

Attila Huszar*

Universidade de Viena

Os extremos da história: sobre a representação literária da Vendeia nos escritos de Chateaubriand, Victor Hugo e Euclides da Cunha

Resumo:

Pela análise do tratamento do evento histórico da Vendeia e, vinculado a este, da Revolução Francesa nos textos literários de Euclides da Cunha, Victor Hugo e François-René de Chateaubriand, esperamos explorar a articulação de interpretações do processo histórico em textos literários. Nestes, essas interpretações se situam entre posições ideológicas extremas, que o texto parece negar e confirmar ao mesmo tempo, criando assim uma visão da história particular, própria à linguagem do texto literário.

Palavras-chave:

Euclides da Cunha, Chateaubriand, Victor Hugo, Vendeia, Revolução francesa, história e literatura, teoria da literatura

Abstract:

Through the analysis of the treatment of the historical event of the wars in the Vendée and, connected to these, the French Revolution in the literary texts of Euclides da Cunha, Victor Hugo and François-René de Chateaubriand, we hope to explore the depiction of interpretation of the historic process in literary texts. In those texts, these interpretations can be found between extreme ideological positions, which seem to be affirmed and denied by the literary text at the same time, thus creating a vision of history particular to the language of the literary text.

Keywords:

Euclides da Cunha, Chateaubriand, Victor Hugo, Vendée wars, French Revolution, history and literature, theory of literature

Já existem vários estudos sobre a significação do evento histórico da Vendeia e de seu tratamento literário pelo poeta e romancista francês Victor Hugo em *Quatrevingt-treize*, para a obra de Euclides da Cunha. Walnice Nogueira Galvão e Roberto Ventura, nos seus estudos respectivos, ressaltam a importância da Revolução Francesa para o imaginário dos republicanos brasileiros, sobretudo para os jovens alunos da Escola Militar no Rio de Janeiro, “centro de irradiação de idéias positivistas e republicanas” (Ventura 1996: 275), onde Euclides ingressou em 1886.¹ Leopoldo Bernucci explora os laços intertextuais entre *Os sertões* e *Quatrevingt-treize* (Bernucci 1995: 25-38) e Edgar Salvadori de Decca analisa como o romance de Hugo pode ser considerado a cena original do livro de Euclides. No seu estudo, Decca também constata que existem “inúmeras razões para se tomar como referência a obra *Os sertões* [...] quando se pretende discutir as relações entre a literatura e a história” (Decca 2001: 137). Propõe-se, neste artigo, explorar uma dessas razões, com a esperança de poder assim, tomando a Vendeia como ponto de partida e comparando *Os sertões* não somente com *Quatrevingt-treize* de Victor Hugo, mas também com textos de Chateaubriand, chegar a um melhor entendimento acerca das particularidades das visões da história, articuladas em textos literários.

Euclides e Victor Hugo

Muito antes da publicação dos seus dois famosos artigos, “A nossa Vendeia”, em março e julho de 1897, que resultará na sua viagem ao sertão da Bahia para cobrir a guerra de Canudos, Euclides já recorre à metáfora da Vendeia. Em um artigo do 6 de abril 1892, ataca os opositores de Floriano Peixoto (Ventura 1996: 282), supostos inimigos da República, comparando-os aos “rudes bretões” (Cunha 2009: 759) que se revoltaram contra Paris. Desde cedo então, o evento histórico da Vendeia entra no pensamento de Euclides. Se encaixa na sua “formação positivista e evolucionista”, que o levava “à crença fatalista em uma série linear de etapas do desenvolvimento humano” (Ventura 1996: 277), crença já expressa nos seus primeiros artigos, escritos durante os últimos anos da monarquia. Em um deles, Euclides representa a história como “a marcha retilínea e imutável das leis naturais da civilização” (Cunha 2009: 704), assegurando a inevitabilidade da queda da monarquia e da introdução da República no Brasil. Apoiar-se em paralelos históricos que confirmam sua visão de uma história linear e universal e dos quais a Revolução Francesa é o mais importante (Ventura 1986: 109-111). Segundo Ventura, a história da Revolução Francesa apresenta, não somente para Euclides, mas no Brasil dos fins do século 19 em geral, “um efeito mítico-ideológico” (*idem*: 110), reforçado depois pelo fato que a República viria a ser implementada no Brasil em 1889, exatamente cem anos depois da Revolução Francesa. Este efeito mítico-ideológico da Revolução Francesa remete a outro mito ou outra ideologia maior: o da história como progresso civilizatório. Nesta lógica, não é surpreendente que Euclides, segundo Decca, antes de Antonio Conselheiro e Canudos, “já procurava a *nossa Vendeia* monarquista em eventos políticos de oposição ao regime republicano instalado no Brasil” (Decca 2001: 141), como demonstra bem seu artigo do 6 de abril 1892. O advento de uma *Vendeia brasileira*, como o advento de uma *Revolução brasileira* cem anos depois da Revolução Francesa, confirmaria sua visão da história como progresso. Mas a Vendeia não

é somente evento histórico, também é evento literário: é Chateaubriand que se encontra na origem da “Vendeia literária” e romântica (Roussel 1990: 6), e o primeiro grande romance de Balzac se intitula *Les Chouans* (1829) e se passa na Bretanha, durante a revolta dos vendeianos em 1799. É porém o último romance de Victor Hugo, *Quatrevingt-treize* (1874), que “tem um significado extremamente forte e decisivo no universo intelectual de Euclides da Cunha” (Decca 2001: 141). A importância de Victor Hugo para Euclides, como para os meios intelectuais brasileiros daquela época em geral (*idem*: 140), é bem conhecida e encontra sem dúvida sua melhor expressão no poema *O Mestre*, que Euclides dedica a Hugo após sua morte em 1885. Em 1883, no poema intitulado *Robespierre*, se refere ao ano noventa e três, título do romance de Hugo. Segundo Decca, já neste poema, “noventa e três não é acontecimento histórico, mas acontecimento literário [...]” (Decca 2001: 140). Assim, Euclides, citando o evento histórico da Vendeia, também cita Hugo.

Durante a guerra de Canudos, há para Euclides vários paralelos temáticos que justificam a comparação da guerra no sertão com a Vendeia. Ele mesmo os explica no seu primeiro artigo de “A nossa Vendeia”: são “o homem e o solo” que “justificam assim de algum modo, sob um ponto de vista geral, a aproximação histórica expressa no título deste artigo” (Cunha 2009a: 500). Entre os mais importantes paralelos, também referidos por Hugo no seu livro, estão a ideia de uma conspiração monárquica com apoio de países estrangeiros, a guerrilha dos inimigos das respectivas repúblicas, que aparecem e desaparecem tão bem nas florestas da Bretanha como na caatinga do sertão baiano, atacando subitamente os soldados surpreendidos que não conhecem o terreno adversário (“o solo”), e as dicotomias que representam as duas revoltas como a luta entre monarquia e república, entre superstição e razão, entre o atavismo de uma população atrasada vivendo longe da civilização (“o homem”) e o progresso de uma sociedade moderna. Todos estes paralelos são bem conhecidos e suas relações intertextuais nos livros de Euclides e Hugo foram analisadas por Bernucci (Bernucci 1995: 25–38). Asseguram, na visão de uma história fatalista e progressista de Euclides e seus contemporâneos, o desfecho feliz da guerra:

Em Euclides da Cunha e seus contemporâneos, a identificação com o mito revolucionário francês efetua a integração de um fenômeno religioso e político, que deixa perplexas as populações e elites litorâneas e citadinas, a um horizonte prévio de expectativas, permitindo classificar tipologicamente o movimento como ‘monarquista’ e ‘restaurador’ e assegurar, por meio da crença na repetição da história, uma resolução pró-republicana ao conflito. (Ventura 1986: 110)

O fato de Euclides já ter procurado a “nossa” Vendeia brasileira muito antes de Canudos, parece corroborar a ideia que, para Euclides, é esta a razão mais importante: a vitória da República sobre os sertanejos confirmaria sua visão da história e o progresso garantido da sociedade brasileira, como dá a entender a última frase do primeiro artigo de “A nossa Vendeia”: “Este paralelo será, porém, levado às últimas consequências. A República sairá triunfante desta última prova” (Cunha 2009a: 500). Neste aspecto, também pode recorrer a *Quatrevingt-Treize*.

O último romance de Victor Hugo é, segundo Bernard Leuilliot, “a culminância de uma reflexão de mais de cinquenta anos sobre os ‘destinos’ da Revolução Francesa e a sua legitimidade” (Leuilliot 2001: 8, tradução nossa²). E, como reflexão sobre um evento histórico tão importante quanto a Revolução Francesa, também se torna reflexão sobre os rumos da história:

Obra longamente amadurecida, resolução de acordos muito longínquos, *Quatrevingt-Treize* pode ser considerado a recapitulação de toda uma obra, de toda uma vida. [...] Seu último romance termina pela visão de um futuro que faz dele algo diferente de um ‘romance histórico’, dirigido ao passado e a sua reconstituição mais ou menos monumental. Com a aproximação de sua morte, e confrontado à perpetuação do mal, à ‘rotina do sangue’, Victor Hugo não podia senão concluir com a afirmação de uma esperança chamada a contradizer o fato consumado, atento a todos os signos do possível incluídos no presente, contrário a todos os providencialismos. (*idem*: 42-43, Tn)³

Contando eventos fictícios se passando na Vendeia em 1793, Hugo também conta uma história cunhada de violência e destruição que o poeta francês resume em três palavras: “Sauvagerie contre barbarie” (Hugo 2001: 263), selvageria contra barbárie. Assim, são os dois lados do conflito, *chouans* e republicanos, que agem de forma bárbara: incendiam vilarejos considerados inimigos, matam os feridos e executam os prisioneiros – *pas de quartier* sendo a ordem pronunciada com mais frequência e a frase que permeia o livro do início até o fim. Descreve a guerra da Vendeia como uma guerra entre várias na história da Bretanha: “A Bretanha é uma velha rebelde [...] era sempre a mesma guerra que fazia a Bretanha, a guerra do espírito local contra o espírito central” (*idem*: 287, Tn).⁴ Dá assim a entender que não são as guerras que irrompem na história, mas que é a história, como “routine du sang” (*idem*: 469), que é constituída de guerras. Portanto, seu retrato da guerra na Vendeia tem pouco a ver com a fé ingênua no progresso do jovem Euclides. Ao mesmo tempo, porém, o livro também é permeado pela esperança que um progresso histórico, humanitário e civilizatório seja possível, que do caos nasça algo que se possa chamar ordem, que o capítulo sangrento da Vendeia – “[...] o pavor de oito anos, a destruição de quatorze departamentos, a devastação dos campos, o esmagamento das colheitas, o incêndio das aldeias, a ruína das cidades, o saque das casas, o massacre das mulheres et das crianças, o archote nos colmos, a espada nos corações, os terrores da civilização”,⁵ daquela “tentativa inconsciente de parricídio” (*idem*: 288, Tn)⁶ – seja, a partir de então, uma vez que as luzes do Iluminismo iluminam a Bretanha, exceção, e não rotina, na história: “Em suma, demonstrando a necessidade de esburacar em todos os sentidos a velha sombra bretã e de perfurar aqueles bosques cerrados com todas as flechas da luz, ao mesmo tempo, a Vendeia serviu ao progresso. As catástrofes têm uma maneira sombria de arranjar as coisas” (*idem*: 288-89).⁷ Encontra-se, na descrição da Convenção, a mesma esperança – a esperança que o resultado final da Revolução Francesa não seja o Terror, mas o progresso:

Ao mesmo tempo que ela vinha da Revolução Francesa, essa assembleia produzia a civilização. Fornalha, mas forja. Naquela cuba onde borbulhava o terror, fermentava o progresso. Daquele caos de sombra e daquela fuga de nuvens tumultuosa, saíam raios enormes de luz, paralelos às leis eternas. (*idem*: 249, Tn)⁸

Mesmo que os dois lados do conflito ajam de forma bárbara, o que enfraquece a dicotomia barbárie-civilização implicada, é claro que o autor toma o partido da República e do progresso, assim confirmando a mesma dicotomia: a Convenção que aboliu a servidão, protegeu os direitos humanos, transformou a lei do trabalho, propagou as letras e as ciências, fez tudo aquilo, “tendo, nas entralhas, aquela hidra, Vendeia, e sobre os ombros aquele monte de tigres, os reis” (*idem*: 250, Tn).⁹ A Vendeia, nesta visão, vira monstro retardando o progresso, a ser vencido. O coração do livro se encontra nas últimas páginas, no capítulo *Gauvain pensif*. Um pouco antes, o velho marquês de Lantenac, líder formidável, mas também impiedoso e cruel, das tropas vendeianas, voltou para o castelo La Tourgue cercado por soldados republicanos dos quais havia conseguido escapar. Fez assim para salvar as três crianças presas no castelo que foram, no início do livro, adotadas por um contingente republicano e depois presas como reféns pelos *chouans*. As crianças presas no castelo, entrementes em chamas, só podiam ser salvas por Lantenac, pois foi ele que tinha a chave abrindo a porta que impedia os soldados republicanos de alcançar as crianças. Depois, Lantenac é preso pelos soldados, para ser executado pela guilhotina no dia seguinte. O jovem Gauvain, sobrinho neto de Lantenac e líder carismático e idealista das tropas republicanas, se vê preso num conflito de consciência: executar Lantenac, sem o qual a revolta da Vendeia seria vencida, ou liberá-lo, por ter salvado as crianças em troca da sua própria vida: “Essa situação era uma espécie de cruzamento onde vinham acabar-se e confrontar-se as verdades em luta, e onde se encaravam fixamente as três ideias supremas do homem, a humanidade, a família e a pátria” (*idem*: 475, Tn).¹⁰ O que se apresenta ao primeiro olhar como uma questão da filosofia ética, um combate entre o pensar utilitarista e o pensar deontológico, se transforma, no contexto do livro, em uma meditação sobre os rumos da história e sobre os resultados da Revolução Francesa. No âmago das considerações, dúvidas e hesitações de Gauvain se situa a questão se o homem pode realmente mudar, ou se é, ao contrário, condenado a sempre seguir as mesmas trilhas, a repetir os mesmos erros, fazendo da sua história nada mais do que a sucessão sem fim de guerra, violência e destruição. Ou Lantenac, cruel e impiedoso, só não cometeu o crime de condenar as crianças desvalidas à morte nas chamas: “Todo o seu mérito era nisso: de não ter sido um monstro até o final” (*idem*: 474, Tn).¹¹ Ou o monstro se transformou em ser humano: “Um herói saiu do monstro; mais do que um herói, um homem” (*idem*: 470, Tn).¹² Acreditando nos ideais da Revolução Francesa, acreditando que o homem pode mudar, que não é condenado à “routine du sang”, Gauvain não tem outra escolha do que também acreditar na transformação do monstro Lantenac em homem. Na sua visão, a execução pela guilhotina que deveria proteger a República cortando a cabeça da revolta vendeiana, trairia assim a República e suas promessas do progresso civilizatório e humano: “Enquanto que o homem dos preconceitos e da servidão,

transformado subitamente, volveu à humanidade, eles, os homens da libertação e da alforria, eles ficariam na guerra civil, da rotina do sangue, no fratricídio! (*idem*: 469, Tn).¹³ Portanto, libera Lantenac, aceitando a sua própria execução por traição. Antes da sua morte, descreve ao seu mestre Cimourdain, inflexível servidor de Paris, uma sociedade utópica, sonhada, sim, mas para ele se trata de um sonho que pode virar realidade: “Eis aqui você em pleno sonho”, como lhe-diz Cimourdain, ao qual responde: “Quer dizer, em plena realidade” (*idem*: 507, Tn).¹⁴ O possível, para ele, seria “um misterioso pássaro sempre planando em cima do homem” (*idem*: 508, Tn).¹⁵ Para Leuilliot, significa que a noção de progresso de Hugo tem pouco a ver com um progresso providencial (aquele da sua juventude monárquica) ou automático (aquele dos seus contemporâneos) (Leuilliot 2001: 43). Ao contrário do progresso do jovem Euclides, garantido pelas leis da evolução, é a esperança que o progresso seja possível, que o que sonho seja realizável.

Euclides, citando a Vendaia, também cita Hugo. Mas, citando Hugo, também cita a interpretação dos rumos da história articulada no romance do poeta francês. E, afinal, a procura de uma Vendaia brasileira também aponta para a esperança que “a marcha retilínea e imutável das leis naturais da civilização” (Cunha 2009: 704) realmente aconteça, e que o progresso da sociedade brasileira seja garantido. No momento da redação de “A nossa Vendaia”, Euclides, desapontado e desiludido, se afastou ideologicamente da República, como já demonstram, segundo Ventura, seus artigos de março até junho 1890:

Surgia a temática que iria perseguir em sua obra posterior, tanto em seus ensaios políticos quanto nos escritos sobre Canudos e a Amazônia: o desencanto com o regime pelo qual lutara na juventude. Tratou, em grande parte de seus artigos e livros, da ruína do sonho republicano convertido em amarga decepção e da busca de um novo rumo para o país. (Ventura 2003: 92)

Parece que Euclides, tendo abandonado suas certezas em relação a um progresso garantido e comparando Canudos à Vendaia, compartilha as mesmas esperanças que Hugo, como escreve ao seu amigo João Luís Alves, no dia 14 de março 1897:

Procurando ser otimista (difícil coisa nestes tempos maus!) vejo nesta situação dolorosa um meio eficaz para ser provada a fé republicana. Não achas que ela resistirá brilhantemente – emergindo amanhã, rediviva dentre um espantoso acervo de perigos? Eu creio sinceramente que sim. (Cunha 2009a: 837)

Esperanças, porém, que serão profundamente desenganadas. Se o título provisório do seu “segundo livro vingador” (*idem*: 1011), seu livro nunca realizado sobre a Amazônia, refletiria bem, como escreve Euclides na sua carta do 10 de março de 1905 a José Vérissimo, seu “incurável pessimismo” (*idem*: 979), reflete-o ainda melhor *Os sertões*. O livro não é somente “o maior *mea culpa* da literatura brasileira” (Galvão 2009: 33), exprimindo o erro de considerar Canudos como conspiração monárquica e a precipitada crueldade com a qual a cidade foi destruída e

seus habitantes massacrados pelas tropas republicanas; também manifesta, mais do que todos os outros escritos de Euclides, a desilusão do autor com a República, com os rumos da história e com o devir da humanidade em geral. Se, como ressalta Decca, *Quatrevingt-Treize* foi “a obra inspiradora para a composição da cena original de *Os sertões*” (Decca 2001: 142), Euclides, realizando que a imagem da Vendeia correspondia dificilmente à guerra de Canudos, abandonou rapidamente esta cena:

Ao final desta narrativa o que se observa são apenas ruínas do cenário original construído por Euclides baseado no romance histórico de Victor Hugo. Ruía com a cena original da Vendeia, no mesmo movimento, o próprio ideal da república recém-instalada no país. Esta república nova, desde o seu início, seria marcada por uma outra cena original, a cena de um massacre. (*idem*: 161)

Com o romance de Hugo, Euclides também abandona sua visão progressista – se *Quatrevingt-Treize* pode ser chamado um livro de esperança, *Os sertões* pode então ser considerado um livro de desespero. Chegam-nos duas imagens de crianças nos livros respectivos: no início do romance de Hugo, as três crianças bretãs são adotadas por um contingente republicano, encontrando na República sua nova pátria. No final, são salvas do castelo em chamas por Lanternac, que, pela janela, passa-as aos soldados republicanos por meio de uma escada. As crianças são passadas de soldado a soldado até chegarem, salvas do fogo, nos braços da mãe. A escada pode ser considerada como símbolo do progresso histórico: cada degrau representaria uma geração acima da outra. Mesmo que o movimento seja de cima para baixo: as crianças, passando das mãos do monarquista Lanternac para as mãos dos soldados republicanos, escapam da morte na direção de um futuro melhor. Uma passagem curta de *Os sertões* narra o destino bem diferente de uma pequena criança de Canudos portando um quepe que, “largo e grande demais, oscilava grotescamente, a cada passo, sobre o busto esmirrado que ele encobria por um terço” (Cunha 2009a: 418): “E alguns espectadores tiveram a coragem singular de rir. A criança alçou o rosto, procurando vê-los. Os risos extinguiram-se: a boca era uma chaga aberta de lado a lado por um tiro!” (*ibidem*). Aquela criança, segundo Walnice Nogueira-Galvão, resume os horrores da campanha inteira (Galvão 2009: 46). Representa também a dupla face de Janus não somente da República, mas de uma civilização que tomba na barbárie mais profunda, de um progresso histórico que é um “refluxo para o passado” (Cunha 2009a: 6) e de um progresso tecnológico que serve não para a construção, mas apenas para a destruição. Portanto, referências à Revolução Francesa e aos ideais do progresso passam a ser irônicas e sarcásticas: o 13 de julho de 1897, em pleno cerco de Canudos, os soldados republicanos disparam salvas para lembrar os cem anos da Revolução Francesa: “[...] porque havia pouco mais de cem anos um grupo de sonhadores falara nos direitos do homem e se batera pela utopia maravilhosa da fraternidade humana...” (*idem*: 363). As luzes do Iluminismo, que segundo Hugo brilharão sobre a Bretanha, são para Euclides as luzes das armas de uma nacionalidade que procura levar o sertanejo “para os deslumbramentos da nossa idade dentro de um quadrado de baionetas, mostrando-lhe o brilho da civilização através do clarão das descargas” (*idem*: 300). Se *Quatrevingt-Treize* acaba

com a esperança que um monstro como Lantenac pode virar homem, *Os sertões* termina com uma visão contrária: os homens, talvez “enluvados e encobertos de tênue verniz de cultura” (*ibidem*), uma vez afastados da civilização e de suas leis, como é o caso no sertão e naquele “drama sanguinolento da idade das cavernas” que é Canudos, transformam-se em monstros:

O cenário era sugestivo. Os atores, de um e de outro lado, negros, caboclos, brancos e amarelos, traziam, intacta, nas faces, a caracterização indelével e multiforme das raças – e só podiam unificar-se sobre a base comum dos instintos inferiores e maus.

A animalidade primitiva, lentamente expungida pela civilização, ressurgiu, inteiriça. Desferrava-se afinal. (*idem*: 455)

Segundo Roberto Ventura, a reviravolta de opinião acerca de Canudos resulta para Euclides na “conscientização da necessidade de substituir o paradigma da história universal por novos modelos de apreensão da nação e de redefinição de seu relacionamento com outras realidades e culturas nacionais” (Ventura 1986: 122). Vem daí a sua tentativa de estabelecer, em *Os sertões*, o sertanejo como a “rocha viva da nossa raça” (Cunha 2009a: 475), no plano sociológico, mas também no plano mítico.¹⁶ No plano histórico, *Os sertões* também propõe um novo modelo de interpretação da história, talvez sem que Euclides seja completamente consciente disso, pois o autor, mesmo depois da experiência de Canudos, nunca abandonará completamente sua argumentação evolucionista e progressista.¹⁷ Este também é baseado nas ciências naturais e também é determinista: em *Os sertões*, Euclides considera a história humana como parte da história natural. Demonstra-o, em primeiro lugar, a ideia tão famosa quanto criticada da luta das raças que apresenta a guerra de Canudos como a luta entre os mestiços do litoral e os “curibocas” do sertão (Ventura 2002: 48). Assim, como escreve na sua *Nota preliminar*, os soldados republicanos tiveram “na ação um papel singular de mercenários inconscientes” (Cunha 2009a: 5) – inconscientes, pois foram impelidos “por essa implacável ‘força motriz da história’ que Gumplowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes” (*ibidem*). Mas além das teorias raciais mais que questionáveis e abertamente racistas, também confirma a estrutura do livro a visão naturalista e determinista de Euclides: começa pela descrição do sertão (*A terra*), continua com a descrição da sociedade sertaneja que nele vive (*O homem*) para depois explicar os eventos de Canudos (*A luta*), pois é a terra que influencia o meio que por sua vez cria os homens que lutarão em Canudos. Não há, então, separação entre história natural e história humana – a última faz parte da primeira. A luta, também, não começa somente na terceira parte do livro – como ressalta Walnice Nogueira Galvão, já as primeiras duas partes do livro são “desde a palavra inicial do livro, intensamente narrativas” (Galvão 2009: 35). Ela já se encontra na primeira página do livro, quando Euclides descreve o litoral entre o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, “um aparelho litoral revolto, feito da envergadura desarticulada de serras, riçado de cumeadas e corroído de angras, e escancelando-se em baías, repartindo-se em ilhas, e desagregando-se em recifes desnudos, à maneira de escombros do conflito secular que ali se trava entre os mares

e a terra” (Cunha 2009a: 11). No livro, os termos narrativos *histoire* e *discours* são radicalmente opostos: a parte mais curta, *A terra*, conta milhares de anos de história natural, enquanto a parte mais longa, *A luta*, conta a duração relativamente curta da guerra de Canudos. Esta faz parte do “conflito secular” que permeia a natureza, é somente um evento insignificante entre vários. Em *A terra*, Euclides mostra que a natureza é caótica e destruidora, descreve o “[...] martírio da terra, brutalmente golpeada pelos elementos variáveis, distribuídos por todas as modalidades climáticas” (*idem*: 20), martírio do qual nasce, como escreve Euclides numa frase bem conhecida, o “martírio do homem” (*idem*: 53). Desde o início do livro, então, Euclides conta uma história de destruição, começando na história natural e terminando na história humana. E, se a história humana faz parte da história natural, é porque o homem faz parte da natureza. Os “instintos inferiores e maus”, a “animalidade primitiva” que Euclides percebe nos homens lutando em Canudos, prontos a ressurgir inteiriços no sertão, aonde a História não iria e as leis da civilização são suspensas, parecem ser mais fortes e duradouros que as aquisições da civilização que se revelam ser somente um “tênuo verniz de cultura”. Nesta visão, e na dinâmica do livro, o termo “força motriz da história” adquire um novo sentido: mais do que uma manifestação do *Rassenkampf*,¹⁸ a força motriz da história é sobretudo a força motriz da história *natural*, impulsionando inconscientemente a luta secular dos elementos naturais, e fazendo dos homens “mercenários inconscientes” não do “esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes”, mas da natureza, ajudando-a no seu processo de autodestruição. Na visão utopista de Gauvain, a sociedade, “é a natureza sublimada”: “Se você acrescentar algo à natureza, será necessariamente maior do que ela; acrescentar, é aumentar, aumentar, é crescer” (Hugo 2001: 510-11, Tn).¹⁹ Se então o livro de Hugo contém a ideia de que o homem pode sobrelevar-se acima da natureza, *Os sertões*, talvez contra a opinião do seu autor, pois Euclides, no livro e nos seus outros escritos, sempre procurará maneiras de controlar a natureza e de fortalecer as estruturas da civilização,²⁰ apresenta a possibilidade nitidamente mais pessimista que o homem sempre será dominado pela natureza. O regime do sertão, segundo Euclides, “decorre num intermitir deplorável, que lembra um círculo vicioso de catástrofes” (Cunha 2009a: 53). Pela descrição da República, recém-instalada e última manifestação do progresso civilizatório e político, cujos representantes caem na mais profunda barbárie, *Os sertões* sugere ao leitor que a história humana também lembra um círculo vicioso de catástrofes, intuição mais pessimista do livro.

Abandonando a metáfora da Vendaia, abandonando *Quatrevingt-treize*, Euclides também abandona em *Os sertões* o modelo de interpretação da história como progresso para o substituir pelo seu contrário – a visão de uma história circular, também baseada nos seus conhecimentos das ciências naturais. Aproxima-se com uma tal visão das primeiras obras de outro grande escritor francês, modelo de Victor Hugo.

Euclides e Chateaubriand

A primeira obra de Chateaubriand, o escritor conhecido sobretudo por seu *Génie du christianisme* e suas *Mémoires d'outre-tombe*, e o qual o Victor Hugo adolescente admirava tanto

para, supostamente, dizer: “Quero ser Chateaubriand ou nada”,²¹ saiu em Londres em 1797. Chateaubriand, de família aristocrata, lá havia se exilado poucos anos antes para escapar às perseguições perpetradas pelos atores da Revolução Francesa, sendo o seu primeiro livro uma reação a este evento histórico. O *Essai sur les révolutions*,²² que, no momento de sua publicação, nem entre os emigrados franceses na Inglaterra, nem na França, é apercebido – e que depois é ignorado e pouco lido até o fim do século 20 (Regard 1978: IX) –, parece ser o contrário da segunda grande obra de Chateaubriand, o *Génie du christianismo*. Esta sim, foi um sucesso mesmo antes de sua publicação, em 1802, e garantiu a seu autor um lugar fixo no meio literário francês daquela época. As duas obras são ideologicamente opostas de tal maneira que nem parecem ter saído da mesma pena (*ibidem*): enquanto Chateaubriand afirma no *Génie* uma visão progressista da história, baseada na fé e na civilização cristã,²³ o *Essai* é um livro de desilusão política e histórica, permeado de pessimismo e misantropia. No seu prefácio de 1826, quando o *Essai* é reeditado nas suas obras completas, Chateaubriand reconduzira este pessimismo à situação difícil na qual ele, mais do que trinta anos antes, doente e sem dinheiro, se encontrava no exílio inglês: “Um escritor que pensava chegar ao fim da sua vida e que, na miséria do exílio, tinha como mesa apenas a pedra da sua tumba, mal podia ter um olhar ridente sobre o mundo” (Chateaubriand 1978: 7, Tn).²⁴ Como constata Jean-Marie Roulin, Chateaubriand tenta, no *Essai*, enfrentar um desafio que ocupou a historiografia francesa e europeia do século 19: “como entender a Revolução? Como explicá-la e interpretá-la?” (Roulin 2009: 20, Tn).²⁵ O método de Chateaubriand é a comparação histórica, como deixam claro as duas primeiras das seis perguntas que formula na exposição do seu livro e às quais pretende responder:

I. Quais são as revoluções acontecidas outrora nos governos dos homens? Qual foi então o estado da sociedade, e qual foi a influência daquelas revoluções sobre a idade na qual rebentaram e sobre os séculos a seguir?

II. Entre aquelas revoluções, tem algumas que, pelo espírito, os costumes e os esclarecimentos trazidos, podem-se comparar à revolução atual da França? (Chateaubriand 1978: 45, Tn)²⁶

Chateaubriand, portanto, recorre, como Euclides que tenta comparar a guerra de Canudos à Vendaia, ao método de paralelos históricos, analisando as revoluções do passado para explicar a Revolução Francesa: “Na mão o archote das revoluções passadas, entraremos destemidamente na noite das revoluções futuras. Nós apanharemos o homem de outrora apesar dos seus disfarces e nós obrigaremos este Proteu a nos desvendar o homem a vir” (*idem*: 51, Tn).²⁷

Mas enquanto este método serve a Euclides para confirmar a história como processo linear e progressista, tem a função contrária para Chateaubriand: constatando que “já a maioria das coisas que queria-se passar por novas na Revolução Francesa, encontram-se à letra na história dos gregos de outrora” (*idem*: 432, Tn),²⁸ Chateaubriand nega qualquer elemento historicamente novo à Revolução Francesa, considerando-a como só mais uma numa longa sequência de revoluções. Como afirma Maurice Regard, no *Essai*, a palavra “revolução” perde

seu significado político e emancipatório para adquirir um significado astronômico: “Tomando o termo de revolução no sentido que lhe dão os astrónomos, Chateaubriand propõe mostrar que os regimes políticos, os homens, os eventos reaparecem em determinada época, como os planetas, segundo leis científicas possíveis de estabelecer” (Regard 1978: 1386, Tn).²⁹ Assim, são parte da natureza, com seu ciclo inevitável e eterno, gerando, por toda a parte e para sempre, vida e morte (*idem*: 1389).

No *Essai*, apercebe-se a influência de Jean-Jacques Rousseau, que Chateaubriand lia com entusiasmo na sua juventude, e de sua teoria do “*homme de la nature*”, mal compreendida por muitos, como também por Chateaubriand. Seguindo Rousseau e seus dois primeiros discursos, Chateaubriand critica o progresso civilizatório e tecnológico e a proliferação da sabedoria e dos prazeres – tudo que afasta o homem da natureza (Chateaubriand 1978: 266). Portanto, para Chateaubriand, o progresso da civilização nunca poderá cumprir sua promessa de felicidade, pois afasta o homem da felicidade do “*état de nature*” e cria nele permanentemente novos desejos impossíveis de satisfazer. Seu coração será sempre o mesmo (*idem*: 293), e enquanto este não muda, será obrigado a repetir as mesmas revoluções, os mesmos erros e o mesmo derramamento de sangue, sem jamais encontrar a saída deste círculo vicioso:

Se o homem, apesar da filosofia, está condenado a viver com seus desejos, será para sempre escravo, para sempre o homem dos tempos de adversidade que fora o homem da hora dolorosa da qual vos falo, e dos novos séculos de miséria que avançam. [...] Se o coração não pode se aperfeiçoar, se a moral fica corrompida apesar das luzes; República universal, fraternidade das nações, paz general, fantasma brilhante de uma felicidade durável na terra, adeus! (*idem*: 257, Tn)³⁰

É essa misantropia que dá lugar a um profundo pessimismo histórico e é esse pessimismo histórico, formulado por Chateaubriand tão nitidamente, que também se encontra nas últimas páginas de *Os sertões*, também escritas na desilusão de uma revolução fracassada e sob a ideia de um processo histórico não dirigido pela razão do homem, que nele só pode ter “um papel singular de mercenários inconscientes” (Cunha 2009a: 5-6).

O pessimismo histórico do jovem Chateaubriand, só pouco tempo depois abandonado pela fé num progresso garantido pelo cristianismo,³¹ se encontra em outro livro dele que apresenta, na sua trama, paralelos curiosos com *Os sertões*: *Les Natchez*, metade epopeia, e metade romance, que narra, de maneira livre e fictícia, a história da revolta fracassada da tribo indígena dos Natchez contra os colonizadores franceses na Luisiana em 1729 e o desaparecimento consequente da mesma tribo por causa das reações bélicas dos colonizadores. É, ao mesmo tempo, um romance sobre a colonização francesa da Luisiana e um dos primeiros romances sobre a Revolução Francesa (Roulin 2008: 671). O livro sai somente em 1826, nas obras completas de Chateaubriand, mas é desde a mocidade que Chateaubriand, inspirado mais uma vez por Rousseau, sonha com uma epopeia tendo lugar no Novo Mundo, como conta em 1801 no prefácio a *Atala*:

Ainda era muito jovem quando concebi a ideia de fazer a *epopeia do homem da natureza*, ou de pintar os costumes dos Selvagens, ligando-os a um evento conhecido. Depois da descoberta da América não via assunto mais interessante, sobretudo para os franceses, do que o massacre da colônia dos Natchez na Luisiana em 1727. Todas as tribos conspirando, depois de dois séculos de opressão, para restituir a liberdade ao Novo Mundo, me pareciam oferecer ao pincel um assunto quase tão bom quanto a conquista do México. (Chateaubriand 1989³²: 42, Tn)³³

Também seria esse projeto, segundo Chateaubriand (ibidem), a verdadeira razão de sua viagem aos Estados Unidos entre julho e dezembro de 1791. O livro começa antes de sua viagem e, portanto, bem antes da redação do *Essai*, mas é interrompido por causa dos acontecimentos históricos, reiniciado depois e interrompido mais uma vez por causa do trabalho no *Génie du christianisme*. Escrito em grande parte entre o *Essai* e o *Génie*, é o reflexo da mudança ideológica por qual passa Chateaubriand nessa época. Apresenta então uma curiosa mistura entre imagens de uma natureza bucólica e ao mesmo tempo destruidora, cenas de violência histórica e elogios à religião cristã. O pessimismo histórico do *Essai* parece porém estar mais presente no livro, a violência e o absurdo da história terrestre negando as promessas da religião. Se Chateaubriand de 1826, comentando o *Essai* escrito mais do que trinta anos antes, qualifica um dos seus capítulos mais escuros de “orgie noire d’un cœur blessé” (Chateaubriand 1978: 269), *Les Natchez* merece a mesma designação, como constata Jean-Claude Berchet (Berchet 1989: 34). Se, por exemplo, no livro quatro dos doze livros que constituem a parte épica de *Les Natchez*, Deus conta ao seu filho seus planos para o Novo Mundo, permitindo a Satã “um momento de triunfo, para a expiação de alguns erros particulares” (Chateaubriand 1969: 41, Tn),³⁴ e se é este quem anima os Natchez a reunir os tribos indígenas da América para obliterar os cristãos daquele continente, surge, no final do livro, assim como no plano histórico real, a situação paradoxal de cristãos que, por sua vez, obliteram os indígenas das Américas, reduzindo-os a minorias ameaçadas de extinção, como confirma Marc Fumaroli:

[...] o paradoxo – ou o mistério desconcertante – de uma nação cristã e civilizada destruindo sem quartel uma nação pagã inteira, e isso sem que o Deus cristão, nem o Cristo, nem os Anjos, interponham-se para entrar a liberdade tomada por homens que se reivindicam a Cruz para cometer aquele genocídio. (Fumaroli 2003: 364, Tn)³⁵

Podem-se ressaltar uns paralelos significantes entre *Les Natchez* e *Os sertões*: nos dois livros, se trata de uma luta das forças da suposta civilização, europeia no primeiro, europeizada no segundo livro, contra povos do Novo Mundo considerados selvagens. Nos dois há a ideia de uma conspiração abrangente contra os centros de civilização, e nos dois os representantes da civilização se revelam, pela brutalidade impiedosa com qual procedem contra os seus adversários, mais bárbaros do que os assim chamados selvagens. Também há, porém, uma grande diferença: em *Les Natchez*, são as tribos indígenas que, conforme escreve Chateaubriand, conspiram, “depois de dois séculos de opressão, para restituir a liberdade

ao Novo Mundo” (Chateaubriand 1989: 42, Tn). São eles os revolucionários e, portanto, os representantes da Revolução Francesa, rebelando-se contra a ordem estabelecida. A luta pela liberdade tornar-se-ia então, na visão de Chateaubriand, ato de Satã (Roulin 2005: 196), o que nos remete nitidamente à descrição da última assembleia dos Natchez antes da revolta. Recorrendo aos registros da literatura gótica (Berchet 1989: 20), que deve ter conhecido na Inglaterra, Chateaubriand a situa numa caverna com um lago subterrâneo. Enquanto Adario, líder dos Natchez, fala de liberdade e independência, o *décor* da caverna, lembrando a reunião de uma seita servindo poderes obscuros, desvirtua seu discurso, indicando o abismo entre palavra e ato:

Sangue humano, venenos exprimidos de diversas cobras, ervas venenosas recolhidas com palavras cabalísticas, enchem um vaso de cipreste. Um vento noturno se levanta sobre o lago cujas vagas sobem às abóbadas do abismo: a tempestade nos flancos da terra, os ídolos ameaçadores, a bacia de sangue, o fogo mortuário, os sacerdotes agitando víboras com evocações terrificantes, a multidão de Selvagens, nos seus hábitos bizarros et diversos, toda aquela cena, cercada pela rocha subterrânea, dava uma ideia do Tártaro. (Chateaubriand 1989: 471, Tn)³⁶

Há no altar três estátuas grotescas de macacos: “Aquele do centro, Manitou da liberdade, superava os outros de uma cabeça inteira, nos seus traços toscamente esculptados se reconhecia o símbolo de uma independência rude, inimiga do jugo das leis, impaciente até das cadeias da natureza” (*ibidem*, Tn).³⁷ Com esta imagem, Chateaubriand repete o pessimismo histórico do *Essai*: O ideal da liberdade se transformou em fetiche feio, nascido em veneno e sangue, se rebelando violentamente contra a sociedade e a natureza. Se a imagem da caverna parece representar para os Natchez a insurreição contra os opressores europeus, o desejo de conquistar a luz da liberdade como voltarão à luz do dia depois de sair da caverna,³⁸ ela representa, na verdade, a imagem oposta. Trata-se de uma catábase, uma descida ao inferno. Esta, por sua vez, é comparada por Walter Benjamin numa passagem do seu *Passagen-Werk* à transgressão do estado de vigília ao mundo dos sonhos.³⁹ A última assembleia dos Natchez não acontece, portanto, no consciente, mas no sonho, ou no inconsciente. Naquele lugar e momento em que os Natchez pensam fazer história com a sua revolta contra os colonizadores, onde pensam ter o destino nas suas mãos, esses ameríndios são, na verdade, impelidos, como diria Euclides, pela “força motriz da história”. Eles são impelidos como aqueles viajantes indígenas que, um dia, ousaram viajar pelo lago subterrâneo: “Arrastados por uma corrente rápida e tumultuosa, só foi depois de longos esforços que esses mortais audaciosos conseguiram voltar à margem, assustando com seus relatos quem estaria tentado a seguir seu exemplo” (Chateaubriand 1989: 471, Tn).⁴⁰ Não são atores na história, mas, como os soldados republicanos atacando Canudos, têm o papel de “mercenários inconscientes”. E não é somente o *décor* da caverna, mas o livro inteiro que deixa claro que aquela força motriz é a mesma que Euclides acreditava reconhecer no “drama sanguinolento da idade das cavernas” que se desenrolou em Canudos: os “instintos inferiores e maus” que, segundo o *Essai*, alimentam o ciclo interminável das revoluções.

Se, para Euclides, a natureza do sertão serve para ilustrar a ideia que a história decorre dentro da história natural, num “círculo vicioso de catástrofes”, e se para Chateaubriand as revoluções fazem igualmente parte do ciclo eterno e natural de vida e morte, de construção e destruição, a natureza americana em *Les Natchez* também ilustra isso: as várias tempestades e cheias que há no livro são, por um lado, descrições literárias de fenômenos naturais devastadores, e, por outro, metáforas para a vida interior tempestuosa e indominável dos personagens⁴¹ e para os acontecimentos históricos, que na visão do Chateaubriand do *Essai* e de *Les Natchez*, não podem ser separados. Assim, na França, a palavra “orage”, será usada na expressão “orages de la révolution” a partir de 1791 (Ritz 2018: s. p.), e a imagem do rio como metáfora da vida e da história é conhecida desde Heráclito. Portanto, descrições de rios, cheias e cataratas se encontram em lugares-chave no texto: no início do livro, e no famoso prólogo de *Atala*, inicialmente previsto para ser o prólogo de *Les Natchez* (Berchet 1989: 569), no qual o *Meschacebé*, ou Mississipi, desce para o mar transportando “os cadáveres dos pinheiros e carvalhos” (Chateaubriand 1989: 98, Tn), ao mesmo tempo subindo várias espécies de plantas, flores e animais, criando assim o quadro de ciclo natural de vida e morte. No final do livro, enfim, as duas personagens sobreviventes à guerra e ao exílio duro dos Natchez, se jogam numa catarata, que, ao mesmo tempo, representa o processo caótico e destruidor da natureza e a história que, no seu desenrolar, a imita. Como *Os sertões*, *Les Natchez* dá a entender que a sociedade não é a natureza sublimada, mas que ela é ainda dominada por esta.

Muito tempo depois da redação de *Les Natchez*, em 1819, Chateaubriand publica no jornal *Le conservateur* um panfleto denunciando os crimes cometidos pelas tropas republicanas durante as guerras da Vendeia. Sua motivação agora é partidária: o autor do *Génie du christianisme*, cristão e monarquista, que desde muito tempo tinha trocado a visão de um eterno retorno de revoluções violentas contra a visão de um progresso civilizatório baseado na religião cristã, defendia os *chouans* que se rebelaram contra a República, pensando defender Deus e o rei. Descreve as atrocidades das tropas republicanas contra a população local: “As tropas republicanas tinham a ordem de não prender prisioneiros, de devastar tudo, de degolar tudo, de incendiar os casebres, de abater as árvores, de fazer da Vendeia um vasto túmulo” (Chateaubriand 1990: 70, Tn).⁴² Os atos dos soldados parecem ser mais cruéis ainda do que os de Canudos, pois mesmo mulheres e crianças não são poupadas: “Os prisioneiros que por acaso não eram massacrados logo, os velhos, as mulheres e as crianças, eram levados para lugares diferentes, principalmente em Nantes. Lá, eram degolados ou guilhotinados” (*idem*: 77, Tn).⁴³ Descrevendo os acontecimentos na Vendeia durante a Revolução Francesa, Chateaubriand poderia estar descrevendo os acontecimentos da guerra de Canudos cem anos mais tarde. Pela contraposição dos dois eventos, pelas descrições de crueldade similares que fazem Chateaubriand e Euclides – o *égorgement* e a degola –, a metáfora da Vendeia, que utilizou e abandonou Euclides, encontra sua validade: não como confirmação de um paralelismo histórico supondo o desenvolvimento linear das nações, mas de um retorno cíclico da violência.

Conclusão – os extremos da história

Nas suas conferências sobre o ensino da história e da liberdade,⁴⁴ Theodor W. Adorno constata que a filosofia da história e a historiografia não são separáveis (Adorno 2006: 60). Também constata que, ao lado do trabalho nos fatos históricos, há a especulação que permite penetrar a realidade e, assim, chegar a ver por detrás da facticidade (*idem*: 46-47). As mesmas ideias podem ser aplicadas ao texto literário: como demonstram os textos estudados, o texto literário recusa a simples narração dos fatos, sempre indo além dela, levantando o universal do particular, oferecendo interpretações que também são especulações sobre os rumos da história. Mas o que significaria a articulação de tais interpretações dos rumos da história, por um lado, na visão de um progresso civilizatório; e, por outro, na visão de um movimento cíclico e repetitivo das destruições na história, no texto literário?

Melhor do que qualquer obra de teoria literária, é o livro de Euclides, que nos sugere uma resposta a essa questão. Em *Os sertões*, Euclides compartilha com o leitor a visão de um mundo entre extremos, começando, evidentemente, pela terra do sertão, golpeada por extremos: “Dissociam-na nos verões queimosos; degradam-na nos invernos torrenciais” (Cunha 2009a: 20). Mas o sertão, um inferno por causa do seu regime desértico, também, numa “mutação de apoteose” (*idem*: 42) pode virar paraíso, oscilando entre polos opostos: “Barbaramente estéreis; maravilhosamente exuberantes...” (*idem*: 46). A mesma lógica de oposições caracteriza o sertanejo, primeiro na expressão famosa de “Hércules-Quasímodo” (*idem*: 95), oxímoro que junta herói e monstro. O sertanejo é “o batalhador perenemente combatido e exausto, perenemente audacioso e forte; preparando-se sempre para um recontro que não vence e em que se não deixa vencer; passando da máxima quietude à máxima agitação; da rede preguiçosa e cômoda para o lombilho duro [...]” (*idem*: 99). Se Euclides usa de preferência termos como “inversão de papéis”, “jogo de antíteses”, “transfiguração” e “mutação” e recorre constantemente às figuras da antítese e do oxímoro – este sendo, segundo Walnice Nogueira Galvão, “a figura predileta do autor”, pois se compõe de extremos (Galvão 2009: 38) –, não se trata do uso pretensioso de um vocabulário extravagante ou de um simples exercício estilístico. É, para ele, a melhor maneira de dar conta das contradições de um mundo e de uma história que oscilam entre extremos, onde um simples peregrino do sertão vai “para a história como poderia ter ido para o hospício” (*idem*: 121); onde os dois líderes dos campos antagonistas, Antonio Conselheiro e Moreira César, dois doentes descritos em termos similares, poderiam trocar de lugares sem nenhuma diferença; onde os representantes da civilização cometem crimes atrozes que os revelam mais bárbaros do que os que assim chamam, e onde o progresso da civilização é ao mesmo tempo só uma etapa no movimento circular da história natural, desmentindo assim a própria noção de progresso. É isso também a razão para a qual o livro é, segundo Galvão, um “*epos da modernização*” (Galvão 2009: 46) e porque essa obra tão brasileira deveria ser lida além do Brasil: apresenta de maneira exemplar as contradições e reviravoltas do mundo moderno. Não somente as apresenta, mas faz parte delas, provavelmente sem que o próprio Euclides esteja consciente disso. A narrativa, segundo Galvão, é polifônica no sentido bakhtiniano, andando por antíteses e não sínteses (*idem*: 36):

“A síntese é impossível: a verdade do livro está em suas contradições” (*idem*: 43). O livro também parece oscilar entre verdade e incerteza, entre fato e ficção. Há, por exemplo, instantes em que Euclides, normalmente sempre fiel às ciências naturais, as ignora, preferindo efeitos literários ou seus próprios argumentos aos resultados delas (Santana 2001: 108-09 e 113-12). Há, também, o caso das teorias raciais, tão incomodamente presentes no livro: recorrendo às teorias raciais para explicar a miscigenação no Brasil e a herança racial do sertanejo, Euclides acredita servir-se dos mais novos conhecimentos científicos, apresentando suas ideias como fatos inabaláveis. São, no entanto, no seu racismo absurdo, pura imaginação, *science fiction*. O texto mesmo parece então oscilar entre fato e ficção: onde ele é suposto ser baseado em teorias científicas, fatos e resultados, onde é suposto ser o mais certo e exato, bascula na ficção; e onde é o mais literário – nas suas antíteses e oxímoros – e o mais especulativo – na sua interpretação do processo histórico –, se aproxima mais da verdade.

As interpretações dos rumos da história no texto literário também parecem compor-se de extremos, logo tombando em posições ideológicas opostas, como demonstra o método da comparação histórica usado tanto por Euclides quanto por Chateaubriand para fins contrários. No primeiro caso, para afirmar uma história universal progressista, e, no segundo caso, para apresentar a história como ciclo repetitivo. No seu *Passagen-Werk*, Walter Benjamin ressalta que a superação das noções de progresso e de decadência só seriam dois lados da mesma coisa (Benjamin 1991: 575). Ambas pressupõem uma continuidade automática, a primeira escondendo a necessidade e a segunda negando a possibilidade ao homem de qualquer ação política que prometeria alguma sorte de felicidade comum. A noção de progresso, segundo Benjamin, deve ser fundamentada na ideia da catástrofe: que as coisas continuassem do mesmo jeito, já seria uma catástrofe (*idem*: 592). Enquanto a noção de progresso comum negaria a possibilidade de futuras catástrofes, Benjamin propõe reconhecer que o progresso histórico não significa a ausência de catástrofes, estas pertencendo ao passado superado; mas que progresso e catástrofe são intimamente ligados e que o progresso civilizatório e tecnológico produz catástrofes cada vez maiores, como descrevem tão bem Euclides e Chateaubriand. Ao mesmo tempo, seria, segundo Benjamin o mais próprio da experiência dialética de dissipar o fictício do sempre igual, da repetição da história (*idem*: 591), noção que negaria a possibilidade de um progresso que realmente mereceria esse nome, o que tenta fazer Victor Hugo em *Quatrevingt-treize*, recusando acreditar que a história se constitui de uma “routine de sang”. Os três autores usam, portanto, uma ideologia para desconstruir a outra: nas suas obras, Chateaubriand e Euclides negam a noção de progresso histórico, apresentando uma visão de história cíclica, imitando os ciclos destrutíveis da natureza; visão à qual Hugo se opõe, afirmando a possibilidade do progresso na história humana. Os três, no entanto, não parecem conseguir realizar as ideias de Benjamin que exige a superação dialética de ambas as noções: negando uma, afirmam a outra. Isto, porém, é só o caso à primeira vista. As interpretações dos rumos da história que apresentam os textos literários também fazem parte do “jogo permanente de antíteses” (Cunha 2009a: 90), e é por isso que eles são dialéticos: negando, com sua visão pessimista, a ideia de progresso, Euclides e Chateaubriand combatem aquela

ideologia que obnubila as catástrofes a vir e que contribui assim a uma história baseada na repetição de catástrofes; enquanto a visão mais otimista de Hugo, por todas as precauções que faz o autor de não afirmar um progresso cego e automático, acaba afirmando o progresso ainda assim, ofuscando o olhar claro necessário para ver a série de catástrofes que faz parte da lógica do progresso. Chega-se então à situação contraditória na qual o texto literário afirma a posição ideológica apresentada nele, negando-a ao mesmo tempo; e nega a posição ideológica contrária, afirmando-a; na qual o texto, no que tem de mais pessimista e resignado, é também o mais crítico, e onde o texto, no que tem de mais otimista, é o mais negativo; na qual um verdadeiro progresso só é possível, se for negado, e na qual a noção da história como série de catástrofes só pode ser desmentida, se sua inevitabilidade for aceita. Seria falso dizer que o texto literário é o lugar onde não há ideologias, *Os sertões* demonstra isso. Mas também é o lugar onde essas ideologias se desmentem e basculam no seu contrário, pois o texto literário não funciona pela constatação de fatos inabaláveis, de resultados exatos e de verdades eternas, mas pela ambivalência das palavras, pelas contradições e pelas oscilações entre sentidos extremos, num jogo permanente de antíteses. *Os sertões* também demonstra isso. É assim que, pelo que se pode chamar de negatividade positiva, uma noção feita oxímoro que encontra seu verdadeiro significado nas oscilações do texto literário, um livro de desespero pode também ser chamado um livro de esperança.

NOTAS

* Attila Huszar é mestrado em literatura comparada pela Universidade de Viena. Está escrevendo seu doutorado sobre história e natureza nos escritos de Chateaubriand, Euclides da Cunha e W. G. Sebald na mesma universidade. Trabalho como leitor de alemão na Universidade de Poitiers.

¹ Para os artigos de Walnice Nogueira Galvão, veja sobretudo “Euclides e a Escola Militar” (Galvão 2009: 99-133); e, sobre a influência de Victor Hugo sobre Euclides, “A águia e o condor” (*ibid.*: 89-96).

² Doravante a ser indicada pela sigla “Tn”. No texto original: “l’aboutissement d’une réflexion conduite en plus de cinquante ans sur les ‘destinées’ de la Révolution française et sa légitimité”.

³ “Œuvre longuement mûrie, résolution de très lointains d’accords, *Quatrevingt-Treize* peut passer pour la récapitulation de toute une œuvre, de toute une vie. [...] Son dernier roman se termine par une vision d’avenir, qui en fait autre chose qu’un ‘roman historique’, tourné vers le passé et sa reconstitution plus ou moins monumentale. À l’approche de la mort, et confronté à la perpétuation du mal, à la ‘routine du sang’, Victor Hugo ne pouvait que conclure à l’affirmation d’une espérance appelée à contredire le fait accompli, attentive à tous les signes du possible inclus dans le présent, au rebours de tout providentialisme [...]”.

⁴ “La Bretagne est une vieille rebelle. [...] c’était toujours la même guerre que la Bretagne faisait, la guerre de l’esprit local contre l’esprit central”.

⁵ “l’épouvante de huit années, le ravage de quatorze départements, la dévastation des champs, l’écrasement des moissons, l’incendie des villages, la ruine des villes, le pillage des maisons, le massacre des femmes et des enfants, la torche dans les chaumes, l’épée dans les cœurs, l’effrois de la civilisation”.

⁶ “essai inconscient de parricide”.

⁷ “En somme, en démontrant la nécessité de trouer dans tous les sens la vieille ombre bretonne et de percer cette broussaille de toutes les flèches de la lumière à la fois, la Vendée a servi le progrès. Les catastrophes ont une sombre façon d’arranger les choses”.

⁸ “En même temps qu’elle dégageait de la révolution, cette assemblée produisait de la civilisation. Fournaise, mais forge. Dans cette cuve où bouillonnait la terreur, le progrès fermentait. De ce chaos d’ombre et de cette tumultueuse fuite de nuages, sortaient d’immenses rayons de lumière parallèles aux lois éternelles”.

⁹ “ayant dans les entrailles cette hydre, Vendée, et sur les épaules ce tas de tigres, les rois”.

¹⁰ “Cette situation était une sorte de carrefour redoutable où les vérités combattantes venaient aboutir et se confronter, et où se regardaient fixement les trois idées suprêmes de l’homme, l’humanité, la famille, la patrie”.

¹¹ “Tout son mérite était ceci : n’avoir pas été un monstre jusqu’au bout”.

¹² “Un héros sortait du monstre ; plus qu’un héros, un homme”.

¹³ “Tandis que l’homme des préjugés et des servitudes, subitement transformé, rentrait dans l’humanité, eux, les hommes de la délivrance et de l’affranchissement, ils resteraient dans la guerre civile, dans la routine du sang, dans le fratricide !”.

¹⁴ “Te voilà en plein songe” e “ C’est-à-dire en pleine réalité”.

¹⁵ “un oiseau mystérieux toujours planant au-dessus de l’homme”.

¹⁶ Veja o artigo de Berthold Zilly, *Sertão e nacionalidade: formação étnica e civilizatória do Brasil segundo Euclides da Cunha* (1999).

¹⁷ Essas se encontram, sob formas diversas, nos seus escritos posteriores a *Os sertões*, por exemplo em *Um clima caluniado* (Cunha 2009: 155-164), artigo que faz parte dos seus textos sobre a Amazônia, ou em *Um velho problema*, publicado no primeiro de maio 1904, onde Euclides manifesta suas simpatias com as teorias de Karl Marx (*idem*: 97-103).

¹⁸ A luta de raças. Na sua *Nota preliminar*, Euclides se refere às teorias do sociólogo austríaco Ludwig Gumplowicz: “A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável ‘força motriz da história’ que Gumplowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes” (Cunha 2009a: 5).

¹⁹ “Si vous ajoutez quelque chose à la nature, vous serez nécessairement plus grand qu’elle ; ajouter, c’est augmenter, augmenter, c’est grandir. La société, c’est la nature sublimée”.

²⁰ Em *Os sertões*, por exemplo, assim que em alguns de seus outros escritos da mesma época (como “Plano de uma cruzada”, de 1904), Euclides procura meios de desfazer o deserto e de civilizar o sertão, tomando como exemplo os colonialismos romanos e franceses no norte da África (Cunha 2009a: 50-52).

²¹ “Je veux être Chateaubriand ou rien”. Menciona a anedota Jean-Marc Houvasse na sua biografia de Hugo (Houvasse 2001: 142).

²² O nome completo é *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*.

²³ É assim que Chateaubriand constata, no novo prefácio do *Essai*, escrito em 1826: “la croix est l’étendard de la civilisation” (E 27), na tradução nossa: “a cruz é a porta-bandeira da civilização”.

²⁴ “Un écrivain qui croyait toucher au terme de sa vie et qui, dans le dénuement de son exil, n’avait pour table que la pierre de

son tombeau, ne pouvait guère promener des regards rians sur le monde”.

²⁵ “comment appréhender la Révolution ? comment l’expliquer et l’interpréter ?”.

²⁶ “I. Quelles sont les révolutions arrivées autrefois dans les gouvernements des hommes ? Quel était alors l’état de la société, et quelle a été l’influence de ces révolutions sur l’âge où celles éclatèrent et les siècles qui suivirent ?

II. Parmi ces révolutions, en est-il quelques-unes qui, par l’esprit, les mœurs et les lumières des temps, puissent se comparer à la révolution actuelle de France ?”

²⁷ “Le flambeau des révolutions passées à la main, nous entrerons hardiment dans la nuit des révolutions futures. Nous saisissons l’homme d’autrefois malgré ses déguisements, et nous forcerons le Protée à nous dévoiler l’homme à venir”.

²⁸ “[...] déjà la majorité des choses qu’on voulait faire passer pour nouvelles dans la Révolution française, se retrouve presque à la lettre dans l’histoire des Grecs d’autrefois”.

²⁹ “Prenant le terme de révolution dans le sens que lui donnent les astronomes, Chateaubriand se propose de montrer que les régimes politiques, les hommes et les événements réapparaissent à époque fixe, comme les planètes, selon des lois scientifiques qu’il sera possible d’établir”.

³⁰ “Si l’homme, en dépit de la philosophie, est condamné à vivre avec ses désirs, il sera à jamais esclave, à jamais l’homme des temps d’adversité qui furent l’homme de l’heure douloureuse où je vous parle, et des nouveaux siècles de misères qui s’avancent. [...] Si le cœur ne peut se perfectionner, si la morale reste corrompue malgré les lumières : République universelle, fraternité des nations, paix générale, fantôme brillant d’un bonheur durable sur la terre, adieu !”

³¹ Veja o artigo de Fabienne Bercegol, *Chateaubriand ou la conversation au progrès* (2000).

³² Citamos não das obras completas de Chateaubriand da edição da Pléiade, mas da versão livro de bolso editado por Jean-Claude Berchet, que acreditamos ter o melhor estabelecimento textual. Nas obras completas, o texto é quase ilegível por causa do seu estado fragmentado e heterogêneo. Se citamos uma passagem não incluída na edição de Berchet, recorremos à edição da Pléiade.

³³ “J’étais encore très jeune, lorsque je conçus l’idée de faire *l’épopée de l’homme de la nature*, ou de peindre les mœurs des Sauvages, en les liant à quelque événement connu. Après la découverte de l’Amérique, je ne vis pas de sujet plus intéressant, surtout pour des Français, que le massacre de la colonie des Natchez à la Louisiane, en 1727. Toutes les tribus indiennes conspirant, après deux siècles d’oppression, pour rendre la liberté au Nouveau-Monde, me parurent offrir au pinceau un sujet presque aussi heureux que la conquête du Mexique”.

³⁴ “un moment de triomphe pour l’expiation de quelques fautes particulières”.

³⁵ “[...] le paradoxe – ou le troublant mystère – d’une nation chrétienne et civilisée détruisant sans faire quartier une entière nation païenne, et cela sans que le Dieu chrétien, ni le Christ, ni les Anges ne s’interposent pour entraver la liberté prise par des hommes qui se réclament de la Croix de commettre ce génocide”.

³⁶ “Du sang humain, des poisons exprimés de divers serpents, des herbes vénéneuses cueillies avec des paroles cabalistiques, remplissaient un vase de cyprès. Un vent nocturne se leva sur le lac dont les flots montèrent aux voûtes de l’abîme : la tempête dans les flancs de la terre, les idoles menaçantes, le bassin de sang, le feu mortuaire, les prêtres agitant des vipères avec des évocations épouvantables, la foule des Sauvages, dans leurs habillements bizarres et divers, toute cette scène, entourée par les masses des rochers souterrains, donnait une idée du Tartare”.

³⁷ “Celui du centre, Manitou de la liberté, surpassait les autres de toute la tête, dans ses traits grossièrement sculptés on reconnaissait le symbole d’une indépendance rude, ennemie du joug des lois, impatiente même des chaînes de la nature”.

³⁸ “C’était de cette demeure souterraine que la liberté du Nouveau-Monde devait s’élancer, qu’elle devait rappeler à la lumière du jour ces peuples ensevelis par les Européens dans les entrailles de la terre“ (Chateaubriand 1989: 471).

³⁹ „Man zeigte im alten Griechenland Stellen, an denen es in die Unterwelt hinabging. Auch unser waches Dasein ist ein Land, in dem es an verborgenen Stellen in die Unterwelt hinabgeht, voll unscheinbarer Örter, wo die Träume münden. Alle Tage gehen wir nichtsahnend an ihnen vorüber, kaum aber kommt der Schlaf, so tasten wir mit geschwinden Griffen zu ihnen zurück und verlieren uns in den dunklen Gängen”. (Benjamin 1991: 135)

“Mostrava-se na antiga Grécia lugares que davam acesso ao tártaro. Nosso estádio de vigília também é um país com lugares escondidos dando acesso ao tártaro, cheio de lugares pouco vistosos onde terminam os sonhos. Todos os dias os passamos sem suspeitas, mas é só o sonho chegar, nós voltamos para eles palpando com mãos rápidas e nos perdemos nas galerias obscuras” (Tn).

⁴⁰ “Entraînés par un courant rapide et tumultueux, ce ne fut qu’après de longs efforts que ces audacieux mortels parvinrent à regagner le rivage, épouvantant de leurs récits quiconque serait tenté d’imiter leur exemple”.

⁴¹ Veja o estudo psicanalítico de Pierre Glaudes sobre *Atala* (Glaudes 1994).

⁴² “Les troupes républicaines eurent ordre de ne faire aucun prisonnier, de tout dévaster, de tout égorger, de brûler les chaumières, d’abattre les arbres, de faire de la Vendée un vaste tombeau”.

⁴³ “Les prisonniers que par hasard on ne massacrait pas sur le champ de bataille, les vieillards, les femmes et les enfants étaient conduits en différents lieux, et principalement à Nantes. Là on les égorgeait, on les guillotinaît” (*idem*: 77).

⁴⁴ *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, 1964/65.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. (2006), *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1991), *Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Bercegol, Fabienne (2000), “Chateaubriand ou la conversion au progrès”, *Romantisme*, n°108, L’idée de progrès: 23–51.

Berchet, Jean-Claude (1989): “Présentation et annotation de: Chateaubriand: Les Natchez. *Atala*, René”, in *Les Natchez*, Paris, Librairie Générale Française.

Bernucci, Leopoldo (1995), *A imitação dos sentidos. Prógonos, contemporâneos e epígonos de Euclides da Cunha*, São Paulo, Edusp.

Chateaubriand, François-René de (1969), *Les Natchez*, in: *Œuvres romanesques et voyages*. Tome I. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard.

- (1978), *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution française*, in: *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard.
- (1989), *Les Natchez, Atala, René. Introduction, commentaire et notes de Jean-Claude Berchet*, Paris, Librairie Générale Française, livre de poche.
- (1990), *De la Vendée*, La Rochelle, Rumeur des Ages.
- Cunha, Euclides da (2009), *Obra Completa*. Volume 1. Organização: Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- (2009a), *Obra Completa*. Volume 2. Organização: Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- Decca, Edgar Savadori de (2001), "Os sertões et sua cena original", in: *Civilização e exclusão. Visões do Brasil em Érico Veríssimo, Euclides da Cunha, Claude Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro*, São Paulo, Boitempo Editorial: 137-162.
- Fumaroli, Marc (2003), *Chateaubriand. Poésie et terreur*, Paris, Éditions de Fallois.
- Galvão, Walnice Nogueira (2009), *Euclidiana: Ensaio sobre Euclides da Cunha*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Glaudes, Pierre (1994), *Atala, le désir cannibale*, Paris, Presses universitaires de France.
- Houvasse, Jean-Marc (2001), *Victor Hugo I. Avant l'exil (1802-1851)*, Paris, Fayard.
- Hugo, Victor (2001), *Quatrevingt-Treize*. Édition de Bernard Leuilliot, Paris, Librairie Générale Française, livre de poche.
- Leuilliot, Bernard, "Introduction et notes", in *Quatrevingt-Treize*, Paris, Librairie Générale Française.
- Regard, Maurice, "Présentation et annotation", in: *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, Paris, Gallimard.
- Ritz, Olivier (2014), "Les orages de la Révolution, une métaphore incertaine", in *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier: 293-306, <https://hal.science/hal-01845361> (último acesso em 25/07/2023).
- Roulin, Jean-Marie (2005), *L'Épopée de Voltaire à Chateaubriand: poésie, histoire et politique*, Oxford, Voltaire Foundation.
- (2008), "Assemblés et discours dans *Les Natchez* et *Les Martyrs* de Chateaubriand : Fictions de la Révolution", *La Découverte*, n° 40: 665-682.
- (2009), "Introduction. Chateaubriand ou la quête d'une écriture de l'histoire", in *Chateaubriand, penser et écrire l'Histoire*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne: 11-26.
- Roussel, Jean (1990), "Préface", in *De la Vendée*, La Rochelle, Rumeur des Ages: 5-20.
- Santana, José Carlos Barreto de (2001), *Ciência e arte: Euclides da Cunha e as ciências naturais*, São Paulo, Hucitec, Feira de Santana, Universidade Federal de Feira de Santana.
- Ventura, Roberto (1986), "'A Nossa Vendéia': Canudos, o mito da Revolução Francesa e a constituição de identidade nacional-cultural no Brasil (1897-1902)". *Revista de Crítica*

Literaria Latinoamericana n°24: 109-125.

-- (1996), “Euclides da Cunha e a República”, *Estudos Avançados* n°10: 275-291.

-- (2002), *Os Sertões*, São Paulo, Publifolha (Folha Explica).

-- (2003), *Retrato interrompido da vida de Euclides da Cunha*, Organização: Mario Cesar Carvalho e José Carlos Barreto de Santana, São Paulo, Companhia das Letras.

Zilly, Bertold (1999), “Sertão e nacionalidade: formação étnica e civilizatória do Brasil segundo Euclides da Cunha”, *Estudos Sociedade e Agricultura*, n°12: 5-45.