,³⁴ os governos de finais do século assumiram sem reservas a razão de uma elite destinada a cumprir rigorosamente essa ordem.

Em suma, um punhado de “homens de superior mentalidade, com dotes sobressalentes de governo, enérgicos, bem orientados, íntegros e ao mesmo tempo abnegados, impessoais, esquecidos de si, identificados com a alma nacional, isto é, uma classe diretora de tal modo superior ao meio ambiente social que pudesse confiar a ela a tutela eficaz e a conseguinte redenção da sociedade (...) A república regeneradora (...) lavradora, cultivadora de cérebros e almas, fabricante de homens e capaz de desenvolver muito intensamente a mentalidade (...) uma república, enfim, capaz de socializar e até de fazer jus ao Estado na medida em que este reforma e faz justa a sociedade.”³⁵

O que se considera a partir dessas linhas poderia se pensar para o projeto republicano que Canudos descobriu no Brasil. Haveria de cultivar cérebros e almas e fabricar homens. Haveria de regenerar a alteridade selvagem e ameaçante e, não sendo possível sua regeneração, haveria de aniquilá-la em salvaguarda daqueles fins anteriores. Neste ponto não deixa de ser interessante pensar que o iluminismo tardio chegou com a experiência médica do chamado “selvagem de Aveyron”. Essa experiência foi a que colocou em vigência o debate instalado entre Philippe Pinel³⁶ e Jean Itard.³⁷ Em 1800 chega a Paris uma criança de 12 a 13 anos,

³³ *O Estado de São Paulo*, 13 ago. 1897.

³⁴ Monlau *apud* ALVAREZ-URIA, 1983, p. 130.

³⁵ ALVAREZ-URIA, 1983, pp. 258-259.

³⁶ Philippe Pinel (1745-1826), médico, ideólogo e filósofo francês, diretor de Bicêtre, um dos primeiros asilos parisienses dedicados ao desenvolvimento de novos métodos para o tratamento das doenças mentais, renovador da psiquiatria francesa com projeção sobre toda Europa. Pinel foi quem terminou com os rasgos mais retrógrados e cruéis da reclusão pela loucura. Suas observações, no transcurso de muitos anos de práxis em manicômios, lhe

encontrada em total abandono e selvageria na floresta de Aveyron. A chegada em questão desta criança, chamada Vítor, abre um franco debate e um claro interesse de três instituições científicas da França depois da Revolução: a *Société des Observateurs de l'Homme*, o *Hospício de Bicêtre*, e a Escola para a reeducação de crianças surdas-mudas em Paris. O debate consolidou-se entre os cientistas de então em torno das formulações da seguinte natureza: é o selvagem de Aveyron um sujeito de faculdades diminuídas? É um homem natural não contaminado pelos hábitos sociais? E o testemunho vivo de possibilidades não desenvolvidas pela ausência de comunicação com outros homens? Todas essas interrogações e os debates e diferentes posturas que se produziram a partir delas fazem do “caso Vítor” uma experiência determinante para a Ideologia. De sua parte Phillippe Pinel, convencido da impossibilidade de reeducar ao “enfant sauvage”, assumirá o seguinte:

Fez-se necessário retomar este tema de investigação sob outro ponto de vista, ou melhor, tratar de verificar a suspeita de imbecilidade que já Bonnaterre formulou sobre o menino de Aveyron. “Este estado de imbecilidade – se manifesta em seus olhos, disse nosso naturalista, que não fixa sobre nenhum objeto; nos sons da voz que são inconexos e desarticulados e que emite tanto de dia como de noite; em seu andar, já que se move sempre a trote ou a galope; em suas ações que precisam de fim e de determinação.” Nos vimos obrigados a confirmar estas suspeitas baseando-nos em uma consideração atenta dos costumes e hábitos desta criança em épocas distintas e de falta de desenvolvimento de suas faculdades mentais depois de sua chegada a Paris (...) Todos os outros detalhes de sua vida desde o momento em que se incorporou à sociedade são bem conhecidos. Mas seu discernimento sempre foi limitado aos objetos relacionados com suas necessidades primárias (...) a completa ausência de um desenvolvimento posterior das faculdades mentais relativas a qualquer outro objeto não nos indica que deve ser direcionado entre os enfermos de idiotismo e de demência e que não podemos alentar nenhuma esperança fundamentada de obter nenhum sucesso com uma instrução sistemática e extensa.³⁸

Frente à postura tomada por Pinel, Jean Itard, nas antípodas dessa colocação, se posiciona do seguinte modo:

permitem classificar as doenças mentais convertendo-o em fiel partidário da tese que radicava a origem das mesmas em desequilíbrios físicos e fisiológicos.

³⁷ Jean Itard (1774-1838), médico francês, discípulo de Sicard com quem começa a trabalhar na reeducação de surdos-mudos. Durante quase 10 anos, Itard se dedica exclusivamente ao caso do “menino selvagem de Aveyron”. O registro dessas experiências com Vítor figuram nas duas *Memórias* que redigiu como resumo dos métodos empregados e os progressos obtidos.

³⁸ PINEL, 1978, pp. 40-42.

O homem é arrojado sobre a terra sem forças físicas e sem idéias natas, incapacitado para obedecer por si só às leis constitucionais de sua estrutura orgânica que se localizam no primeiro posto no sistema dos seres; por isso somente no senso da sociedade pode encontrar o nível eminente que lhe foi atribuído na natureza. Sem a civilização seria um dos animais mais fracos e menos inteligentes: sem dúvida esta verdade foi repetida diariamente, mas ainda não foi demonstrada rigorosamente (...) No grupo de pessoas mais selvagens ou na nação européia mais civilizada, o homem somente é aquele que se faz ser. O homem necessariamente instruído por seus semelhantes contraiu hábitos e necessidades; suas idéias não lhe pertencem; goza da prerrogativa mais bela de sua espécie: a capacidade de desenvolver seu intelecto mediante a força da imitação e a influência da sociedade.³⁹

Essa convicção no potencial educativo, formativo da sociedade sobre o sujeito foi apoiada também por outras opiniões como a de Virey, outro *observateur* ideologicamente convencido do que assume como insuficientes e vulneráveis provas físicas, para definir a organicidade das deficiências padecidas pelo “enfant sauvage”. Virey não admite certamente uma diminuição orgânica no sujeito como causa irrefutável das limitações padecidas, reduzindo-o ao nível dos idiotas incuráveis e por isso incapaz de serem reeducados. O que propõe, em compensação, é uma tese extremamente interessante: a *regressão por esquecimento*. Essa proposta implica a possibilidade de que o sujeito vá esquecendo o que foi aprendido previamente ao seu isolamento da comunidade humana. Sob essa perspectiva, a suposta condição de idiota do sujeito produz simplicidade extrema, a razão de uma ignorância baseada na carência de estudo e educação, os valores a partir dos quais Virey admite o surgimento e desenvolvimento da inteligência. Não é, portanto, um dom natural, mas adquirido. A influência do meio social é aqui determinante. Nessa mesma linha de pensamento se publica um texto anônimo na *Décade Philosophique*. Uma passagem muito eloqüente neste texto aponta o seguinte:

O homem não existe no vazio, mas encontra-se colocado no centro de uma maquinaria gigantesca, cujos múltiplos mecanismos lhe comunicam, em forma incessante, novos impulsos. O homem considerado em geral unicamente com suas faculdades naturais somente é uma abstração dos Metafísicos. Na realidade, não existe mais que *este* ou *aquele* homem, e as variedades que os distinguem dependem, em grande parte, da variedade das circunstâncias.⁴⁰

³⁹ ITARD, 1978, p. 53.

⁴⁰ Autor anônimo em: PINEL; ITARD, 1978, p. 46.

Como poderia se pensar a realidade de Canudos em pensamento análogo com todo este tecido não somente de dissertações médicas como também de políticas ideológicas, antropológicas e sociais? Sob uma ótica é claro que, assim, tanto Antônio Conselheiro como seus seguidores parecem responder – em uma leitura projetiva e a partir do discurso hegemônico – à colocação pineliana, selvagens sem possibilidade de uma reeducação. A barbárie que a eles se atribui, a partir desse posicionamento ideológico, parecia excluí-los do espectro civilizado irremediavelmente. Nessa linha parece se enquadrar a galeria de retratos dos principais líderes conselheiristas como Pajehú ou Cahyba, que são publicados a partir do dia 28 de agosto de 1897 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro. O 29 de outubro de 1897 pode se ler na *Gazeta de Notícias*, o mesmo diário que publicara a *tão* eloqüente “galeria” de líderes conselheiristas: “A cidadela maldita onde o banditismo, a ignorância e o fanatismo estúpidos (...) acastelaram-se para eterna vergonha de nossa pátria não existe mais. Há um monte de ruínas, atestado vivo das misérias humanas.”⁴¹

Claro que, também sob essa ótica, seria possível pensar que tão profundo desacordo entre a postura de Pinel e a de Itard (e o mesmo Virey) não conseguiria se consolidar, a complexidade em Canudos não admite cisões tão evidentes nem antagonismos tão claros. Em *Os sertões*, escreve Euclides da Cunha:

E surgia na Bahia o enclausurado sombrio, com cabelo crescido até os ombros, a barba que não se podia cultivar e cheia; o rosto cadavérico iluminado por uma visão fulgurante; monstruoso, dentro do hábito azul (...) Nada revelava sobre seu passado. Falava com frases breves ou escassos monossílabos. Andava sem rumo certo, de um rancho a outro, indiferente à vida e aos perigos, alimentando-se apenas e ocasionalmente, dormindo ao relento, a vera dos caminhos (...) tornou-se pronto em algo fantástico ou embruxado para aquelas mentes simples (...) passado, buscando outros lugares, deixando absortos aos lugarejos supersticiosos e crédulos (...) todas as conjeturas ou lendas que bem rápido o rodearam, fizeram o ambiente propício à germinação do próprio desvario. Sua insanidade estava ali, exteriorizada (...) a multidão poupava-lhe, a indagação torturante acerca de seu estado de emotivo, o esforço daquelas interrogativas angustiosas e daquela introspecção delirante, entre as quais crescia a loucura nos cérebros agitados. Voltava a lhe modelar sua imagem. Criando-o, ampliando-o desmesuradamente a vida, lançando-o dentro dos erros de dois mil anos.

E o evangelizador surgiu, monstruoso, mas autômato. Aquele dominador foi uma marionete. Comportou-se passivamente como uma sombra. Mas esta condensava o obscurantismo de três raças. E tanto cresceu que se projetou na História...⁴²

⁴¹ *Gazeta de Notícias*, 29 out. 1897.

⁴² CUNA, 1981, pp. 133-134.

É evidente que existe onipresente a idéia de obscurantismo próprio da condição “selvagem” na mesma conotação que ao termo deram Itard e Virey, entre outros. Mas também é evidente que o extermínio final respondeu (em sua justificativa ideológica) ao pressuposto pineliano do sujeito não reeducável. Claro que por motivos diferentes à posição de Pinel e aí a conclusão perversa a um processo de pensamento que, estimo, apresenta analogias com o do psiquiatra francês: os sertanejos não são reeducáveis não por efeito inexorável de uma idiotice limitadora, mas por uma perturbadora ameaça ao *status-quo* estabelecido. Se a República não pode manejar essa barbárie e civilizar, se o projeto diretriz e reformulador e inclusionista (forçadamente inclusionista, inclusionista por assimilação do outro) fracassa, é preciso exterminar essa natureza selvagem, mas não o suficiente para deixar de representar um perigo potencial e explícito: “Porque devemos dizel-o ninguém deve acreditar que os jagunços combatem sem orden... Antônio Conselheiro percebeu as desvantagens de uma luta leal e franca com nossos soldados (...)”.⁴³

O espelho de Canudos: imagens de uma violência perpetuada

Penso que Canudos coloca em questão prematuramente, num fato que chega ao paroxismo, esquecimentos e levantes que voltaram a acontecer uma ou outra vez no contexto social brasileiro, convertendo em vítima da violência não somente os sujeitos que a padeceram materialmente nesse final de século XIX como aos “descendentes”, os “herdeiros” dessa violência fundacional; vítimas de outras violências ulteriores, de traumas que definiram (e definem até o presente) o Brasil pós-Canudos. A hegemonia, considerada voz regente e neste caso brutalmente disciplinadora, não alcança a todos os espaços, não ordena todos os “caos”, não chega a ser escutada por todos os sujeitos. Não representa, não “diz”, não regula (sempre existem vontades dissidentes ao projeto diretriz que fraturam essa pretendida sociedade “suturada”), não é capaz de anular as querelas e os regressos dos “outros” aniquiláveis. Mas, ainda assim, o traumatiza todo. O fantasmático lacaniano se impõe, a definição da outridade (conselheiristas, todos os sertanejos) se consegue pelo que se nega dela mesma. Ainda na pretensão da “onissapiência” é mais o que se ignora que o que se conhece, e a subjetividade do olhar constrói mundos ilusórios que se dissipam no fenomenológico cotidiano. É precisamente esse cotidiano o que vulnerabiliza o poder. Porque é o cotidiano o que assiste a

⁴³ *Gazeta de Notícias*, 27 set. 1897.

um eterno retorno, a um diário “renascimento” do que pode se pretender disciplinado até o agônico. Foram vários os cenários que no Brasil puderam operar (e continuam operando) como espaços de “renascimento” de liberdades sufocadas e seio no qual advertir – tanto tácita como explicitamente – a burlada subjetividade da visão totalizadora e suas estratégias repressivas.

Sandra: O que fez as pessoas viverem em torno do Conselheiro?

Indira: Eles não tinham quase nada. A República já estava tomando suas casas. Quem não tinha dinheiro para pagar os impostos, o governo tomava seus bens, tomava uma casa, uma vaca. Então, se aparecia aquele homem pregando o Evangelho, procurando um lugar onde todos teriam sua casa, comida, acho que até hoje, se aparecesse um homem assim, todo mundo seguiria.⁴⁴

O começo da história está no grupo de cerca de dois mil homens, mulheres e crianças, famílias militantes do MST que, em julho de 1994 – portanto, quase dois anos antes do massacre –, ocupou terras concedidas, por decisão do Senado Federal, à

Companhia Vale do Rio Doce, proprietária de mais de um milhão de hectares no Pará...⁴⁵

Assim, no testemunho que Indira Tainara, de 17 anos, oferece 100 anos depois de Canudos a partir de sua visão da guerra acontecida nos sertões baianos e sobre o papel de protagonista de Antônio Conselheiro, como nos episódios do massacre do Dourado de Carajás, podem se apreciar dois dos cenários cotidianos que claramente vulnerabilizaram no Brasil aquela pretendida visão totalizadora e evidenciaram outras conotações dos direitos e das liberdades tanto individuais como coletivas, denunciando por fim a falácia de uma sociedade pretendidamente homogênea e de um “caos” definitivamente “ordenado”. Claro que tudo isso sem deixar de advertir que a busca e necessidade de comunicação com o outro que estes cenários possibilitaram e possibilitam segue concluindo na carência do outro, e que é a partir do aceitar essas carências que surge a conflituosa superação de um trauma sócio-identitário que o Brasil teve necessariamente que herdar e provavelmente não superar em todas as suas possibilidades. É possível que ainda seja necessário pensar não em um excesso ou uma ausência de memória, não na condição de vítimas ou vitimados, mas na consciência de um trauma inquietantemente vigente e em uma desestruturação da armação social que ainda exija reflexões.

⁴⁴ INDIRA, 2002, p. 546.

⁴⁵ NEPOMUCENO, 2007, p. 187.

Se o indivíduo pode ser ao mesmo tempo livre e não livre, autônomo e heterônimo sem que o “moi profond” se divida pra fragmentar em diversos campos (o qual impediria o exercício do poder pela instauração de uma alienação incompatível com o discurso regente e incapaz de continuá-lo, observá-lo e reproduzi-lo), estes cenários da mudança social que burlam a visão pretensamente totalizadora em um acontecer real, assim como os espaços de mera representação ficcional – a representação não pode ser mais que ficção – (também como espaços de poder) ainda contribuindo para consolidar significativas ambigüidades, operam como evidência da impossibilidade de “sutura”. A República, ainda cooptando a vontade de muitos, não consegue cooptar a de todos. As leituras que as formações discursivas do poder constroem sobre Canudos convocam um interior carente de toda referencialidade mais além do próprio esquema totalitário e repressor antes que republicano, mas também uma exterioridade que escapa a essa ordem e que – talvez não a medida dos desejos, mas sim fiel a suas reais possibilidades – herda a tenaz, antidiluviana e complexa responsabilidade de reconstruir um porvir.

Isso posto, parece imperativo insistir sobre as particularidades do discurso religioso conselheirista e o misticismo – tão eloqüente – outorgado a Antônio Conselheiro, por ser este um elemento consubstancial na ameaça encarnada pelo outro. O modo como Octave Mannoni abre seu livro *La otra escena. Claves de lo imaginario*, e a forma como um leitor do diário *O Estado de São Paulo* expressa seu assombro, quase estranhamento, frente ao poder do líder conselheirista são chaves instigantes de leitura para voltar a pensar a conformação mítica do líder religioso (mas também político) de Canudos e as características de um levante que transforma imagem em espelho de um tempo circular.

Desde o momento em que começamos a nos inquietar pelos problemas psicológicos que considera as crenças, descobrimos que têm uma extensão muito grande e que se apresentam, de maneira muito semelhante, nos domínios mais diferentes.⁴⁶

Inimigo de exhibições, tenho deixado passar sem protesto tudo quanto se tem inventado relativamente à insurreição dos fanaticos sob as ordens de Antônio Conselheiro. Conheci esse infeliz homem em 1877, em Chorrochó, termo do Capim Grosso, onde tive de admirar a sua perseverança na construção da igreja daquelle arraial, em cujas obras gastou cinco longos anos...Andrajoso e repellente, errava esse infeliz de villa em villa, de arraial em arraial, de fazenda em fazenda, pedindo esmola

⁴⁶ MANNONI, 1973, p. 9.

pelo amor de Deus para construir igrejas e cemitérios. Eis aí a narração fiel do que foi Antônio Conselheiro. Causo-me, por tanto, estranheza quando tive conhecimento das suas façanhas, de que estava arvorado em chefe de uma horda de facínoras, destoando completamente da sua vida de outrora...⁴⁷

Se se considera que o espaço discursivo (verbal e não verbal) de Antônio Conselheiro responde a essas características, a de revelar não apenas um mundo exterior como também interior, a realidade e a fantasmagoria, as angústias como os desejos nele igualmente convocados, não parece difícil intuir a periculosidade não somente do que o *opus*, a partir de sua unidade, define, mas da operação interpretativa que sugere ao “outro”. *Unheimlich* da alteridade “subalterna” que pode fazer nascer em seu seio uma ordem de violentos questionamentos à hegemonia legitimada, uma abertura possível aos “discursos heterólogos” dos que falavam Michel de Certeau (1991) e os quais poderiam se constituir como caminho em direção à tradução daquela alteridade. Enquanto isso, essa parece ser uma possibilidade extremamente complexa dado que a “tradução” nunca pode se subtrair à disjuntiva “nós-vocês”, que exige de ambas as partes, como já se pôde ver, e de forma tácita ou explícita a construção própria e alheia. E construir ao outro, considero essencial insistir nisso, oculta sob a aparência de um altruísmo salvador as pulsões mais obscuramente auto-referenciais. As possibilidades de consolidar os conselheiristas como “selvagens” irredentos e incapazes de ser reeducados e lhes dar por isso um tratamento que terminasse como um quase extermínio, uma vez que essa leitura se estabelecia em ambíguo dialogismo com a concepção itardiana em relação ao potencial formativo e educativo que a sociedade poderia ter sobre o sujeito, são eloqüentes exemplos do que foi dito antes. A República devia ter em suas mãos a possibilidade e a certeza dessa reeducação na conquista de uma sociedade “suturada”, mas no fracasso desses propósitos a aniquilação do outro se converte no *modus operandi*, e a explicação pineliana, um salvo conduto para isso; posturas dicotômicas que se tornam dialéticas na implantação de um modelo e na preservação de um poder.

Jacques-Louis David exibia em *La Jura de los Horacios*⁴⁸ não somente um universo estético, mas também ideológico. Os três jovens agarrados em um único corpo representavam, no sentido aristotélico, não o que é, senão o que deveria ser ou o que se desejaria que fosse.

⁴⁷ SOARES DA SILVA, em *O Estado de São Paulo*, 15 ago. 1897.

⁴⁸ Obra icônica da chamada arte “de grande formato”, arte neoclássica francesa, pintada por Jacques-Louis David em 1784.

Níveis de perfeição que, mais além de sua iconografia antropocêntrica, aludem a valores sobre-humanos. Géricault, de outra forma, e como contracara, desnuda o ser humano de toda aquela contenção heróica, humaniza a moderação, e *La balsa de la Medusa*⁴⁹ destrói o que se desejaria ser para exhibir o que simplesmente é. A idéia da identidade nacional que supôs a guerra em Canudos foi frente ao poder republicano e, de alguma forma, já não como na pintura mural ou na arte realista francesa, senão no cenário histórico social concreto, a dissidência de Canudos operou como uma “balsa de Medusa”. A sociedade pretendidamente homogênea evidenciava sua ilusória existência e colocaria também em evidência as fraturas e o “fracasso” de uma formação discursiva que pretendeu salvaguardar essa ilusão.

Damián Bayón e Roberto Puntual observam o que eles definem como a obsessão do “complexo de traição” e que resulta na construção de uma alteridade abstrata com referências constantes ao, em verdade e empiricamente, desconhecido. Uma alteridade conceitual inspirada em paisagens, vestimentas, objetos, enfim, vestígios da cultura material e que poderia arriscar-se como resposta à pergunta formulada também por Bayón e Puntual no mesmo trabalho: “L’identité, invention des intellectuels?”. Para uma maior precisão:

...César Graña tem repetido com freqüência que aos seus olhos a idéia de identidade foi uma invenção de intelectuais, isto é, uma reflexão *a posteriori*, e não o resultado de um impulso espontâneo do espírito. O que quer que seja, os pensadores têm largamente meditado sobre essa questão (...) cada país experimentará a sua mesma necessidade de se autodefinir em termos culturais...⁵⁰

A invenção, onipresente, como imagem especular de quem se é, é reminiscência da própria história. O discurso hegemônico irrompendo em todos os detalhes culturais ou ao menos realiza essa tentativa, irrompendo nos restos da cultura material com uma precisão arqueológica, mas também materializando sua versão histórica e social, legítima enquanto existente, mas sua. Uma vez mais parece extremamente difícil definir aquele “nós” sem a presença de um mediador que se apropria do saber do outro em uma experiência solipsista e monológica de poder. Torna-se, então, necessário definir o que Jacques Le Goff (1994) chama

⁴⁹ Obra do romantismo francês, pintada por Théodor Géricault em 1819, com tema alusivo ao naufrágio do barco francês “La medusa” na costa ocidental africana, em 1816.

⁵⁰ BAYÓN; PONTUAL, 1990, p. 56.

“instrumentos de perpetuação”, vale dizer, os meios através dos quais uma estrutura social em forma mais ou menos consciente deixa registro de si mesma. Neste sentido, a arqueologia possibilitaria aceder a ritmos de evolução nos quais o tempo deixaria de ser a repetição de ciclos pretendidamente iguais nos quais se trata de introduzir uma seqüência de acontecimentos preconcebidos exclusivamente a partir da estética lewis-binfordiana. Nem o arraial de Canudos, nem o corpo de Antônio Conselheiro, nem o resto dos cadáveres de seus seguidores conseguem, como estética material, encobrir eficientemente as fraturas de um discurso no que precisamente o “pré-concebido” é o imperante. A própria análise forense a que se submete o crânio de Conselheiro é uma evidência disso.

Hontem, no edificio, no edificio da Faculdade e no gabinete de medicina legal de que é diretor o dr. Nina Rodrigues e conservador o pharmaceutico Francisco Hermelno Ribeiro, estando presentes o diretor dr. Pacifico Pereira, o dr. Juliano Moreira e mais empregados do referido gabinete, o dr. Nina Rodrigues mandou proceder à abertura da caixa que sabendo fora entregue pelo alferes Gastao, achando-se envolto em cal e chlorureto de cal o craneo de Antônio Mendes Maciel, vulgo o Conselheiro, a final, separado do corpo, no santuario da igreja nova de Canudos, recebeu logo no dia 6 os primeiros cuidados sendo extraida toda a massa encephalica e substituida por cal. O craneo veiu isolado e já recebeu as primeiras lavagens necessarias ao estudo medico-legal, sob o cuidado e zelo do dr. Nina que vai depois collocar-o no gabinete daquela Faculdade ao lado do de Lucas de Freira e tantas outras celebridades dignas de estudo acurado. Sobre o craneo do celebre fanatico parece que alguma coisa será publicada.⁵¹

É interessante resgatar como a partir de outro ponto a antropologia social se propõe, baseada em uma técnica de paciente observação, o achado de detalhes e de idéias surgidas do que se vê e se ouve. A estrutura social do antropólogo aporta a “matriz” das investigações levadas a cabo por outras disciplinas. Chegando a este ponto, me parece importante marcar a distinção que – desde o uso britânico – propõe Lucy Mair (1973) entre antropologia social e etnologia enquanto esta última, por centrar seu interesse na história passada daquelas comunidades carentes de testemunho escrito, se vincula intimamente à arqueologia. Não diremos que Canudos careceu de testemunho escrito, mas sem dúvida esse testemunho foi manipulado até, existindo materialmente, deixar de existir simbolicamente. Não é o discurso do outro, mas a leitura sobre esse discurso. Canudos, portanto, sim, foi silenciado por essa estratégia em sua polifonia dissidente. Nesse sentido, a entrevista feita a Indira Tainara e Jidean Cardeal Matos, um século depois, ilustra este silêncio:

⁵¹ *O Estado de São Paulo*, 28 out. 1897.

Indira: Sempre ouvi falar muito do Conselheiro, mas era uma versão muito distante daquilo que aconteceu realmente. Certas informações que eram contrárias às que hoje nós temos. A informação dentro de casa foi vaga.

Jidean: Ficou mais aquela informação de que as pessoas preferiam apoiar mais o governo que o povo do Conselheiro. A informação dentro de casa era que o povo do Conselheiro devia ter parado de lutar, e aí não teria ocorrido a guerra.⁵²

Enquanto a etnologia se aproxima da história, modifica suas perspectivas cronológicas, porque possibilita a compreensão do elemento “litúrgico” na sociedade que se estuda. A etnologia histórica, que conduz ao estudo das mentalidades, recupera o menos variado nos processos de evolução histórica e descobre o arcaico a partir da psicologia e a conduta do coletivo. Michel Foucault postula em *La arqueología del saber* (1996) a diferença substancial entre a história das idéias e a descrição arqueológica. A segunda comporta o necessário abandono da primeira, abjurando de todos os procedimentos inerentes àquela com o propósito de redefinir a história apartando-a do discurso tradicional: discurso de interferências, de descrições em “círculos concêntricos” que giram obsessivamente em torno das obras e, nas palavras de Foucault, “as inserem em tudo quanto não são elas”.⁵³

Necessidade de definir a arqueologia como negação da alegoria, ausência de interpretação, abandono de tudo o que se oculta ou exhibe no discurso para mostrar o discurso mesmo como prática normatizada. Enquanto a arqueologia – seguindo Foucault – não tenta restituir os desejos, pensamentos ou experiências daqueles que primeiramente emitem o discurso, tampouco busca reproduzir o que foi (dito ou feito) em uma utópica “mesmidade” identitária. Não se trata, como aponta Verdesio (2001), de se referir a pensamentos concretos, mas, e a partir de materiais concretos, indagar sobre operações mentais (em um maior nível de abstração, naturalmente) próprias da alteridade. A “origem” se assume como o desvanecido, pura reescrita que se mantém como forma aparente, transmutação do que foi: “Não é a volta ao segredo mesmo da origem, é a descrição sistemática de um discurso objeto.”⁵⁴ E ainda assim, nas formações discursivas que surgirão a partir de Canudos, o “segredo mesmo da origem” continua sendo a “pretensão” em prol de afirmar o poder político da República e

⁵² DE FERNANDES, 2002, p. 539.

⁵³ FOUCAULT, 1996, p. 235.

⁵⁴ VERDESIO, 2001, pp. 633-660.

construir – para pôr no imaginário coletivo – a também presumida sociedade “suturada”, a disciplinada, a “civilizada”, a que não admite dissidências da “barbárie” não reeducável.

Em relação às formações discursivas, próprias dos processos de ficcionalização da alteridade de que se fala, me parece interessante resgatar as palavras que Julia Kristeva escreve em seu livro *Poderes de la perversión*:

Em uma noite sem imagens, mas sacudida por sons negros; em uma multidão de corpos desertos meramente habitados pelas ganas de perdurar contra tudo e nada; sobre uma página onde eu traçava a torção desses corpos que me presenteavam seu vazio na transferência – nomeei a perversão. Atravessando uma memória milenar, ficção privada de objeto científico, mas que segue o imaginário das religiões, é na literatura onde a vi finalmente se realizar, com todo seu horror, com todo seu poder.

Se olharmos em volta, toda a literatura é provavelmente uma versão desse Apocalipse que me parece se arraigar, sejam quais forem as condições sócio-históricas, na fronteira frágil (“borderline”) em que as identidades (sujeito/objeto etc.) não são ou somente são, apenas –duplas, nebulosas, heterogêneas, animais, metamorfoseadas, alteradas, perversas.⁵⁵

A partir dessa citação, não é difícil perceber o poder curiosamente – e sob essa perspectiva – pouco anestesiante, ainda que extremamente ficcional da literatura, pensando na perversão e, especialmente aqui, na perversão de Canudos. Essas identidades duplas, nebulosas, heterogêneas, animais, metamorfoseadas, alteradas e perversas evidenciam na literatura o “não ser” ou, no melhor dos casos, a existência parcial e terrivelmente manipulada do outro (sujeito/objeto). Continua Kristeva:

Ao sugerir que a literatura é seu significante privilegiado, trato de indicar que, longe de constituir uma margem menor de nossa cultura, tal como parece admiti-lo o consenso geral, esta literatura, a literatura, é a codificação última de nossa crise, de nossos Apocalipses mais íntimos e mais graves. Daí provém seu poder noturno: “a grande treva” (...) Daí seu compromisso permanente: “a literatura e o mal” (...) Daí também o relevo do sagrado que ela constitui e que, por isso, pelo que nos abandonou, mas sem nos deixar tranquilos, convoca aos charlatões de todos os horizontes da perversão. Por ocupar seu lugar, por se adornar então com o poder sagrado do horror, a literatura é talvez também não uma resistência última, mas um desvelamento do

⁵⁵ KRISTEVA, 1998, p. 277.

perverso. Uma elaboração, uma descarga e um esvaziamento da perversão pela crise do Verbo.⁵⁶

Evidentemente outro poder e outro alcance da literatura complexifica ainda mais o emaranhado de questões identitárias que Canudos exhibe e delimita. A escrita se converte assim em territorialidade de incerteza na qual o escritor estabelece um claro combate com a abjeção para confirmar nela “a hipocrisia inseparável de seu ser mesmo”.⁵⁷ No fundo e como afirma Kristeva, a escrita não tem sido senão uma forma de destruir o narcisismo, ainda que atrás de ideologias reivindicadoras de poder. A escrita não vem sendo senão uma prova “dolorosa” do manto de abjeção sobre o qual se constrói o supostamente comunitário amor ao próximo. A abjeção, continuando com o pensamento de Kristeva, é o reverso dos códigos religiosos, ideológicos e morais sobre os quais se funda a trégua outorgada às sociedades na medida em que esses códigos são, a um tempo, de purificação e repressão. O “retorno” do reprimido é o que gera a abjeção que estes códigos – em sua instância de “purificação” – tentariam reverter. Evidentemente assumir-se como um sujeito abjeto, propenso a ser sujeito *de* abjeção ou sujeito *à* abjeção, é algo impensável no contexto de um discurso que se alimenta também de seu auto-outorgado poder salvador, poder de trégua para o coletivo social em relação à violência desatada pelo mesma abjeção. Em lugar de afrontar a própria abjeção, se planifica a “purificação”, se prometem soluções ao caos convenientemente depositado no *alter-ego* que se constrói na alteridade, se extermina, se silencia ou cria estética. Mas a pergunta se é possível “radiografar o horror sem capitalizar seu poder”, exibir sua abjeção sem confundir com o que se exhibe, mantém para Kristeva a inquietante resposta de uma negativa. O poder pelo mesmo se desmistifica e sempre serão os “outros”, os partidários de uma alteridade “bárbara”, no caso de Canudos, os que continuam seus caminhos de idolatrias e verdades “distorcidas” armados com uma “fé” que fará forçadamente justas e necessárias as guerras que desencadeiam. Qual é então o *jeux de rol* que cabe nas análises dessas aparentemente inevitáveis batalhas?

⁵⁶ KRISTEVA, 1998, p. 278.

⁵⁷ KRISTEVA, 1998, p. 279.

É a tranqüila margem de uma contemplação o que me reservo a desnudar, sob as superfícies solapadas e adocicadas das civilizações, o horror nutrido que estas se ocupam em descartar purificando, sistematizando, pensando: o horror que se dão para se construir e funcionar? Mas bem o entendo como um trabalho de decepção, de frustração, de esvaziamento... Talvez o único peso para a abjeção. Enquanto o resto – sua arqueologia e seu esgotamento não é mais literatura: o ponto sublima onde o abjeto cai em explosão do belo que nos derrama... e “que já não existe”.⁵⁸

Se pensamos em Canudos, nem a contemplação nem o desencanto parecem proporcionar caminhos pelos quais se pode optar, no sentido de que esses episódios do passado continuam determinando o presente. Canudos não inaugura, nem é cenário inicial de violências extremas em prol de uma construção identitária com todas as características de uma invenção proposital e pouco inocentemente definida em prol de um poder estabelecido. Mais uma vez, creio necessário insistir nisso: os processos de construção do outro são processos sempre vinculados com uma disciplina que implica a consolidação de um poder regente; silenciar a polifonia volta-se, sob uma pretensão messiânica, a forma mais efetiva (se bem com evidentes fraturas) de dizer ao outro em uma ambigüidade que, longe de representá-lo, o nega. Claro que talvez essa negação não nasça apenas do desejo e sim também da impossibilidade de alcançar a identidade dessa experiência “outra” ou, no caso de alcançá-la, comprovar o indesejado: o reverso das políticas abjetas de silenciamento e extermínio, de perversa representação e de vazio das próprias formações discursivas pretendidamente, muitas vezes, como verdades pré-socráticas. Só que essas formações discursivas sobre o “outro”, essas narrativas acerca do “outro” são vulneráveis e existem permanentemente ameaçadas por uma eventual queda.

Quando a identidade narrada já não se sustenta, quando os limites entre o sujeito e o objeto se quebram e confundem, quando se distorce o limite entre o que está fora ou dentro das construções propostas, o relato sobre o outro é o primeiro questionado. Em caso de insistir em sua continuidade, esta se volta descontínua, a linearidade desaparece e dá lugar a novas ordens discursivas: os enigmas, os silêncios, as faltas, os cortes, os enredos. Em sua *Viagem ao fim da noite*, escreve Céline:

Mas quando alguém é fraco, o que mais dá força é o fato de privar aos homens que nos são temíveis de todo o prestígio que se persiste em querer atribuir a eles. É necessário aprender a considerá-los tais como são, piores do que são, isto é, desde todos os

⁵⁸ KRISTEVA, 1998, p. 281.

pontos de vista. Isso esclarece, libera e defende de uma forma incrível. Isso lhe dá a um, outro um mesmo. E um torna-se dois.⁵⁹

Consciência da própria fragilidade de um discurso que se sabe elaborado a partir e em função de seletivas formas de narrar a história. A memória não é inocente, o relato da história, por consequência, tampouco é. A debilidade não é patrimônio (ao menos exclusivo) da subalternidade silenciada, o poder hegemônico em sua assumida por mais que inconfessa debilidade encontra como caminho em direção a um fortalecimento do poder que prestigia atribuído aos conselheiristas considerando-os representantes natos de todo antivalor para, como afirma Céline, encontrar assim os meios da liberação e da defesa. A separação se torna barbárie; a busca alternativa e paralela da sobrevivência elementare na ordem tanto pragmática como simbólica ameaça o *status-quo* político; o discurso religioso, fanatismo, idolatria e superstição. Em *Os Sertões* e embaixo do título de “Como se faz um monstro”, escreve Euclides da Cunha a respeito de Antônio Conselheiro:

E surgia na Bahia o anacoreta sombrio, com o cabelo crescido até os ombros, a barba inculta e larga; o rosto cadavérico, iluminado por um olhar fulgurante; monstruoso dentro do hábito azul, de brim americano; apoiado ao clássico bordão em que afirmam seu demorado passo os peregrinos (...)

Tornou-se pronto em algo fantástico o embruxado para aquelas gentes simples. Ao aproximar-se das rachadas dos tropeiros aquele velho singular, de pouco mais de trinta anos, cessava os contrapontos e as guitarras alegres emudeciam (...)

E o evangelizador surgiu, monstruoso, mas autômato (...)⁶⁰

A monstruosidade encarnada pelo líder de Canudos é outro dos traços sobre os quais se insiste profusa e pouco inocentemente. Assim como a convivência com a monstruosidade foi uma forma também de definir no mundo cristão a Divindade, o foi em Canudos uma via para definir a República. Assim como os monstros da antiguidade e o renascimento, adquirem funções vinculadas pela sua fealdade à memória, a partir deles e de seu aspecto terrível tomava-se-lhes como imagens ícones através das quais recordar um nome, um conceito ou uma cidade; o mundo moderno herdará essas monstruosidades legendárias, monstruosidades de fábulas e as transformará (também utilitariamente) em novas, convenientes e exemplares

⁵⁹ CÉLINE, 1998, p. 64.

⁶⁰ CUNHA, 1981, pp. 133-134.

“monstruosidades”. Como adverte Umberto Eco (2007), a afeição pelo “maravilhoso legendário” fará nascer a curiosidade pelo “interessante científico”. O imaginário da modernidade continuará sendo povoado por monstruosidades, mas sob outras formas. Essa situação será consequência direta dos navegantes que se encontravam com “outras” populações às que adjudicavam precisamente uma selvageria “monstruosa”. A essas “novas” monstruosidades se adjudicaram prontamente aspectos perturbadores inerentes a sua própria natureza e, como era de se esperar, responsabilizou-se-lhes por males extremos. Canudos também esteve sujeito a este mecanismo de alter-egalização monstruosa.

“Que a corrupção das melhores coisas produz as piores é uma máxima que se tornou corrente”,⁶¹ escreve Hume nos *Ensaios morais, políticos e literários* (1745). A monstruosidade concedida a Antônio Conselheiro e aos seus seguidores é outra projeção em direção a alteridade para fazer de Canudos, possivelmente, a “pior coisa” como fenômeno corruptível da melhor: a República incipiente que determinou a solução corretiva para a pressuposta alteridade sertaneja e, no fracasso desta, seu extermínio.

⁶¹ HUME, 1973, p. 289.

Capítulo 5

De Tabaré a Salsipuedes: Identidade nacional e sugestão da desmemória

O descobridor desembarca com alguns companheiros na costa a tomar posse daquela bonita terra subtropical, de clima europeu, em nome do rei da Espanha; entre as esteveiras e os bosques, o charrua o espreita continuamente, o índio que, com os querandies do riacho ocidental e as demais tribos que nessas latitudes tinham se separado das raças tupi-guarani e chaqueña, foi talvez o mais feroz e indomável da América, e cuja conquista custou mais sangue espanhol ao continente de Colombo, segundo a autorização de Don Felix de Azara, sob pesar.

E ali revelou desgraçadamente sua ferocidade: a sinistra gritaria de guerra e morte brotou das esteveiras repentinamente, e a flecha charrua atravessou o coração do descobridor e de seus companheiros, que foram arruinados à vista dos que no navio haviam ficado e voltaram à Espanha com a triste notícia (...) O primeiro sinal da conquista do Rio de La Plata está marcado; o fio do generoso sangue espanhol é o caminho aberto à civilização no seio da minha pátria, e vós me permitireis, senhores, que o tempo que havia de inverter em minuciosos detalhes históricos, que me estão tentando, o inverta de preferência em oferecer à memória daqueles primeiros mártires da civilização americana a homenagem de minha admiração e minha gratidão.

Juan Zorrilla de San Martín. *Discursos y Conferencias*

A condução do caudilho segue entre os obstáculos (...) Deve combater a tribo errante dos charruas (...) A carta de Don Frutos a Gregorio Espinosa em quatro de fevereiro de 1831 nos diz muito mais que essa mensagem, pois exterioriza que esses índios e gauchos, culpados de destruições, violações, incêndios e roubos, são estimulados em suas más ações pelos estrangeiros, especialmente pelos franceses que compram couro deles (...) Em agosto ainda continuavam os problemas com os indígenas, encarregando-se deles o coronel Bernabé Rivera, quem nos campos de Mataperros e Arerunguá acaba de “bater no resto dos selvagens”. A possível paz da expedição, consequência da submissão dos índios e o desaparecimento de suas destruidoras perseguições, abriu em Dom Frutos esperanças de “povoar com direito essa parte de nossa Campanha que estava tanto tempo deserta”.

Marta Canessa. *Rivera: un oriental liso y llano*

O discurso da gratidão: a perversa subversão da culpa

Em seu livro, *Rivera: un oriental liso y llano*, Martha Canessa, historiadora uruguaia, abre as páginas com a seguinte citação: “Ao longo da história, o homem tem sido enfeitado pela ignorância de sua própria natureza, e tem preenchido o vazio com fantasias utópicas sobre seus desejos, em vez de confrontar a realidade do que ele é.”¹

Claro que não deixa de ser muito sugestivo pensar os motivos pelos quais no retrato do “oriental liso y llano” o episódio de Salsipuedes, tão significativo para o próprio caudilho em seu contexto histórico, aparece literalmente silenciado, apenas mencionado em uma passagem breve e despojado totalmente de suas complexidades e matizes. Talvez e mais uma vez a proposital ignorância da própria natureza em prol de um discurso que tenta reivindicar o passado servindo-se de um escandaloso silêncio povoado de poucas e inocentes “fantasias utópicas”. Em 1987, ano de publicação desse livro, 155 anos depois da matança dos charrúas, o discurso oficial insiste em subverter perversamente as culpas para justificar a violência exercida.

Zorrilla de San Martín – ainda que com uma eloquência mais ingênua em sua transparência – igualmente apresenta em seus *Discursos y Conferencias* (1905) “a realidade do que ele é”, ou ao menos espera ou deseja ser. Só que em Zorrilla isso se materializa em uma discursiva que claramente prescinde de toda autojustificação, que não a procura, convertendo o charrúa, e de forma completamente gratuita, em um selvagem, um bárbaro adversário que enfrenta o conquistador sem motivo algum.

Pensar o caminho desde Tabaré a Salsipuedes, um caminho que exige ser desandado, deve partir, considero, dos dois conceitos que têm atravessado de forma mais tácita ou mais explícita os capítulos anteriores, sempre significativos e sempre recorrentes na estrutura das reflexões teóricas apresentadas: os conceitos de violência e alteridade. É a partir do que chamarei simbolicamente o “diálogo” entre esses dois parâmetros conceituais que me interessa pensar a subversão perversa da culpa no episódio de Salsipuedes e a demonização do charrúa como depositário daquela. Penso – e somente

¹ Storr *apud* CANESSA, 1987, p. 1.

inicialmente – em um diálogo simbólico entre violência e alteridade, porque a violência é, por excelência, e a partir do espaço conceitual ao qual me refiro, “ausência” de diálogo.

Não é propriamente o episódio de Salsipuedes, em uma imensa dívida com a memória, em uma cumplicidade abominável com silêncios e esquecimentos muito propositais, naturalmente carregados de uma intencionalidade plena a que tudo isso respondeu e que não foi outra coisa senão a construção da Nação, o que me convoca a pensar aqui. Aquilo que me interessa pensar é a ontologia dos processos perversos nos quais a responsabilidade pela violência exercida na disputa por um assento privilegiado para um dos poderes em combate se transfere a uma alteridade demonizada e convertida em bode expiatório de responsabilidades coletivas materializadas em silêncios esforçados para purgar outro sentimento coletivo: o da culpa.

Então é preciso delimitar os campos conceituais. Qual é minha ordem conceitual ao falar de violência e ao falar de alteridade? Começarei a pensar isso desde a chamada “teologia da moral”, que foi visivelmente debilitada no século XIV por outra discursiva: a discursiva da lei. Mesmo que debilitada, essa teologia moral vai herdar a si mesma na chamada “teologia da violência”, da qual me interessa partir para pensar a violência antes mencionada. Não escolho esse ponto de partida em função de estabelecer uma leitura exclusivamente bíblica para Salsipuedes ainda na certeza de que o discurso ideológico religioso ocidental e cristão atravessa e define espaços muito importantes ali. Desde a conotação que teve a “mostra” dos chamados “últimos charrúas” em Paris até a construção evidentemente distorcida dos charrúas, influenciada por uma perspectiva ultramontana, em Zorrilla de San Martín evidencia-se esta presença, a de uma certa tradição religiosa determinante na perspectiva do indígena.

Ainda assim, interessa-me insistir nisso, e não é como resposta a esta descoberta que meu interesse em começar a análise da violência nasça da chamada “teologia da moral” e da “teologia da violência”. Esse interesse responde ao pensar a violência sob um ponto de vista mais essencialista, mais fortemente ontológico, em função de pensá-la para este episódio, mas tentar entendê-la em uma cronologia mais ampla, em um antes e um depois deles. Salsipuedes, assim como Canudos, não é um episódio fundacional e muito menos resumido da violência, sem que esta apreciação signifique diminuir a tais

acontecimentos históricos sua relevância contextual pela qual, precisamente, voltam-se paradigmáticos. Dessa forma me proponho, em princípio, a pensar isso nos termos da antropologia estrutural levi-straussiana,² a partir de um universalismo humanista, claro que sem perder de vista que esses termos, universalismo humanista, anti-humanismo e relativismo são no próprio pensamento e nos próprios textos programáticos de Lévi-Strauss de difícil assunção em termos absolutos e de conflituosos diálogos entre eles, diálogos que muitas vezes evidenciam contradições eloqüentes.

Mas voltando às considerações a respeito da violência, o próprio termo, a própria palavra “violento” é passível de ser entendida em um sentido duplo: positivo e negativo. A etimologia da palavra conota um sentido carregado de ambigüidade que pode significar querer e violar. *Bia*, violência (vis), e *bios*, vida (vita). Dumas, em seu trabalho “Bíblia e violência”, assinala: “Não se quer sem risco violar o outro, isto é, roubar-lhe sua vontade.”³ E é em função disso mesmo que todo ato de querer conota um duplo caráter e ao mesmo tempo expressa o impulso fundamental da vida e o risco de realizá-la, destruindo-a.

Em função dessa perspectiva somos, ao mesmo tempo, os viventes aos quais Deus quer como criador da vida e os violentos que Deus odeia, porque, no lugar de proteger e cuidar dessa Vida roubamo-la, destruindo-a. Não existe vida sem violência ainda que esta última seja também a destruição da vida. E é, de alguma forma, esta mesma idéia, a de uma violência necessária e dosada, para preservar uma ordem instituída, para evitar o caos, a que constrói pontes para permitir o estabelecimento de um diálogo com a perspectiva de Balandier a respeito da violência mesma.

Nesse ponto parece-me importante realizar uma digressão para um pensamento também recorrente em minhas leituras, a necessidade (que encontro extremamente ligada à minha própria perspectiva de como e por que a violência opera em Canudos e Salsipuedes e por que esta violência vai muito além do puramente historicista e factual) de pensar, então, o que se entende por caos e se sempre esse caos habita ou é produto dessa alteridade necessariamente relativizada também aqui.

² Cf. LEVI-STRAUSS, 1973.

³ DUMAS, 1970, p. 12.

Interessa-me recordar agora as duas passagens bíblicas em que a palavra violência ou violento está presente. A primeira é em Mateus 11, 12. Ali Jesus disse: “Desde os dias de João Batista até agora, o reino dos céus sofre violência, e os violentos o conquistam.”⁴ O paralelo desse texto pode ser encontrado em Lucas 16, 16: “A lei e os profetas chegaram até João; desde aí começa a se anunciar as boas novas do reino de Deus, e todos se esforçam para entrar nele.”⁵

Dos versículos no Evangelho segundo Mateus surge uma clara oposição entre o regime não violento da Lei, dos profetas, e o regime instaurado pela irrupção de Jesus, que afirma: “somente os violentos entrarão no reino.”⁶ Jesus é, ao mesmo tempo, quem promete bem-aventurança aos mansos e a eles a possibilidade de herdar a terra, e o que profetiza a conquista do reino apenas pelos violentos. Uma evidente ambigüidade, da mesma natureza que advirto nos episódios de Canudos e de Salsipuedes. Deviam conselheiristas e charrúas assumir uma mansidão de gênio, leia-se, “disciplina e subordinação à lei”, ao discurso da lei (entendendo a lei no mais estrito sentido aristotélico, não como procura do bem comum ou da justiça, mas sim como implantação da regra hegemônica) e em lugar de herdar a Terra serem desterrados dela em uma subversão do discurso evangélico? Deviam pela violência (não como fazedores da mesma, mas sim como executores *sine qua non* em estratégias claras de sobrevivência) tentar tomar por assalto o reino do qual, por seu direito próprio, parecia, de forma premeditada e inexorável, terem sido excluídos?

É precisamente esta dualidade de condutas, que podem coexistir no discurso, mas não no fenomenológico, o interessante a se pensar: no fenomenológico mesmo de não ser possível a materialização da realidade ambígua do discurso – como de fato não o é – e a falta desta impera a subversão do discurso na vertente mais conveniente aos projetos diretivos.

Retomando a leitura teológica da violência, é interessante pensar que as duas afirmações nos Evangelhos correspondem à mesma essência de Jesus, que é profeta da violência quando expulsa os animais para fora do templo, e vítima da violência quando

⁴ Evangelho segundo São Mateus, 11, 12.

⁵ Evangelho segundo São Lucas, 16, 16.

⁶ Evangelho segundo São Lucas.

é levado à morte. Ainda que Jesus não possa ser considerado um zelote (isto é, um revolucionário violento), será entretanto crucificado junto a dois homens provavelmente zelotes, constituindo com um deles o que poderia chamar-se a igreja mais primitiva.

Em *Dieu et César* (1956), um livro especialmente interessante de Oscar Cullman⁷ para pensar uma sorte de não zelotismo em Jesus em meio ao zelotismo que lhe é conferido, a crucificação aparece como a resultante mais eloqüente desse não zelotismo, assim como a purificação violenta do templo corresponde perfeitamente ao entusiasmo zelote – ainda que isso não possa ser considerado como uma hipótese teológica e radicalmente verdadeira do testemunho dessa ambivalência de Jesus, que de alguma forma também haverá de se manifestar no discurso conselheirista. Nem zelote revolucionário, nem vítima passiva da violência. Nem rebelde, nem apóstolo da não violência.

Acredito que o episódio de Canudos (e o de Salsipuedes por projeção desta leitura) demonstra claramente (sob esta perspectiva) o risco que coube sempre ao erro de identificar a fé cristã com uma não violência idealista (e a alteridade subalterna com seres passíveis de serem dominados passivamente e sem resistência alguma.). Tem sido uma visão tradicional apresentar os cristãos suportando que a Terra seja uma encruzilhada no campo da violência. A partir disso se classifica os homens em duas categorias antitéticas, ou, no melhor dos casos, dessemelhantes: os não crentes, que conheceriam o inexorável da violência, e os crentes, que apenas quererão ver nela o inexorável e aparentemente desejariam fugir para se guardarem dela em busca precisamente de um reino onde a amizade dos homens entre si e dos homens com a natureza significasse o fim dos “duelos” que o Apocalipse evoca como coisas passadas.

Sartre, na obra *Barjona*,⁸ escrita para o Natal de 1941 em seu campo de prisioneiros, ilustra de uma forma muito eloqüente essas duas categorias, reunindo crentes e não crentes em torno do nascimento de Cristo, atribuindo a cada um deles papéis bem definidos da violência inevitável e da não violência ideal. Em seu texto ele escreve: “Este mundo é uma queda interminável, vós bem sabeis. O Messias seria alguém que pararia esta ruína, que deteria de repente a ruína das coisas (...), e nós nasceríamos

⁷ Cf. CULLMAN, 1956.

⁸ Cf. SARTRE, 2003.

velhos para rejuvenescer em seguida até a infância (...) A dignidade do homem está no seu desespero.”⁹ É então quando se expõe o seguinte dilema: é preciso situar-se a favor da não violência sendo, quem sabe e por isso, vítimas e cúmplices de uma injustiça, ou colocar-se à parte da violência factual, sendo colaboradores e atores da destruição e da morte?

Este dilema é claro na resposta de conselheiristas e charrúas e na manifestação anterior a qualquer interpretação possível de ambos os episódios: a resistência em Belo Monte e a vingança em Yacaré-Cururú, que implicou a pena de morte de um dos principais responsáveis do massacre de Salsipuedes, Bernabé Rivera, nas mãos dos sobreviventes. Sim, existe uma eleição pela violência e um protagonismo eloqüente nessa devastação e morte, mas: se podia exigir dessa alteridade a aceitação passiva da “injustiça”? (E também aqui é preciso explorar as duas faces, mas por agora me limitarei a pensar neste sentido de “justiça” a partir do não reconhecimento do outro ou do reconhecimento pejorativo e ameaçador do outro, portanto, o reconhecimento do outro necessariamente aniquilável.) Podia-se exigir uma perspectiva auto-sacrificial (como de fato finalmente ocorreu) sem a menor resistência à mesma? Não existe então uma exigência a essa alteridade do que a hegemonia é incapaz de aceitar para si? Perguntas retóricas que, evidentemente, já transmitem as respostas.

Dumas, no texto mencionado anteriormente, recorda que a relação entre Deus e o homem é uma relação conflituosa, não de entendimento prévio, mas de disponibilidade preliminar para a morte. A cruz é a morte de Deus em Cristo para o bem do homem, é o modo de colocar em evidência todas as violências disfarçadas e sublimadas. Esta violência é uma violência que Deus se deixa sofrer em lugar de infligi-la ao homem. A cruz é uma transmutação do juízo do homem por Deus na condenação de Deus pelo homem. Essa violência que se inflige ao inocente é a inversão da violência culpável. Não é uma violência submetida, mas sim suportada. Se o juiz converte-se em vítima, o processo da violência repercute sobre o que possui a autoridade. Mas esta inversão fundamental não suprime a realidade da violência mesma que está ali. A cristologia não nega a violência, mas sim a manifesta da forma mais terrível.

⁹ SARTRE, 2003, p. 64-68.

Desse modo, poderiam abrir-se dois caminhos possíveis à interpretação e leitura dos episódios com os quais me preocupo. Também parece ser a relação entre hegemonia e subalternidade uma relação de entendimento preliminar para a morte. Entretanto, uma nova subversão se instala, e aquele lugar que Deus ocupa na leitura bíblica é ocupado aqui por outros homens que, longe de pretenderem subverter a violência culpável, exercem-na manifestadamente, utilizando a cota de violência a que, em resposta à violência desatada por eles, são submetidos como uma falsa inversão daquela violência culpável. O juiz continua sendo vítima em um processo no qual claramente a violência também repercute sobre quem possua a autoridade, com a diferença essencial da ausência de inocência neste juiz e nesta autoridade.

As crônicas da época a respeito de Canudos e de Salsipuedes vêm ambos os grupos, conselheiristas e charrúas, como tribos errantes e bárbaras capazes de crucificar os projetos republicanos de ordem e disciplina e por isso justificam sua aniquilação. Em verdade, desde muito antes, desde uma extensa genealogia de “olhadas” sobre o outro, desde a chegada das primeiras expedições às terras do Plata, os charrúas haviam sido considerados parte constitutiva dessa barbárie. Gustavo Verdesio escreve a respeito:

A pintura do charrúa como ser oposto à civilização (já que não cultivava a terra nem tem residência fixa) se pode resumir na expressão “jente gandul”. Além de produzir uma construção charrúa confirmatória e predominante no seu tempo.¹⁰

Para evitar, então, essa nova crucificação simbólica e esse caminho de Paixão aos planos dominantes, para evitar que a violência seja “suportada” por “inocentes”, buscam-se e expiam-se os “culpáveis”. O grande mérito pretendido desse projeto, o qual de alguma forma atribui a si mesmo ser “civilizador”, é de certa maneira evitar esse tipo de julgamento do projeto diretório (a figura que na leitura bíblica ocupa Deus) pelos homens (neste caso conselheiristas e charrúas).

Não deixa também de ser sugestivo pensar o “fracasso” da alteridade como ponto chave do que constitui a primeira pista bíblica sobre a violência, por isso é que a guerra não pode ser bem-sucedida, apenas a derrota encobre fecundidade. Depois da decepção

¹⁰ VERDESIO, 1996, p. 90-91.

daqueles que aderiram ao messianismo, o homem fica imerso pelo mistério de um Deus aparentemente mais fraco que ele na cruz, e essa inversão é o que, segundo Dumas, constitui o núcleo do cristianismo. A cristologia é o fracasso último convertido em vencedor. A guerra que fracassa no nível de conquista e a utopia que triunfa no nível da Paixão. As figuras, fortemente icônicas, não apenas no processo ocorrido em Canudos e Salsipuedes, transcendem em muito esta historicidade concreta. Pensemos no estudo do crânio do conselheiro e na sobrevivência de sua figura no imaginário de gerações jovens como o evidencia a apreciação de Indira, uma jovem de 17 anos: “Eu não vejo Conselheiro como um santo, vejo como uma pessoa que defendeu os pobres...”;¹¹ também pense-se na exibição de Vaimaca-Perú como fenômeno de circo em Paris, a preservação de seus restos no Museu do Homem e no longo processo de pedido de repatriação de seus restos ao Uruguai. A paixão investe de poder simbólico sujeitos despojados do poder material, inverte o signo da derrota pelo do triunfo e permite uma releitura no contexto do imaginário coletivo desse triunfo que é no fundo o triunfo da sobrevivência, ainda que no caso de sobrevivências que claramente são de ordem simbólica.

Quem sabe no fundo, é algo sobre o que reflito ainda, isso esteja diretamente relacionado também a duas vertentes opostas de violência: uma violência que se legitima e outra que se proíbe. Uma necessária e outra abominável. A violência legítima, desde os tempos bíblicos, salva o fraco, ainda que este seja culpável; a violência abominável é a que aparece sem meta nem norma, perigosa maneira de justificar o injustificável. O “Amarás a teu próximo acima de tudo” se substitui perigosamente pela convicção de que Deus instituiu na Terra um número de relações frias nas quais não se trata de desarmar a violência do outro por meio da generosidade (ou ao menos, no caso sobre o qual se pensa, da possibilidade de reconhecer a existência daquela alteridade finalmente dizimada), mas sim de restringir a maldade do outro por meio da violência. Mas, de quais maldades se trata nestes casos? Naturalmente a maldade é uma construção mais daqueles que necessariamente operam como bodes expiatórios de um projeto unificador. Por fim, a consequência natural é a arriscada concepção de que certas instituições devem ser reconhecidas em sua frieza e sua violência como desejáveis para que se mantenha uma justiça em ordem. No fundo

¹¹ Indira *apud* FERNANDES de, 2002, p. 543.

poderia se pensar isso na linha em que Lutero considerava a violência, chamando à guerra “uma obra de amor”,¹² “operação cirúrgica”¹³ necessária para purificar todo o corpo. Assim, evidentemente, tentaram ler os episódios de Canudos e Salsipuedes, e também assim se continua pensando episódios com semelhantes características.

A responsabilidade coletiva: crônica de uma tácita cumplicidade

Agora sim é interessante pensar, chegado a este ponto, na responsabilidade coletiva por estas diversões calculadas dos acontecimentos a fim de poder introjetá-los sem a culpa que implicaria a assunção de suas reais características. Se a época clássica identificava o Estado com um certo grupo de autoridades separadas, que eram as detentoras e executoras da violência, da qual ficavam dispensados e absolvidos, de certa forma, os outros homens, a dificuldade da evolução democrática consiste em que já não existem autoridades separadas, mas sim que todos somos responsáveis pelo que faz a sociedade e, portanto, cabe a todos a possibilidade de exercer a violência. A forma moderna da existência política é a auto-responsabilidade da sociedade.

Aquela cisão luterana entre duas funções que mantêm o corpo social, a agricultura alimentando e o exército defendendo, não se sustenta. Nas sociedades modernas os indivíduos se encontram misturados em tudo na medida em que julgam, votam e transformam as sociedades mesmas, sendo então em maior ou menor medida todos porta-vozes da violência institucional. Em uma época de culpabilidade sem pecado (nem todos os homens são diretamente responsáveis pelas violências factuais, ainda que se possa se compreender esse vínculo mais direto com a violência exercida), em nome de que se pode julgar ao outro e se exercer a violência? Como poderia ser reconhecida como legítima uma violência não somente por quem a exerce, mas também, e sobretudo, por quem a padece, por quem a sofre?

Se voltarmos a pensar a violência como a aspiração à existência de uma ordem, podemos advertir que o Estado em Canudos e Salsipuedes expressou uma ordem de

¹² Lutero *apud* DUMAS, 1970, p. 24.

¹³ Lutero *apud* DUMAS, 1970, p. 24.

paciência e de repressão, ao passo que conselheiristas e charrúas, uma ordem de impaciência e de esperança.

Ao considerar o primeiro período da existência humana na competência, parece natural assumir a violência como uma experiência necessária para se apoderar de algo que não tem sido concedido a todos. Desde a teologia o reino não se constitui em uma distribuição igualitária nem automática: é uma conquista. O poder (kudos disputado em Canudos e Salsipuedes) também o é. Sendo assim, diferentemente do que ocorre nas competências bíblicas nas quais as eliminações definitivas nunca acontecem, a realidade das conquistas pelo poder em Canudos e em Salsipuedes é devastadora para uns em função dos outros e nem todos encontram o que buscam, pelo menos em um sentido imediato, pois é preciso pensar nisso com uma maior sutileza no caso de conquistas de ordem menos pragmática e mais simbólica, como já se mencionou, e das quais parecem ter saído vitoriosos conselheiristas e charrúas. Trata-se definitivamente de não se deixar levar por idéias demasiado radicais e absolutas: acredito que a complexidade dos acontecimentos, não apenas em sua concretização histórica, mas sim em seu suceder até o presente, não permite e nem admite juízos absolutos e radicais.

Parece-me fundamental pensar Canudos e Salsipuedes muito mais além que acontecimentos fundamentais ou epilógicos de algo, mas pensá-los como caminhos para formas de identidades ainda indefinidas e ainda por acontecer, nas quais nada e ninguém pode se cristalizar ou se definir em uma forma inalterável. Subalternidade e hegemonia, civilização e barbárie, sertão e litoral, campo e cidade, indígenas e não indígenas – pois não é claro, tampouco, o que se opor a esse indígena –, os traços da hegemonia também são uma construção, realizando um duplo mito: o do indígena e o do não indígena. Sempre há alguém que substitui, mas o que fora substituído de alguma forma também permanece, e finalmente produz um reconhecimento mútuo entre esses competidores que, longe de se eliminar, não podem senão se reconhecer. E é aqui que me interessa pensar a presunção foucaultiana, a presunção (e apenas presunção) de se pensar tão profundamente diferente a alteridade renunciada. Não estou aqui aderindo a uma ausência total de relativismo, mas sim a relativizando.

Como assinala Rousseau em seu *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), é importante distinguir dois aspectos: em primeiro lugar, distinguir a especificidade de

cada povo e suas eventuais diferenças em relação a nós, e para isso é bom não transmitir nenhum interesse de conversão ou de conquista, assim como de se livrar dos preconceitos etnocêntricos; por outro lado, constatadas essas diferenças, voltar à idéia universal do homem, uma idéia que não seria apenas resultado de uma pura especulação metafísica, mas sim que absorveria um conjunto de conhecimentos empíricos. Essa relação entre etnologia e filosofia, entre particular e universal, é confirmada no *Essai sur l'origine des langues*: “Quando se quer estudar os homens é preciso olhar perto de si, mas para estudar o homem é preciso aprender a dirigir o olhar para longe, é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades.”¹⁴

Descobrir o próprio através do diferente é constantemente reivindicado por Rousseau. O universal é o horizonte de entendimento entre dois particulares, e quem sabe não possa ser alcançado jamais; apesar disso é preciso postulá-lo para tornar, como o assinala Todorov,¹⁵ inteligíveis os particulares existentes. E é que estes particulares não são, não podem ser, tão completamente alheios uns aos outros, ainda que se tenha pretendido assim em relação a conselheiristas e charrúas, em função da pretensão assinalada antes e da tradição preconceituosa de pensar todo o – mais superficial que essencialmente – diverso da imagem que o sujeito hegemônico faz de si mesmo, como fazendo parte de um universo bárbaro e passível de menosprezo. Apenas se esquece aqui de que a impossibilidade de conhecer ao outro é no fundo um ato de ignorar-se a si mesmo: conhecer ao outro e a si mesmo é uma coisa apenas. As pretendidas distâncias, então, não parecem realmente tão abissais como se desejaram.

De qualquer forma, como parto de uma leitura teológica, é necessário avaliar as diferenças para não cair no erro de uma leitura mimética, mas sim projetiva. Desde a teologia, o segundo estado da violência (do enfrentamento entre inimigos que a violência conota) seria então esse reconhecimento mútuo entre antigos inimigos que termina na reconciliação, mas essa reconciliação implica algo fundamental: não existiu a eliminação, apenas a guerra. É essa guerra, com essas características, que permite aos inimigos se reencontrarem, sem que esse voltar a se ver fique afogado pela autojustificação de uns e amargura de outros.

¹⁴ Rousseau *apud* TODOROV, 1993, p. 30.

¹⁵ Cf. TODOROV, 1993.

Isso é precisamente o imperativo para se pensar em Canudos e Salsipuedes, onde a guerra culmina em eliminações (não totais, mas intensas, devastações rotundas do outro). Desde este lugar aquela reconciliação carente de autojustificações e amarguras não parece, e de fato não é, uma possibilidade real. A dificuldade mais importante dessa violência é que mata as relações e estabelece hiatos impossíveis de serem ressarcidos entre uns e outros. Cometer uma violência é se separar de alguém, escreve Dumas.¹⁶ Efetivamente essa separação se produz entre uns e outros.

Se a violência apenas é fecunda sob a condição de manter através dela ou restaurar partindo dela a relação entre as duas partes, devemos assumir assim que a violência exercida tanto em Canudos como em Salsipuedes foi e continua sendo uma violência estéril, não apenas porque certas taxonomias continuam vigentes, mas sim porque a sobrevivência da subalternidade, mesmo nascendo em grande parte da própria hegemonia, longe de ser proposital e volitiva, foi claramente involuntária. O fato de que esse subalterno, conselheirista e charrúa, Conselheiro e Vaimaca-Perú, sobreviveram, no plano simbólico, deve-se a uma série de idealizações justapostas, que foi preciso idear para justificar a violência como necessária e atenuar a culpa e as responsabilidades coletivas de que se falava. A demonização inicial da alteridade transforma-se logo em imagem idealizada, em uma dupla negação do outro com vistas ao seu definitivo desaparecimento.

É então onde o fantástico laciano cobra sua forma mais eloqüente. Se para que a violência não seja estéril é preciso recuperar a palavra, um encontro no qual o momento da violência não gere um ódio ou uma vergonha tácita, isto é, que possa restituir-se a dialética contínua entre a violência e a palavra, me parece que ainda existe um longo caminho a percorrer para alcançar esse estágio nos dois episódios sobre os quais reflito aqui. O acúmulo de palavras sobre Canudos (sobretudo pensando nos dados jornalísticos da época) não consegue “dizer” sobre o episódio, claramente se trata de um discurso induzido, regido por um supra-imaginário que fazia da guerra o que se supunha que a guerra devia ser ou convinha que fosse, um maniqueísmo muito evidente que apagava todas as matizes, todas as complexidades e, por conseguinte, todas as responsabilidades compartilhadas nessa violência: republicanos e monárquicos,

¹⁶ Cf. DUMAS, 1970.

bárbaros e civilizados, delirantes e razoáveis, tudo “molierescamente” expressado: a virtude e a antivirtude sem espaço para outra reflexão. No caso de Salsipuedes nem sequer temos que pensar em um discurso verborrágico e nessa verborragia carente de significado, silenciando-se a si mesmo, pois Salsipuedes *é* o silêncio. O episódio é claramente ignorado pelos jornais da época e os do futuro. A Salsipuedes não ocorre um silêncio simbólico, mas sim um silêncio de fato, um silêncio material. Portanto, se a violência que não conduz à palavra, que não restaura sua relação dialética com a mesma, apenas é portadora de morte, este último é o que parece em primeira instância se ter que assumir nesses casos e nessas condições.

A violência é uma clara desordem material, mas também uma desordem intelectual e moral, e existe violência enquanto se atua contra a vontade do outro. É claro que essas violências (a de Canudos e a de Salsipuedes) eram contraditórias, pois as duas transgrediam as normas e inclusive a moral que se pretendia defender. A violência pode ser vista então e a partir dessas contradições também como uma forma de diálogo porque, para que exista violência, requer-se a presença do outro em contato com o qual tais contradições aparecem.

Insisto na trama conceitual da violência, pois também me interessa pensar na culpabilidade inocente da qual o outro é investido. Para legitimar o silenciamento do outro, sua disciplina, sua distorção em vias de sua assimilação e em procura também de uma “sociedade suturada”, como o explicita Laclau,¹⁷ é imperativo o uso da violência, mas também sua fundamentação, sua justificação. Por isso o raciocínio se inverte e o culpável não é o que atua, mas o que provoca: a alteridade converte-se em uma provocação *per se*. Quem provocou a morte? A esta interrogativa há uma única resposta: o outro. É por isso também que a autoridade assume a devastação como um mandato que não se pode objetar, não passível de sanção alguma, e enquadrado em uma realidade social que lhe exige esse comportamento. Parece que é como se existissem violências boas e violências más, e naturalmente a essência da violência sempre é a mesma, e isso não é senão mais uma construção.

¹⁷ Cf. LACLAU, 1987.

É interessante advertir, e isso é muito claro nos discursos que se elaboraram a partir de Canudos e Salsipuedes, sobre raciocínios de ordem mais popular e pensados para um público massivo, como o exercício da violência; a faculdade de exercê-la nasce de um autoritarismo delirante, que desemboca em expulsar os outros em uma espécie de terror. É por esta razão que os cidadãos assustados se afastam de sua coletividade, de suas instituições e de sua justiça, sendo que deveriam sentir-se substancialmente ligados a elas, e é a partir disso que de alguma forma tácita opera certo mecanismo de servidão para se proteger, para se garantir. É possível pensar que a violência exercida tanto em Canudos como em Salsipuedes haja induzido também o coletivo a esta servidão. Se é possível distinguir entre um “verdugo de inocentes” e um “verdugo de culpáveis”, em ambos os casos se exercem atos de violência que para alguns é apenas sobre uma vítima, e, para outros, sobre um culpável. O verdugo institucional, “verdugo de culpáveis”, carece de toda punição, pois a materialização de sua violência é a salvação. Ambas as Repúblicas erguem-se então como verdugos institucionais para Canudos e para Salsipuedes, com a exceção de que não podem escapar da ambigüidade perversa – que não é possível diluir tanto – com a qual exercem ambos os papéis: ser ao mesmo tempo verdugo de inocentes e de culpáveis.

Então, se a violência implica uma certa relação, um certo diálogo com o outro vitimado, também é verdade que a violência alcança seu paroxismo no momento em que se considera que o diálogo torna-se impossível – ou que isso de fato ocorra. Atua-se com violência porque não se vê o meio de atuar de outro modo para conseguir os fins que se perseguem, e no fundo trata-se do aspecto patógeno do indivíduo em relação ao grupo. Essa noção de diálogo é certamente complexa, indubitavelmente difícil, pois em uma decisão tomada e imposta a outros – uma decisão sempre se impõe – existe sempre uma parte da população, um grupo de homens, um homem apenas, que impõe sua vontade aos demais. É evidente que a eliminação dos “indignos” em nome de um poder institucionalizado sempre vai ser acompanhada da eliminação desse oponente no terreno de um interesse material. Não se trata em princípio da disputa de um poder simbólico, ainda que isso esteja também comprometido, mas sim, inicialmente, de um poder de fato para o qual se pressiona com ameaças sugeridas no corpo do outro, na essência do outro em uma espécie de decomposição da estrutura coletiva que obriga a ceder e a alienar-se. Então a violência se volta ao condicionamento, à adaptação às

circunstâncias e até a celebração pelo triunfo final sobre essa ameaça, em primeira instância, fantasmagórica.

Isso é, quem sabe, o mais perigoso, o mais complexo e difícil de captar. Porque é o que tem menos apoio e é o mais perigoso, e porque existe um tipo de ambigüidade no juízo que a sociedade formula sobre essa relação humana, justificando-a como salvação de uma ordem, no fundo sempre hermética e apenas conhecida parcialmente e aceita como natural. Justificações e aceitações que não têm feito senão reproduzir-se com inquietante familiaridade, e acredito que essa reprodução detestável que continua aceitando e justificando é o que convida a pensar, no presente, as heranças daqueles passados. As formações discursivas que se sucedem umas às outras e nas quais a violência original vai-se desarmando, apagando sua força destrutiva e persuadindo a resolução de problemas ainda irresolutos é que me parece um desafio interessante e com extrema vigência no contexto cultural latino-americano.

A violência é uma manifestação a mais, ainda que naturalmente não a menor delas, de um estado de coisas mais abrangente e mais complexo: o fato de que as relações humanas voltam-se sobre si mesmas e perdem de vista todas as implicações morais, todas as conseqüências exclusivas, chegando a se converter em seu próprio centro. São conselheiristas e charrúas, e mais: são hoje, estão sendo hoje, os herdeiros daqueles papéis os que padecem dessa violência, dessa captação, dessa disciplina que é por excelência o silenciamento, e por isso considero esta uma reflexão inadiável. A condição cíclica do tempo histórico parece explicitar-se nos conflitos do e pelo poder na América Latina de uma forma assustadora e angustiante, e devastar – em mecanismos perversos que acredito que exigem e merecem ser pensados – a linearidade que caracteriza o tempo vital, o de cada sujeito, o de cada indivíduo, e também – então – o de cada *outro*. Talvez porque existe, desde a perspectiva freudiana, uma tendência a reproduzir as mesmas situações, por dolorosas que sejam, e que essa tendência à repetição é mais primitiva, mais fundamental e mais impulsiva (uma pulsão não é mais que uma tendência – inerente ao organismo vivo – para a reprodução de um estado anterior) que o princípio do prazer que leva consigo.

A pulsão de agressão ou de destruição que se manifesta na história como a hostilidade de um contra todos e todos contra um é a representante e a descendente principal da

pulsão de morte. Essa pulsão de morte, exercida destrutivamente sobre o outro, vai acompanhada de um prazer narcisista extraordinariamente forte, pois proporciona ao eu o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência. O que estabelece e reúne uma comunidade de homens nasce de sentimentos comuns e de identificações que estão claramente debilitadas em relação à alteridade tanto no episódio de Canudos como no de Salsipuedes, e é sobre esses sentimentos comuns e essas identificações debilitadas sobre os quais descansa, em grande medida, a construção da sociedade humana. Não parece difícil perceber como isso pode funcionar (refiro-me precisamente à pulsão de morte, ao narcisismo que ela transmite e ao ressurgimento de um desejo atávico de onipotência) em sociedades altamente etnocêntricas nas quais o processo não crítico do pensamento afirmou-se na crença inquestionável de que os valores de tais sociedades são os valores por excelência. Sendo essa autoafirmação suficiente para se instituir como verdade pré-socrática, deslegitimou completamente a necessidade de provar isso no reconhecimento da alteridade que, pelo anterior, não merecia tal reconhecimento.

De fato isso é muito eloquente nas duas obras de teatro que trabalho aqui, *Antônio Conselheiro*, de Joaquim Cardozo, e *Salsipuedes*, de Alberto Restuccia. A primeira, publicada em 1975, e a segunda, em 1985. Em ambas as obras existem cenas claras de julgamentos do outro que acabam irremediavelmente em condenação. Esses juízos, naturalmente, são construídos a partir dos parâmetros de uma “justiça” hegemônica, que antes dosou a violência, e que agora dosa os castigos.

O que se repreende ao verdugo? Sua indecência, a desnudez do gesto. É apenas esta desnudez que implicaria uma política criminal que não pudesse acentuar a palavra política e esfumazar a palavra criminal. O aparelho jurídico, institucional (o aparelho de poder), que foi capaz de legitimar a ação de Canudos e Salsipuedes, pode antes e depois dele legitimar muitos outros espaços de violência. Uma vez que a violência tomou sua forma, de acordo com a sociedade, ela passa despercebida; uma vez que a instituição a tem legitimado em sua engrenagem, ela roda sem dificuldade.

E é a noção de eficácia a que se desdobra nas formas mais perigosas da violência, porque a partir dela se admite e se acredita que ela é conveniente. A violência é o último e eficaz elo de um processo no qual se passa de um universo a outro e no qual os valores são mudados em nome de um desejo cego, mas eficaz. Se os charrúas foram

construídos como bestas intratáveis com berreiros ferozes farejando sempre o sangue do homem branco, os conselheiristas como “os restos de uma sociedade velha de retardatários”,¹⁸ e o seu líder como “a evolução espantosa de um monstro”,¹⁹ uma vez mais é evidente que as formações discursivas induziam à concretização de tal eficácia.

É muito sugestiva a demonização do outro para que essa eficácia funcione. A alteridade torna-se uma antagonista demoníaca e é um pensamento quase alucinado o que ocupa o espaço do razoável. Ou a besta ou o monstro, mas jamais um semelhante, nunca um igual no que de igual tem a condição humana. A eficácia funciona porque há uma simplificação trágica e demoníaca da alteridade que impede as relações humanas, que destrói qualquer possibilidade de contato entre uns e outros, mas que legitima, eficazmente, a perpetração da violência. O oponente, o adversário se desumaniza e se transforma, no dizer de Julia Kristeva, em “não corpos”, num sentido que naturalmente transcende a materialidade física dos adversários.

É interessante como desde Freud²⁰ a proibição imperiosa do “não matarás” não pode estar dirigida mais que a um impulso particularmente forte, pois não teria sentido proibir algo que nenhum ser humano desejaria. De acordo com essa perspectiva, a hostilidade extrema não se trataria de uma corrupção, mas sim de uma regressão ou – mais exatamente – da irrupção de algo que estava latente e que se manifesta por um rebaixamento notável dos laços afetivos e da pressão exercida pelas escolhas e comportamentos de nações e governos. Para Freud, a violência desatada não é confirmação ou prova de que os homens tenham perdido sua capacidade para a vida civilizada, mas sim que não eram em realidade (em sua essência) tão bem civilizados como se acreditava, o que me convida e alimenta meu interesse a repensar essas categorias tão aparentemente dicotômicas entre civilizados e bárbaros, o que tem sido tradicionalmente quase o mesmo que dizer, de modo correlato à taxonomia anterior, hegemonia e subalternidade.

Essas categorizações tão radicais estabelecem uma divisão em duas classes de homens: os que conduzem e os que os seguem. No fundo existe uma maioria que busca

¹⁸ *O Estado de São Paulo*, agosto 1897.

¹⁹ *O Estado de São Paulo*, agosto 1897.

²⁰ Cf. FREUD, 1945.

uma autoridade que toma as decisões por eles, a autoridade ordenadora do caos ameaçador de que se falava. Uma elite de homens que marque a direção das massas, uma elite artífice dessa engenharia das massas a que se referia Le Bom:

Os objetivos políticos da ordem vão dispor (...), pelo menos no tocante à sua aplicação maciça, da engenharia de massas e de almas. Em outros termos, psicologia e sociologia constituir-se-ão em ciências auxiliares de governo para combater as condições de vida das classes perigosas, anular sua agressividade social, transformar suas paixões, fabricar seus pensamentos, adaptá-los a um meio tecnificado funcionando a pleno vapor...²¹

A guerra é sem dúvida um caso particular de violência porque é violência institucionalizada, tendente a consolidar precisamente objetivos de ordem política. Assim como a guerra dá à política dimensões extremas, prolongando-a e tornando-a mais agressiva, também a política exacerba a guerra como se viu em Canudos e em Salsipuedes, porque lhe presta seus procedimentos, lhe dá maiores meios de concretização e a estende a domínios não convencionais, como os da ideologia e do fanatismo. Não se trata apenas de uma mobilização daquelas massas subordinadas à elite, mas sim de uni-las a um verdadeiro estado popular. Não se procura o hermetismo, mas sim a máxima clarividência desses objetivos e as armas mais efetivas, mais eficazes, para utilizar a mesma terminologia com a qual pensava essa violência justificada por pretensamente necessária; são finalmente as confusões dos sentimentos coletivos, os conflitos morais, a projeção/introdução do medo (do pânico) e a indecisão.

Frente a conselheiristas e charrúas (e frente à alteridade em geral), não se trata já de impor uma vontade ao inimigo tanto quanto de submetê-lo à própria vontade, de reduzi-lo, de aniquilá-lo. Então, a guerra, o enfrentamento e a violência têm sua própria lógica, sua própria gramática, como a assinalava Clausewitz (general prussiano da época do império que serviu nas guerras contra Napoleão no Estado General del Zar). Neste caso, a violência não é o “término da política”,²² mas sim o testemunho de sua ausência, que ninguém pode prever exatamente no que terminará.

²¹ ALVAREZ-URÍA, 1983, p. 256.

²² DABEZIES-DUMAS, 1970, p. 75.

É claro que, tanto em Canudos como em Salsipuedes, existe um projeto programático de disciplina e de aniquilação do outro, mas em ambos os casos esse projeto se transborda a si mesmo e, insisto nisso, não apenas nas conseqüências materiais que o fato pode ter e que superaram em grande medida as conseqüências previstas pelos poderes republicanos (mais uma vez basta recordar a resistência tenaz dos conselheiristas e a vingança certamente efetiva dos charrúas sobreviventes de Salsipuedes em Yacaré-Cururú), mas também, e mais além desses espaços de derramamento, uma permanência ainda de indícios que evidencia a vitória nem tão completa do projeto diretriz e hegemônico.

Creio ser interessante pensar esse fracasso desde o fracasso muito anterior da dissuasão. O primeiro fracasso republicano foi precisamente não poder, mediante a simples exibição da força, intimidar o outro para evitar dispersá-la, utilizá-la e de alguma forma creio que esse é o primeiro indício (assim como o tiveram Hojeda e Colombo no episódio do Natal) de que essa subalternidade não era nem tão subalterna, nem tão simplesmente disciplinável. Essa subalternidade possuía também sua cota de poder: a consciência do kudos que deve ser disputado é possível que se gere nesta conjuntura e este reconhecimento tácito, mas efetivo, de uma natureza mais realista da alteridade. O êxito da dissuasão seria o de devolver o posto à política, mas é possível que nos casos que analisamos sua derrota seja mais eloqüente: com ela, quem sabe, possam se iniciar os caminhos para uma alteridade menos ficcional e mais real.

A dissuasão é um jogo sutil, uma ciência da antecipação, um engano, uma arte do virtual com dominantes de caráter claramente psicológica, cuja maior carta é a incerteza e a pretensão, ou o preconceito, de que o outro ao que se quer dissuadir é claramente mais fraco e, portanto, intimidável somente com a proposta das forças de coação. Nem em Canudos nem em Salsipuedes a dissuasão é vitoriosa, nem uns (conselheiristas) nem outros (charrúas) deixam-se intimidar pelas forças coercivas sugeridas e estas devem se materializar no paroxismo da violência apenas aludida previamente.

E nessa luta desigual, do supostamente fraco contra o forte e vice-versa, as vulnerabilidades se relativizam. Evidentemente o ascendente de Antônio Conselheiro sobre seus seguidores na resistência de Canudos ou do cacique Polidoro ao instar a

vingança dos seus em Yacaré-Cururú se deve a cotas de poder que se explicitam nessas respostas. Há solidariedades étnicas, religiosas e nacionais que evidenciarão outros métodos de organização e de resistência, e, por conseguinte, esta guerra e esta resistência, em princípio dos fracos, converte-se, graças a uma integração horizontal de todos seus membros, em uma réplica *da* e ao mesmo tempo uma multiplicação *da* violência. Essa alteridade subestimada evidencia assim seu trabalho nos interstícios do sistema, esvaziando-o de seu conteúdo e fazendo-o perder seu significado, convertendo-o em um aparelho delirante (não no sentido psicopatológico, mas sim no de sair precisamente fora do “sulco” inicialmente estabelecido).

Ainda assim a força tem todos os direitos, e o direito é o do mais forte. A violência encontra-se institucionalizada a nível político, e o homem apenas pode exercer sua violência individual dando-lhe legalidade, e isso significa que aceita que sobre ele se exerça a violência de forma contratual: se o Estado tem a força do direito, ele tem o direito da força. A política, então, não significa (como não o significou para Canudos e Salsipuedes) a superação da violência na vida social, mas sim seu distanciamento em estado puro. As formações discursivas políticas de seu momento afirmavam claramente essa violência contratual e dotavam as individualidades do direito da força.

De uma concepção marxista Lecocq adverte que a violência se diversifica na medida em que desaparecem as comunidades primitivas e se consolida a existência de dois grupos que se retroalimentam e se enfrentam ao mesmo tempo: exploradores e explorados. Sempre existem razões de ordem pragmática que se sublimam e se dissimulam nesse jogo perversamente barroco de aparências e essências, nessa dinâmica da simulação sobre a qual alerta Lacan.²³ E são essas razões de ordem pragmática as que mediatizam a violência. O domínio das relações sociais neste plano pragmático é, sem lugar para dúvidas, o elemento decisivo. Na medida em que um desses dois grupos se fortalecem (o que ocorre com Antônio Conselheiro e seus seguidores), ou se convertem por um motivo qualquer em impedimento para a conclusão de um fim hegemônico (como o caso dos charrúas), a luta se organiza e se torna violenta porque é então quando se evidencia a multiplicidade do poder que se havia pretendido sempre único e sempre irremovível. A violência não é um fim que se

²³ Cf. LACAN, 2003.

pretende, mas sim o último meio de instaurar um conceito de “justiça”, apenas que esse conceito parecesse demasiado sujeito a interesses de outra ordem, da ordem do poder, de sua conquista e manutenção.

Bertold Brecht, em *As cinco dificuldades para escrever a verdade* (1934), escreve o seguinte: “É necessário coragem para dizer que os bons não foram vencidos por causa da sua virtude, mas antes por causa da sua fraqueza”.²⁴ É interessante, a partir disso, pensar se a ausência de discursos que questionaram, por exemplo, a ação de Salsipuedes, sobre o silêncio que de alguma maneira concedeu um respeitoso, um medido beneplácito, uma civilidade ambígua, não representam em parte essa bondade que, longe de ser boa virtude, pode ter sido debilidade para aceitar em nível nacional o trauma do etnocídio. Interpretar erradamente os episódios de violência, ainda na medida em que esse erro tem sido propositalmente buscado e alimentado, induz também a uma falsa opinião acerca do poder estabelecido, do *modus operandi* das incipientes Repúblicas: uma nova estratégia de justificação e de sublimação das responsabilidades coletivas.

Muito posteriormente aos dois acontecimentos que me ocupam, Monseñor Larrain, presidente da Conferência do Episcopado Latino-Americano, declarava: “Se as massas miseráveis da América Latina não vêem solução para seus problemas, exercerão um direito legítimo recorrendo à violência.”²⁵ Mais uma confirmação da herança perpetuada além, muito além de Canudos e Salsipuedes, mais uma confirmação da assustadora potencialidade cíclica dos tempos e dos acontecimentos latino-americanos que, considero, alertam a respeito da vigência que, sobre essas reflexões, é preciso conservar.

As insurgências, junto com todas as suas reais ou imaginárias ameaças, tentarão sempre ser contidas e apaziguadas, a princípio, com tentativas de dissuasões, e se estas não forem eficazes com repressões que as destruam em nome da ordem e das instituições. O complexo de culpabilidade que encerra a violência social se situa menos na reação violenta à opressão que na possessão dessa violência reveladora da supremacia. O problema não se consolida tanto na insurreição, que é apenas um aspecto

²⁴ Brecht. Disponível em: <<http://www.piratininga.org.br/artigos/2004/03/brecht-verdade.html>>.

²⁵ Larrain *apud* DABEZIES-DUMAS, 1970, p. 127.

fenomênico e funcional, mas sim no regime da violência, em sua existência institucionalizada, codificada e reconhecida.

O fundamental não é o conteúdo bruto de Canudos ou de Salsipuedes (e é por isso fundamentalmente que me interessam os dois episódios), por mais importante que seja esse conteúdo (claro que não se trata aqui de tirar esse peso e esse valor aos fatos), mas o fundamental, considero, é a tomada de consciência que tais episódios são capazes de despertar através dos piores excessos, e talvez a primeira tomada de consciência seja precisamente a possibilidade de assumir e pensar essas construções a que somos presos, produtos de seletivas desmemórias e, no dizer de Marcuse (1937), sociedades em transitoriedade pretendendo saciar desejos sempre insaciáveis, talvez simplesmente impossíveis, sendo que a impossibilidade é também um destino definidor nestes conflitos: impossibilidade de manter uma pretensão de poder único e irremovível, impossibilidade de ser tão diferente da alteridade abjurada (mas também a necessidade de relativizar as semelhanças), impossibilidade de construir uma sociedade suturada no sentido de Laclau, impossibilidade de deixar de lutar pelo *kudos*, impossibilidade de não saber no fundo que as taxonomias ordenadoras do caos e reguladoras da relação entre hegemonia e subalternidade são mais dialéticas que dicotômicas.

Para talvez (pois duvido que existam respostas tão claras, tão rotundas e tão irremovíveis para conflitos tão complexos) inclinar-se à possibilidade de uma análise mais objetiva dos fatos e, portanto, a eventual possibilidade de evitá-los, deveria partir-se de uma perspectiva da desculpabilização e ao perdão deveria substituí-lo a explicação. Dever-se-ia partir então da idéia de que a culpabilidade totalizada atribuída ao outro demonizado fora uma construção e por isso deveria se assumir a desconstrução de uma discursiva que tem sido tradicionalmente a do poder. O perdão simbólico atribuído a conselheiristas e charrúas na forma de uma construção mítica que deles se realiza *a posteriori* de sua devastação e que não representa muitas vezes mais que uma nova forma de silenciamento deveria ser substituído pela tentativa de explicar o outro e a si mesmo e a partir disso as verdadeiras causas e conseqüências, e as verdadeiras dinâmicas dos acontecimentos que se analisam. Mas isso é uma possibilidade real? Essa é uma pergunta que também exige reflexão.

A itardiana condena o morrer “de tristeza e de tédio”

A real aceitação da alteridade, em um plano carente da pressuposição de juízos de valor sempre etnocêntricos, é o único reduto no qual o outro pode nos interpelar com elementos inéditos a partir dos quais se pode estabelecer o diálogo e o entendimento, a explicação mais que o perdão (acaso tem lógica ter que perdoar ao outro por ser quem é? Admitir-se-ia esse perdão desde a ótica da subalternidade, isto é, ser perdoados pelos subalternos? Por quê? Seria sem dúvida a resposta imediata a essa possibilidade). Neste caso e neste reduto o outro não se construiria como uma cópia fiel a aspirações que lhes são alheias, como materialização daqueles desejos pessoais e sonhos, e apenas assim a alienação que isso implica poderia começar a se superar.

E, mesmo assim, parece que a ação não pode deixar de se perceber através de uma ideologia que é o conjunto coerente de representações mediante o qual o homem expressa, frente a si mesmo e frente aos outros, sua relação com o mundo. Se essas representações se fizeram a cargo de suas contradições internas, a lógica se perderia e estas deixariam de ter representatividade. É por isso mesmo que, de alguma forma, o caminho que se desanda desde Tabaré a Salsipuedes está semeado por essas contradições internas, mas assumido como se, nele, elas não existissem. Octave Mannoni (1973), em seu livro *La otra escena. Claves de lo imaginário*, escreve:

Por toda a parte, tanto em nós como fora de nós, pode sempre abrir-se a cena donde o que é é sempre outro.

O homem positivo que tenta reduzir à irrealdade essa outra cena não é o menos extraviado. A maior loucura se explica sem dúvida em virtude de uma certa maneira de se ter perdido essa outra cena, e o fantástico não é outra coisa que a dissolução da fantasia. O que de fantasia tem recusado o mundo em que vivemos, vemos agora como o tem recuperado em fantástico.²⁶

Perdeu-se, então e precisamente, essa outra cena. Salsipuedes é, desde aquelas contradições internas, a dissolução de si mesma pelas estratégias do poder; a redução à irrealdade, recuperada no fantástico e na condição de ser outro sempre irredutível. Até o presente, o charrúa não deixa de ser um sujeito mítico imerso em uma sociedade que

²⁶ MANNONI, 1973, p. 7-8.

apenas se apropria de seus aspectos anacrônicos e o reconstrói a partir de seus próprios vestígios. Os “últimos charrúas” daquela outra cena, da cena perdida, deram origem aos primeiros desta outra cena, a cena recuperada, desde o extravio reducionista da cena original.

Nesse ponto, e para pensar as motivações dessa redução à irrealidade da cena de onde – nas palavras de Mannoni – “o que é é sempre outro”, me interessa recuperar o conceito psicanalítico freudiano de *Verleugnung* (1923). Este termo, alcinha do alemão, traduziu-se como retratação ou repúdio. Repúdio precisamente da realidade ou mais precisamente do fato – desmentido posteriormente com a manutenção da crença – de que essa realidade possa ameaçar ou infligir a uma crença. Repudia-se a experiência real que prova o desmentido da crença, mas ao mesmo tempo se conserva esta crença, ainda que ela tenha sido negada por aquela prova nascida da realidade inexorável. A crença pode ser, dessa forma, abandonada e conservada ao mesmo tempo. Não parece certamente uma ousadia pensar que o não assumir o genocídio de Salsipuedes, a negação coletiva do mesmo, duplamente instaurada no ulterior silêncio também aniquilador, pode bem significar a necessidade de manter a crença no indispensável deste ato de violência sacrificial do outro ameaçador ainda na exposição na realidade mesma do perverso e proposital dessa violência. Crer que, para a ordenação de um caos maior, a aniquilação dos charrúas era um destino inevitável, ainda que o próprio extermínio demonstrasse a abjeção e a gratuidade implícita no mesmo, e pelo mesmo esta crença não pudesse senão sucumbir: a crença ao fim, abandonada e conservada ao mesmo tempo.

Depois de tudo, e como na experiência do selvagem de Itard,²⁷ os charrúas apareciam também como aqueles que, adaptados à natureza no contexto em que viviam, são normais a partir dela, mas impossíveis de ser assimilados socialmente – a falta, de taxonomias sociais arbitrariamente instituídas que impedem que se anule a ameaça

²⁷ Jean Itard, médico francês já mencionado no capítulo anterior – integrante da escola para surdos-mudos dirigida por Sicard e anteriormente vinculado a Bicêtre, hospício para enfermos psiquiátricos dirigido por Pinel. Como colocado em nota anterior, foi o médico à frente do que foi conhecido como “caso Vítor”, experiência vital para o iluminismo tardio, em que um menino, encontrado abandonado e selvagem nos bosques de Aveyron, coloca em debate aspectos fundamentais para as ciências humanas e a psiquiatria. Quem é Vítor? Um “bom selvagem” rousseauiano incontaminado pelos hábitos sociais, um sujeito com um déficit intelectual, o testemunho vivo de um conjunto de potencialidades não desenvolvidas pela ausência de contato com outros seres humanos? Estas interrogações promovem o “caso Vítor” como uma encruzilhada vital para a ciência, mas sobretudo para a ideologia do iluminismo tardio.

bárbara que os define. Selvagens e bárbaros são, sob o ponto de vista condillaciano,²⁸ os alunos ideais, os ignorantes perfeitos, aos quais se reeduca apenas quando essa “reeducação” se confronta a uma e outra resistência. A morte é a única forma de poderem ser assimiláveis de fato socialmente, sob a forma de mito: a “garra charrúa” com que se autodefine orgulhosamente a nação oriental foi a que teve que se purificar. E é que, voltando uma vez mais ao analogismo da experiência do francês Itard, assim como Vítor, o selvagem dos bosques de Caune, sabe muitas coisas que não interessam em absoluto ao médico e pedagogo francês, Itard não assume que possa aprender algo de Vítor, assim como se assumiu que os charrúas não tiveram legado algum do qual herdar ou aprender alguma coisa de valor. Apenas e ironicamente logo após o extermínio os charrúas – ou o que se fez deles – vieram a se consolidar como um mito nacional. Paul Rivet lamenta, a respeito disso, o seguinte: “Que a ciência oficial não aproveitou melhor a ocasião que lhe foi oferecida de recolher os documentos sobre os últimos sobreviventes de uma tribo tão interessante assim.”²⁹

Voltando ao caso de Itard, quando não pode obter de Vítor, o aluno perfeito, o perfeito ignorante, os resultados que deseja para seu projeto disciplinar; ao pressentir que esse aluno ideal é por sua vez o obstáculo maior para a concretização dos fins perseguidos, Jean Itard dedica a Vítor a seguinte sentença:

Infeliz – disse-lhe como se ele pudesse ouvir-me, e com o coração angustiado – , já que meus esforços foram inúteis e teus esforços infrutíferos, voltas a buscar, em teus bosques, o prazer da vida primitiva; ou se tuas novas necessidades te obrigam a depender da sociedade, expies a desgraça de ser-lhe inútil, e vás morrer em Bicêtre, de miséria e de tédio.³⁰

É bem evidente que o médico francês assumiu que se o “bom selvagem” não se adapta às suas normas “civilizadas” e as adota como próprias, o destino é a exclusão

²⁸ Condillac, principal fazedor de uma tradição filosófica que se propõe a estudar o homem apenas sob o aspecto de suas determinações exclusivas, as que lhe são próprias, afastando-o das determinações sociais. A partir dessa perspectiva, Condillac busca cumprir um objetivo científico: determinar o surgimento e confirmação das idéias assim como das faculdades mentais, prescindindo, ao menos temporária e provisoriamente, da sociedade e da civilização. O empreendimento de Condillac é uma clara resposta de negação à corrente de pensamento que concebia a existência de idéias inatas e pretende descrever e registrar as operações intelectuais e as faculdades mentais em relação direta com a experiência sensível.

²⁹ HOUOT, 2005, p. 18.

³⁰ Itard *apud* MANNONI, 1973, p. 142.

pela morte. Jean Itard utiliza com Vítor a mesma tradição dos domadores de animais, sentindo-se dono das necessidades do outro e se supõe também o dono de sua vontade, pretendendo que a alteridade que Vítor encarna aja de acordo com os desígnios arbitrários e impostos. A ordem é clara: “te farei fazer o que eu queira porque sou o dono de tua necessidade.” Pena que Itard não contempla que esse selvagem demonstrou saber muito bem comunicar suas necessidades não somente sem palavras, mas também por meio de uma “linguagem de ação” que, diferentemente de gestos, não é linguagem senão do ato mesmo que pode prescindir da palavra para ganhar eloquência.

Dessa forma, é sugestivo pensar a esse respeito que foi por esta “linguagem da ação” que a mostra dos chamados “últimos charrúas” em Paris apresentou seus aspectos mais detestáveis e vergonhosos. A “não linguagem” dos indígenas exibidos como fenômeno circense ou como exotismo selvagem ganhou uma eloquência assustadora entre os que prontamente advertiriam, e graças a isso, as conotações daquela exibição. De fato, uma breve mas significativa frase define as características com as quais Vaimaca-Perú foi advertido em Paris: “um ilustre cativo que tem perdido tudo”.³¹ Um jornalista de *Le Nacional*, um jornal francês da época, assume ter mantido relações agradáveis com os charrúas, “relações que me são extremamente agradáveis”.³² O mesmo jornalista elabora o seguinte juízo em relação a Vaimaca-Perú:

...os que, como eu, puderam penetrar sob a espaçosa e negra casca que envolve seu cérebro, sabem que ele não é inativo. Ele cultivou, com efeito, os mais elevados pensamentos... pouco comunicativo, ele se recusa a responder às perguntas de pura curiosidade, mais ou menos indiferente ao olhar dos visitantes, não desce jamais da digna personalidade dele, e sempre mergulhando em uma meditação profunda sob o ar mais indolente, faz rodar pela sua cabeça grandes pensamentos.³³

Também como resultado de seus contatos sucessivos e freqüentes com os charrúas levados a Paris, conclui o seguinte: “O fundo comum e distintivo de toda alma humana, quer dizer, o sentimento moral, o sentimento religioso, a liberdade e a razão existe nos

³¹ HOUOT, 2005, p. 30.

³² HOUOT, 2005, p. 30.

³³ HOUOT, 2005, p. 30-31.

charrúas; isso poderá se assegurar neles mesmos muito melhor que medindo o crânio deles... os charrúas são verdadeiros homens.”³⁴

É assim que, a partir dessa “linguagem da ação”, diferente do simples gesto, os “últimos charrúas” acusam silenciosamente a violência e o ultraje do qual foram vítimas. E isso foi a tal ponto que, depois da morte de Senaqué, em julho de 1833, devido a uma ferida sofrida no estômago, as críticas à impudica exibição e às condições de vida a que se submetiam os charrúas em Paris se agravam notavelmente. Ao ser publicado na *Revue de Paris* um relato de Camus, interno de medicina que acompanhou a Senaqué em sua agonia e morte, este agravamento acentuou-se ainda mais. Camus denunciava que, segundo seu parecer, a causa da morte de Senaqué havia sido “a desesperança, o tédio, mas acima de tudo a saudade do país, esse mal corrosivo, que não deixa trégua nem repouso”.³⁵ A mostra torna-se tão detestável que Auguste de Saint-Hilaire exerce pressão sobre as autoridades francesas para colocar fim à mesma de igual forma que, como o expõe Annie Houot em seu livro sobre o destino de Vaimaca-Perú em Paris, o *Magazín Pittoresque*, publica uma carta aberta na qual se dá a conhecer o fato de que mulheres da alta sociedade de Estrasburgo juntaram seu dinheiro para financiar o regresso ao país dos charrúas traficados da França.

É evidente que o tratamento que Francisco de Curel ofereceu aos charrúas sobreviventes de Salsipuedes foi condenado na França da mesma forma como foi aceito com beneplácito no Uruguai. Anteriormente ao episódio de Salsipuedes, alguns fazendeiros haviam proposto ao então presidente, Fructuoso Rivera, resolver economicamente a extradição dos indígenas que seriam transportados em um barco com destino à Patagônia. Rivera recusou abertamente essa proposta, já que, como em seus próprios testemunhos se pode ler, a finalidade não era apenas distanciar um grupo resistente à empresa “civilizadora”, mas sim exterminá-lo. Fiel a este projeto (no qual a sociedade teve uma cumplicidade por momentos tácita e por momentos explícita), não é estranho que as condições posteriores ao massacre não afetaram por mínimo que seja a percepção daqueles indígenas que se haviam construído como temíveis inimigos do projeto de Nação. Do quartel-general, em Salsipuedes, Fructuoso Rivera escreveu o seguinte e ilustrativo documento:

³⁴ HOUOT, 2005, p. 30-31.

³⁵ HOUOT, 2005, p. 19.

Quartel-general, Salsipuedes, 12 de abril de 1831.

Depois de esgotados todos os recursos de prudência e humanidade; frustrados todos os meios de moderação, conciliação e dávidas que puderam se imaginar para atrair a obediência e a vida tranqüila e regular às arrogantes tribos de Charrúas, possuidoras desde uma idade remota da mais bela parte do território da República; e por outro lado, o Presidente General como Chefe, desejoso de fazer compatível sua existência com a sujeição que tem merecido se conservar para afiançar a obra difícil da tranqüilidade nacional: não pode temer jamais que chegasse o momento de tocar, de um modo prático, a ineficácia desses procedimentos neutralizados pelo desenfreamento e malícia criminal dessas tribos selvagens e degradadas. Em tal estado, e sendo já ridículo e efêmero exercitar por mais tempo a tolerância e o sofrimento, quando por outra parte seus recentes e horríveis crimes exigiam um exemplar e severo castigo, decidiu-se colocar em execução o único meio que já restava, de sujeitá-los pela força. Mas os selvagens, ou temerosos, ou alucinados, iniciaram uma resistência armada, que foi preciso combater do mesmo modo, para cortar radicalmente as desgraças, que diariamente aumentavam e ameaçavam as garantias individuais dos habitantes do Estado e o progresso da indústria nacional, constantemente depredada por aqueles. Foram por isso atacados e destruídos, ficando no campo mais de 40 cadáveres inimigos, e o resto com 300 e mais almas em poder da divisão de operações. Os poucos que puderam escapar da mesma contagem são perseguidos vivamente por diversas comarcas que se enviam ao seu alcance, e é de se esperar que sejam destruídos também, senão se salvarem pelas fronteiras do Estado.

Nesta empresa, como já teve o pesar de anunciá-lo o Exmo. Governo, a corporação sofreu a enorme e dolorosa perda do admirável jovem tenente D. Maximiliano Obes, que como um valente sacrificou seus dias ao seu dever e à sua pátria: sendo feridos, ao mesmo tempo, o distinguido tenente coronel D. Gregorio Salado e os capitães D. Gregorio Berdum, D. Franciso Estevan Benites, e seis outros soldados.

O Presidente General como Chefe não pode menos que recomendar ao Exmo. Governo a brilhante conduta, constância e subordinação que nesta expedição e no decorrer dos cuidados da batalha realizaram os S.S. chefes, oficiais, e tropa dos grupos expedicionários: e muito particularmente os recomendáveis serviços que nela se submeteu o Sr. General D. Julián Laguna, e o coronel Bernabé Rivera, assim como igualmente os demais chefes e oficiais do E.M.D. e decanos do General como Chefe satisfizeram honradamente seus deveres. O mesmo reitera ao Exmo. Governador as certezas de sua mais alta consideração e distinguido apreço, com que tem a honra de lhe dar saudações.³⁶

As palavras de Rivera não deixam lugar a nenhuma dúvida, e a barbárie enraizada nos indígenas torna-se o *leitmotiv* fundamental para justificar o genocídio e dissimular as responsabilidades coletivas. Pois bem: por que o tempo havia de converter aos charrúas

³⁶ Rivera *apud* ACOSTA y LARA, 1989, p. 49-51.

heroicizados nas guerras de Independência, e protagonistas junto a Artigas, nestes inimigos acérrimos da República? Como é possível pensar a distância ideológica e concebível dos charrúas a partir do documento escrito por Rivera em pleno fragor e “vitória” contra os indígenas na Expedição de Salsipuedes do seguinte texto?

Em qualquer caso de se retirar, ou não, os portugueses, acho que será muito útil destacar 300 homens de Cavalaria ao Cerro Largo, e 200 com os minuanos e Charruas a Sta. Tecla. Estes, além da utilidade de assegurar dois pontos interessantes, impõem-se aos inimigos, privando-os que continuem suas piratarías nas estâncias da comarca.

(...)

Quartel maior geral do Salto, 10 de março de 1812

Eusebio Baldenegro

Exmo. Superior Governador das províncias unidas do Rio da Prata.³⁷

Na verdade não aparece documentado nenhum vínculo de tolerância amistosa por parte de Artigas para com os charrúas, inclusive pela perspectiva que o caudilho tinha a respeito da lei. Em 1816 escreve ao Cabildo de Montevideú: “O que não entra à ordem da sociedade pela esperança do bem é forçoso que o separe o temor da pena.”³⁸ Parece evidente que, se algum espaço de “entendimento” existiu entre o – nesse momento – futuro chefe dos Orientais e os indígenas exterminados 15 anos depois foi pela urgência compartilhada de enfrentar os portugueses em suas expedições de invasão. Em relação à posição de Artigas frente ao contingente indígena, assinala sugestivamente Acosta y Lara:

No que se refere ao Lado Oriental e ao tratamento com seus nativos, é evidente que as Leis das Índias foram respeitadas e aplicadas na medida do possível. Até 1800, as ações contra os infiéis haviam sido meramente repressivas e ajustadas àquelas Leis, assim como as cumpridas por Francisco Bruno de Zabala em 1749 e Manuel Domínguez em 1751, motivadas uma e outra por ataques contra estâncias de Santo Domingo Soriano e da Jurisdição de Montevideú. Recentemente, nos finais do período colonial, em 1800-1801, em tempos do Vice-rei Avilés, atendendo a razões estratégicas inadiáveis, a de povoar a campanha para evitar a infiltração portuguesa, inicia-se a ocupação formal das comarcas desérticas que ficavam no centro, Norte e Nordeste do território.

³⁷ Baldenegro *apud* ACOSTA y LARA, 1989, p. 34.

³⁸ Artigas *apud* ACOSTA y LARA, 2002, p. 8.

Fracassado um último intento de pacificação cumprido por Juan Ventura Ifrán e por dois charrúas residentes em Buenos Aires, um deles antigo cacique, os *bárbaros* foram atacados de maneira tão rápida e apoiados por efetivos dos Grupos de Blandengues das fronteiras de Montevideu e Buenos Aires ao comando do Capitão Jorge Pacheco, que por não mediar uma guerra com Portugal, a qual obrigou a suspender as operações, tanto charrúas como minuanos foram definitivamente aniquilados em pouco mais de dois meses. Queremos destacar que um dos últimos golpes o deu, provavelmente, José Artigas, e para isso dispôs-se à reunião de um contingente de cem blandengues em “*três cruces do outro lado do Rio Negro*”, em maio de 1801.³⁹

De fato, frente à resistência dos charrúas e à renhida defesa que estes realizam no território nacional, Tomás da Costa Correa Rebelo, pertencente ao exército português, escreve a Diego de Souza a seguinte carta, do acampamento de San Diego, em fevereiro de 1812, colocando ênfase na necessidade de destruir os charrúas nas duas margens do Rio Uruguai:

A 7 do Corrente as quatro oras da tarde tive a honra de receber o Officio de V. Ex.a resposta dos meos trez primeiros Officios, e igualmente o Bando que hoje mandei publicar neste Acampamento, e por todas as partes da Campanha comprehendida entre o Uruguai, e o Ibicui. (...)

“e tendo em vista o obstáculo que opoem ás nossas indagaçoens, e os perjuizos, que rezultão ás desgraçadas Campanhas de Monte Video da existencia de semelhantes infieis apoiados pela Tropa de Artigas nesta margem Oriental do Uruguay; e alem disto a facilidade com que esta gente se pode transportar de hum a outro ponto, e por consequencia destruir as Estancias da nossa Fronteira proximas a Linha, e praticar com os Vassalos de S.A.R. as suas acostumadas crueldades, muito principalmente achando-se a Guerra declarada; acrescendo a isto a indispensável precisão, que temos de lhes diminuir as forças: pareceo-me conveniente; e ao dito Coronel⁴⁰ mandar bombear com alguma força pello mesmo sargento Mor Mantel dos Santos Pedrozo toda a margen do Uruguai abaixo do Salto; para que, achando-se os ditos infieis com a partida de Artigas e qualquer ponto, desse parte a este Acampamento, e sahirem forças suficientes para os destruir sem risco, e tomar-lhe a Cavallhada, que dizem, excede o numero de dois mil. Estes Charruas, ainda mesmo aqueles, que estavam de baixo da nossa protecção, foram os mais atrevidos no ultimo Choque contra a partida do Sargento Mor Mantel dos Santos, e são inimigos mais timiveis, que os Espanhoes, e por consequencia ha necessario, que não existão nesta margen Oriental, e ainda mesmo na Occidental, sendo possivel.”⁴¹

³⁹ ACOSTA y LARA, 2002, p. 172-173.

⁴⁰ Faz alusão aqui ao coronel Mena Barreto.

⁴¹ Da Costa Correa Rebelo e Silva *apud* ACOSTA y LARA, 1989, p. 33-34. Optou-se por manter o trecho na grafia antiga.

Curiosa a intenção que persegue os charrúas por uns e outros no propósito de extermínio destes. Interessa-me começar a pensar essa intencionalidade imutável de extermínio, tanto por portugueses como por orientais (propósito largamente acariciado que Rivera termina por materializar), com base nas contradições da lógica perversa que alimenta esse projeto de eliminação do outro e que todas as justificativas construídas posteriormente não conseguem anular. Segundo o antropólogo Eduardo Acosta y Lara, foram os expedicionários de Juan Ortiz de Zárate os primeiros europeus que se relacionaram com os charrúas, em novembro de 1573. Entre esses expedicionários viajava Martín del Barco Centenera, oficiando como capelão, que escrevia “La Argentina”, um poema histórico no qual os charrúas são retratados na cerimônia de acolhida ofertada aos “descobridores”:

Leva entre esta gente o estandarte
 Adiante do Cacique que é seu tio,
 Abayubá, jovem mui saudável,
 E o Cacique que se chama Zapicano.

É gente mui crescida e animada,
 Embora sem lavoura e sementeira:
 Em guerras e batalhas, belicosa,
 Ousada e atrevida de grande maneira.
 Sendo por sua parte já aborrecida
 Dó vivem, a desprezam, fazendo-a capacho
 A casa somente é fabricada,
 E assim logo dó querem é mudada.

Tão soltos e ligeiros são que alcançam
 Correndo pelos campos os veados;
 Logo após fortes avestruzes se atiram,
 Até deles se verem apoderados;
 Com umas bolas que usam, os alcançam.
 Se vêem que estão mui distantes;
 E têm na mão tal destreza,
 Que acertam com a bola na cabeça.

A cem passos (que é coisa monstruosa)
 Aponta o Charruaha onde quer que esteja,
 E não erra nem uma mosca aquela coisa
 Que atira; que dó aponta ali a fere.
 Entre eles aquela é de fama honrosa,
 Em cujas mãos muita gente morre,
 E tantos, quantos mata, facadas

Em seu corpo se deixam assinaladas.

Mas nem por isso deixa de quitar-lhe
 Ao corpo do que mata algum despojo:
 Nem só se contenta em levar-lhe
 As armas ou vestidos que lhe sobrevenha aos olhos,
 Que para salvar a pele costuma desolar-lhe
 Do rosto: Que maldito e cruel anseio!
 Que se mostra a sair com vitória
 A pele leva, e a guarda por memória.

Outro costume têm ainda pior
 Charruaaes a postos, que morrendo
 Algum parente, fazem logo silêncio
 Em si mesmos, sua carne dividindo-se;
 Que de mãos e pés se cortam mais e mais
 O número de dedos, que perdendo
 De parentes próximos se vão em sua vida
 O Charruaa por ordem e medida.⁴²

Assim sendo, é sugestivo pensar os motivos pelos quais em algum caso a valentia, o arrojo e a dignidade de um grupo significam valores e, *a posteriori*, essas mesmas características se concebem como a barbárie selvagem no paroxismo do antivalor. São as circunstâncias as que fazem do sujeito o que ele seja? Talvez não o que *seja*, mas sim o que representa. Em seu livro, *Ética: problemas e propostas*, Hare explicita o seguinte:

Porque os juízos morais têm que ser feitos por certas razões, as razões sendo os fatos da situação, é irracional emitir um juízo que não leve em consideração os fatos (...)

Juízos morais e outros juízos normativos, ao contrário, não podem ser arbitrários dessa forma – eles têm de ser feitos por causa dos fatos. Os fatos não nos *forçam*, logicamente, a fazer um determinado juízo moral em vez de um outro, mas, se fizermos um juízo a respeito de uma situação, não podemos, ao admitir que os fatos são os mesmos em outra situação, fazer simultaneamente um juízo conflitante a respeito da segunda situação (...). Se os fatos são exatamente os mesmos, dão uma razão para fazer o mesmo juízo normativo. Essa é a base para aquela característica dos juízos normativos chamada de *universalizabilidade*, e os juízos morais compartilham essa característica.⁴³

⁴² Centenera *apud* ACOSTA y LARA, 1989, p. 8-10.

⁴³ HARE, 2003, p. 33-34.

É claro que a partir do proposto por Hare é possível descobrir ferramentas para se refletir a respeito dos juízos de valor sob os quais foram vistos os charrúas (e só de pensar em dois momentos significativos e antagônicos para o que representaram na história e o processo de construção nacional) em 1811 e em 1832, quando eram parte capital, protagonistas de *per si*, das lutas pela Independência, e quando eram aniquilados por não aportar mais que ameaça, barbárie e destruição, e, por fim, caos: por não serem assimiláveis ao projeto pretendido. Os charrúas são os mesmos, só que em duas situações distintas, e o juízo moral que devia se manter distorce em um juízo antagonista burlando a *universalidade* na função de interesse de poder. Se os juízos morais não são meramente prescritivos, mas sim universalmente prescritivos, isso significa que é a universalidade da prescrição moral a que determina o elemento não prescritivo. Quer dizer que se aceita uma regra universal, e essa regra assume o *status* de feito consumado. Isso significa que se alguma vez existe a tentação ou possibilidade de burlar essa regra ou omitir seu cumprimento, a punição por isso – por parte de quem exerce o poder – virá a ser um fato real, consumado. E o fato consumado, então, é a introjeção do medo, pelo pensamento dessa possibilidade de punição.

Com freqüência a atitude frente às regras morais é esta: introjetar a regra a tal ponto, estar sujeita por ela a tal ponto e a tal ponto temer pelo castigo frente à omissão do cumprimento rigoroso da mesma que ainda na ausência desse contexto de poder executor do castigo o sujeito não possa fugir desse pensamento e sentimento de culpa frente à possibilidade de omitir a observância da regra imposta. Um pensamento moral reflexivo e crítico teria o poder de corrigir essas leis, regras ou princípios se estes fossem considerados contrários ou inadequados às situações contextuais, mas realmente é crítico o pensamento induzido em vista do cumprimento de um poder? Salsipuedes parece negar essa possibilidade muito claramente quando, como já se viu, a aceitação do detestável tratamento dado aos charrúas, assim na matança como na sobrevivência tanto no Uruguai como na França, admitiu-se como uma lei, como uma regra, como um princípio não passível de ser criticado, mas sim aceito com o maior dos beneplácitos pela sociedade uruguaia do momento e herdado muito depois quando até não faz muito tempo – e talvez ainda no presente, apesar de todas as tentativas para reivindicar e resgatar o patrimônio multicultural nacional, dentro do qual também como protagonistas claros estão os charrúas – não era raro escutar a seguinte sentença de

alívio: “Felizmente aqui não temos o problema dos índios.” E ainda assim o charrúa mitifica-se, idealiza-se, reconstrói-se em monumentos que o imortalizam como parte de um patrimônio cultural. Escreve Daniel Vidart a esse respeito:

Faz algum tempo, em uma mesa redonda televisionada (...) perguntaram-me o que eu pensava sobre a “*garra charrúa*”, uma das supostas virtudes definitivas do povo uruguaio. Com muita irreverência respondi que tal característica psíquica, singularmente ativa em determinadas condutas coletivas do passado aborígene, não era um direito legado dos índios, mas sim uma sobrevivência da crioula coragem colonial. O índio charrúa, que sem dúvida foi um valente defensor de seus locais de caça – não podemos falar de pátria ou de nação naquele tipo de sociedade itinerante, parasita dos ecossistemas – deixou uma marca muito tênue, tanto física como espiritualmente, nos corpos e nas almas do povo oriental, cujo itinerário histórico chega até o final da Grande Guerra, e do subsequente povo uruguaio, emergindo a origem da massiva imigração de vascos, galegos, italianos e outros contingentes de desterrados que, a partir de meados do século XIX, se juntaram com a etnia paleocriola.⁴⁴

Em 1940, Freud escrevia: “Pois o paciente jamais esquece o que descobriu na transferência. Este descobrimento terá maior força de convicção do que quanto poderia adquirir por qualquer outro meio.”⁴⁵

As transferências são os processos mediante os quais os desejos inconscientes se atualizam, no contexto de uma determinada relação com aqueles; reimpressões e reproduções de fantasmas que devem ser revelados. Ao mesmo tempo, é uma forma de resistência a essa revelação na medida em que quando esses fantasmas estão a ponto de ser revelados, esse outro com o qual ou com quem o vínculo se estabelece opera como acontecimento ou sujeito sobre o qual se exerce a transferência, e, portanto, impõe uma proximidade ao conflito inconsciente que impede sua manifestação. A partir desse lugar, creio sugestivamente avaliar o episódio de Salsipuedes (e suas conseqüentes representações no imaginário coletivo) como uma experiência de transferência coletiva sujeita a uma e outra resistência. Seguindo essa linha de reflexão, não seria possível reconhecer em Salsipuedes a coexistência dos dois tipos de manifestações de substituição distinguidas por Freud, a negativa (de sentimentos hostis) e a positiva (de sentimentos de ternura)?

⁴⁴ VIDART, 1997, p. 45.

⁴⁵ Freud *apud* MANNONI, 1973, p. 87.

Octave Mannoni⁴⁶ adverte-nos sobre a importância que, no projeto pedagógico e socializador de Itard, havia tido aquele menino conhecido como Vítor e “resgatado” do estado “selvagem” dos bosques de Aveyron: a importância de se ter constituído como o objeto eletivo de Itard. Esse objeto eletivo era um sujeito vital para a organização social, tendo por base a sua credulidade cultivada, a territorialidade “virgem” que representa, uma credulidade e uma territorialidade passíveis de serem investidas de cultura, ou, mais exatamente, de todos os símbolos inerentes a essa cultura. Dessa forma esse sujeito se transforma em sustento fundamental e inexorável das verdades míticas. O conflito reside no fato de que os mitos milenares podem sobreviver sem dificuldade alguma naquilo que Mannoni chama “o sistema comum do aprendizado social”, mas não nos casos em que se impõe uma “reeducação”. Vítor significou para Itard o suporte de uma maquinaria apenas pretendida, de uma maestria imaginária. O médico francês se auto-adjudicou o papel heróico de um sujeito a serviço de um mito, mas o objeto de estudo, o sujeito coisificado, condena ao fracasso essa intenção e o desafia a enfrentar a sua própria imagem, a de uma arbitrariedade absurda e completamente alheia à alteridade que Vítor encarna, sequer interessada em pensar essa alteridade, senão apenas em aplicar a “justiça de suas concepções” que jamais, naturalmente, se questionam.

Os charrúas também foram para o poder republicano, do mesmo modo que Vítor para Itard, um objeto eletivo, e também exibiram sem pudor o fracasso de impor sem resistência e nem obstáculos a “reeducação” (leia-se disciplina) que permitisse assimilá-los por processos claros de não possuir o cultural. Também questionaram, com sua própria existência, o papel heróico auto-adotado pela República. Se, como “objeto eletivo”, os charrúas eram incapazes de sustentar as verdades míticas, se como sujeitos alternos questionam a “justiça” das concepções republicanas, o mesmo que Itard com Vítor, o “...vê a morrer em Bicêtre, de miséria e de tédio”⁴⁷ materializa-se mais uma vez. No entanto, o Bicêtre dos indígenas será o próprio massacre de Salsipuedes e a mostra de Paris, à qual os sobreviventes de tal massacre são submetidos. Algo mais que a miséria e o tédio da ciência francesa do Iluminismo tardio, encarnada por Itard, ainda

⁴⁶ Cf. MANNONI, 1973.

⁴⁷ Itard *apud* MANNONI, 1972, p. 142.

que também essa miséria e esse tédio façam parte do projeto sacrificial ao qual são reduzidos os charrúas.

Capítulo 6

Em direção a algumas reflexões finais.

Apenas os sintomas nos despertam

Pablo Garrofe. *Lacan: entre el Arte y la Ideología*.

Quanto tempo perdeu-se durante o destino do homem na luta para decidir como será o seguinte mundo do homem! E quanto mais sutis são os esforços para averiguá-lo, menos se sabe sobre o presente no qual vive.

Sean O'Casey. *Sunset and Evering Star*.

As “tranqüilizadoras” formações discursivas da ideologia.

“Apenas os sintomas nos despertam”¹, registra Pablo Garrofe, e escreve mais:

...podemos ser fiéis ao acontecimento, como disse Badiu, ou reintegrá-lo no fantasma. Em princípio, ainda temos que aprender a deixar de ser cegos e surdos diante do mundo que nos rodeia (...) A realidade, no entanto, que está entrelaçada de linguagem é uma selva. A voz pode ser a decisão de escolher um caminho possível ou encobrir o fato de estar em uma selva. Esta é a operação ideológica por excelência, segundo Zizek. A ideologia funciona se alguém acredita que vai por uma auto-estrada, se nega o fato de estar perdido no

¹ GARROFE, 2007, p. 69.

labirinto selvagem da linguagem. Dito de outro modo, que a linguagem é essa selva que a voz transforma em uma auto-estrada.²

Não obstante serem apenas os sintomas os que nos “despertam”, creio ser interessante abrir estas reflexões finais, pensando os motivos pelos quais os eloqüentes “sintomas” que foram Canudos e Salsipuedes parecem ter-nos “**adormecido**” em lugar de “despertar-nos”. É evidente que a primeira justificativa para tal “adormecimento” foi a mesma que promoveu Rousseau na segunda metade do século XVIII, dando lugar à religião cívica moderna: o sacrifício dos interesses pessoais à vontade geral, e apenas aqui é possível começar a descobrir as perversões das ficções superpostas umas às outras. Tratou-se de estabelecer – desde os poderes republicanos –, como o mostra Gilles Lipovetsky, uma “ética laica”³, fundadora da ordem social que ofereceu continuidade à máxima que antes havia sido patrimônio do discurso religioso: a máxima do “tu deves”. Essa, de fato, foi uma das mais efetivas e eloqüentes auto-justificativas tanto em Canudos como em Salsipuedes.

O conflito evidente destas formações discursivas de poder, tendenciosas a homogeneizar e “saturar” a sociedade, é que se ignora a multiplicidade inalienável dos discursos individuais. Para o indivíduo moderno parece impossível renunciar a um discurso permanente de liberdade. Um dos princípios morais mais notórios no indivíduo moderno é precisamente o de *ser livre*, com a proponente circunstância de que ceder à crença ilusória de *ser livre* implica uma maior obediência, temor e sujeição à realidade. A liberdade, ou a perseguição da mesma, chega a ser tão forte que se impõe por meio da violência extrema, da guerra. Mas a liberdade tomada deste modo pela disputa fracassa, pois dura apenas no instante da transgressão, de quando o outro é violentado, que ainda nessa condição de ultrajado, de assolado, de assimilado, volta sempre em presenças materiais ou fantasmagóricas. E isso acontece assim, pois como em toda formação discursiva de um poder totalizante e arbitrário, os argumentos racionais para a exclusão do *outro* não se sustentam, e acabam descobrindo suas fissuras.

De algum modo, os poderes republicanos que tentam aniquilar conselheiristas e charrúas fracassam em sua tentativa de operar, seguindo o pensamento adorniano, como

² GARROFE, 2007, pp. 69-70.

³ LIPOVETSKY, 1998, p. 24.

“legitimação racional da ordem existente”. A ideologia que subjaz a estes episódios de violência não consegue funcionar como uma “mentira expressa necessariamente como verdade”; segundo Žižek, é por esse signo que se reconhece uma ideologia verdadeira.⁴ Existe uma manipulação que é consciente e uma adaptação conformista aos acontecimentos que leva as sociedades a atuarem “como se” fosse o mesmo a violência brutalmente exercida sobre o outro à conquista de uma “ordem” social que preserve valores que se negam naquela ofensiva violenta. Isso coloca na simulação um caráter novo de fingimento: o da “não integração do sujeito no registro do significante”.⁵ As sociedades civis, tanto em Canudos como em Salsipuedes, claramente e por diferentes concessões atuaram “como se” e recusaram a “integração” que as levaria à inexorável condição de ter que assumir a culpa coletiva.

A reabilitação e até a apologia do mal como instrumento imprescindível para a realização de um bem coletivo e a consolidação do “progresso histórico” são uma tradição consolidada, basta pensar em Maquiavel ou em Hegel. Escreve Pierre Manent: “o bem se impõe como uma alquimia do mal”⁶. Deste modo o “mal” que possa existir não deslegitima o bem de poderes e sujeitos históricos cujo “bem”, precisamente, é esse “mal” inerente a eles mesmos. A consciência virtuosa perde suas prerrogativas em função da “sacralização laica do dever”⁷. Escreve Hegel em sua *Fenomenologia del Espíritu*:

O senhor se relaciona *com o servo de um modo indireto, através do ser independente*, pois é a isto necessariamente que se encontra sujeito o servo; esta é sua cadeia, da qual não se pode separar na luta, e por ela se demonstra como dependente, como algo que tem sua independência no acontecimento. Porém o senhor é o soberano sobre este ser, pois demonstrou que na luta apenas vale para ele como algo negativo; e, ao ser o soberano que se encontra acima deste ser e este ser, por sua vez, o soberano colocado acima de outro, e assim neste silogismo tem abaixo de si a este outro. E, dessa forma, o senhor relaciona-se com a coisa de um modo indireto, por meio do servo; o servo, como autoconsciência, em geral se relaciona também de um modo negativo com a coisa e a supera; mas, ao mesmo tempo, a coisa é para ele algo independente, pelo qual não se pode consumir sua destruição por médio de sua negação, mas sim que se limita a transformá-la. Do contrário, através desta mediação a relação imediata se converte, para o senhor, na pura negação da mesma ou no

⁴ Cf. ŽIŽEK, 2003.

⁵ Cf. ŽIŽEK, 2003.

⁶ MANENT, 1987, p.50.

⁷ LIPOVETSKY, 1998, p.27.

prazer, o que o desejo não consegue, o consegue ele: acabar com aquele e encontrar satisfação no prazer (...) Porém, para o reconhecimento no sentido estrito, falta outro momento: o que o senhor faz contra o outro o faça também contra si mesmo e o que o servo faça contra si o faça também contra o outro. Produziu-se somente, portanto, um reconhecimento unilateral e desigual.⁸

Os “servos” que foram conselheiristas e charrúas necessariamente tiveram que responder de algum modo a esta dinâmica. Naturalmente também que aquilo que os poderes republicanos “fizeram” contra eles não o “fizeram” contra si mesmos, e o “reconhecimento” é ainda uma matéria pendente. Consciente de que não se podia consumir a destruição “da coisa” que significavam conselheiristas e charruas, negando-os, foi eminente uma transformação. Os servos transformaram-se em sujeitos de formações discursivas cínicas, que legitimaram até a heroicidade do que sabiam combater até a morte (assim material como simbólica). O “bem” imposto como “alquimia do mal”, reivindicações tardias do outrora aniquilado. O pensamento do século XIX republicano teve como prioridade um ideal cívico e patriótico herdado de um modelo revolucionário.

Livros de história, discursos oficiais e monumentos aos mortos mantêm a chama da República e da Pátria, e têm como objetivo formar bons cidadãos e soldados heróicos, sublinhando com acesas sentenças o dever de morrer pela nação, a grandeza da lei e da liberdade republicana, a exigência absoluta de servir ao interesse geral. Os manuais de instrução moral e cívica têm a tarefa de inspirar aos meninos fazer os preceitos “eternos” da moral, das obrigações de higiene e de trabalho e de amor à pátria.⁹

E, assimilados, transformados, convertidos em parte constitutiva desses monumentos, ensinados na escola, subvertidos em um fenômeno exemplar, esfumaçados na culpa como os culpáveis absolutos e paradoxalmente celebrados e incluídos nos panteões da história nacional e das identidades coletivas, aparecem antes os combatidos, os exterminados materialmente, mas recuperados no símbolo, no vestígio. E é que os supostos “deveres morais” impõem-se com uma autonomia surpreendente, sendo objetos de explicações “racionais” e se auto-demostram e auto-justificam com base em uma única consigna: a razão do homem como ser social. Em um universo, onde o conceito

⁸ HEGEL, 2006, p. 117-118.

⁹ LIPOVETSKY, 1998, p. 26.

de moral torna-se auto-suficiente, desenvolve-se, de uma só vez, em um processo no qual as responsabilidades de cada um alcançam um grau de parcialidade tal que praticamente desaparecem. Atuar em “nome de” é o mesmo que atuar em nome de ninguém, apoiar desde a cumplicidade anônima é o mesmo que não fazê-lo. Uma ausência de compromisso coletivo justifica a “banalidade do mal”. A pretensão de se consagrar a um ideal é a consigna sob a qual se desculpam todos os excessos. Deve-se cumprir com a ordem social e preservá-la, organizar o extermínio, mas sob a máxima rousseauiana de “rasgar o coração para cumprir o dever” e a cousineana fórmula da “abnegação absoluta”. A obrigação ante tudo é se consagrar à grandeza da história e da nação. Qual história e qual nação? Talvez nestas palavras habitem as respostas:

Reina aqui grande regozijo pela vitória das forças leaes em Canudos (...) A liquidação do incidente lamentável na nossa história que tem sido aproveitado para os êxitos de exploração consciente dos que tudo tomam como arma da política sem ideal...para os cegos e pertinazes que teimam em considerar o antro do bandilismo e da fanatização como o elemento affeicoavel com que hão de ensombrar o brilhante horizonte republicano de Bahia.¹⁰

É evidente que a história e a nação que mereciam essa consagração plena haviam sido limpadas de elementos que, fazendo parte delas, não podiam – ao menos de uma forma real e dinâmica – permanecer em cena. Também, talvez, por iguais motivos, o charrúa foi representado por Zorrilla de San Martín, em seu “instrutor” livro, *Tabaré*, como formando parte de um tipo de sub-humanidade, em trânsito a uma evolução não culminada: “rebanho de feras”,¹¹ “jaguar sedento”,¹² “rugidos de raiva”,¹³ “rebanho de cobras”,¹⁴ “arrastar de crocodilo”,¹⁵ que são alguns dos símiles animais com os quais o charrúa é identificado em um livro que foi legitimado nas escolas como um texto inevitável na “nobre tarefa” de “instruir moral e civicamente” as crianças uruguaias, de

¹⁰ *Gazeta do Rio*, 3 de julho de 1897.

¹¹ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 39.

¹² ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 40.

¹³ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 27.

¹⁴ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 86.

¹⁵ ZORRILLA DE SAN MARTÍN, 1943, p. 104.

conduzi-las “para os preceitos eternos da moral e do amor à pátria”.¹⁶ Annie Houot adverte muito sugestivamente que a postura de Zorrilla em seu *Tabaré* é a condenação inexorável do charrúa, a impossibilidade de sobrevivência e a segunda morte, dada na escritura, apontada no discurso, legitimada em e pela letra:

Tabaré, símbolo de sua raça, para representá-la, tinha que ter todas as características, negativas e positivas, próprios dos seus. Agora bem, ele não as representa nem no plano físico nem no psicológico, ele é outro. Tabaré é um mestiço que os Charrúas sentem diferente e que os Espanhóis recusam por não se integrar a eles. Um mestiço não pode representar raça alguma (...) Para nós, Tabaré significa mais o símbolo da condenação da mestiçagem que o símbolo do desaparecimento da raça charrúa. Na *Epopéya de Artigas*, Zorrilla de San Martín afirma que as raças puras dominam e que a lei da evolução ocasiona o desaparecimento dos “*híbridos*”. Este comentário convida-nos a pensar que inconscientemente o autor já havia emitido esta opinião em *Tabaré* (...) Este problema da mestiçagem está claramente exposto. Para os católicos o batismo proporciona a salvação do homem, o perdão do pecado original. Tabaré foi batizado, mas é condenado. Apesar de que pela sua descendência materna, algumas de suas características físicas marcam um tipo humano mais evoluído que o de seus companheiros, outras escapam a esse determinismo divino, pois ele tem também as características de sua descendência paterna (...) Esta mistura das características físicas é o resultado da mestiçagem. A morte do mestiço Tabaré prova que não há salvação para a mestiçagem. É afirmar indiretamente que o Uruguai e a região do Plata, que “*nasceram do sorriso de Deus*”, estavam destinados para uma raça pura, o Espanhol.¹⁷

Há um sintoma a mais no processo de falta de território (material e simbólica), desmemória, demonização e devastação da alteridade que ameaça. Considero que sim, em *Tabaré*, exista uma condenação ao universo cultural propriamente charrúa, ainda que não deixo de coincidir com Houot que é o signo da mestiçagem e destinado ao desaparecimento, à condenação, quase determinada por sua própria “natureza híbrida”. E é que as exclusões, ou os motivos para ela, não parecem excludentes, mas sim complementares. Não se trata de diminuir nem de escolher, mas sim somar e aceitar todas as possíveis e imaginárias motivações para fazer do *outro* o “bode expiatório” de um mal necessário no processo de ensino para a afirmação do poder.

Pablo Garrofe (2007) adverte que cada sujeito é, de alguma forma, uma característica da estrutura na qual está imerso e o corpo de cada um destes sujeitos, página da história.

¹⁶ LIPOVETSKY, 1998, p. 26.

¹⁷ HOUOT, 2007, pp. 283-284.

Assim, também o próprio Garrofe mostra que essa possibilidade não é uma certeza absoluta, uma garantia, porque a escrita do corpo pode permanecer, sem problema algum, ilegível. Puderam ser ilegíveis as escritas nos corpos de Canudos e Salsipuedes e por isso mesmo estes sujeitos serem impossibilitados de operar esses corpos como “páginas da história”? Seja pelo étnico indígena, pela mestiçagem, pela barbárie a eles conferida, pela demonização dos mesmos, pelo caos conferido às suas existências, a ilegibilidade foi uma exigência para que as “páginas da história”, que os corpos do *outro* construíram, não fossem independentes da história construída como um projeto hegemônico e diretivo. A “natureza híbrida”, de qualquer modo, foi muito conveniente para a distorção e ilegibilidade na leitura de conselheiristas e charrúas.

Mas o que é que torna esses corpos “ilegíveis”? A resposta está na encarnação do próprio texto, como experiência vital. Encarnar não é o mesmo que ler, ao encarnar as características específicas, próprias da alteridade, são uma incógnita e nada se sabe deles; ler, por outro lado, implica que na possibilidade de leitura (em uma leitura legível) todas essas características saem à luz e podem ser decodificadas e singularizadas por quem lê. Evidentemente toda existência natural, encarna-se, está destinada à encarnação, e a necessidade de leitura é a necessidade de construção, de domínio, de apropriação do outro para domesticá-lo e reconstruí-lo à medida das intencionalidades de poder.

É natural que conselheiristas e charrúas sejam “ilegíveis” como também o seja a própria hegemonia em sua existência *per se*, mas essa “ilegibilidade” esconde em uns os perigos que não se revelam em outros. A liberdade à qual conselheiristas e charrúas não renunciam, a incapacidade de se tornarem sujeitos “traduzidos”, “decodificados”, “legíveis”, a negação a deixar de “encarnar” sua própria história, os exclui em suas verdadeiras realidades identificadoras do projeto histórico das Repúblicas para com as nações brasileira e uruguaia. Escreve Garrofe: “A liberdade sobre o vínculo social acarreta em si um prazer extremo cujo ponto mais alto é o suicídio (...) dali extrai sua força de destruição.”¹⁸ Claro que a morte, em ambos os casos, é o caminho escolhido, por isso os chamados “últimos charrúas” deixam-se morrer em Paris, e os

¹⁸ GARROFE, 2007, p. 74.

conselheiristas resistem em Monte Santo. Morrer é de algum modo a única saída para continuar perseverando na escolha de continuar sendo “ilegíveis”.

Deste modo, a violência auto-infligida substitui a violência submetida e dignifica essa alteridade em seus destinos escolhidos. Como a queda do herói trágico na tradição grega, esta “queda” dignifica mais que o que derrota ou humilha. Considero interessante pensar também se a violência ofensiva à qual são submetidos conselheiristas e charrúas não a que dignifica, senão a que humilha, condena, doutrina, domestica, assimila, se não se poderia pensar também em termos de violência ritual. Considero a tortura e o sofrimento infringido ao outro, nos dois casos, pontos-chave de um conjunto coletivo ao qual o sujeito ou os sujeitos de coletivos minoritários e marginalizados devem se ater. Analisando esses aspectos da violência, escreve Lipovetsky:

Pelo esmagamento do iniciado sob a prova de dor, trata-se de inscrever no corpo a heterônoma das regras sociais, a sua preeminência implacável e, portanto, de proibir o nascimento de uma instância separada de poder que se atribua o direito de introduzir a transformação histórica.¹⁹

Por qual razão as violências que tenho proposto como centro dessas reflexões não poderiam responder a isso? É claro que se, como se mostrou antes, a “ilegibilidade” da experiência vital do outro foi condição para que esta “ilegibilidade” o excluísse da história, ao menos no rol que não lhe fosse pré-atribuído perversamente, ou também ao qual o condenaram a ulteriores processos de transformação em um “algo” assimilável pela queda ou a heroicidade (os dois extremos tornam invisíveis o outro porque o recriam), menos ainda cabe pensar que esse *outro* tivesse direito a uma “transformação histórica” desde a consolidação de um poder paralelo. E ainda assim os homens não se podem pensar independentemente uns dos outros, pois o homem apenas existe numa relação predeterminada com o outro. Desta forma, a transformação histórica que apenas a existência da alteridade conota, existe, e não pode deixar de existir. As tentativas infrutuosas de silenciamentos e as múltiplas fraturas nos discursos regentes evidenciam esta situação de onipresença do outro, ainda nas fissuras desses discursos estéreis, na

¹⁹ LIPOVETSKY, 1983, p. 167.

negação da alteridade ou nesses silêncios bastante eloqüentes em sua execrável e mal dissimulada vergonha.

Entre a compaixão e a indiferença pela alteridade condenada

É muito interessante, creio, retomar a idéia exposta por Tocqueville (1835) de que “nos séculos democráticos, os homens raramente dedicam-se uns aos outros, mas mostram uma compaixão geral por todos os membros da espécie humana”.²⁰ De fato, tanto em Canudos como em Salsipuedes, as representações pessoais não conseguem separar-se nem emancipar-se das representações coletivas. A identificação em questão não se estabelece, não está discutida, entre o eu e o outro, senão entre o eu e uma imagem de um coletivo que responda a um modelo preestabelecido, tradicional. Por sua vez, como o propõe Lipovetsky, na medida em que a esfera privada cobra um maior e mais radical protagonismo, mais intensa é a experiência da dor do “outro”:

...a dor surge como uma aberração caótica e escandalosa, a *sensibilidade* tornou-se uma característica permanente do *homo clausus*. O individualismo produz, por conseguinte, dois efeitos inversos e, ainda, complementares: a indiferença ao outro e a sensibilidade à dor do outro.²¹

Esses dois efeitos simultaneamente inversos e complementares são passíveis de ser descobertos nas reações geradas pelos acontecimentos de Canudos e Salsipuedes. A exibição exemplar dos corpos depois da derrota dos conselheiristas e a mostra em Paris dos “últimos charrúas” evidenciam esse último efeito. Diante da complexidade e das múltiplas contradições (contradições que não são gratuitas), não parece exagerado, então, nem redundante, recordar mais uma vez algumas publicações a respeito destes acontecimentos:

Os charrúas não conseguiram em Paris o êxito dos “Osages” (...) Não basta vir de longe, do interior da América, ou da extremidade da Terra; é preciso apresentar-se a tempo. Entretanto, isso é injusto, os Charrúas mereciam algo

²⁰ TOCQUEVILLE, 1985, p. 174.

²¹ LIPOVETSKY, 1983, p. 183.

melhor, fisicamente mais lindos, historicamente mais destacados que seus rivais do Ohio, oferecendo às investigações dos sábios e à curiosidade da gente do mundo uma matéria preciosa de estudo e observação (...) Finalmente três *landau* (carros descobertos) param. Doze sábios descem: o Sr. Virey pareceu tirar de seu bolso algo como um rolo de papel azul. Também estavam o Sr. Geoffroy-Saint-Hilarie e o Sr. Lemercier. Eu não tinha vontade de rir. Diante destes grandes nomes minhas conjeturas se afixavam. O Sr. Virey, pensei, veio para traçar a linha de origem seguida pelos Charrúas através das gerações, ele estava comendo tortas durante estas reflexões. O Sr. Saint-Hilaire veio, ao contrário, para constatar o estado normal destes mamíferos. Finalmente, o Sr. Lemercier está aqui a fim de determinar o caráter da poesia épica entre os Charrúas. Permitiram-nos ver aos Charrúas. Introduziram-nos a um pátio exposto ao Sol, no centro do qual estavam agachados debaixo de um teto de palha apenas três, estando o quarto deitado num pavilhão onde já está morrendo de um golpe de lança que recebeu na parte inferior do peito (...) A pele de Senaqué, de passagem seja dito, foi vendida depois de sua morte por 18 francos à Casa Real de Salud del Jardín de Plantes, dirigida pelo Professor Mumeril. Nascer num berço de cipós, ter dormido ao som das grandes cascatas do Rio Uruguai; ter competido em rapidez com os crocodilos (jacarés) em agilidade com as panteras, em força com o bisão, (o bisão é do norte), ter bebido no crânio de seus inimigos depois de tê-los comido (não eram antropófagos nem faziam essas coisas macabras); finalmente vir a divertir a curiosidade dos preguiçosos parisienses pelo preço de dois francos; ficar deitados num colchão de palha, morrendo da dor mais terrível, da nostalgia, tudo isso é triste. Pensemos (...) Uma lágrima para Vaimaca Perú (...) O que matou a Vaimaca não foi um golpe de maça que lhe abriu a cabeça em sua juventude, nem um golpe de machado, que lhe cortou as costas em sua idade madura, nem a mordida que lhe deu o crocodilo, arrancando-lhe metade do ventre em sua velhice e em meio de sua glória, mas sim foi uma mudança de domicílio.²²

Estas crônicas da época mostram a convivência de uma compaixão pelo outro e ao mesmo tempo um tipo de uma velada indiferença frente a este sofrimento. Por um lado, a onipresente concepção do indígena como outro bárbaro, selvagem, bestializado; por outro, a prerrogativa tácita concedida aos charrúas de que, ainda assim, “mereciam algo melhor”, ainda que este merecimento apenas nascesse do fato de oferecer “às investigações dos sábios e à curiosidade da gente do mundo uma matéria preciosa de estudo e observação”. A delirante inventiva através da qual são vistos estes “últimos charrúas” (situá-los, por exemplo, como antropófagos “bebendo no crânio de seus inimigos depois de tê-los comido”) parece mais que um retrato da realidade – que não o era –, a tentativa de compensar, de equilibrar, os tensos antagonismos entre a compaixão e a indiferença. Os exageros que esta crônica revela, como a possibilidade de Vaimaca ter sobrevivido à mordida de um crocodilo (outro absurdo) e sem a metade de seu ventre, elevam a alteridade a um espaço quase “sobre-humano”, mas, por sua vez, a

²² GOZLAN *apud* MARUCA SOSA, 1957, p.p. 284-285-286-287-288-289.

sugestiva forma de minimizar os fatos acontecidos no Uruguai antes da mostra e o próprio tráfico humano que a mostra mesma significou, que na crônica aparece como uma simples “mudança de domicílio”, auto-justificam e de uma vez expõem as contradições de um olhar compadecido e ao mesmo tempo indiferente, ou até complacente com o sofrimento inflingido ao *outro*. Renzo Pi-Hugarte adverte sobre esta situação em seu livro *Los indios del Uruguay*:

O massacre final dos charrúas foi recebido a seu momento com indiferença concedida e inclusive com aplauso, mas, não muito depois, várias vozes de intelectuais e homens públicos levantaram-se, compadecendo-se do trágico destino daquela “raça” – como invariavelmente se disse...²³

Claro que há algo mais sobre o que Pi-Hugarte adverte e que não parece um detalhe a menos: a intencionalidade política que essas vozes – as que censuravam o episódio de Salsipuedes – explicitavam. Os “dividendos políticos”, como o mesmo Pi-Hugarte escreve, eram notórios ao responsabilizar exclusivamente Fructuoso Rivera do massacre programado aleivosamente contra os índios. Isso servia para colocar sobre o Partido Colorado, partido político fundado por ele, uma mácula, um estigma, que se esperava, sem dúvida, viesse a dar seus frutos. Na luta pelo “kudos” nada parece estar isento de pragmatismos perversos, nem sequer os supostos atos de “constricção” e “mea culpa”. A respeito dos conselheiristas, é interessante – para pensar essa convivência da compaixão e da indiferença – confrontar um testemunho de uma das sobreviventes à Guerra de Canudos, Zefa de Mamédia, a uma construção discursiva hegemônica sobre os protagonistas dessa guerra:

Suênio: Levaram à senhora para onde?

Zefa: Para Salvador. Aleijada em cima da cama, eu gritava e os doutores diziam que eu podia gritar, porque a minha doença não tinha mais cura. Passei três meses no hospital, só Deus é quem sabe. Eles diziam: “Pode gritar, o que nós temos aqui pra você é um copo de leite”. “Quero leite não, pode ficar com seu leite, quero um remédio pra tomar, pra ter um alívio”. Gritei, gritei, até que um dia – Deus não desampara ninguém – entrou uma médica, parece que era a diretora do hospital, e disse assim: “O que você tem que grita tanto?”. “Uma dor nas pernas e na coluna”.

Suênio: E aí?

²³ PI-HUGARTE, 2007, p. 184.

Zefa: Ela disse que não tinha remédio, mas que ia procurar uns comprimidos para essa doença. Mandou procurar e me deu. Era um preparo de dois tipos de leite num copo só, um de uma qualidade e outro de outra. Quando ela me deu, disse para eu ficar quieta uns 10 minutos, sem gemer. Eu agüentei. Ela olhou para o relógio e perguntou: “Tá melhor?”. Eu disse: “Tô sã, que a dor passou, mas não posso caminhar”. Lá me deram alta e vim para casa. Quando ela me botou no carro, disse que eu ia voltar a caminhar, mas que ia inchar de rachar.²⁴

O Jornal da Bahia ataca o procedimento dos auctores de fuzilamentos de jagunços, effectuados ultimamente em Queimadas. Esses fuzilamentos causam profundo pezar no espiritu da população, mormente depois da terminação da lucta.²⁵

É evidente que a indiferença diante da dor e do sofrimento dos sobreviventes mistura-se com uma culpa tacitamente onipresente que gera a compaixão por esse *outro* violentado. No entanto o *outro* se constrói como um inimigo ao qual se deve combater, uma ameaça tenaz, um risco aos poderes estabelecidos, a indiferença parece mais passível de operar sobre a compaixão. Quando o *outro* já é vencido, quando sua indefensabilidade não se pode ocultar, ou quando seu rosto não se pode perder no anonimato de um selvagismo adotado, a compaixão impõe-se e a alteridade, de carne e osso, não mítica, mas sim concreta, não imaginada, mas real, expõe a reconhecer, em imagem especular, os riscos da perversão coletiva, assim como da individual. Não é o discurso sobre o *outro*, senão o *outro* em sua totalidade, não é a representação, mas sim o protagonismo vivo, não é a abstração simbólica da violência, senão a violência mesma. O antes tolerável e até celebrável torna-se uma culpa viva, com a qual é impossível conviver. Apesar da vitória em Canudos:

Foram muitos, contudo, os que censuraram a cruel investida das forças governamentais. Numa tentativa de minimizar o efeito negativo da “vitória”, ao tempo em que manifestavam repúdio, o ex-ministro de Relações Exteriores do governo Prudente de Moraes, Carlos Augusto de Carvalho, sugeriu ao presidente mandar desmentir pelo Diário Oficial as notícias estampadas nos jornais. “Não pode ficar sem protesto semelhante narrativa que, se fosse verdadeira, deveria provocar pêsames pela vitória da República. O Exército Brasileiro não deve assumir a responsabilidade de atos que tanto deporiam contra seu patriotismo e civilização”.²⁶

²⁴ Zefa de Mamédia *apud* FERNANDEZ, 2002, p. 522.

²⁵ *O Estado de São Paulo*, 24 out. 1897.

²⁶ SAMPAIO, 2001, p. 74-75.

É por essa mesma lógica, a de uma coexistência entre a compaixão e a indiferença frente ao sofrimento do *outro*, que de alguma forma implementa-se uma sorte de humanização da violência sobre esse *outro* no decorrer dos séculos XVIII ao XIX. Já não se trata de uma afirmação da violência extrema e desinibida, da falta de humanidade paroxística ou da obscena exibição dos suplícios diante de uma autoridade superior e iminente, mas sim, como o mostra Foucault, de “administrar e penetrar lentamente a sociedade, quadriculando-a de forma contínua, comedida, homogênea, regular, até os seus pontos mais recônditos”.²⁷ Na segunda metade do século XVIII, começam a elevar-se protestos contundentes à crueldade máxima que haviam alcançado os castigos corporais e estes começam a resultar “socialmente ilegítimos, a ser assimilados à barbárie”.²⁸

Aquilo que desde sempre parecia natural, é agora escandaloso: o mundo individualista e a identificação específica com o outro que ele engendra, constrói o quadro social adaptado ao abandono das práticas legais da crueldade. Precisamos de ter cuidado com o “tudo é política”, ainda quando se distribui por estratégias microscópicas: a humanização das penas não teria podido adquirir semelhante legitimidade, não teria podido desenvolver-se com uma tal lógica na longa duração se não tivesse coincidido ao nível mais profundo com a nova relação de homem a homem instituída pelo processo individualista. Não é necessário retomar a questão das prioridades: o Estado e a sociedade trabalham paralelamente na afirmação do princípio da moderação das penas.²⁹

É claro que herança parcial deste processo, pois pelas características dos massacres e a violência extrema em Canudos e Salsipuedes não se pode encontrar consolidação ou afirmação do mesmo, são as reações que encontramos no público francês com a exibição dos charrúas, ou as condolências pelos fuzilamentos de conselheiristas logo que terminada a guerra e estes foram vencidos. É a máxima própria com a qual se definia a localização não apenas material, mas também simbólica do leprosário medieval: “longe, mas não tão longe”, com a qual se evidenciava a carga ideológica que aquela enfermidade transmitia, suficientemente longe para não padecer o contato, suficientemente perto para não esquecer que isso existe e que a ameaça é uma realidade que causa eloqüência neste sentido. O castigo infringido a conselheiristas e charrúas

²⁷ FOUCAULT, 1995, p. 85.

²⁸ LIPOVETSKY, 1983, p. 184.

²⁹ LIPOVETSKY, 1983, p. 184.

devia também procurar um perverso equilíbrio: suficientemente severo como para disciplinar ao outro, para torná-lo assimilável; suficientemente “piedoso” (ou mais exatamente “pseudopiedoso” para o final) para acalmar as responsabilidades coletivas e dotar a alteridade violentada da totalidade da “culpa” e, ainda assim, de alguma forma, também perversa, redimi-la.

Seguindo essa linha de pensamento, a complexa coexistência entre a compaixão e a indiferença que parece ter desempenhado um papel especialmente importante na conformação do imaginário coletivo sobre Canudos e Salsipuedes, parece-me interessante resgatar a idéia que Gide propõe, a idéia de que um sentimento que se representa e um que se experimenta são praticamente duas coisas indiscerníveis. Isso significa que o ato de decidir um sentimento e operar em consequência deste (sentir piedade pelos charrúas expostos em Paris ou comiseração pelos conselheiristas fuzilados) ou representar uma teatralização que leve a permanecer na idéia desse sentimento e nas ações que dele derivariam é, na essência, a mesma coisa. Dito de outra forma, o sentimento é, então, consequência de atos praticados e, portanto, é impossível esperar qualquer orientação ou guia proveniente do mesmo. Isso significa que o ser humano está incapacitado para sequer procurar em si mesmo a autenticidade que o leve a atuar, e nem para procurar em uma certa moral os conceitos que o autorizem a atuar.

Escreve Jean-Paul Sartre, a respeito da condição humana diante das eleições de valor: “Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo.”³⁰ A imprecisão com a qual os valores foram interpretados para os casos concretos que se consideram, para as circunstâncias históricas, políticas e nacionais, deixa sem dúvida alguma aberta a reflexão para esta ordem de coisas. Porém os sinais existem e são aqueles impostos pela voz regente, são os sinais perversamente orientados à concretização de um fim. O matiz dado desde o existencialismo a esta reflexão é que, ainda admitindo que esses sinais existam, é o sujeito quem escolhe o significado que eles tenham ou, dito de forma mais exata, o significado que tenham é o que o sujeito lhes queira atribuir. É por isso mesmo que – na linha do existencialismo sartreano – não existe a possibilidade de contar com homens anônimos, homens que não se conhecem, colocando como fundamento para isso a existência de uma bondade humana (como

³⁰ SARTRE, 1984, p. 11.

abstração) ou no interesse do homem (novamente como uma abstração) no bem-estar da sociedade. Não existe essa tal natureza humana (abstratamente boa e preocupada com o bem-estar coletivo) na qual seja possível apoiar-se. Os múltiplos e diversos significados que podem ser “convenientemente” outorgados aos mesmos “sinais” evidenciam isso. Escreve Sartre:

A realidade não existe a não ser na ação; aliás, vai mais longe ainda, acrescentando: o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida (...) Um homem compromete-se com sua vida, desenha seu rosto e para além desse rosto, não existe nada. Evidentemente, tal pensamento pode parecer difícil de aceitar por alguém que tenha fracassado em seus projetos de vida. Mas, por outro lado, ele leva as pessoas a entenderem que só a realidade conta, que os sonhos, as esperas, as esperanças, só permitem que o homem se defina como um sonho malogrado, como esperanças abortadas, como esperas inúteis; ou seja, que ele se defina como em negativo e não em positivo (...) O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos.³¹

Claro que a realidade é uma construção, e é claro que responde a projetos de homens que “existem” na medida em que os realizam. Rivera seria o “oriental liso y llano”, Moreira César, o promissor “heróico” vencedor dos conselheiristas sem Salsipuedes e Canudos? A heroicidade imortalizada em um e outro ainda ao custo de tais empreendimentos de violência e extermínio coincidiam com os projetos vitais mais além dos quais nada “podia existir”. Rivera faz de Salsipuedes uma perversa dívida a um empreendimento titânico de organização nacional, no qual os charrúas não tinham valor, e consagra-se como o mentor de uma solução que nenhum vice-rei, antes dele, havia conseguido em três séculos; Moreira César, Arthur Oscar de Andrade Guimarães e o marechal Carlos Machado Bittencourt erguem-se sucessivamente como os pilares sobre os quais descansa o triunfo do poder republicano em Canudos logo após quatro expedições fracassadas, a quinta e última expedição vencendo finalmente a quase mítica, a legendária resistência dos conselheiristas. O testemunho de um farmacêutico e fazendeiro local, Manuel Meneses, explicita o seguinte:

³¹ SARTRE, 1984, p. 13-14.

Felizmente de Canudos só existe um montão de cinzas. Antônio Conselheiro havia sido encontrado em adiantado estado de putrefação e fora fotografado em três posições. O perverso coronel, depois de saudar a “morte do mostro horroroso”, forneceu detalhes: “Seus maiores confidentes, Macambira, Norberto, Manuel Franco, que levaram com o monstro três dias esperando sua ressuscitação, desenganados deram sepultura em uma rasa cova, deitando quatro imagens, duas nos ombros, uma na cabeça e outra nos pés, cobrindo com um couro e deitando pouca terra, saindo com a barriga arrastando pelo chão o Manuel Franco, e fugindo, e ficando Macambira e Norberto no covil por estarem baleados e ali morreram”. Contou que só oito dias após a tomada de Canudos souberam, por um jagunço, onde estava “a cova do monstro”. Antônio Conselheiro foi “desenterrado já em um estado de não poderem agüentar, tirando o retrato do monstro de camisola, alpargatas, e enterrando, depois deliberaram a mandar cortar cabeça para levarem (...) Tranquilino, monstro malvado pegado, sangrado e queimado. Embora o quadro trágico dos últimos prisioneiros feitos em Canudos haja chocado ao país, o coronel (mas por certo não só ele) clamou por mais sangue, ao contar ao primo barão: “Houve para mais de duzentos degolados de dois para três dias seguindo assim, e assim tem seguido. Muitas mulheres e crianças em Monte Santo, seguindo para Bahia para dar maior dispêndio ao Estado!! que devia era tudo ser degolado mas assim não quer o tal marechal.”³²

Fica claro, depois deste testemunho, que a afirmação do poder (individual, de cada um dos sujeitos materiais que representavam, que encarnavam o poder abstrato da República) existia na medida em que esse projeto de devastação dos conselheiristas materializava-se, consumava-se, radicalizava-se. No que diz respeito aos charrúas e à operação que, em Salsipuedes, os extermina, não é difícil achar textos que testemunham semelhantes características:

Sor. d. Gab.l Ant.o Pereira
Sandú Ag.to 23 de 1831
Viva a Pátria
Viva o Coronel Rivera.

Já estamos livres de nossos principais inimigos. No dia 17 da madrugada surpreendeu aos Charrúas o Coronel Rivera na barra de Mataojo. Seis índios que haviam escapado da briga os fez buscar pelo Cacique Polidoro, que os trouxe em um instante. Nem um só escapou do laço mestre que lhes armou este esperto Chefe. Segundo assegura um peão de Canto que esteve entre eles quando foi levar-lhes carne para comer, são uns quarenta de briga, e uns oitenta entre velhos, garotos e mulheres. No dia 18 os conduzia D. Bernabé pelo campo limpo para a tropa que foi de Araucho, em direção a Arerunguá. Dou os parabéns a nosso Amigo, o Sr. Presidente, a quem deve ser esta notícia muito satisfatória, porque a existência deles era um vulcão contra seu crédito e pessoa.

32 SAMPAIO, 2001, p. 74

Eram estes Charrúas um campo de Asilo para os malvados, ladrões, e assassinos e inimigos pessoais de Sua Excia. Eram, enfim, uma força que, segundo rumores, pensava-se fazer servir para derrubar as autoridades constituídas. Já se lhes acabou aos inimigos da atual administração o canto dos charrúas. Veremos qual outra inventam, porque quietos não hão de estar...³³

Que distante estão estes testemunhos, sobre o olhar dirigido aos charrúas, daquela carta na qual Artigas escreve ao chefe charrúa Caciquillo: “Nada será capaz de separar nossa união; e quando os inimigos se apresentarem ao ataque, nos verão o Mundo ostentar nossa amizade e a confiança que mantemos.”³⁴ Porém, a afirmação do poder, e isso é mais claro ainda quando quem escreve a carta coloca os charrúas como motivo de crítica por parte da oposição política do momento, não admite incertezas nem memórias objetivas. A memória tem que ser uma seleção proposital, uma quase invenção, para afirmar esse poder e assentá-lo na vitória sobre o perigo, sobre a ameaça, sobre o “obstáculo”. Em “Várias anotações sobre os Charrúas”, o general Antonio Díaz escreve uma série de observações, que é interessante resgatar neste ponto, numa tentativa de recuperar a memória:

No ano de 1811 fizeram (os charrúas) uma espécie de paz e aliança com o Gal. Artigas, a quem tinham respeito, oferecendo lutar contra os realistas. Em consequência incorporaram-se (...) Mas sempre receosos e desconfiados, por gênio não acampavam senão a distância o exército, e de repente alçavam o acampamento e não voltavam ao campo por muito tempo. Entretanto nunca o abandonaram de todo (...) havendo estado os charrúas 300 anos em incessante guerra com os espanhóis sem um só dia de paz nem trégua até o ano de 1812, em que pela primeira vez uniram-se a Artigas sem pacto de aliança e conservando sua independência, seus costumes e hábitos ferozes. Então foi quando eu os conheci, e tendo freqüentes ocasiões de vê-los, propus-me a fazer um exame prolixo de sua natureza física, de seus costumes (...) propus-me a fazer um estudo mais atento e profundo do homem selvagem moralmente considerado, pois tinha um bom propósito de fazê-lo por minhas relações com os charrúas, que me tratavam com amizade devido às pequenas dádivas que em minhas viagens lhes fazia e com respeito à vez vendo os cuidados com que me tratava o Gal. Artigas.³⁵

33 Catalá apud ACOSTA; LARA, 1989, p. 99.

34 Artigas apud ACOSTA; LARA, 1989, p. 1.

35 Díaz apud ACOSTA; LARA, 1989, p. 2-3.

É evidente, inclusive como já se mencionou em alguma passagem, que esse caráter indomado e individualista dos charrúas foi o que os tornou não passíveis de assimilação e, portanto, vítimas propícias para o extermínio. A desconfiança e o receio com o qual os charrúas se incorporavam às filas artiguistas não parece ter sido gratuitos, como o comprova e confirma o episódio de abril de 1831. Era evidente, como demonstram as próprias palavras do general Antonio Díaz, que essa desconfiança e esse receio foram necessários, mas alheios à “civilidade” na qual se auto-afirmava o resto do contingente. Seriam sempre os selvagens indomados, necessários por um tempo, prescindíveis até o extermínio outro e excluíveis sempre. As características de seu caráter – independente, retraído e impassível –, diante das intenções disciplinadoras que lhes converteram em sujeitos aculturáveis, foram apenas toleradas, nunca respeitadas e nem admitidas como uma característica passível de conviver com o projeto de Nação que se esperava, que vencesse. É interessante neste sentido recordar com Renzo Pi Hugarte como esse projeto de Nação, que se consolidou no Uruguai como um projeto civilizador no qual o tradicional valor atribuído à cultura letrada, a conquista orgulhosa de um igualitarismo social, os graus de “civilidade” conquistada, enfim, a “Suíça de América” emergente e pretensamente em vantagem com o resto das realidades continentais, alimentou-se precisamente, no imaginário coletivo, do extermínio indígena:

O Uruguai, ao que parece, ainda não pode assumir nem muito menos superar essa culpa histórica. Não obstante, e paralelamente, dentro das ideais correntes a nível popular, alçou vôo no Uruguai moderno a de que a extinção dos índios permitiu a construção de um país avançado, com um alto nível de instrução, com um considerável igualitarismo entre os distintos estratos sociais, alheio aos problemas que afetaram tradicionalmente aos outros da América hispânica e que isso foi possível, justamente, por não ter índios. Enquanto se atuava – e isso vale também para o presente – como se não houvesse ficado descendentes dos indígenas, desligando-se da situação de postergação em que estes haviam caído.³⁶

Claro que os traumas permanecem, que os silêncios ainda sobrevoam todos os espaços, que o alívio por não reconhecer no contexto cultural a cara visível do índio apresentam-se inalterados. Creio, de todas as formas, que aqui também as responsabilidades compartilham-se e que o sigilo, hermetismo e inacessibilidade com as

³⁶ PI-HUGARTE, 2007, p. 184.

quais as organizações que pretendem reivindicar estes grupos têm operado, alimentou claramente esta não-superação e esta conduta resistente, que – de qualquer modo – não desculpo, de tornar invisível ao *outro*. As respostas que contestam esta realidade sociocultural, considero, não foram claras, nem efetivas, nem constantes. O direito das minorias avassaladas não se defende com a construção de novas minorias e com a complacência em *ser* minoria. O elemento cultural charrúa não é de uns poucos, mas sim de muitos, e assim deve ser pensado, pois esta reflexão exige uma consciência mais abrangente. Fructuoso Rivera foi o presidente constitucional de todos os uruguaios, Vaimaca Perú formou parte da estrutura social de todos os uruguaios. Todos, por fim, temos direito a participar dessa reivindicação necessária e tardia. Octavio Paz escreveu sobre o México: “os mexicanos somos Moctezuma, mas também Hernán Cortés”.³⁷ É tempo de pensar para o Uruguai a mesma reflexão que, de tão evidente, tornou-se inacessível: somos Rivera e somos Vaimaca, é tempo de aceitá-lo por *uns* e por *outros*. E aceitar é, antes de tudo, compreender.

A complexa construção de “nós”: pensar os riscos de novas “exclusões”

Entendo que não se trata de anular as diferenças, as “alteridades”, elas já existem. Também porque essa percepção mais familiar, mas próxima do *outro* exige outros tempos, outras circunstâncias históricas e outros processos culturais que no Uruguai não se deram. O anacronismo neste aspecto apenas pode conduzir à produção de novos discursos, assinados pela demagogia, que pretendam (apenas no discurso) que as reivindicações do elemento cultural charrúa que se principiam operem milagrosamente e reconstruam a estrutura social com uma nova imagem de “suturação” laclaudiana. Desta vez a nova sociedade “saturada” acolhe em seu seio o elemento étnico-cultural antes exterminado e fecha-se logo a essa inclusão, aperfeiçoando-se com ela ao ponto de não exigir mais perguntas, mais reflexões, e nem admitir a permanência de espaços conflituosos e o surgimento de outros no porvir. Os conflitos de identidade são mais complexos e não se resolvem deste modo. O “nós” há de ser, ainda, uma construção a longo prazo no Uruguai contemporâneo e com fraturas que não hão, creio, de desaparecer. A história não é tão simples como assumir uma *mea culpa* tardia e voltar uma página atrás. As mortes permanecem vivas, e o sangue é quase um signo de

³⁷ PAZ, 1999, p. 126.

estigma medieval na memória coletiva, ainda que isso se dê tacitamente. Mas também não podemos esperar das gerações que se seguiram a estes acontecimentos, para as quais o charrúa foi apenas uma referência de livro, que o sentido de pertencimento nasça espontaneamente. Uma vez mais: para escolher, para adotar uma postura vital, e toda exigência é desse modo, há que se conhecer.

O que poderia escolher quem não conhece? Devemos assumir que os espaços acadêmicos, letrados, também têm operado de forma debilitada neste aspecto, o conhecimento, a “tomada de consciência” e a possibilidade de se apropriar dos processos de reconstrução da identidade com a inclusão desse outro mais além do referente do livro (a maior parte das vezes, perversamente distorcido) têm permanecido nas mãos de uma minoria. Escreve Renzo Pi-Hugarte:

Vale a pena considerar que, à medida que se afirmavam os preconceitos que levavam de que o orgulho nacional se apoiasse em ser o país de população racialmente mais branca da América – e por isso mais europeu, valorizando-se muito especialmente esta condição –, elaborava-se uma imagem idealizada do índio, que tinha expressão na literatura de propósito memorialística e nos discursos enaltecendo o ser nacional, geralmente de desígnio demagógico. Esse índio consistiu em um arquétipo separado de sua realidade histórica, e intemporal (...) cujo paradigma é o Tabaré retratado por Juan Zorrilla de San Martín no poema homônimo, ao qual se lhe atribuiu olhos azuis e uma surpreendente inclinação para venerar os símbolos cristãos (...) Coerentemente com estas posturas, a história nacional foi – e em grande medida o segue sendo – narrada como uma história dos que por fim seriam os triunfadores, isto é, dos homens de pele clara – espanhóis primeiro, crioulos depois –, na qual a presença do mundo indígena foi sistematicamente deixada de lado e considerada como algo sem importância (...) O decidido apoio dos índios ao artiguismo foi tratado apenas como uma questão curiosa, e quando se aludia às lutas levadas *contra* os índios, o “nós” dos textos nos quais aprenderam umas e outras gerações de uruguaios, aplicava-se sistematicamente aos brancos. A longa presença dos índios em todas as ações desenvolvidas em vários séculos ficou sempre obscurecida (...) Uma permanente consideração do índio na perspectiva da alteridade é ainda corrente em Uruguai e, em decorrência, continua infectando os textos escolares; a mesma se mostra afetando considerações, em ordens indulgentes que mascaram apurados sentimentos de superioridade e, de maneira não dissimulada, no manejo de estereótipos negativos.³⁸

³⁸ PI-HUGARTE, 2007, p. 185.

É natural, e esperado, aquilo que o resgate de uma memória não alcança, e é preciso construir um presente e um futuro nos quais o elemento charrúa possa realmente ser considerado da forma em que possa ser: nem otimismo demagógicos que neguem por irrealis mais uma vez essa presença, nem exclusões renovadas que lhes neguem secular e recorrentemente seu lugar. Compartilho com Pi-Hugarte a perspectiva de uma tradição de raízes européias instalada no Rio de la Plata, compartilho a idéia de que, em Zorrilla, o charrúa aparece distorcido – ainda que no próprio Zorrilla possamos descobrir, dependendo do interesse analítico e reflexivo da leitura e da consciência da identidade, características que revelam outra imagem não tão ideal, queremos também ler nossos próprios desejos no texto de Zorrilla, e a leitura também constrói mitos, os alimenta, e uma obra é também seu espelho em quem a lê, as responsabilidades tornam a compartilhar-se –, compartilho ainda que o incondicional apoio dos charrúas aos seguidores artiguistas foi subestimado e viu-se como simples “curiosidade” (ainda que com os reparos que, neste aspecto, mencionei antes; essa tradução da coragem heróica à ameaça bárbara não foi inocente e nem ingênuas, e ainda assim o coletivo, mesmo com os conflitos inerentes a esta aceitação, também a aceitou), e que as estratégias para tornar o índio invisível foram constantes. O que penso, talvez, de uma forma algo diferente à de Renzo Pi-Hugarte, é na questão da alteridade.

Não considero que a alteridade sempre deva estar relacionada a um sentido pejorativo e não legitimado do outro. Não creio tampouco que a “perspectiva da alteridade” com a qual tradicionalmente e até hoje se tem pensado o índio no Uruguai possa, neste ponto do processo de identidade cultural, reverter-se. Inicialmente, talvez isso sim, pode ocorrer como eleição e responder a um propósito evitável, quando o indígena fazia parte – seguindo a perspectiva de Lewis Binford (1983) – de uma dinâmica, isto é, quando sua existência de fato não apenas representava um grupo étnico, mas sim cultural. Agora, isso é possível quando apenas herdamos da matança de Salsipuedes uma estática? Pode ser o rastro vestigial algo mais que uma alteridade a aprender e decodificar? A herança terrível de Salsipuedes não foi apenas a morte física, mas também a morte cultural, a destribalização e desculturalização profundas às quais o charrúa foi submetido e a partir das quais se cria um vazio, uma estática que redundas apenas em um rastro, em um vestígio. Como falar de um “nós” homogêneo no qual o *outro* deixe de ser *outro*, em que a alteridade não exista? Não creio que isso seja uma possibilidade real, senão outra ficção, outra construção alienada e alienante em que as

assimilações e as invisibilidades continuariam operando. A perspectiva inclusiva do charrúa não terá como ponto de partida, não pode tê-lo, considero, a pretensão de anular as alteridades, senão de assumi-las e aceitá-las, respeitar o lugar das mesmas. A alteridade não é um conceito negativo *per se*, a negatividade foi-lhe outorgada. A razão não está em dizer “a alteridade não existe”, mas sim “existe e é legítima, e simplesmente *é*”. O mesmo Pi-Hugarte reflete a respeito o seguinte:

Mais além da realidade ou da fantasia e da busca de protagonismo ou outras motivações que possam se encontrar na base dos apelos a uma condição indígena que, de todos os modos, não conforma uma realidade étnica atual, o que realmente interessa destacar é o fato de que alguns, no Uruguai de hoje, pretendem assumir uma identidade nacional que se entende como mais genuína por se enraizar nos antecedentes índios; e de igual maneira, que outros que não pertencem à minoria de ascendência indígena aceitem a legitimidade desses argumentos e acompanhem as ações derivadas dos mesmos (...) É sabido que toda identidade cultural consiste numa construção sociocultural historicamente determinada, que cumpre uma função unificadora do grupo, mas que cobra realidade como *ethos* compartilhado quando tem lugar um confronto entre a cultura que lhe serve de referência e outra. Sem dúvida, qualquer tipo de identidade nacional – entendida como identidade cultural – reconhece sempre muitos conteúdos míticos ou mitificados; de todas as maneiras, deve responder à existência de um núcleo cultural dinâmico que sirva de elemento de reconhecimento tanto para os componentes do grupo como para os alheios a ele.³⁹

Certamente que a realidade étnica atual uruguaia não conota um protagonismo indígena. Certamente os descendentes de indígenas são no presente uma franca minoria. Uma reflexão urgente, creio, é a de pensar nesses novos antagonismos: descendentes de charrúas/ não descendentes de charrúas, legítimos herdeiros da identidade nacional/ usurpadores da identidade nacional. “No Uruguai, país sem índios, os índios têm adquirido recentemente presença.”⁴⁰ Algo para celebrar uma dívida de justiça largamente postergada. Só que a celebração exige o equilíbrio, e não novas reformulações de exclusão pela negativa. Primo Levi (2006) explicitou mui eloqüentemente que a herança mais terrível neste tipo de devastação era a impossibilidade de subtrair-se do ódio, de um ódio secular – por parte das vítimas ou dos descendentes das mesmas – contra os verdugos originais, e através desse ódio a impossibilidade de não poder mais do que herdá-lo aos demais, às novas gerações que

³⁹ PI-HUGARTE, 2007, p. 186.

⁴⁰ PI-HUGARTE, 2007, p. 187.

deverão mantê-lo frente aos que fantasticamente serão, nesse mecanismo defensivo, os portadores da “culpa” original. Este é um risco sempre vigente que não é bom subestimar. A apologia na recuperação e legitimação, merecida recuperação e necessária legitimação do *outro* não deve, penso, apoiar-se em uma apologia destrutiva do que, necessariamente, a respeito desse *outro* será também “alteridade”. As formações discursivas extremistas nunca têm sido respeitadas e nem reflexivas, e mais que à compreensão dos acontecimentos, dos traumas, das culpas e das responsabilidades leva a novas evasões e vazios. É interessante, nesta ordem de coisas, recordar os objetivos e os logros que a ADENCH (Associação de Descendentes da Nação Charrúa) propõe-se e adjudica-se, refletindo-se sobre alguns pontos:

ADENCH

Associação de Descendentes da Nação Charrúa

Registro MEC Nº 5.305

É uma associação civil sem fins lucrativos, e foi fundada em 19 de agosto de 1989 na cidade de Trinidad, Departamento de Flores.

Seu objetivo é resgatar, conservar e difundir a temática indígena de nosso país, assim como também realizar um aporte à construção da identidade nacional e reivindicar nossa ancestralidade indígena.

Co-fundadora do Conselho da Nação Charrúa (CONACHA), criado em 25 de junho de 2005.

ALGUNS DE NOSSOS OBJETIVOS :

- Compilar, custodiar e armazenar a memória histórica da Nação Charrúa, analisá-la, compará-la, interpretá-la e difundi-la.
- Realizar estudos e relevamentos sobre a população aborígine da República Oriental do Uruguai.
- Servir de núcleo aos descendentes de charrúas. Conhecer e difundir sua problemática atual. Formular pautas sociais, culturais e econômicas que se adaptem aos já referidos descendentes.
- Colaborar com a elaboração e a descrição da situação socioeconômica atual dos descendentes de indígenas.
- Propor a integração entre todas as nações aborígenes da América.
- Colaborar com outras instituições na defesa e proteção da flora e fauna autóctone e do meio ambiente em geral.
- Lograr a declaração do 11 de abril como Dia do Genocídio do Povo Charrúa, anteprojeto apresentado pelo CONACHA ante os parlamentares durante o ano de 2006.
- Resgatar e difundir o relato de nossos ancestrais.
- Lograr a revisão dos textos de ensino.
- Colaborar com investigações científicas referentes ao tema.

VITÓRIAS:

- Ter promovido desde o início a comemoração do dia 11 de Abril de 1831 – dia da emboscada e matança de Salsipuedes –, ano a ano frente ao Monumento aos Charrúas que se encontra no El Prado de Montevideú.

- Repatriação pela Lei N° 17.256 dos restos mortais do cacique charrúa Vaimaca Perú, trazidos desde o Museu do Homem em Paris, França. Atualmente encontram-se exumados no Panteão Nacional, no Cemitério Central.
- O descanso em paz de Vaimaca Perú através da Lei N° 17.767 e da restituição dos ossos extraídos por antropólogos da Faculdade de Humanidades.
- Transmitir os valores de nossos ancestrais: cumprir com a palavra empenhada, respeitando os maiores, igualdade e horizontalidade, hospitalidade e solidariedade, dignidade e lealdade.
- Contribuir com a divulgação do tema indígena através dos meios de comunicação, debates informativos em diferentes instituições (educativas, bibliotecas, museus, entre outros), e através de nossas exposições.
- Pôr em discussão pública o tema indígena junto a outras organizações e personalidades, o que permanecia em silêncio até pouco tempo.
- Participação no Debate Educativo Nacional, com inclusão do tema indígena no Congresso Nacional de Educação e na publicação de livretos sobre o mesmo.
- Inclusão de um representante da ADENCH na Comissão Honorária contra o Racismo, a Xenofobia e toda e qualquer forma de Discriminação, no âmbito do Ministério de Educação e Cultura.
- Participação através de um representante da ADENCH na assunção do primeiro presidente indígena da Bolívia, Evo Morales.⁴¹

Considero muito importante, vital, a existência da ADENCH no contexto social uruguaio, entretanto parece-me pertinente pensar algumas das formas pelas quais a apropriação e custódia de uma “outra” cultura concebem-se e estimulam. No princípio direi que se bem creio que existiu, sem dúvida, uma responsabilidade do coletivo (de todo o coletivo) no lamentável episódio de Salsipuedes e os ulteriores silêncios ou perversões ficcionais em torno dele, creio também que a responsabilidade de repensar esse extermínio e devolver a suas vítimas um lugar digno e justo no contexto das identidades socioculturais é do coletivo pleno, de *todo* o coletivo. O massacre de Salsipuedes não só representou uma violência contra o étnico, mas contra o patrimônio cultural da Nação Charrúa, e é por isso que não se trata, penso, de reivindicações exclusivistas nas que apenas os que etnicamente “descendam” (por herança de sangue) daqueles charrúas possam erguer-se como porta-vozes dessa identidade. “Compilar, custodiar e armazenar a memória histórica da Nação Charrúa, analisá-la, compará-la, interpretá-la e difundi-la”, entendo que é uma responsabilidade e também um direito de todos. É importante que os descendentes dos charrúas possam servir-se de núcleo, pois é importante que legitimem sua identidade, mas “transmitir a palavra de nossos

⁴¹ <http://www.casauruguay.org/wp-content/uploads/2008/07/folleto-adench.pdf>

ancestrais” implica que toda a sociedade uruguaia deve apropriar-se dos charrúas como um elemento ancestral. Quando não necessitamos defender as pertinências, nem competir por elas, tampouco disputá-las; quando a sociedade uruguaia tenha amadurecido o suficiente para assumir que não necessitamos chamar-nos “descendentes” ou “não descendentes”, compreender que essas taxonomias separam mais que unificam, que na verdade o episódio de Salsipuedes chama a uma reflexão nacional de todo o coletivo, então, o caminho até uma reivindicação equilibrada, justa, generosa, legítima e, sobretudo, respeitosa, da memória dos sacrificados terá começado a se operar. Em *O existencialismo é um humanismo* (1945), Sartre reflete o seguinte:

Mas onde começa e onde termina esse mundo cuja definição, aliás, é inteiramente arbitrária (...) Em nossa opinião, não começa nem termina (...) Existe apenas um mundo, um único mundo diante de nós, e a totalidade desse mundo – homens e coisas, se você faz questão dessa distinção – pode ser afetada, em certas condições variáveis, pelo signo da objetividade (...) Sustento, todavia, que a sua liberdade, seu idealismo, nasceram do desprezo arbitrário pelas coisas. Todavia as coisas são bastante diferentes da descrição que você faz delas. Você admite que elas têm uma existência própria: isso já é um sucesso. Mas é uma existência puramente privativa, uma hostilidade permanente.⁴²

Não teremos alcançado o tempo de pensar, na linha de pensamento que Sartre propõe nesta reflexão, nessa “definição arbitrária” do mundo? Não será agora o tempo de revisar as tradicionalmente “arbitrárias” construções da “Nação Charrúa” e resignar-nos a aceitar que a reivindicação dessa Nação, necessariamente, também no caso dos herdeiros de sangue, tinha que conviver com esse “único mundo” que “desprezamos” arbitrariamente (assumir com total suficiência o poder de atuar como porta-vozes inexpugnáveis desse mundo é também uma das formas do desprezo), por ser inalcançável e à custa do qual construímos a presente liberdade de adotá-lo com exclusivismos, uma vez mais, excludentes e perversos? Não será tempo de assumir, todos, uns e outros, a “existência própria” do universo charrúa que perdemos para conseguirmos resgatar o que herdamos e saber que essa herança nasce daquela “existência puramente privativa”, daquela “hostilidade permanente” derivada do ter que começar a recolher os fragmentos desde os vestígios, olhando nossas mãos vazias

⁴² SARTRE, 1984, p. 28.

daquela dinâmica original, que nos é alheia, que sempre nos foi alheia, porque agora não existe, porque nunca mais pode voltar a existir como antes do 11 de abril de 1831, quando realmente *era*? Em sua *Historia diferente do Uruguai*, assinala Gonzalo Abella:

A memória charrúa, incorporada ao Mundo Gaúcho, não morreu. Mesmo depois, desde que a Escola Pública tornou a torcer os feitos (não foi culpa dos mestres, mas dos idealizadores dos programas), mesmo quando chega uma população imigrante que não conhece esse passado, a memória charrúa não morre.⁴³

É verdade, “a memória charrúa não morre”, mas como o próprio Abella assinala, “incorporada ao mundo gaúcho”, isto é, transformada, comungando com outros elementos culturais, dialogando com eles e devendo em parte a essa incorporação sua própria sobrevivência. Mais uma vez, é necessário pensar que a todos corresponde a obrigação e o direito de reconstruir desde os vestígios e desde a estática, unicamente superando esse estatismo em uma dinâmica nova: a da fusão e a de aceitar que os purismos são, efetivamente, estéreis e, mais ainda, culturalmente inexistentes.

No caso dos conselheiristas, em Canudos, advirto a exigência de uma análise diferente. Não são aplicáveis, claro está, os mesmos parâmetros nos episódios, mesmo que tenham características semelhantes, de repercussões e conseqüências diferentes, assim como de diferentes materializações. A atualidade herdada depois de Canudos no contexto sociocultural e identificador brasileiro é outra. Roberto Pompéu de Toledo resgata “o legado do Conselheiro” cem anos depois como ferida e como emblema ao mesmo tempo. As feridas não são ausências nem silêncios, os emblemas depois de Canudos não se alimentam de fantásticos vestígios, mas dos sertanejos (os mesmos essencialmente que estiveram ao lado de Antônio Conselheiro, em Canudos) vivos do presente, da dinâmica do hoje. A estática em Canudos não foi a feitora “das mãos vazias” sobre as que começaram a construir como o foi em Salsipuedes.

(...) Manuel Alves, mais conhecido por Manuel Travessa, de 57 anos, mas aparentando mais, pele morena e estorricada de sertanejo, chapéu de couro, dentes

⁴³ ABELLA, 2008, p. 127.

ruínas, acende o cigarrinho que é seu companheiro inseparável. Estamos no carro que conduz o autor desta reportagem e o fotógrafo de *Veja* do lugar chamado Bendegó, dentro do município de Canudos, à beira da estrada, antes de chegar à cidade propriamente dita, ao lugar chamado Alto Alegre, uma elevação à margem do lago ao fundo do qual se encontram as ruínas da antiga Canudos. Quem foi Antonio Conselheiro, para Manuel Travessa?

- No meu pensamento, ele era igualmente que um crente, hoje. Há cem anos não existia crente. Eu sempre penso que pode ter existido um ciúme da Igreja Católica pelo Antonio Conselheiro.

Euclides da Cunha escreveu em *Os Sertões* (...) “O vaqueiro encourado emerge da caatinga, rompe entre a casaria desgraciosa, e estaca o campião junto os trilhos, em que passam vertiginosamente os patrícios do litoral, que o não conhecem.” Entre um e outro há uma “discordância absoluta”, segundo o autor, o que acaba por desequilibrar “o ritmo de nosso desenvolvimento evolutivo” e “perturba deploravelmente a unidade nacional”. Os soldados vindos de outras partes do país, chega a escrever Euclides, tinham a sensação de seguir para uma guerra externa. “Sentiam-se fora do Brasil.”

Há um exagero nisso, certamente. Já havia exagero há cem anos e haverá ainda mais hoje, em considerar o sertão um mundo à parte do resto do Brasil. Mas por mais que hoje em dia se esteja familiarizado com a região, por mais romance regionalista que se tenha lido, filme do cinema novo que se tenha visto, por mais música e novela de TV que se tenha digerido, o forasteiro será tomado pela sensação de um mundo meio encantado, a começar pela língua que ali se pratica. Da vontade de reproduzir, tal e qual, a fala de Manuel Travessa.

- Ele não foi um destruidor (o Conselheiro). Não foi que nem Lampião. Ninguém diz que ele matou alguém. Era igual que Assembléia de Deus, Deus é Amor. Essas cresceram e agora está difícil acabar com essa..essa...como se diz?...essa religião (...)

Ao lado do museu, Manuel Travessa levantou uma capela, e ao lado da capela um salão de dança. Assim pode-se rezar pelo Conselheiro no local ou alternativamente convocar um forró. O conjunto de museu-igreja-salão completa-se com uma escultura do Conselheiro em madeira (...) Quem vai ao povoado que hoje ostenta o nome de Canudos não encontrará recordação do Conselheiro. O Alto Alegre, a 10 km de distância, por iniciativa do empresário sertanejo Manuel Travessa, preenche essa lacuna.⁴⁴

A lacuna, em Canudos, é possível de ser “preenchida” novamente por outros sertanejos, cuja cultura mantêm-se intocada, como as daqueles sacrificados no sertão. Esse “museu-igreja-salão” é uma representação a mais, uma nova representação dos tópicos culturais sertanejos. Não se trata, como em Salsipuedes, de recuperar o que se tem irremediavelmente perdido, e sim de manter naturalmente e sem pretensão de reprodução (não se pode reproduzir o que se *é*) a cultura da que se forma parte material e que sempre se manteve materialmente presente. Um detalhe, na verdade, de vital importância, para entender as diversas realidades presentes do Brasil pós-Canudos e o

⁴⁴ POMPEU DE TOLEDO, 2002, p. 101-102.

Uruguai pós-Salsipuedes. O charrúa, como originalmente foi, já não mais existe, o sertanejo como originalmente foi nunca deixou de ser, sempre esteve ali.

O presente “reconciliado”?: Um difícil caminho de trauma e impossibilidade

“A liberação do passado não termina com a reconciliação com o presente”,⁴⁵ escreve Hebert Marcuse (1953). Sem dúvida não se trata de “liberar-se desse passado” que determina inevitavelmente presentes com características específicas e aparentemente “reconciliados”, tanto no Brasil como no Uruguai. Porque essa “reconciliação”, felizmente, não tem o poder de induzir a uma, tampouco desejável, desmemória. Essa tem sido uma das pretensões mais ingênuas que, a partir das perversões fictícias da representação, os poderes hegemônicos estabeleceram para ambas as realidades. Perverter a realidade em discursos que não a refletem, o que é pior, a negam, com a finalidade de adestrar o pensamento do coletivo, acaba por sucumbir frente a suas próprias falhas. A alteridade nunca pôde se anular ao ponto de evitar para sempre o seu regresso (quando já silenciaram ao extremo, como no caso de Salsipuedes) ou de anular por completo sua existência (quando nunca deixaram de existir como tais, como no caso de Canudos) na complexa trama das identidades nacionais. No entanto, é importante recordar que o cuidado de não gerar nestes resgates legítimos novas exclusões e fraturas deve estar sempre presente. Marcuse escreve também: “a liberdade cultural aparece à luz da falta de liberdade, e o progresso cultural, à luz da coerção. A cultura não é refutada por isso: a falta de liberdade e as restrições são o preço que deve ser pago.”⁴⁶ Pergunto-me se Canudos e Salsipuedes não desafiaram esta premissa. Evidentemente esse preço não foi aceito com beneplácito nem em um, nem em outro caso. E a “cultura” sim, considero, foi refutada a partir das heranças do presente.

Finalmente, colocando fim nestas reflexões epilogais, entendo como significativo voltar a pensar a “antropologia filosófica” de Pomponazzi, à que faz referência Bernhard Groethuysen, precisamente no seu livro *Antropologia filosófica* (1975). A partir dessa antropologia, o ponto de partida para Pomponazzi é a realidade, evidentemente consumada da própria existência humana, a realidade do homem, “o fenômeno homem”. O homem deve ter a maturidade suficiente para aceitar que é

⁴⁵ MARCUSE, 2002, p. 32.

⁴⁶ MARCUSE, 2002, p. 30.

impossível partir, para uma autoavaliação, de sua “egoidade”, de sua consciência de valor nascida daquela. Somente a percepção do conjunto lhe permite determinar seu valor. A constante comparação com seus semelhantes, isto é, com todos os outros sujeitos que pertencem ao mesmo universo que ele, é a chave para se auto-atribuir o valor oportuno. Nestes valores designados, existem seres “inferiores” e “superiores” entre os quais a posição valorativa do homem (ou de certos homens) está determinada desde esse momento e “para sempre”. “Não deve querer ser nem mais nem menos do que é, nem fugir de si mesmo, para buscar um aumento de valor em uma exaltação fictícia de si mesmo.”⁴⁷ Isso quer dizer que o determinante não é o que se “deseja ser”, e sim o que realmente se “é”. Pois bem, quais arbitrariedades regem essas superioridades e respectivas inferioridades? Está claro que sempre haverá um grupo que tomará a outro como referente para se assegurar de que pertence a essa suposição e pretensão que a “superioridade” revela. Assinala Groethuysen:

A diferença entre os homens contribui para a beleza do conjunto (...) Essa diferença condiciona a mútua dependência dos homens que hão de desempenhar funções diferentes, e o que vale para os diferentes indivíduos pode dizer-se também dos povos.⁴⁸

É interessante pensar nas contradições inerentes neste pensamento, com relação à realidade de Canudos e Salsipuedes, das alteridades latino-americanas. Se a “beleza do conjunto” reside na diversidade entre os homens – e apenas esboço esta pergunta como pergunta retórica, as possibilidades para pensar as respostas é o que tenho tentado desenvolver ao longo de todo o trabalho –, por que as tentativas evidentes de construir sociedades hegemônicas e suturadas onde essas diferenças são evidentemente combatidas? E l, é interessante observar como, ao mesmo tempo em que essas diferenças são combatidas, também se estimula sua existência (simbólica, claro) para condicionar essa “mútua dependência dos homens” que “hão de desempenhar funções diferentes”: uns silenciados, outros hipervalorizados na sua voz; uns sacrificados, outros sacrificadores; uns protagonizando até o paradoxal os entremeados discursivos das “histórias oficiais”, outros devastados até desaparecer (ou ao menos tentá-lo) em meio a

⁴⁷GROETHUYSEN, 1975, p. 182.

⁴⁸GROETHUYSEN, 1975, p. 184.

elas. Não é difícil observar como os povos latino-americanos têm repetido com insistência o mesmo destino que os indivíduos e que esses indivíduos são o espelho e o *avant-première* dos destinos nacionais, todos. Acreditar apenas cumprir o papel de disciplinador é um absurdo que não resiste: as duas caras de Jano se encontram e convivem. Somos sempre, de algum modo, também sacrificados na detenção desse poder porque somos, no fundo, o mesmo que sacrificamos.

Não existe possibilidade de entender o homem na tentativa de alcançar esse “entender” tomando como ponto de partida apenas o “si mesmo”. Só se pode tentar entender a condição humana partindo do “outro”. É no outro que o sujeito pode entender-se a si mesmo e é a partir do “outro” que pode encontrar os caminhos que o reconduzam a si mesmo. A máxima imortalizada no templo de Delphos, “conhece-te a ti mesmo”, nos induz a fixar o olhar no mundo para definirmo-nos nele, definir o que se *é* e o que significa ser o que se *é*. Claro que, nas lutas pelo poder e nos eternos enfrentamentos entre pretendidas hegemonias e pretendidas subalternidades, essa máxima tem sido menos filosófica e mais violenta; menos reflexiva e mais brutal. Continua sendo verdade que conselheiristas e charrúas afirmaram essa idéia aos que os devastaram no que eles *foram* e no que significou *ser*, mas não com a pretensão ou o interesse da máxima grega, e sim com a maquiaveliana fórmula de implantação do poder. Carlos Fuentes escreve:

“O que é uma nação?”, Ernest Renan se perguntou há um século, em uma famosa conferência na Sorbonne. E respondeu: “É um plebiscito cotidiano.” Isto é: é uma adesão dia a dia a certa unidade territorial, política e cultural, uma soma de valores que informam e justificam as idéias de *nação e nacionalismo*. Mas, o que é o que provoca o surgimento mesmo dessas noções? Émile Durkheim fala da perda de velhos centros de identificação e de adesão (...) e da necessidade imperiosa, quando isto ocorre, de criar novos centros que os substituam. Isaiah Berlin acrescenta que todo nacionalismo é resposta a uma ferida infligida à sociedade.⁴⁹

É interessante pensar a razão da citação de Fuentes, um diálogo epistolar que o Subcomandante Insurgente Marcos mantém com o escritor mexicano em junho de 1994, em plena virulência da insurreição chiapaneca protagonizada pelo Exército Zapatista de

⁴⁹ FUENTES, 1994, p. 82.

Liberación Nacional. Em 27 de junho de 1994, Marcos escreve a Carlos Fuentes a seguinte carta:

Exército Zapatista de Liberación Nacional,
México, 27 de junho de 1994.

Para: Carlos Fuentes
México.

De: Subcomandante Insurgente Marcos.
Montanhas do Sudeste Mexicano, Chiapas
México.

De imediato se notam várias tensões. Uma é a continuidade da luta social no México: a revolução mexicana (...) na realidade começou um dia depois da queda dos astecas ante o conquistador Hernán Cortés. A segunda é a tensão, dentro dessa continuidade, entre o dinamismo da modernização e os valores da tradição. Isto implica, em cada etapa da história do México, um ajuste entre o passado e o presente cujo traço mais original é a admissão da presença do passado. Nada parece estar totalmente cancelado para o futuro na experiência mexicana: formas de vida e apelos legais que datam da época dos astecas ou dos séculos coloniais são ainda relevantes em nossos tempos.

(...) Quase setenta anos depois da morte de Zapata, o México enfrenta de novo uma crise e a necessidade de uma mudança. Um enorme desenvolvimento teve lugar simultaneamente com uma grande injustiça. Outra vez o México deve buscar as soluções para sua modernização econômica na modernização política. A sociedade, como em 1910, ultrapassou as instituições. Mas, uma vez mais, a modernização não pode alcançar a costa das pequenas comunidades agrárias, o mundo esquecido de Villa e Zapata. (...) Se o México há de lograr um crescimento constante deve, ao menos, permitir que o poderoso Estado central entenda o pacífico desafio de autogoverno que se concebe desde baixo. O aspecto cultural se converte uma vez mais em relevante, já que a continuidade da história do México implica um esforço para admitir a presença do passado, unindo a tradição com o desenvolvimento.

Carlos Fuentes. Prólogo a *El México revolucionario*, de John Mason Hart
Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

Não sei quando você terá escrito essas linhas, mas bem valem para este ano que nos persegue.

Por causas e azares diversos me vejo escrevendo-lhe esta carta. Vejo-me buscando as palavras, as imagens, os pensamentos necessários para tocar o quê de passado e futuro sintetiza o seu dever cultural e político.

Vejo-me no empenho de convencer-lhe de que essa nova crise e essa necessidade de mudança, que acariciam e coíbem o ar mexicano, precisam do seu olhar, da sua palavra. Vejo-me sem rosto, sem nome, deixando de lado armas e toda a parafernália militar que nos oprime, tratando de falar-lhe de homem a homem, de esperança a esperança.

Sei bem os temores e desconfianças que arrancam nossos passos, desde o amanhecer do ano, sei bem os ceticismos que provocam nosso torpe discurso e

seu anonimato, nossas armas e o despropósito de construir-nos, a tiros, um lugar nisso que os livros didáticos escolares alguma vez chamaram “PÁTRIA”.

Porém devo fazer todo o possível para convencer-lhe de que, para que calem as armas, devem falar as idéias, e devem falar forte, mais forte que as balas. Devo convencer-lhe não só de que não podemos sozinhos sustentar esta bandeira que, com sangue indígena, voltou a ondular sobre nosso chão. Devo convencer-lhe, além disso, de que não queremos sustentá-la sozinhos, que queremos que outros, melhores e mais sábios, a alcem conosco. Devo convencer-lhe de que, à longa noite de ignomínia que nos oprimiu durante todas estas décadas (“Como vai a noite”, pergunta Macbeth, e Lady Macbeth sentencia: “Em luta com a manhã, metade pela metade”), não sucede necessariamente um amanhecer, de que à noite bem pode suceder-lhe outra noite longa se não lhe damos fim agora, com a força da razão.

Sei que soa paradoxal que uma força armada, anônima e ilegal esteja chamando ao fortalecimento de um movimento civil, pacífico e legal para conseguir a abertura definitiva de um espaço democrático, livre e justo em nosso país. Sei que pode parecer absurdo, mas você concordará comigo que, se algo distingue este país, a sua história e o seu povo, é esse absurdo paradoxo de contrários que se encontram (chocando-se, sim, mas se encontram), no passado e no futuro, tradição e modernidade, violência e pacifismo, militares e civis. Nós, simplesmente, em vez de tratar de negar ou justificar esta contradição, a assumimos e reconhecemos, e tratamos de subordinar nosso andar a seu não tão caprichoso ditado.

Enfim, o que eu queria era convidar-lhe à Convenção Nacional Democrática. Sim, uma convenção de civis, convocada por militares (revolucionários, mas, no fim, militares). Sim, uma convenção pacífica, convocada por violentos. Sim, uma convenção que insista na legalidade convocada por ilegais. Sim, uma convenção de homens e mulheres com nome e rosto, convocada por seres de rostos negados e desconhecidos. Sim, uma convenção paradoxal, coerente com nossa história passada e futura. Sim, uma convenção que levante as bandeiras que já ondulam em terras estrangeiras e se negam a nosso solo, as bandeiras da democracia, a liberdade e a justiça. Isso era o que queria, e convidar-lhe a que participe. Nós teríamos uma grande honra em receber-lhe e todos em escutar-lhe.

Não podemos dizer muito de nós para responder a dúvidas pertinentes, só podemos lhe dizer que somos mexicanos (como você), que queremos democracia (como você), que queremos justiça (como você). O que haveria de mal em um encontro assim entre mexicanos? Absurdo e paradoxal? Eu sei, mas há algo que não o seja neste país?

Muito bem, senhor Fuentes, sentimos que não podemos dar este passo sem ter, ao menos, tentado dá-lo junto a mexicanos como Carlos Fuentes. Ignoro se consegui convidar-lhe, muito menos se consegui convencer-lhe. Sei também que, desejando participar, poderia ser que você não tivesse tempo de dar uma volta por esta esquina mexicana. Como quer que seja, cumprimento ao homem das letras, ao diplomático, ao científico, mas sobretudo, uma saudação ao mexicano.

Das montanhas do Sudeste Mexicano.

Subcomandante Insurgente Marcos.

México, junho de 1994.⁵⁰

⁵⁰ Subcomandante Insurgente Marcos em: FUENTES, Carlos, 1994, p. 168, 169, 170, 171.

A isso responde Carlos Fuentes, em 5 de julho de 1994, com as seguintes palavras:

Para o Subcomandante Marcos,
Nas montanhas de Chiapas.

Estimado amigo:

Sua carta me obriga a múltiplas reflexões. A primeira é o debate sobre o velho e o novo, a tradição e a modernidade, que você menciona desde o início.

A primeira dívida que eu tenho com vocês é que vocês nos fizeram pensar de novo no que entendemos por modernidade. Uma modernidade excludente, que deixa de lado aqueles que não são capazes de juntar-se à estrada em direção ao progresso? Porém, por outro lado, o que é o progresso se não fazer progredir a maioria dos cidadãos de um país? E o que é o progresso sem a tradição que o nutre? Pode haver futuro vivo com passado morto? Ou devemos repensar uma modernidade includente, que não deixe de fora nenhuma contribuição possível para um futuro verdadeiro, isto é, um futuro carregado de passado, de experiência, de memória?

A insurreição chiapaneca tem provocado reações ferozes em muitos meios mexicanos. Tenho escutado vozes que dizem: “Os índios são um obstáculo para o progresso e a modernidade.” O corolário inevitável: “Temos que exterminá-los.” Com humor macabro, escutei uma pessoa dizer: “No México sobram cinquenta milhões de pessoas. Se fôssemos só trinta milhões, já seríamos um país de primeiro mundo.”

Vocês vieram para lembrar-nos que nossa modernidade inclui vocês. Não como nossos imitadores, mas sim como vocês mesmos, como o que vocês são. As culturas indígenas do México talvez estejam destinadas a desaparecer no processo maior da mestiçagem. Porém, enquanto isso ocorre, se é que ocorre, e na medida em que vai ocorrendo, se devem respeitar culturas que são nossas porque vivem conosco, aportando-nos valores que acaso sejam superiores, e sem dúvida são necessários, para enriquecer nossa minguada idéia de modernidade e progresso.

Fernando Benítez, a quem você deveria convidar também, o viu melhor que ninguém. As culturas aborígenes do México dão um valor ao mundo ritual e mítico, à morte, ao cuidado com a natureza, ao senso de comunidade e à capacidade de autogoverno, que talvez nossa modernidade pelas metades requeira para ser um pouco mais completa.

Vocês completaram nossa modernidade: nosso viver com mais plenitude no presente. Completaram também nossa idéia de progresso. Vocês me fizeram ver que há duas realidades chiapanecas e, por extensão, nacionais...

Alguém tinha que levantar a voz, apresentar as petições, unir apelos ancestrais aos mais modernos. A terra, mas também o crédito, a tecnologia, a escola, o transporte, o acesso aos mercados e, sobretudo à justiça, ao cumprimento da justiça, o fim desse desolador sentimento de que, no México, a justiça carece de teto (...)

Tudo isto lhes devemos e algo mais: ter-nos recordado tudo o que tínhamos esquecido. Inclusive o esquecimento de nós mesmos.

Vocês tinham que tomar as armas para conseguir tudo isto? Eu insistirei que não (...)

Vocês não tinham mais caminho que as armas? Eu insistirei que sim. Porém eu não sou um camponês indígena chiapaneco. Talvez eu não tenha a clareza mental ou a experiência necessárias para colocar-me na pele de vocês e sentir o que vocês sentem. Já o disse, maravilhosamente, Carlos Monsiváis: “Quando os

fracos se rebelam, o chamamos violência. Porém, quando os poderosos exercem a violência, o chamamos impunidade”...⁵¹

Achei mais que pertinente reproduzir em sua totalidade este diálogo, nascido da, por e para a realidade mexicana, para pensá-lo – em leitura de projeção – as realidades que me ocuparam especificamente ao longo de todo o trabalho: a realidade de Salsipuedes e a de Canudos. Assim, tanto na carta de Marcos como na de Carlos Fuentes, as evidências de uma repetição situacional de violência e dominação, de subalternidades e hegemonias em conflito e de “modernidades” excludoras são, evidentemente, colocadas em questão. Também o desejo de extermínio marcou ambos os episódios, Canudos e Salsipuedes, para realidades geográfica e temporalmente muito distantes de Chiapas, porém ontologicamente em comunhões muito inquietantes por profundas e explícitas. Também conselheiristas e charrúas estão questionando, do seu modo, a partir de seu lugar e de seu tempo, o que Marcos se questiona a 162 anos de Salsipuedes e 117 de Canudos, a existência de “seres de rostos negados e desconhecidos”⁵² cujo crime maior é não resignar-se a esse estado de coisas, a essa situação que lhes é adjudicada entre os “temores e desconfianças que arrancam nossos passos”,⁵³ os passos dessa alteridade sempre ameaçadora.

É muito sugestiva, a esse respeito, a forma clara como Carlos Fuentes assume essa alteridade. *“Vocês não tinham mais caminho que as armas? Eu insistirei que sim. Porém eu não sou um camponês indígena chiapaneco. Talvez eu não tenha a clareza mental ou a experiência necessárias para colocar-me na pele de vocês e sentir o que vocês sentem.”*⁵⁴ Assumir estados de direto iguais e justos, mas inseridos em situações vitais divergentes é parte da complexidade que reflete e reproduz na insurreição chiapaneca os mesmos conflitos que em Canudos e Salsipuedes e vice-versa. O silêncio de mais de um século e as distâncias identitárias servem para reconhecer uma vez mais o evidente, a evidência de que sempre alguém “levanta a voz e apresenta as petições” de uma forma mais explícita ou mais tácita, mais simbólica ou factual. O senso de comunidade e de autogoverno que Fuentes aponta nas comunidades indígenas do sudeste mexicano foram, não é possível esquecer-lo, motivos essenciais para observar

⁵¹ FUENTES, 1994, pp. 171, 172, 173, 174, 175.

⁵² Subcomandante Insurgente Marcos em: FUENTES, Carlos, 1994, p. 170.

⁵³ Op. Cit. p. 169.

⁵⁴ FUENTES, 1994, pp. 174, 175.

conselheiristas e charrúas como claras ameaças ao poder republicano recentemente instituído naquele tempo. Os paralelismos são surpreendentes. Canudos e Salsipuedes foram, de alguma forma, feridas infligidas à sociedade e às quais o nacionalismo respondeu? A invisibilidade do outro em ambos os episódios não é uma tentativa de vencê-lo, reduzindo-o a nada? De qualquer forma, todo triunfo é sempre uma relativização da realidade concreta; toda pretensão de controlador total, apenas uma construção fantasmagórica e a demonização do outro; sua estigmatização moral e sua construção como ameaça, uma conquista insustentável. Como o aponta agudamente Álvaro Abós:

Borges, no entanto, sustentava que na derrota há mais dignidade que na vitória (...) Os vencedores se descompõem na celebração orgástica. Entregam-se aos ritos do desvario coletivo: deslocados e nus (suas roupas foram rapinadas pelos fanáticos ávidos de alguma relíquia), têm o olhar perdido, a mímica gesticulante, os movimentos desconexos (...)

Os perdedores, por outro lado, se retiram do terreno em silêncio, a cabeça baixa, a expressão grave, os gestos medidos. A derrota lhes exige fortaleza e autocontrole. Estátuas estóicas, seu patetismo é mais rico, como espetáculo moral, que as caretas estereotipadas e vazias do festejo.⁵⁵

E, então, frente ao totalitarismo do poder hegemônico, diante da postura de inquisidor universal que, tanto em Canudos como em Salsipuedes, a República assume, o resto dos sujeitos, conselheiristas e charrúas, convertem a *si próprios* em um problema de *si mesmos*. A problemática e conflitiva luta pelo poder coexiste com uma ainda mais complexa e conflitiva: a própria existência como decurso íntimo e como instâncias de decisão. A existência como *compromisso* advém, seguindo o pensamento de López Ibor, do descobrimento da própria intimidade e de assumir a existência como a tomada de decisão em relação ao que tenha que ser feito em cada momento da vida. Assim, cada conselheirista e cada charrúa assumem esse *compromisso* de forma diferente, mas de algum modo complementar.

Em cada circunstância o destino de redenção ou a condição irredenta são as opções em questão. A complementaridade na forma como cada sujeito assume sua escolha vital se revela em aparentes dicotomias: os que abjuram *de* ou conjuram *com* a violência exercida pela República. O triunfo do poder hegemônico se exerce explicitamente sobre

⁵⁵ ABÓS, 1996, p. 29

a alteridade de um sujeito vencido até a destruição em um espaço que se torna pouco a pouco um espaço de clausura e, portanto, de endogamia, de solipsismo e monologismo abrumador: o poder republicano acaba apenas conversando consigo mesmo e o sujeito cooptado (a sociedade cooptada) responde para si o que o terror lhe impede de responder ao outro, a linguagem já não comunica, abisma. O triunfo tácito é sobre aqueles que não encontram outro caminho senão o de assumir a defesa do indefensível. Marcelo Viñar o expressa claramente: “O tempo do horror é um tempo abismal e destruidor, mas, paradoxalmente, é um tempo inapagável, fundador e produtor de efeitos, na vida do sujeito, talvez em sua descendência.”⁵⁶

O conflito já não se suspende apenas nesse final de Salsipuedes e Canudos que é também uma ancoragem em um tempo histórico, já não se trata só dessa sociedade, falta de referencialidades mais além da figura da República e sua razão totalitária, de sua manipulação perversa e do poder destrutivo que é capaz de operar sobre ela. O conflito transcende essa circunstancialidade concreta e como fenômeno de violência é esse “tempo inapagável, fundador e produtor de efeitos, na vida do sujeito”, como o apontava Viñar, mas *também*, e modificando o *talvez* de Viñar, em sua descendência.

Um “duro castigo” é o que premonitoriamente Salsipuedes e Canudos colocam em questão convertendo, sem dúvida, em vítima da violência não só os sujeitos que a sofreram materialmente, mas sim os “descendentes”, os “herdeiros” dessa violência fundacional; vítimas de outras violências ulteriores, de traumas que definiram (e definem até o presente) o Uruguai e o Brasil pós-Salsipuedes e pós-Canudos. A hegemonia, considerada voz regente e, neste caso, brutalmente disciplinadora, não alcança todos os espaços, não ordena todos os “caos”, não chega a ser escutada por todos os sujeitos (conselheiristas e charrúas evitam escutar a mensagem violenta e brutal desse poder). Não representa, não “diz”, não regula (sempre existem vontades dissidentes ao projeto diretriz que faturam essa pretendida sociedade “sutura”), não é capaz de anular a insurreição e o regresso dos “outros” aniquiláveis. Porém ainda assim o traumatiza todo. O fantasmagórico lacaniano se impõe, a definição da outridade se logra pelo que se nega dela mesma. Ainda na pretensão da omnisapiência é mais o que se ignora que o que se conhece, e a subjetividade do olhar constrói mundos ilusórios

⁵⁶ VIÑAR, 1995, p. 52.

que se dissipam no fenomenológico cotidiano. É precisamente esse cotidiano o que vulnera o poder. Porque é o cotidiano o que assiste a um eterno retorno, a um diário “renascimento” do que pôde pretender-se disciplinado até o agônico. O presente de fato opera como espaço de “renascimento” de liberdades sufocadas e seio no qual advertir – mais tácita que explicitamente – a burlada subjetividade do olhar totalizador e das estratégias repressivas.

Claro que, tudo isso, sem deixar de advertir que a busca e necessidade de comunhão com o outro que o presente possibilita neste contexto segue resultando na carência do outro, e que é a partir da aceitação dessas carências que surge a conflitiva superação de um trauma sócio-identitário que o Uruguai e o Brasil têm necessariamente tido que herdar e talvez ainda não superar em todas as suas possibilidades. É possível que ainda seja necessário pensar não em um excesso ou em uma ausência de memória, não na condição de vítimas ou vitimários, mas sim na consciência de um trauma inquietantemente vigente e em uma desestruturação do entramado social que ainda exija reflexões.

“Pensamos porque temos a capacidade de referir-nos ao que está fora de nós”, pensamos também pela herança do trauma que se instala nesse exterior, nessa exterioridade que o poder hegemônico não tem o poder de anular totalmente e em direção à qual alguns conseguem sair. A tentativa não de outorgar novos e renovados sentidos a referentes do passado, e sim de construir novos referentes é o que o presente talvez exija na reconstrução realmente legítima de identidades nacionais dinâmicas e mutáveis, na superação dos traumas e das perversões disciplinantes e repressoras que os episódios de Canudos e Salsipuedes “definiram” tão notavelmente.

Referências bibliográficas:

ABELLA, Gonzalo. *Historia diferente del Uruguay*. Montevideo: BetumSan Ediciones, 2008.

ABÓS, Álvaro. *El país del aguante*. Buenos Aires: Planeta, 1996.

ACHUGAR, Hugo. *En otras palabras, otras historias*. Montevideo: FHCE, 1994.

ACHUGAR, Hugo. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima-Pittsburg: Beverley, 1992.

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sin boca*. Montevideo: Trilce, 2004.

ACOSTA y LARA, Eduardo F. *El país charrúa*. Montevideo: Linardi y Risso, 2002.

ACOSTA y LARA, Eduardo F. *La guerra de los charrúas*. Montevideo: Linardi y Risso, 1989.

ACOSTA y LARA, Eduardo F. Panorama general de las culturas indígenas en la Banda Oriental. *Amerindia*, Montevideo, n. 2, p. 9-17, 1964.

ADORNO, Theodor. *Crítica Cultural y Sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.

ADORNO, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor. Mensajes en una botella. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología*. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: FCE, 2003.

ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Belo Horizonte: Ediciones 70, 1982.

ADORNO, Theodor. *Escuela de Frankfurt*. Razón, arte y libertad. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.

AÍNSA, Fernando. La utopía empírica del cristianismo social. In: AMÉRICA LATINA. Palabra, literatura e cultura. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología*. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: FCE, 2003.

ALVAREZ-URIA, Fernando. *Miserables y locos*. Barcelona: Tusquets, 1983.

ANTÖN, Danilo. *El pueblo jaguar. Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través de su tiempo*. Montevideo: Piriguazú Ediciones, 1998.

ANZIEU, Didier. *Freud et la mythologie*. Paris: Gallimard, 1970.

AKOUN, André. *La antropología: desde el hombre primitivo a las sociedades actuales*. Bilbao: Mensajero, 1976.

ANTÓN, Danilo. *Amerrique*. Los huérfanos del paraíso. Montevideo: Piriguazú, 1998.

- ARENDDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo; o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1976.
- ARISTÓTELES. *Política*. Paris: Garnier, 1920.
- BALANDIER, Georges. *Antropología política*. Barcelona: Flamma, 1969.
- BALANDIER, Georges. *El poder en escenas*. De la representación del poder al poder de la representación. Barcelona: Paidós, 1994.
- BARRÁN, José Pedro. *Los conservadores uruguayos (1870-1933)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2004.
- BARRET, M. Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In: ZIZEK, Slavoj. (Coord.). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- BARRIOS PINTOS, Aníbal. *Aborígenes e indígenas del Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1975.
- BARTHES, Roland. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.
- BARUK, H. *Psiquiatría moral experimental*. México: FCE, 1960.
- BAYÓN; PONTUAL. “L'identité, invention des intellectuels?”. 1990.
- BENEDETTI, Mario. *El país de la cola de paja*. Montevideo: Ed. Ciencias, 1961.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- Biblia de Jerusalén*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 1971.
- BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- BINFORD, Lewis. *En busca del pasado*. Madrid: Alianza, 1983.
- BLOCH, Ernst. *Le principe espérance*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- BODEI, Remo. *A Filosofia do Século XX*. Sao Paulo: EDUSC, 2000.
- BODEI, Remo. *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Turín: Einaudi, 1987.
- BOIVIN, Mauricio. *Constructores de la Otredad*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. San Pablo: Companhia das Letras, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. Doxa y vida cotidiana: una entrevista. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- BRACCO, Diego; LÓPEZ MAZZ, José. *Charrúas, pampas y serranos, chanás y guaraníes. La insurrección del año 1686*. Montevideo: Linardi y Risso, 2006.
- BRANDÃO, Adelino. *A sociología d'os Sertões*. Rio de Janeiro: Artium, 1996.
- BRANDÃO SANTOS, Luis Alberto; PEREIRA, María Antonieta (Org.). *Trocas culturais na América Latina*. Belo Horizonte: Pós-Lit/ FALE/ UFMG/ NELAM, 2000.

- BRECHT, Bertolt. *As cinco dificuldades para escrever a verdade*. Edição digital: <http://www.piratininga.org.br/artigos/2004/03/brecht-verdade.html>.
- BIGNOTTO, Newton. *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CALLOIS, Roger. *Poncio Pilatos*. El dilema del poder. Barcelona: Edhasa, 1994.
- CAILLOIS, Roger. Les obsessions entre mythe et rite. *Approche ethnopsychanalytique. Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, Paris:, n. 20-1981.
- CANESSA, Martha. *Rivera: un oriental liso y llano*. Montevideo: Banda Oriental, 1987.
- CARDOZO, Joaquim. *Antônio Conselheiro*. Rio de Janeiro: Agir, 1975.
- CARTHY, J.; EBLING, F. *Historia natural de la agresión*. México: Siglo XXI, 1970.
- CASAMAYOR, L. Sociología de la violencia. In: DABEZIES, P.; DUMAS, A. (Coord.). *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- CASTILLA del PINO, Carlos. *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*. Barcelona: Ediciones Península, 1972.
- CERTAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand. *Viaje al fin de la noche*. Barcelona: Edhasa, 1998.
- CERTAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CERTAU, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1986.
- CHAMOISEAU, Patrick. Écrire en pays dominé. In: LITERATURA E IDENTIDADES. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- CHAR, René. La liberté. In: PAZ, Octavio. *Versões y diversiones*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- COIN, Cristina. *A guerra de Canudos*. São Paulo: Scipione, 1992.
- COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: Literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- CONNOR, Steven. *Teoria e valor cultural*. São Paulo: Loyola, 1994.
- CORDERO, Serafín. *Los Charrúas*. Montevideo: Editorial Mentor, 1960.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire*. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores, 2003.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa*. Literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- CORTAZZO, Uruguay. *Indios y Latinos. Utopías, ideologías, literaturas*. Montevideo: Vintén Editor, 2001.

- COSTA LIMA, Luiz. *O fingidor e o censor*. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1988.
- COSTA LIMA, Luiz. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1986.
- COSTA LIMA, Luiz. *Terra ignota. A construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- COSTA SOBRINHO, Pedro Vicente; FERREIRA PATRIOTA NETO, Nelson (Org.). *Vozes do Nordeste*. Natal: EDUFRRN, 2001.
- CHAUCHARD, Paul. *Fisiología de las costumbres*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- CULLMAN, Oscar. *Dieu et César*. París: Delachaux & Niestlé, 1956.
- CUNHA, Euclides da. Contrastes e confrontos. In: _____. *Obra completa I*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- DABEZIES, P.; DUMAS, A. (Coord.). *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- DANTAS, Paulo. *Quem foi Antônio Conselheiro?* São Paulo: Arquimedes, 1966.
- DERRIDA, Jacques. *Psyqué: invenciones del otro*. Diseminario. La reconstrucción, otro descubrimiento de América. Montevideo: XYZ Editores, 1987. Edição digital de Derrida em castellano: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/psyque.htm>>.
- DOMINGUES, José Maurício. *Ensaio de Sociologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- DÓRNER, Klaus. *Ciudadanos y locos*. Madrid: Taurus, 1974.
- DURKHEIM, Emile. *El suicidio*. Buenos Aires: Schapire, 1965.
- EAGLETON, Terry. La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- EBTINGER. In: *Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, Paris, n. 20, 1981.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenaus. *Amor y odio*. México: Siglo XXI, 1970.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- EY, Henri. *Études Psychiatriques*. Paris: Éditions Desclée de Brouwer, 1952.
- EY, Henri. *Estudios sobre los delirios*. Madrid: Paz Montalvo, 1950.
- EY, Henri. *Traité des hallucinations*. Paris: Masson et Cie. Éditeurs, 1973.
- EY, Henri. *Tratado de psiquiatria*. Barcelona: Toray-Masson, 1965.
- FAYE, Jean Pierre. *Théorie du récit: Introduction aux "langages totalitaires"*. Paris: Hermann, 1972.

- FERNANDES, Florestan. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FERNANDES, Rinaldo de. *O Clarim e a Oração. Cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la Época Clásica*. Buenos Aires: FCE, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1995.
- FREYRE, Gilberto. *Atualidade de Euclides da Cunha*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1941.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1994.
- FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962.
- FREUD, Sigmund. Lo ominoso. In: _____. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1945.
- FREI BETTO. *Cartas da prisão*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.
- FUENTES, Carlos. *Territorios del tiempo*. México: FCE, 1999.
- FUENTES, Carlos. *Nuevo Tiempo Mexicano*. México: Aguilar, 1994.
- GALVÃO, Walnice N. (Org.). *Euclides da Cunha: história*. São Paulo: Ática, 1980.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía*. México: Era, 1996.
- GARBARINO, Héctor. *Estudios sobre el narcisismo*. Montevideo: Asociación Psicoanalítica del Uruguay, 1986.
- GARROFE, Pablo. *Lacan: entre el arte y la ideología*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2007.
- GAUDENZI, T. *Memorial de Canudos*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Venezuela: EBVC, 1975.
- GIRARD, René. *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- GROETHUYSEN, Bernhard. *Antropología filosófica*. Buenos Aires: Losada, 1975.
- HARDMAN, Francisco (Org.). *Morte e progresso: cultura brasileira como apagamento de rastros*. São Paulo: Unesp, 1998.
- HARE, R.M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2006.
- HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 1957.

- HERRERA y REISSIG, Julio. *Tratado de la imbecilidad del país*. Montevideo: Taurus, 2006.
- HOUOT, Annie. *Guaraníes y charrúas en la literatura uruguaya del siglo XIX: realidad y ficción*. Montevideo: Linardi y Risso, 2007.
- HOUOT, Annie. *Un cacique charrúa en París*. Montevideo: Editorial Costa Atlántica, 2005.
- HUME, David. *História natural da religiao*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- JUNG, C.G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- KESING, Félix M. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- KRISTEVA, Julia. *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI, 1988.
- LACAN, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In: ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- LACLAU, Ernesto. *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI, 1987.
- LAVELLE, Patrícia. *O espelo destorcido*. Belo Horizonte: ED. UFMG, 2003.
- LAWRENCE, D.H. *Cartas*. Buenos Aires: Ediciones IMAN, 1945.
- LAURIA, Márcio José. *Ensayos euclidianos*. Rio de Janeiro: Presença, 1987.
- LE BON, G. *Psicología de las multitudes*. Madrid: Ediciones Daniel Jorro, 1903.
- LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- LEVI, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph Editores, 2006.
- LEVINE, Robert M. *O sertão prometido, "o massacre de Canudos"*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estructural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- LÉVY-STRAUSS, Claude.
- LEVY-STRAUSS, Claude. Les obsessions entre mythe et rite. Approche ethnopsychanalytique. Paris: *Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, n. 20, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.
- LÉVY-VALENSI. *Précis de Psychiatrie*. París: Bailliére et fils., 1939.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella*. Cuba: Casa de las Américas, 1990.
- LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazío*. Lisboa: Antropos, 1989.

- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1956.
- LÓPEZ-IBOR, Juan J. *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*. Madrid: Aguilar, 1952.
- LÓPEZ-IBOR, Juan J. *Lecciones de psicología médica*. Madrid: Paz Montalvo, 1964.
- LORIER, Eduardo. *La capataza*. Probanza de la desaparición de un pueblo de indios: San Borja del Yi. Montevideo: Banda Oriental, 1992.
- LOURES, Guilhon. *Antônio Conselheiro*. Brasília: LGE Editora, 2004.
- LUDMER, Josefina. *O corpo do delito*. Um manual. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- LUTERO. In: DABEZIES, P.; DUMAS, A. (Coord.). *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- MAIR, Lucy. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza, 1973.
- MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé, 1987.
- MANNONI, Octave. *La otra escena: claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- MARCUSE, Herbert. Acerca del carácter afirmativo de la cultura. In: ENTEL, Alicia. *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2002.
- MARCUSE, Herbert. *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1969.
- MARLOWE, Christopher. *La trágica historia de la vida y muerte del Doctor Fausto*. Madrid: Cátedra, 1998.
- MARQUES, Reinaldo; VILELA, Lúcia Helena. *Valores*. Arte, mercado, política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- MARUCA SOSA. *La Nación Charrúa*. Montevideo: Editorial Letras, 1957.
- MATTOS, Tomás de. *¡Bernabé, Bernabé!* Montevideo: Alfaguara, 2000.
- MIGNARD, M.; MONFOUGA-BROUSTRA J. Les obsessions entre mythe et rite. Approche ethnopsychanalytique. *Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, Paris, n. 20, 1981.
- MOYA PONS, Frank. *Después de Colón*. Madrid: Alianza América, 1986.
- MOYA PONS, Frank. *El choque del descubrimiento*. República Dominicana: Taller, 1992.

- NEPOMUCENO, Eric. *O Massacre - Eldorado do Carajás: uma história de impunidade*. São Paulo: Planeta, 2007.
- NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972.
- NIETZSCHE. *Sobre la verdad y la mentira en su sentido extra-moral*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NOVAIS SAMPAIO, Consuelo. *Canudos. Cartas para o Barão*. São Paulo: Ed.USP, 2001.
- OLAVO, Antonio. *Memórias fotográficas de Canudos*. Bahia: CNPq, 1989.
- OLIVEIRA, Franklin de. *Euclides: a espada e a letra*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande, a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro*. São Paulo: Loyola, 1990.
- PADRÓN FAVRE, Oscar. *Los Charrúas-Minuanes en su etapa final*. Montevideo: Tierra Adentro, 2004.
- PARTELI. *Parteli, Pastor de la Iglesia de Montevideo*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1974.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: FCE, 1990.
- PAZ, Octavio; RÍOS, Julián. *Sólo a dos voces*. México: FCE, 1999.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. México: FCE, 1997.
- PELICIER, Y. La pensée-prison. *Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, Paris, n. 20, 1981.
- PEREIRA, Maria Antonieta; REIS, Lourenço de L. *Literatura e estudos culturais*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2000.
- PFAHLER, Gerhard. *El hombre y su pasado*. Barcelona: Labor, 1965.
- PI HUGARTE, Renzo, 1997.
- PI HUGARTE, Renzo. *Los indios del Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental, 2007.
- PI HUGARTE, Renzo. *Historia de aquella "gente gandul"*. Montevideo: Fin de Siglo, 2005.
- PIMENTA, Olímpio. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- PINEL, Philippe; ITARD, Jean. *El salvaje de Aveyron: psiquiatría y pedagogía en el Iluminismo tardío*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978.

- PIZARRO, Ana. *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.
- POMPEU de TOLEDO, Roberto. In: FERNANDES, Rinaldo de. *O Clarim e a Oração: cem anos de 'Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.
- PORLEY, Rodolfo. *El laberinto de Salsipuedes*. Montevideo: La República, 1997.
- PLATÓN. *Diálogos*. Colombia: Panamericana Editorial, 1996.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*. Madrid: Gredos, 1985.
- RAMA, Ángel. *Diarios*. Montevideo: Trilce, 2001.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1988.
- RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: FAR, 1989.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Montreal: Les presses de l'Université Montréal, 1971.
- RESTUCCIA, Alberto. *Salsipuedes (El exterminio de los Charrúas)*. Libro de Documentos. Montevideo: Teatro Uno/Alianza Francesa, 1985.
- REZENDE, María José de. Os sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, USP, 13, 2, p. 201-226, 2001.
- REZENDE, Nilza. *Guerra de Canudos. O filme*. São Paulo: Editora SENAC, 1997.
- RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- RIOS, Audifax. *Antônio Conselheiro*. São Paulo: Giordano, 1994.
- RÍOS, Giner de los. La locura moral según el Dr. Näcke. In: _____. *Obras completas*. Madrid: La Lectura, 1925.
- RIQUELME, Horacio. *Buscando América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1990.
- RIVERA, Diego. *Arte y política*. México: Grijalbo, 1979.
- ROSENBERG, Harold. *La tradición de lo nuevo*. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- ROSOLATO, Guy. *Le sacrifice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- ROUSSEAU, Jacques. *Confesiones*. Libro Primero. Madrid: Alianza, 1997.
- ROUSSEAU, Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>
- ROUSSEAU, Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: FCE, 2006.
- SARAMAGO, José. *El evangelio según Jesucristo*. Buenos Aires: Alfaguara, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. *Barjonas o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*. Milão: Christian Marinotti, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, 1960.

- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.
- SHATTUCK, Roger. *Conocimiento prohibido*. Madrid: Taurus, 1998.
- SOARES. In: *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 15. ago. 1897.
- SOARES da SILVA. In: *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 15. ago. 1897.
- SOARES de LIMA, Carlos. *La patria misionera*. Montevideo: Linardi y Risso, 2007.
- SOMMER, Doris. *Ficções de fundação*. Os romances nacionais da América Latina. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- SOUKI, Nadia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- SKLODOWSKA, Elzbieta. Biografía de um cimarrón y Me llamo Rigoberta Menchú: (po)ética de la mediación. In: TESTIMONIO HISPANOAMERICANO: historia, teoria, poética. New York: Peter Lang, 1992.
- SOSA ANDRADE, Olímpio de. *História e interpretação de Os sertões*. São Paulo: EDART, 1962.
- STAROBINSKY, J. Le revê, la création, la destruction dans l'expérience de Baudelaire. *Confrontations Psychiatriques - Créativité et Psychiatrie*, Paris, n. 34, 1993.
- TOCANTINS, Leandro. *Euclides da Cunha e o paraíso perdido*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. Alianza Editorial: Madrid, 1985.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Nos e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- TORRES-GARCÍA, Joaquín. *La ciudad sin nombre*. Montevideo: Asociación de Arte Constructivo, 1941.
- TOURAINÉ, Alain. *América Latina*. Política y sociedad. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- UNAMUNO, Miguel. *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1950.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La guerra del fin del mundo*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1981.
- VENÂNCIO FILHO, Francisco. *Euclides da Cunha e seus amigos*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940.
- VENTURA, Roberto. "Repensando o Brasil com Euclides da Cunha: Deus e o diabo no monstruoso anfiteatro". *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 144, 2001.

- VERDESIO, Gustavo. *La invención del Uruguay*. Montevideo: Editorial Graffiti, 1996
- VERDESIO, Gustavo. “Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material”. *Revista de Estudios Hispánicos*, EEUU, Vol. 35, n.3, oct. 2001.
- VIANA FILHO, Luis. *O episódio de Canudos*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1978.
- VIDART, Daniel. *El mundo de los charrúas*. Montevideo: Banda Oriental, 2006.
- VIDART, Daniel. *La trama de la identidad nacional*. Montevideo: Banda Oriental, 1997.
- VILLA, Marco Antônio. *Canudos e o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.
- VIÑAR, Mauren; VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de la memória*. Crónicas para una memoria por venir. Montevideo: Trilce, 1995.
- VIOTTI da COSTA, Emília. *Da Monarquia à República. Momentos decisivos*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- VOLTAIRE. *Candide*. Paris: Larousse, 1968.
- WERKE, Gesammelte. In: DABEZIES. P.; DUMAS. A. *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ZEA, Leopoldo. *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, 1993.
- ZIZEK, Slavoj. *Mirando al sesgo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1992.
- ZIZEK, Slavoj (Coord.). *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- ZORRILLA DE SAN MARTÍN, Juan. *Conferencias y discursos*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1905.
- ZORRILLA DE SAN MARTÍN, Juan. *Tabaré*. Montevideo: Claudio García&Cia-Editores, 1943.

Jornais (BNB):

- A lei*. São João Nepomuceno (MG). jul. 1897.
- Cidade do Salvador*. Salvador. jul. 1897.
- Gazeta do Rio*. Rio de Janeiro. jul./nov. 1897.
- Nova Philadelphia*. Cidade de Theophilo Ottoni (MG). out. 1897.
- O Estado de São Paulo*. São Paulo. jul./nov. 1897.

Periodico do Instituto Histórico da Bahia. Salvador. jun. 1857

Relatório dos Presidentes dos Estados Brasileiros - Primeira República. Estado da Bahia. março. 1897.