
O CICLO DO MISTICISMO E DO CANGAÇO:
AMBIGÜIDADE E HIERARQUIA EM LINS DO REGO¹

Sônia Lúcia Ramalho de Farias*

Nos romances do chamado “ciclo do misticismo e do cangaço”, de José Lins do Rego, a “maldição do sangue” semantiza-se por oposição à “corrente de sangue” que instituiu, assegura e justifica ideologicamente os valores da família patriarcal nordestina nas narrativas do outro ciclo romanesco do autor paraibano: o da cana-de-açúcar.² Ao contrário daquela corrente, responsável pela transmissibilidade do legado biológico e da tradição sócio-cultural, pelos “bens de raiz” da oligarquia açucareira, a “maldição do sangue” aponta, em *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953),³ para uma outra herança nefasta. É o estigma depositado sobre o sertão. Sangue de beatos e cangaceiros. Sangue das crianças sacrificadas pelo beato da Pedra. Sangue dos beatos vitimados pela ação da polícia. Sangue do sertanejo, das classes oprimidas, constantemente à mercê dos “flagelos” que assolam a região sertaneja como uma “sina”: o beato, o cangaceiro, a seca, a polícia. A “maldição do sangue” percorre, assim, como *leitmotiv*, os romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, funcionando como elemento mítico a partir do qual vão-se desencadeando as diferentes versões interpretativas dos personagens dos dois

* Professora de Teoria Literária e Literatura Brasileira na UFPB

textos acerca do misticismo religioso e do cangaço.

No caso específico do messianismo, essas versões interpretativas se calam basicamente sob duas perspectivas opostas, embora tangenciais em alguns aspectos: a perspectiva dos que vêm de fora, o homem litorâneo, e a perspectiva do sertanejo. Esta última subdivide-se ainda entre a da população do Açú e a dos habitantes da Pedra, mutuamente excludentes. No bojo de cada uma dessas óticas, subjazem as formas miticamente configuradas através das quais o acontecimento histórico do fenômeno messiânico da Pedra Bonita ou Reino Encantado é percebido.

Eclodido em 1836, no sertão de Pernambuco (Ribeira do Pajeú), especificamente na região hoje compreendida pelos municípios de Serra Talhada (Villa Bella), Flores e Carnaíba, o surto messiânico da Pedra e os eventos que o circundam não comparecem, enquanto fato histórico, nitidamente delineados no presente contextual dos romances de Lins do Rego.⁴ Ao contrário. Mesmo constituindo elementos recorrentes ao discurso dos vários personagens, tais fatos funcionam apenas como pano de fundo. Matéria vivida sobre a qual se deposita a matéria imaginária do sertão. Esse imaginário vai-se reagenciando segundo a heterogeneidade das versões que compõem a tessitura dos dois textos.

Não obstante divirjam entre si, tais versões comparecem sempre para explicitar a situação de miséria e atraso vigentes na região sertaneja. Como afirma um intérprete do romancista, Paulo Rónai, reportando-se às palavras do próprio autor sobre o romance *Pedra Bonita*:

*José Lins do Rego não quis fazer romance histórico, como aliás adverte em nota preliminar. Ocorreria-lhe a idéia, artisticamente fecunda, de fazer do episódio da Pedra um assunto subjacente, de pegá-lo no ato de se transformar em mito, pesadelo agourento a pairar sobre toda uma região, invocada para explicar-lhe o marasmo e a miséria.*⁵

Reinterpretado miticamente, o fenômeno messiânico da Pedra adquire uma dupla conotação, *positiva* ou *negativa*, conforme o ponto de vista de seus intérpretes.⁶ A *concepção negativa* é formulada a partir do ponto de vista do homem litorâneo e da perspectiva de uma determinada parcela da população sertaneja, os habitantes da vila do Açú. Ambos acordam em atribuir, de

forma deslocada, toda a miséria da vila ao fenômeno messiânico justificando assim a “maldição”:

Todos eram de acordo em responsabilizar a pedra por uma desgraça daquelas. Todos estavam, convencidos de uma influência nociva, infernal, agindo sobre o Açú. As mulheres cortavam a conversa quando se referiam à terra de Antônio Bento. Os homens não chegavam ao assunto com exatidão. (PB, p. 29)

A *concepção positiva* diz respeito ao ponto de vista dos habitantes da Pedra, os prosélitos do messianismo, cuja versão contrasta radicalmente com a da população do Açú. Sob esta segunda ótica, o “derramamento de sangue”, ocorrido no arraial messiânico da Pedra, há cem anos atrás, assume um outro valor semântico. Deixa de ser interpretado como “maldição”, “crime”, “loucura”, “heresia” ou “pecado”, conforme era concebido pela comunidade da vila, para configurar-se como sacrifício. Mais especificamente, como sacrifício purificador, necessário à obtenção de uma graça divina - “o desencantamento da lagoa” - mediante a qual se daria a restauração de um novo mundo. Ou melhor, a implantação de um paraíso terrestre, ajustado aos projetos de justiça e às propostas de libertação dos segmentos subalternos da comunidade sertaneja. Segundo afirma o beato Zé Pedro, da Pedra Bonita, ao explicitar para Bentinho e o irmão deste, Domício, a sua versão mítica sobre o “derramamento de sangue inocente”:

Antonio Ferreira começou a fazer os milagres do filho. Vinha cego de nascença, e ele curava. Vinha ferido de fêder, e ele curava. Vinha entevado, e ele curava. Mas o Filho queria o sangue dos inocentes para o grande milagre. O sangue dos que não estivessem sujos de pecados. O sangue dos meninos e das donzelas para o grande milagre. (PB, p. 117- grifos nossos)

E o filho se preparando para o grande dia. Lá uma madrugada ele gritou para o povo: Acorda, gente, hoje é o dia da nova criação do mundo. Deus meu pai precisa do sangue dos inocentes para a obra da criação. Do sangue dos inocentes tinham que sair o novo mundo, a

terra feliz. (...) *Deus mandou que eu descesse para salvar os homens, acabar os pecados.* (PB, p. 18 - grifos nossos)

Remissão dos pecados e implantação de uma ordem social mais justa surgem, portanto, como desdobramentos conceituais implícitos na noção de sacrifício. A noção de sacrifício não se restringe, assim, apenas a uma dimensão teológica de salvação. Ela implica, sobretudo, uma proposta de mudança social, motivada pela clara consciência que tem o oprimido das adversidades da realidade presente. E que se traduz pela recusa às condições de existência na estrutura oligárquica do sertão, no contexto da República Velha. Dentro dessa ótica, a proposta de mudança defendida pelos adeptos do messianismo revela um potencial contestatório contraposto às ideologias do conformismo e da esperança que norteiam as concepções da religião dominante, difundidas pelo padre Amâncio, vigário do Açú, de acordo com o registro de várias passagens dos romances.

Cotejando-se as duas versões míticas apontadas (a versão negativa e a positiva), vê-se que um mesmo fato objetivo, “o derramamento de sangue inocente”, é passível de uma dupla leitura, conforme o lugar que ocupam seus intérpretes. A teoria do lugar, tomada de empréstimo a Eduardo Hoornaert,⁷ mas aplicada no nosso trabalho a romances que veiculam uma temática distinta dos textos que motivaram *as reflexões* do autor de “Discurso evangélico e discurso colonialista”, guarda aqui apenas o seu valor de método. Ela é utilizada para explicitar as duas posições opostas e contraditórias, por onde se realiza, no discurso literário erudito de *Pedra Bonita e Cangaceros*, a apreensão do duplo sentido depositado no fenômeno messiânico, enquanto manifestação cultural popular. A posição ocupada pelos personagens que falam do *lugar da cultura dominante* e a dos personagens que falam do *lugar da cultura dominada*. Essa dupla posição evidentemente determina a mudança de ótica sob a qual o messianismo é interpretado. Pois, segundo afirma Eduardo Hoornaert, “*Mudando de lugar, mudamos evidentemente de ponto de vista e entendemos as coisas de maneira diferente.*”⁸ Assim, seja na *vertente leiga* de maldição, crime e loucura, sustentada sobretudo pelos personagens do litoral e pelos habitantes do Açú, ou na *vertente eclesiástica* de heresia, superstição e pecado, veiculada especificamente pelo representante da religião oficial, padre Amâncio, “o derramamento de sangue inocente” é concebido sob uma ótica etnocêntrica, alicerçada pelos valores da cultura dominante. Esses valores contrapõem-se à noção de sacrifício como remissão dos pecados e restauração de uma nova ordem social, veiculada pelos

adeptos do messianismo. *Maldição, crime e loucura, heresia e pecado*, de um lado; *sacrifício redentor e restauração do paraíso*, do outro, são, pois, conceitos relativos ao lugar e ao ponto de vista sob os quais “o derramamento de sangue inocente” se atualiza. Respectivamente, o lugar e a perspectiva etnocêntrica da cultura e da religião dominantes e o lugar da cultura e da religião dominadas, instaurador de uma nova leitura, “desconstrutora”, por onde se pode questionar esse etnocentrismo.

Essa dupla leitura dá conta de uma *oscilação ideológica* dentro dos textos de José Lins. Tal oscilação revela-se nas duas posições tematizadas. Ela é responsável por um discurso conciliador que se caracteriza tanto pela repetição dos padrões da cultura dominante, quanto pelo desejo de resgatar, no texto literário erudito, os valores da cultura dominada. De deixar que aflore à superfície textual a voz do oprimido recalcada nas versões interpretativas que se pautam pelos padrões da cultura hegemônica. É do movimento oscilatório entre essas duas posturas contraditórias que se vai construindo em *Pedra Bonita e Cangaceiros* a totalidade do sentido depositado no fenômeno messiânico e, por extensão, no fenômeno do cangaço. Esse duplo movimento possibilita, pois, ao leitor configurar os diversos níveis de leitura. Aprender sua polissemia, desconstruindo, simultaneamente, as marcas ideológicas, o jogo estruturante e inconsciente por onde se realiza a apropriação da cultura popular no discurso literário erudito de Lins do Rego.

Essa oscilação ideológica permeia os vários níveis discursivos dos dois romances em destaque, encontrando sua expressão máxima na consciência dilacerada do protagonista Antônio Bento, cujo dilema existencial traduz-se por sua história de vida. Sobretudo pelas relações conflituosas que mantém com as diferentes instâncias religiosas, o messianismo e a religião oficial, e com as diversificadas formas de manifestações culturais registradas em ambos os textos: o misticismo e o cangaço.

Herdeiro do “sangue maldito” da Pedra, irmão de beato e cangaceiro, desde a infância Bentinho é predestinado a esconjurar a “maldição do sangue” que paira sobre os Vieira, em decorrência da traição de um antepassado, responsável pela denúncia das práticas religiosas do arraial messiânico à polícia do Açú. Ao nascer, a mãe o recebe como um presente de Deus. É batizado como afilhado de N. Sra. Recebe o nome de um santo da Igreja, Antônio, e o sobrenome de Bento (benzido, consagrado pela bênção). Sinhá Josefina o doara ao padre Amâncio com a esperança de que, ingressando na vida sacerdotal, Bentinho pudesse “tirar as desgraças de cima deles”. O vigário do Açú o ensinara a não acreditar nessa “maldição”. A nortear sua condu-

ta pelos cânones da Igreja Romana. Como coroinha da Igreja, Bento aprendera a conceber hierarquicamente os objetos sagrados da religião oficial como “as maiores coisas do mundo”. O sagrado sempre lhe fornecera todas as justificativas ideológicas para situar-se existencial e socialmente. Para enfrentar, inclusive, de forma deslocada, sua condição de dominado e a discriminação sofrida na vila do Açú. No entanto, pela palavra do beato Zé Pedro, da Pedra Bonita (que lhe revelara o segredo da “maldição” - insinuado reticentemente pelos demais personagens), todos esses princípios começaram a ser abalados. Ao desejo de reagir contra a “maldição do sangue” se contrapõe a impossibilidade de reação. A oscilação, originada da clivagem entre as duas instâncias religiosas, o messianismo e a religião oficial, determina a forma repetitiva do discurso do protagonista. O conflito assume para ele um aspecto compulsivo que o leva a repetir indefinidamente as palavras do beato Zé Pedro e as do padre Amâncio. A repetição é um sintoma desse conflito. É também, ao mesmo tempo, uma tentativa de dominá-lo, de vencer o impasse, de suprir a ambigüidade:

Bento pensava sem querer na Pedra Bonita, no que lhe dissera o velho Zé Pedro. A família Vieira tinha com ela uma desgraça escondida. Sangue de Judas, maldição de Deus andava pelos seus. Era superstição. Por mais de uma vez, sentindo-se escravo desses pensamentos, fora ver o padrinho. Contara tudo. Se abrira, e o velho só tinha aquela resposta: o povo se embriagara de superstição, de fanatismo. Mas Bento duvidava. (PB, p. 159- grifos nossos)

Segundo Sara Kofman. “A ambigüidade, mais do que uma simples indeterminação, implica uma dupla determinação do discurso; faz intervir um jogo de forças que se apresenta numa cena dupla.”⁹ É esse jogo de forças opostas e inconciliáveis que marca, após a revelação do beato Zé Pedro, o discurso do protagonista, desdobrando-se em cena dupla. A determinação se traduz para Bentinho sob forma de um discurso ambivalente, por onde ele passa a exprimir, simultaneamente, a crença e a descrença nas palavras do beato e na história da Pedra, a fé e a dúvida nas palavras do padre Amâncio e nos valores por este representados. Tanto os fatos relacionados com o reduto messiânico, como aqueles relacionados com os ensinamentos da Igreja passam a ser compulsivamente afirmados e negados. Negados e reafirmados. A maldição da Pedra e os “milagres” do novo “santo” do reduto são

tomados como mentira e como verdade. Da mesma forma, como verdade e como mentira, são agora concebidos o sacramento da eucaristia e a própria noção da existência de Deus. “Tudo era mentira, a Pedra, os milagres da Pedra, aquele Deus do sacrário, a hóstia branca que o padre Amâncio guardava na caixinha de flandres”. (PB, p. 167). A afirmação que nega se contrapõe uma outra, oposta, pela qual se tenta reatualizar no presente uma lição aprendida no passado: “O vinho era o sangue. E o pão era o corpo de Deus. Aprendera tudo no catecismo de D. Francisco do Monte. E não lhe chegava o sono.” (PB, p. 169-170). A afirmação, antes de oferecer como certeza de uma verdade previamente sabida, se corporifica, assim, como índice de uma dúvida presente traduzida em insônia.

A pedra converte-se, portanto, para o protagonista no termo “indecidível”¹⁰ por excelência. Lugar traidor onde Bentinho reencontra a “maldição” de que queria escapar. Lugar de onde saíra para esconjurar o ativismo do sangue maldito e para onde é compelido a regressar no final do primeiro romance do ciclo, com o objetivo de expiar a culpa atávica. Lugar que aprendeu a conceber simultaneamente como a terra do “demonio” e como a terra de “Cristo” (de acordo com as configurações ambíguas atribuídas ao beato do reduto messiânico). De onde se originam tanto o “Judas” quanto o “messias”. Messias que, por sua vez, é visto ao mesmo tempo como “monstro”, “louco” e como “santo”, como impostor e como salvador, como gerador da desordem e instaurador de uma nova ordem social mais justa para o sertão. A Pedra é o lugar onde se afirma, de um lado, o terror e, do outro, a esperança e o desejo do impossível. A Pedra é ainda o lugar onde a palavra “sangue” se desdobra em duplo significado: maldição e possibilidade de redenção, morte e vida, culpa e expiação. A Pedra é, finalmente, o lugar do medo e do desejo utópico. Lugar, em suma, da crise e do abalo das convicções:

Bento foi para os seus trabalhos cheio de preocupações. Domício acreditava na Pedra. E agora vinha o santo, o homem de quem Zé Pedro falava. O padre achava que ele era um mentiroso, enganando o povo. E os milagres, os aleijados que andavam, os ferimentos que se curavam? Via por outro lado a mágoa de seu padrinho. Via a fraqueza dele. O outro arrebatava o povo, enchia o povo de esperanças, de desejos. O padre era bom, era de todo mundo, mas não oferecia o impossível, uma vida diferente. (PB, p. 190)

E ainda:

Domício acreditava. Bento sentia que havia alguma coisa, um mistério qualquer com o qual o seu padrinho não podia. Ele mesmo se assustava, temia que terminasse acreditando nas histórias da Pedra.

Ora, Bento teme acreditar naquilo em que de fato já acredita, mas em que *não pode e não deve* acreditar. Nessa oscilação irresoluta ele sente-se duplamente culpado. A crença na culpa atávica, herdada do antepassado Vieira, gera a culpa recente em relação ao padrinho e aos valores que este representa. O fascínio pelos “milagres” do santo, que o levam a questionar o “milagre” da eucaristia, é rechaçado como crime, loucura, pecado. De descendente de “Judas”, daquele que traiu os romeiros da Pedra, Bento passa a considerar-se o próprio “Judas”. Um criminoso, um traidor, um monstro. A traição é dupla como é dupla a culpa. Refutando a história da Pedra, ele se mostra traidor em relação à sua origem, à sua gente, à sua terra. Assumindo-a, ele se converte em traidor do seu pai adotivo, dos valores ensinados pelo padrinho, dos princípios da religião oficial. O duplo sentimento de traição e de culpa gera o desejo de morte, constantemente reafirmado nas últimas páginas de *Pedra Bonita*. Desejo do qual o protagonista só escapa quando, no final do romance, empreendendo um percurso inverso e perseguindo um objetivo oposto ao do seu bisavô Vieira, parte em direção ao reduto messiânico com a finalidade de avisar a gente da Pedra do iminente ataque ao arraial pela força policial do Açú. Essa resolução, todavia, que se configura como forma de expiar a culpa cometida pelo antepassado - culpa que carrega como sua - só se torna possível porque, antes, ele consegue se eximir de uma outra culpa. A de haver abandonado, nas seqüências finais de *Pedra Bonita*, o padre Amâncio no leito de morte, a espera da confissão, partindo em direção ao reduto messiânico, em socorro dos seus. A justificativa para sair do impasse e da “indecidibilidade” expressa-se nos seguintes termos: “O seu padrinho era um santo, maior que todos. Teria era que seguir para *Pedra Bonita*”. (PB, p. 219)

A decisão de Bentinho não se dá, no entanto, sem conflito. A expressão desse conflito revela-se no texto pela imagem da encruzilhada. A encruzilhada é o ponto de bifurcação de duas estradas opostas e, conseqüentemente, de dois destinos diferentes diante dos quais Bento deve decidir: a estrada de Dores, cidade vizinha do Açú, roteiro traçado inicialmente para a sua viagem em busca do confessor do padrinho. E a estrada de *Pedra Bonita*, para onde termina, depois de grande relutância, desviando o percurso. A encru-

zilhada, configura-se, assim, como o marco-limite da consciência cambiante de Bentinho. Metáfora de seu impasse entre duas forças e dois interesses antagônicos. Ultrapassá-la significaria assumir conscientemente uma opção. Dissolver a ambigüidade face aos dois valores que lhe são apresentados: os da religião oficial e os do messianismo.

A afirmação judicativa que enfeixa a decisão final de Antônio Bento em *Pedra Bonita*, “seu padrinho era um santo, maior que todos”, não é uma mera racionalização. Ela aponta para a ordem de valores privilegiada no texto. Pois, é só mediante o atributo de santidade conferido ao sacerdote do Açu que Bento pode finalmente, sem remorso, seguir em direção ao arraial messiânico da Pedra. A opção de Bento por essa segunda alternativa não pressupõe, portanto, como poderia parecer à primeira vista, uma sobreposição dos valores da religião messiânica aos do cristianismo oficial. Ao contrário, sem deixar de indicar a simpatia e solidariedade do personagem para com o destino do seu povo, tal opção apenas se concretiza porque Bento legitima na figura do padre a expressão de uma ordem espiritual vinculada ao poder teológico da Igreja Romana.

O desfecho de *Cangaceiros* vem ratificar essa legitimação. Aparentemente esse desfecho, que aponta para a fuga de Bentinho do sertão, no intuito de resgatar os valores religiosos simbolizados por padre Amâncio, contrasta com a cena final de *Pedra Bonita*, em que seu percurso é inverso. Aí, como se viu, ele abandona o padre moribundo e se adentra pelas caatingas sertanejas, em auxílio dos seus. O sentido dessa inversão de trajeto merece, no entanto, ser melhor examinado. Na verdade, ao longo dos dois romances, Bentinho se debate num mesmo dilema existencial. O dilema entre acatar os valores culturais representados pelo messianismo e pelo cangaço ou acatar os valores da cultura erudita, configurados por padre Amâncio.

À semelhança do que ocorre com suas reações diante do messianismo, a condição de irmão de cangaceiro desperta em Bento sentimentos contraditórios. Ele se sente horrorizado com as notícias das atrocidades cometidas por seu irmão Aparício. Reluta em acreditar nelas. No entanto, converte-o em seu “herói”. Aparício é para ele, ao mesmo tempo, o possuído do demônio, aquele que parece concretizar o estigma da “maldição da Pedra”, e a força que lhe confere o respeito e o reconhecimento social da própria vila, onde antes, por causa desse mesmo estigma, era objeto de deboche e discriminação. Observem-se, a propósito, as seguintes considerações do narrador acerca da ambivalência do protagonista diante do irmão cangaceiro, ainda em *Pedra Bonita*:

Aparício fazendo o que fazia, só mesmo estando atuado. Com o diabo fazendo tudo por ele. Então Bento pensava sem querer na Pedra Bonita, no que dissera o velho Zé Pedro. A família Vieira tinha com ela uma desgraça escondida. Sangue de Judas, maldição de Deus andava pelos seus. (PB, p. 159)

Por outro lado Bento se consolava com a importância que criara no Açu. Respeitavam o irmão de Aparício. Joca Barbeiro nem parecia aquele de outrora, tirando deboche com o povo da Pedra, falando do catoco. Bento verificava que a força de Aparício se estendia da caatinga, das serras, das beiras do rio e dos lajedos até o Açu. Até entre os homens da vila, que tanto o levaram em pouca conta. Fora para eles um criado de padre, um menino enfeitado pelos retirantes da Pedra Bonita. Ninho de cobra, de gente ruim. Aparício matava, atacava cidades grandes, entrava no Sousa, cercava Cajazeiras e invadira Mossoró. O Açu respeitava o irmão, tinha consideração pelo criado do padre Amâncio. (PB, p. 160)

Por intermédio do irmão, o cangaço lhe confere poder e o torna um perseguido. Paradoxalmente, o vínculo de parentesco que o liga ao cangaceiro torna-se para o protagonista fator de *status*, da mesma maneira que antes concebia como fator de *status* o contato que mantinha com os objetos sagrados. O papel de irmão de cangaceiro, como o papel de coroinha da igreja, funciona de início para Bento como forma imaginária de compensar sua condição de dominado. São quase equivalentes as palavras e os sentimentos com que registrava anteriormente a deferência da população humilde em relação ao ajudante de padre Amâncio e as palavras e os sentimentos com que assinala agora o respeito dos matutos em relação ao irmão de Aparício. Em ambos os casos, Bento se vê apontado e admirado pelos personagens das classes desfavorecidas. Em ambos os casos, a admiração de que é objeto se traduz por expressão análoga, “olhos compridos”, designadora da forma como é visto. Em ambos os casos, registra seu orgulho “se sentindo alguma coisa de superior”, “um grande”. Tanto numa situação como noutra, percebe-se ocupando uma posição de destaque e um nível hierarquicamente mais alto do que aquele que realmente ocupa na estrutura social: “*Na feira apontavam para ele como para o parente de um grande. O irmão de Aparício merecia atenção. O cangaço trazia-lhe honrarias*”. (PB, p. 166-grifos nossos).

Apesar da importância que passa a usufruir junto à comunidade sertaneja, Bentinho não pode aplacar o conflito instaurado em seu íntimo pela atuação pública do irmão cangaceiro. Não consegue estabelecer uma associação entre a figura do irmão pacato e brincalhão que conheceu na infância e a imagem do “monstro” sanguinário de que todos falam. A percepção do descompasso entre o que considera a imagem “real” de Aparício e a imagem mítica propagada pelo imaginário popular instaura a inquietação e a dúvida no espírito de Bentinho. Não conseguindo reunir numa única figura as duas imagens opostas - a do irmão e a do cangaceiro, a do camponês simples que em nada se distingue dos demais camponeses e a do famoso matador, assaltante e saqueador que mobiliza toda a força policial em sua perseguição - Bento só pode concebê-lo dividindo-o em dois:

Bento olhou para o irmão, reparou bem. Era aquele o seu irmão, que ele conheceu de perto, que saíra das entranhas de sua mãe, que se criara no Araticum. Era mesmo Aparício. E o outro, o do cangaço, o do sãlago do povo, dos ataques, das mortes, dos roubos, dos assaltos, só podia ser outro. Ouvia Aparício sãlando como o irmão do Araticum. Não lhe dava impressão diferente. [...] Não achou jeito de ser Aparício o homem daquelas histórias. Não acreditou. (PB, p. 164)

A forma como se constrói para Bento a figura de Aparício assemelha-se a um dos processos de engendramento da imagem onírica descrita por Freud em *A interpretação de sonhos*, o processo de composição: “Na composição (...) a imagem onírica contém traços que são peculiares a uma ou a outra das pessoas em causa mas que não são comuns a elas; de modo que a combinação desses traços leva ao surgimento de uma nova unidade, uma figura composta.”¹¹

Reunindo rostos e atitudes díspares, Aparício se corporifica para Bento como uma figura composta, que se lhe apresenta simultaneamente como o mesmo e como outro. Ele é o mesmo pela fisionomia familiar e pelo modo manso e pacato com que Bento sempre o conheceu no passado. Mas é outro pela fisionomia estranha e pelo modo violento e cruel com que é configurado agora na opinião pública. A dupla máscara de Aparício torna-o aos olhos do protagonista um ser ambivalentemente marcado: bom e mal, acatado e rejeitado, reconhecido e estranho. A imagem do cangaceiro vilão, que Antô-

nio Bento não identifica na pessoa do irmão do Araticum, é a mesma que aceita como a de seu herói. O parentesco que o liga ao cangaceiro funciona simultaneamente como estigma e como fator de *status* e “honorarias”. Aparício é o irmão cujas atitudes Bento exproba e o irmão que defende das acusações da mãe, quando esta passa a amaldiçoar o filho mais velho pelo terror que implanta no sertão. Aparício é a imagem pela qual Bento começa a nutrir “uma admiração que se confundia com o respeito por um pai” (C. p. 18). É a imagem que pesa em sua vida como uma “sina”. É também aquele de quem deseja se libertar, mas a quem tem atrelado o seu destino como um “castigo”. É ainda aquele que o “protege” pela força das armas, e o que o obriga a viver escondido na Roqueira do capitão Custódio, sem poder revelar para os outros, principalmente para a mulher amada, a sua verdadeira identidade. Aparício é, finalmente, o obstáculo que o impede de viver normalmente e de amar, e de quem Bentinho termina fugindo para concretizar seu amor.

É bastante sintomático que a idéia de abandonar o sertão surja para o protagonista como uma possibilidade de restaurar um estado de ordem perdida. Uma forma de recomeço, mediante a qual o personagem deseja exorcizar a “sina” do cangaço e do misticismo que paira sobre sua família e sobre o mundo rural do sertão, em busca de um novo mundo. Esse é justamente o Nordeste açucareiro. Mais precisamente, um engenho de açúcar no brejo, onde, longe dos valores de sua gente, Bento almeja recuperar as lições do padrinho, que supunha perdidas para sempre. Observe-se a seguinte citação de *Cangaceiros*:

Eu também queria viver longe de tudo isso. Eu bem que me queria ligar ao povo de mestre Jerônimo. Casar com a filha dele, aprender o ofício de mestre e sair do sertão atrás de um engenho no Brejo, onde pudesse viver longe, bem longe de Aparício. Mudaria minha vida, correria dos antigos da família e com a minha mulher e com os meus filhos tinha que criar outro mundo onde pudesse voltar às lições do padrinho, do padre do coração de ouro. (C, p. 49)

O excerto transcrito volta a tematizar as duas ordens de valores que plasmavam, em *Pedra Bonita*, a consciência dilacerada de Bentinho. Mas, à diferença do que ocorre no final do primeiro romance, os termos da oposi-

ção são marcados agora de forma inequívoca. Aos valores de origem, representados pela tradição de seus antepassados sertanejos, entregues à prática do misticismo religioso e do cangaço, Bento opõe os valores da religião cristã oficial, consubstanciados pelos ensinamentos do padre Amâncio, seu patrão, padrinho e pai adotivo.

O desejo de fuga circunscreve-se, pois, pela mediação do universo religioso de padre Amâncio, em cuja ordem o protagonista pretende reintegrar-se, em exclusão de seu mundo de origem e dos laços de sangue que o prendiam ao sertão. Como se pode constatar pelas suas reflexões em *Cangaceiros*: “Não era mais irmão de Aparício. Não tinha mais nada com aquele mundo”. (C, p. 241) Traduzindo-se como um ingresso num mundo diferente, numa “vida de fora”, a decisão da partida significa ainda o saldamento da dívida para com o padrinho, em relação a quem Bento volta a sentir-se culpado. Segundo afirma para o cantador Dioclécio, rememorando as cenas finais de *Pedra Bonita*:

Eu vi o meu padrinho morrendo no Açu e corri atrás do meu povo para ver se podia salvar os pobres. E não salvei coisa nenhuma. Deixei meu padrinho na hora da morte, e Deus me castigou. É verdade, mas agora eu não fico mais não. Vou arrumar os meus troços. (C, p.256 - grifos nossos)

O desfecho da segunda narrativa do ciclo se dispõe de maneira a possibilitar a realização dos desejos do protagonista. Pela palavra do narrador, temos a discrição da partida que se dá sob a bênção da natureza, com a cumplicidade do cenário ideal:

Aquele era o instante maior de sua vida. Ia deixar para sempre as desgraças da família perseguida pelas pragas, pelas maldições dos antigos. A lua branqueava a caatinga, derramando-se pelos cardeiros e pelos espinhos, num banho de luz carinhosa. Bento e Alice, conduzidos pelo cantador, fugiram da terra dura e assassina. (C, p. 261 - grifos nossos)

Há portanto, aqui, uma declarada *hierarquização* de valores entre os termos da oposição que antes se ofereciam ambigualmente a Bentinho. Essa

hierarquização, no entanto, já se acha anunciada subliminarmente no final de *Pedra Bonita* a despeito da decisão assumida pelo protagonista, conforme demonstrou-se anteriormente.

Pode-se concluir, portanto, que a trajetória de Antônio Bento no desenlace de cada um dos dois romances só em aparência mostra-se contraditória. Tanto num desfecho como em outro, termina-se privilegiando os princípios da religião hegemônica, não obstante todo um desejo textual de conferir legitimidade às manifestações culturais populares. E à revelia mesmo da forma tensa, ambígua, profundamente bela e dramática, através da qual os fenômenos do messianismo e do cangaço encontram-se configurados.

Notas

1. Este ensaio foi apresentado no Ciclo de Palestras José Lins do Rego - IX Semana Cultural - evento promovido pela Fundação Espaço Cultural José Lins do Rego, no período de 23 a 26 de setembro de 1991, sob a coordenação da Profa. Fátima Pessoa Viana Silva. Constitui versão reelaborada de subcapítulo da tese de doutorado *Messianismo e cangaço na ficção nordestina*; análise dos romances *Pedra Bonita* e *Cangaceiros*, de José Lins do Rego, e a *A Pedra do Reino* de Ariano Suassuna, defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 24 de junho de 1988, sob a orientação do prof. doutor Silviano Santiago (mimeo). Por necessidade de desdobramento analítico, algumas reflexões aqui tecidas retomam colocações de outros textos da Autora, já publicados, cujas referências bibliográficas indicam-se a seguir: BRONZEADO, Sônia Lúcia Ramalho de Farias. "*Pedra Bonita e Cangaceiros*: a elaboração mítica do poder do cangaço". *Caderno de Textos*. Regionalismo e literatura. João Pessoa, II série, nº 3: 79-112, 1990. Org.: Sônia Lúcia Ramalho de Farias Bronzeado. "As instâncias religiosas: o impasse de

Bentinho na Metáfora da encruzilhada". *Revista de Cultura Lex*, 2, ano II: 7-11. João Pessoa, Idéia, abr. mai. jun., 1991.

2. Um estudo da "corrente de sangue" nas obras do "ciclo da cana-de-açúcar", de José Lins do Rego, no contexto do romance naturalista brasileiro encontra-se em SUSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.

3. Foram consultadas as seguintes edições dos romances em foco: REGO, José Lins do. *Pedra Bonita*. 9 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1979. *Cangaço*. 7. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1980.

4. Para uma contextualização histórica do movimento messiânico da Pedra Bonita ou Reino Encantado cf. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "Movimentos messiânicos brasileiros." In: *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2 ed. rev. e aum. São Paulo, Omega, 1976 e LEITE, Antonio Ática de Souza. "Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Vila Bela, província de Pernambuco". *Revista do Instituto Archeológico e Geográfico de Pernambuco*. Recife, dez. 1903, v. XI.

5. RÓNAI, Paulo. De *Menino de engenho* a *Pedra Bonita*. In: REGO, José Lins do. *Pedra Bonita*. pp. VIII - XXV.

6. Essas duas perspectivas opostas e seus correspondentes desdobramentos conceituais já foram destacados por Terezinha M. S. Pereira, em trabalho onde analisa a temática do messianismo e do cangaço nos textos de José Lins aqui abordados. O nosso estudo, embora perseguindo a mesma temática e retomando alguns aspectos apontados pela Autora, segue uma outra orientação de leitura e chega a conclusões bastante diferentes a respeito das questões tratadas. cf. PEREIRA, Terezinha Maria Schjer. *Pedra Bonita e Cangaço: O messianismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Departamento de Letras e Artes. Dissertação (Mestrado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1979.

7. HOORNAERT, Eduardo. "Discurso evangélico e discurso colonialista." V In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1976, v. 1.

8. Idem; *ibidem*, p. 143.

9. KOFMAN, Sara. "Resumir, interpretar." In: *Freud, délire et rêves dans la Gradiva de Jansen*. V Paris, Gallimard, Collection Idées, 1971. (Capítulo traduzido por Silvano Santiago, mimeo, p. 23).

10. DERRIDA, Jacques, "La pharmacie de Platon." In: *La Dissimulation*. Paris, Seuil, 1972.

11. FREUD, Sigmund. *A interpretação de sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro, Imago, 1972, v.IV, p. 341.