

A UTOPIA BRASILEIRA*

Bernard Emery*

Résumé: La relation entre le Brésil et le mythe d'une façon générale ne se limite pas au fait que ce pays a, comme la Californie aux États-Unis, une vaste région de son territoire qui est titulaire d'un nom directement lié à l'imaginaire, l'Amazonie, la terre ou plutôt, la rivière des Amazones. Cet avertissement donne lieu à une série d'enquêtes en commençant par l' Utopie de Thomas More et en finissant, si nous pouvons dire que l'imaginaire peut avoir fin, avec le mythe pays de l'avenir et de créer le centre géométrique du pays, et au XXe siècle, cet étrange oiseau d'architecture qui est la capitale, Brasília. Cet article se propose de faire une recension brève des éléments utopiques qui ont fleuri au Brésil, en infectant la même rationalité naturelle par laquelle on entend ce qui est de l'Histoire.

Mots-Clés: utopie - imagination luso-brésilienne – Quint Empire - pays de l'avenir - Canudos.

Resumo: A relação que existe entre o Brasil e o mito numa maneira geral não se limita ao fato deste país ter, como a Califórnia nos Estados Unidos, uma imensa região do seu território que conserva uma denominação diretamente ligada ao imaginário, a Amazônia, a Terra, ou melhor, o rio das Amazonas. Esta advertência abre caminho para uma série de investigações que começam com a própria *Utopia* de Thomas Morus e que terminam, se é que o imaginário tem fim, com o mito do País do Futuro e com a criação no centro geométrico do país, e em pleno século XX, dessa estranha ave arquitetônica que é a capital, Brasília. Este artigo pretende fazer uma breve recensão dos elementos utópicos que floresceram no Brasil, contaminando até a natural racionalidade através da qual se deve entender o que é a História.

Palavras-chave: utopia – imaginário luso-brasileiro – Quinto império – País do Futuro - Canudos

Não é novidade nenhuma na história do imaginário considerar o Brasil como a terra da utopia. Basta lembrar apenas um título tão revelador como o da coletânea publicada há alguns anos atrás por Maria Teresa de Freitas e Claude Leroy (FREITAS, 1998), *Brésil, l'Utopialand de Blaise Cendrars*, a qual se refere, além de tratar do poeta suíço francófono, ao último grande surto da visão estética e ideológica utopista do Brasil, a do modernismo, principalmente no período áureo dos anos 20. Mas o que interessa aqui não é apenas a

*Este artigo não é inédito, foi publicado no periódico PORTUGUESE CULTURAL STUDIES 80 1 Spring 2007. A editora optou por republicá-lo dada a sua importância para a temática deste número da Revista Inelências.

*Professor titular de literatura da Université Stendhal Grenoble 3 France. E-mail: bernard.emery@u-grenoble3.fr

cohabitação histórica do Brasil com o conceito de utopia, que surgiu com os grandes descobrimentos, inclusive o da própria Terra de Vera Cruz, ilha maravilhosa, e portanto a osmose que se deu desde o início e se desenvolveu com notável continuidade, mas também a potencialidade utópica que existe no próprio imaginário brasileiro. Será, por exemplo, que o Brasil foi criado, e constantemente recriado, como sonho utópico pelos intelectuais ocidentais, e a seguir pelos próprios brasileiros, ou que ele mesmo integrou no seu imaginário esses componentes, e de que maneira o fez?

Das origens míticas da brasilidade, um caso pouco conhecido

A relação cronológica, e daí ideológica, entre o aparecimento das caravelas portuguesas nas imediações daquilo que devia se chamar Porto Seguro, em abril de 1500, e a publicação da obra fundadora de Thomas MORUS, *A Utopia*, em 1516, em Lovaina, é geralmente ignorada ou considerada mesmo como inexistente, a não ser que se trate globalmente do impacto do Novo Mundo na formidável ebulição mental do Renascimento europeu. Ora, neste sentido, em vez de se tentar fazer uma localização geográfica da ilha sonhada pelo pensador britânico, desde o início impossível, porque «sem lugar», como o helenismo inventado por ele próprio o diz terminantemente, é mais interessante debruçar-se sobre a gênese da ideia utópica, e sobre alguns pormenores da montagem literária que o ilustre humanista imaginou, e estabelecer um paralelo entre estes elementos e a primeira representação verdadeira (?) que se tem da terra recém descoberta, nomeadamente a famosa *Carta de Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel de Portugal*.

De fato, poucos estudiosos, a não ser a nossa colega Guia Boni (BONI, 2002), se interessaram detalhadamente pela personalidade do suposto informador do humanista inglês, um certo Rafael Hitlodeu, outra criação arbitrária a partir do grego, muito na moda naquela época, que significa mais ou menos «aquele que conta disparates», personagem assim apresentada:

Nasceu em Portugal. Novo ainda, abandonou a fortuna paterna aos irmãos e, levado pela intensa paixão de conhecer o mundo, ligou-se a Américo Vespúcio e seguiu-lhe a sorte. Nem por um instante abandonou este grande navegador em três das suas quatro últimas viagens, cuja narrativa ocorre hoje em tantos livros (MORUS, 1985, p. 27-28).

O retrato físico do tal Rafael corresponde obviamente ao estereótipo do navegador português dos Quinhentos, segundo o modelo da iconografia dos Gama, Dias ou Albuquerque. Surge como: “... um estrangeiro já de certa idade. De tez muito Morusna e

barba comprida, vestia uma capa que lhe caía dos ombros, sem artifícios; tudo nele revelava um capitão de navios” (*ibid.*, p. 26-27).

A alusão às viagens de Vespúcio e sobretudo o fato de Rafael Hitlodeu ser português apontam sem a menor dúvida para a localização mental, a única relevante, da ilha da Utopia em perfeita superposição com o continente brasileiro, considerado erradamente como mais uma ilha no texto de Caminha, território que pouco a pouco se está desvendando na imensa América, batizada com esse nome. É pouco provável que Morus tivesse tido acesso à *Carta* de Pero Vaz de Caminha, aliás documento oficial, que foi publicada pela primeira vez em 1817. Mas os testemunhos não faltaram, nomeadamente os relatórios do próprio Vespúcio, apontados claramente como fontes por Morus, como vimos, e, por outra parte, a grande novidade não eram as conquistas portuguesas a caminho do Oriente, mas sim o *Mundus Novus* inesperadamente descoberto. Daí a convergência ideológica entre a ideia revolucionária, a utopia, que ia criar um novo conceito, e um fenômeno histórico em si assombroso pela sua extraordinária novidade.

Ora, o que é que acontece? Em ambos os casos, temos um questionamento de fundo sobre a sociedade vigente, prudentemente sugerido ou atrevidamente conceitualizado. A formidável projeção da Utopia, que continua viva no nosso século apesar da tremenda falência das principais utopias do século precedente, dela nascidas, dispensa qualquer comentário sobre o significado da obra de Morus. Importa pelo contrário assinalar o espanto de Vaz de Caminha ao descobrir uma outra humanidade, uma outra sociedade, na qual o fundamento da ética e da civilização cristãs, ou seja o pecado original e a sua redenção por Cristo, não existiam. Como se sabe (BOUVIER, 1990), a palavra chave da *Carta* é sem dúvida a palavra «vergonha», em seus variados sentidos:

A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. (CAMINHA, 1974, p. 37-38).

E um pouco mais tarde estamos à beira da heresia ou da apostasia, quando se trata das mulheres, as tão bonitas mulheres desse paraíso reencontrado:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (CAMINHA, 1974, 45).

É evidente que não se pode imaginar o escrivão do Rei, numa missão oficial a contar brejeirices ao seu soberano. Qual é, portanto, a conclusão sugerida por Vaz de Caminha? Da mesma maneira que Colombo, nos últimos anos da sua vida, pensava ter atingido a embocadura dos rios celestes do Paraíso cristão, Caminha imagina ter operado um salto extraordinário no tempo e ter encontrado uma variante do mundo edênico da Bíblia: “Assim, Senhor, que a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria mais quant’ a vergonha” (CAMINHA, 1974, p. 81).

Estruturalmente, claro está, há muita distância entre um relatório diplomático e uma obra ideológica de tão rica abrangência como a de Morus, mas vale a pena frisar a natureza do impacto intelectual sobre o imaginário de cada um dos autores, tanto pelo visto por um como pelo sonhado por outro. O cristão tradicionalista Vaz de Caminha aposta pela Idade de Ouro, milagrosamente conservada, o cristão progressista e humanista Morus faz uma projeção audaciosa sobre uma (futura?) sociedade ideal.

Notemos de passagem que esta aproximação decisiva entre o Brasil e a terra da utopia, a terra dos sonhos e da idade de ouro, não surgiu assim por acaso no estranho “achamento” de Vaz de Caminha ou na construção mental de Morus. Existe já desde a mais alta Idade Média uma velha tradição imaginária ligada às misteriosas terras do Ocidente, principalmente à da ilha flutuante de S. Brandão (MENDES, 2003), como existia na terminologia a palavra Antilha, provável deturpação de Atlântida, para designar as ilhas mal conhecidas, hipotéticas e atraentes do Poente. E já que estamos na área privilegiada da imaginação e da sua fantasiosa tradução semântica, merece ser mencionada a etimologia inventada pelo poeta brasileiro Gilberto Mendonça Teles, a propósito do próprio nome da sua terra, o Brasil, uma criação muito mais poética que a verdadeira, ligada, como se sabe, à realidade mercantil do pau-brasil, que reúne numa criação tão cientificamente falsa como oniricamente pertinente à origem céltica da lenda de S. Brandão e a semântica duma língua céltica por excelência, a língua bretã:

O poeta vive essa dubiedade da cultura bretã (que é ao mesmo tempo de origem céltica e politicamente francesa, além de apontar secretamente para o Brasil) e se identifica historicamente com o significado religioso dos druidas e dos bardos célticos. É preciso lembrar, de passagem, que Bretanha é Breizh-Izel, termo que para o poeta deu origem ao nome de seu país — Brasil. Aliás Gilberto desenvolve esta teoria na nota que escreveu para o seu livro *Nominais*, em 1993 (TELES [Marcos de Dios], 2003, p.4)

Além disso, a fortuna imaginária e onírica do Brasil não devia parar nos alvares do nascimento. O Brasil é um dos poucos países que tem na designação do seu território, e

nada menos que a quinta parte dele, com um nome diretamente ligado a outro mito grandioso, a Amazônia, ou seja a terra das sonhadas Amazonas, que o cristianíssimo Padre Carvajal, da ordem de S. Domingos, jurava ter visto durante a expedição de Francisco de Orellana, em 1542¹. O outro é a Califórnia, nos Estados Unidos, aliás descoberta e batizada (?) por um Português, João Rodrigues Cabrilho, também em 1542².



Hitlodeu (gravura séc. XVI)

Pelo caminho do Quinto Império

Mas o reconhecimento geográfico das terras, o estabelecimento progressivo da sociedade dos homens, com o seu cortejo de injustiças, de matanças, de barbárie a todos os níveis, não matou no entanto a potencialidade utópica do Brasil. Desta vez a iniciativa é da Companhia de Jesus, criada, é oportuno lembrá-lo, no cruzamento da Contra-Reforma e das Grandes Descobertas planetárias. Ora, é um jesuíta, tanto brasileiro como português, e aliás reivindicado dos dois lados do Atlântico, o celeberrimo Padre Antônio Vieira (1608-1697), que explicitou da maneira mais clara, na sua *História do Futuro*, um dos mitos fundamentais da cultura e da civilização portuguesas, o mito do Quinto Império. Mas deixemos espaço à pena magistral do ilustre sermonista:

Em respeito, pois, e suposição destes quatro Impérios, chamámos *Império Quinto* ao novo e futuro que mostrará o discurso desta nossa *História*. O qual se há de seguir, seguir ao Império Romano na mesma forma de sucessão em que o Romano se seguiu ao Grego, o Grego ao Persa e o Persa ao Assírio. E assim como o Império dos Persas se chama o Segundo Império, porque sucedeu ao dos Assírios, que foi o primeiro do Mundo, e o dos Gregos se chama o Terceiro, porque sucedeu ao dos Assírios e dos Persas, e o dos Romanos se chama o Quarto, porque sucedeu ao dos Assírios, ao dos Persas e ao dos Gregos, assim este nosso Império, porque há de suceder ao dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos (como logo veremos) se deve chamar com a mesma razão e propriedade

o *Quinto Império do Mundo*. E porque todos os outros Impérios, passados e presentes, por grandes e poderosos que fossem, ficaram fora da ordem desta sucessão, que começou no primeiro e há de acabar no Quinto (que será também o último), por isso as Escrituras Sagradas não fazem menção nem memória alguma deles, como também nós a não fazemos. Nem eles, por muitos que hajam sido, ficando fora da mesma ordem, podem acrescentar número ou lugar ao novo Império com que mude ou exceda o que lhe damos de Quinto (VIEIRA, 1982, p. 241).

Neste âmbito universalista, o quinto império, o reino de Deus na terra, de um teor profundamente apocalíptico, constitui a coluna vertebral da experiência jesuítica na América latina. Se o padre Antônio Vieira é com certeza o melhor teórico deste extraordinário mito teogônico, e se ele fica convencido que o papel fundamental cabe ao Rei de Portugal, recente e milagrosamente “restaurado” no seu trono, esta visão estende-se aos jesuitas castelhanos que vão organizar, com grande sucesso, e em bases igualmente messiânicas, as famosas experiências teocráticas das Missões, ou melhor, *Missiones*, numa osmose ibérica em que a identidade cristã facilita a convergência, uma vez bem estabelecidas às respectivas colônias, entre o tipo do conquistador e o do descobridor, ambos insignes navegantes e grandes imperialistas, características dos dois povos fugazmente unidos e para sempre rivais.

Já tivemos a oportunidade de estudar a tremenda ambiguidade da experiência catequizadora dos jesuitas como utopia universalista e genocídio espiritual (ÉMERY, 1992). A destruição *manu militari*, por razões estritamente políticas, das Missões deixou em branco a resposta da História, mas a pergunta merecia certamente ser colocada, a objeção merecia ser feita. O romancista gaúcho Érico Veríssimo, na primeira parte da sua obra prima *O Tempo e o Vento*, chamada *O Continente*, tentou delineá-la na grandiosa encenação da vida na missão dos Sete Povos, hoje S. Miguel, no Rio Grande do Sul, inflexionando-a talvez numa leitura laica do século XX na descrição daquilo que chamaríamos o “sonho do novo mundo”, atribuído à personagem do padre Alonzo, que aparece contemplando as grandiosas construções de S. Miguel, em parte conservadas até aos nossos dias:

Uma tarde, à hora do crepúsculo (foi no ano de 1750, por ocasião da Páscoa) Alonzo parou no centro da praça, contemplou a catedral e sonhou de olhos abertos com o Mundo Novo. Havia de ser algo tão belo e sublime que a mais rica das imaginações mal poderia conceber. Os povos não seriam governados por senhores de terras e nobres corruptos. Seria a sociedade prometida nos Evangelhos, o mundo do Sermão da Montanha, um Império teocrático que havia de erguer-se acima das nações, acima de todos os interesses materiais, da cobiça, das injustiças e das maquinações políticas (VERISSIMO, 1959, p. 47-48).

É propriamente a definição do reino de Cristo na Terra, o Quinto Império. Mas o escritor riograndense vai deslocar rapidamente a questão puramente escatológica para a área mais humana da justiça, aliás, bem presente na mensagem crística, pelo menos naquilo que veio a se chamar a primitiva igreja:

Um mundo de igualdade que teria como base a dignidade da pessoa humana e o seu amor e obediência a Deus. Nesse regime mirífico, o homem não mais seria escravizado pelo homem. Não haveria mais exaltados e humilhados, ricos e pobres, senhores e servos. Que direito tinha uma pessoa de se apossar de largas extensões de terras? A terra, Deus a fizera para todos os homens. O que era de um devia ser de todos, como nos Sete Povos. Todas as criaturas tinham direito a oportunidades iguais. Não era, então, maravilhoso transformar-se um índio pagão num cristão, num artista, num músico, num escultor, num ourives, num arquiteto? Quantos milhares de seres havia no globo que vegetavam na ignorância e na miséria por falta apenas de quem lhes iluminasse o entendimento, despertando-lhes o desejo de melhorar, de criar coisas úteis e belas com a mão e o espírito que Deus lhes dera!?! (VERISSIMO, *ibid.*, p. 48).

E ali surge a problemática tão complexa dos meios, que o Padre Antônio Vieira deixava sempre ao nível da exegese bíblica, acreditando no milagre, inclusive na ressurreição do rei morto, mas muito longe da realidade política menos aliciadora para tão vastos projetos. Na evocação proposta, o enfoque torna-se muito mais realista e pragmático, numa extraordinária fusão da finalidade subversiva quase imediata e de um futuro milenarista calculado teologicamente no infinito dos tempos:

Mas, para conseguir esse mundo ideal, era primeiro necessário combater todos aqueles que por indiferença ou egoísmo se negavam a baixar os olhos para os humildes. Alonzo, que fora sempre um estudioso da História, sabia que os homens em todos os tempos foram sempre levados ao pecado pelo Diabo, e a arma de que o Diabo mais se servia era o desejo de riqueza, poder e gozo. Para conseguir essa riqueza, essa força e esses prazeres, não hesitavam em escravizar as outras criaturas. E a melhor maneira de conservá-las em estado de escravidão era mantê-las na ignorância. Pagavam soldados não só para defender-lhes as vidas e os bens como também para alargar-lhes as conquistas. Mas esses senhores consistiam numa minoria. Ah! Um dia, esses eternos humilhados, esses eternos escravos haviam de tomar consciência de sua força e erguer-se! Mas era indispensável que tal levante se fizesse, não em nome do ódio, da vingança e da destruição, mas sim em nome de Deus e da Suprema Justiça. A missão da Igreja – e neste ideal extremado Alonzo sabia que estava só – devia ser a de promover essa Revolução. O trabalho da Companhia de Jesus já havia começado na América. Era preciso primeiro conquistar o Novo Continente, livrar o índio da influência do homem branco, organizar uma grande república teocrática que depois, aos poucos, poderia estender a outras terras a sua influência e o seu exemplo. Ah! Mas para conseguir esse supremo bem, os jesuítas seriam obrigados a usar meios aparentemente ignóbeis. Teriam de ser obstinados e implacáveis. No

princípio, seria necessário exercer uma ditadura justa mas inexorável. Não havia outra alternativa. Seriam os fiadores dessa Revolução em Nome de Deus, pois o povo não estava ainda esclarecido, não sabia o que lhe convinha e portanto podia ser facilmente ludibriado pelos poderosos. Era pois imprescindível que os sacerdotes exercessem na terra a ditadura em nome de Deus até que um dia (Dali a quantos anos? Cem? Duzentos? Mil? Que importa, o tempo?) fosse possível atingir aquele estado ideal, conseguir a igualdade entre as criaturas, a paz e a felicidade universal. Agora, porém, era preciso lutar, pregar, instruir, influir no espírito das gentes, educar e disciplinar a juventude, exercer uma censura feroz em todos os setores da vida daqueles povos, a fim de que eles se habituassem a pensar de acordo com a Ideia Nova. Um dia haveria sobre a face da Terra governos justos e não mais instrumentos secretos e cruéis de Satanás. Até lá, porém, era inevitável que os sacerdotes suassem sangue, não cedessem às fraquezas dos seus corações, tivessem a coragem de parecer tirânicos. Seriam odiados, caluniados, perseguidos, apresentados como monstros. Os senhores do mundo haviam de atirar contra eles expedições militares punitivas (*Ibid.*, p. 48-49).

No entanto, depois desse rodeio que cheira evidentemente à “ditadura do proletariado” – a própria palavra «ditadura» surge no decorrer do discurso – ou pelo menos das vanguardas revolucionárias, o Padre Alonzo, neste caso porta-voz diegético do romancista, termina num ato de fé providencialista, em que se combinam de novo a vertente revolucionária e a vertente eclesiástica, também no seu sentido meramente político:

Ah! Mas ele conhecia a História. A justiça de Deus estava visível nas entrelinhas dos fatos. Que significavam as guerras contínuas entre nações, ducados e principados, senão que a Humanidade vivia em desentendimento e porque era corrupta e adorava o bezerro de ouro? Por que países como Portugal e Espanha viviam sempre em guerras? Era porque faltava entre os povos separados por línguas e costumes diferentes um elemento de unidade espiritual. Esse elemento de unidade, esse denominador comum das almas só poderia ser um: o temor e o amor a Deus. Era em nome de Deus que eles, soldados da Igreja, tinham de lutar. E não haviam de recuar diante de nenhum obstáculo. O fim era bom; todos os meios para chegar a ele seriam necessariamente lícitos (*VERISSIMO, ibid.*, p. 49).

Como o lembra o próprio texto, estamos na altura do tratado de Madrid de 1750, que, através da retrocessão da Banda oriental, futuro Uruguai, à coroa de Espanha e a integração dos Sete Povos no domínio português, visava principalmente a destruição do “império teocrático dos jesuítas”, o maior perigo político para os reinos ibéricos. O que efetivamente se deu depois da chamada guerra guaraníca (1754-1756). Aliás, o paralelo entre a subversão jesuítica e a grande Revolução do século XX, a revolução marxista, que deriva duma leitura muito posterior aos acontecimentos, não perde por razão de anacronismo sua pertinência, na medida em que o denominador comum, com Deus ou sem Ele, continua

sendo o esquema, a estrutura mental, que desde o Renascimento recebeu o nome de Utopia. É também notável, a este respeito, que num trabalho recente de Philippe Lécrivain, da Companhia de Jesus, intitulado as *Missões Jesuítas* (LECRIVAIN, 2005), o autor, com suma habilidade dialética, nunca desmente a dimensão utópica da empresa, sem citar a palavra, claro, a qual se funde na bem conhecida expressão “para a maior glória de Deus” (em latim, *Ad Majorem Gloriam Dei*), básica no pensamento de Antônio Vieira, como em todas as componentes da Companhia de Jesus. Quem poderia atrever-se a dizer terminantemente que o desígnio final da divindade não é a subversão apocalíptica da ordem humana que conhecemos?

Em 1986, o cinema apoderou-se da temática numa aparatosa super-produção de Roland Joffé (1986), que suscitou uma versão romanceada a cargo do roteirista do filme, o norte-americano Robert Bolt (1986), mas que perdeu em grande parte o sentido utópico tão profundamente estudado por Veríssimo. Aliás, o veio não está completamente esgotado: uma forma sub-reptícia da mesma utopia política dos Jesuítas teve um ressurgimento inesperado e interessante num romance recente sobre a Guiana francesa e a implicância da Companhia nos assuntos tanto do reino (de França) como da fé (em Cristo), devido a Bernard Montabo, *Le Palais des Jésuites* (2002).

Mas a temática merece uma última advertência, relacionada com o terreno mais propício a tão grandes empresas. Já falamos das diferenças de mentalidade dos povos ibéricos, que afinal se misturaram facilmente nos moldes impostos pelo cristianismo militante e evangelizador. Deve-se ter em conta também os receptores, os povos indígenas, tanto do ponto de vista étnico como do eco-sistema em que essa gente vivia. A teoria dos climas, muito em voga nos séculos XVIII e XIX, é do domínio da aporia, mas a conjugação do meio ambiente e das estruturas mentais do imaginário é muito mais relevante. Não nos esqueçamos que a carta do Padre Antônio Vieira ao Bispo do Japão, Padre André Fernandes, em que resume, expõe e defende duma maneira extraordinariamente brilhante a sua teoria do Quinto Império, tem desde o início essa frase esquisita: “A matéria é muito larga, mas para escrever tão de caminho como eu o faço, em uma canoa em que vou navegando no rio das Amazonas...” (VIEIRA, 1998, p. 63).



Antônio Vieira (retrato séc. XVII)

A tragédia bíblica de Belo Monte (Canudos)

O outro grande momento utópico na história do Brasil está também directamente ligado ao cristianismo. Aconteceu entre 1893 e 1897, o tempo todo que durou o arraial de Canudos/Belo Monte, no interior baiano, chefiado pelo beato Antônio Conselheiro, até a sua destruição final, a 5 de Outubro de 1897, pelo exército brasileiro. A tragédia de Canudos suscitou uma extensa reflexão, inaugurada pelo grito final de Euclides da Cunha, mais explícito ainda na «nota preliminar» de 1901: “Aquela campanha lembra um refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo” (CUNHA, [1902], p. 6).

Os acontecimentos estão associados geralmente a outros movimentos mais ou menos parecidos sob a denominação de «messianismo», proposta inicialmente por Maria Isaura Pereira de Queiroz e relacionada com a vertente sebastianista da civilização luso-brasileira (QUEIROZ, 1976). Na nossa opinião (ÉMERY, 2000), como aliás na de pesquisadores mais recentes³, se a dimensão messiânica existe, com certeza, está longe de constituir a explicação mais pertinente, remetendo apenas para a tradição de se considerar os jagunços de Antônio Conselheiro como “fanáticos”. Aliás, um dos contra-sensos mais conhecidos sobre uma das supostas profecias de Antônio Vicente Maciel é bastante revelador. O texto, colhido nos papéis avulsos encontrados nas ruínas do arraial, e que conservámos na ortografia original, era o seguinte: “Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certão; então o certão virará praia e a praia virará certão” (*apud*. CUNHA, [1902], p. 132).

Fez-se geralmente uma leitura apocalíptica desta frase, o que deu motivo aliás à magnífica cena final do filme de Glauber Rocha, *Deus e Diabo na Terra do Sol* (1963). Mas,

como todo sertanejo da região sabe, a praia designa a zona do agreste favorável à agropecuária e o sertão é nada mais que o deserto impróprio a qualquer agricultura. Portanto, o que está anunciado não é o Fim do Mundo segundo o Apocalipse de João, mas sim a Terra Prometida, a Jerusalém terrestre da tradição cristã, ou seja, a realização completa e feliz de Belo Monte. Além do mais, a extraordinária vontade destruidora que o movimento criou na mentalidade do Brasil desenvolvido, moderno e positivista, da República denota o nível de medo que a revolução radical em curso despertou, sem se esquecer o jogo natural da propaganda e da escalada inevitável da violência. Raúl Antelo, num artigo recente, deu a este respeito, e através de Borges, uma interpretação interessante:

Grças ao misticismo, o profeta deixa a lei muda e sem resposta e o poder imaterial de seu discurso passa a residir, pelo contrário, na inconstância, ou até mesmo na inconsistência, i.e., na dissimilitude participativa. No âmbito da ordem, tamanha infração gera como réplica um desejo primitivo de supressão, que confirma o rebelde místico como sujeito situado para além de toda lei, ao qual se aplicaria a frase que Borges, aliás, dedica a Ernst Jünger: sua luta exclui o ódio mas não a crueldade (ANTELO, 2004, p. 18).

Julgamos oportuno transcrever uma parte da conclusão do nosso trabalho de 2000, sobre a dupla alteridade do imaginário utópico, o heterogêneo antropológico, segundo Raúl Antelo, e o alienizante da fé no puramente hipotético:

O Conselheiro, descobre, entende espontaneamente e encontra, em toda a força do termo, o âmagio neo-cristão, ou cripto-cristão, do povo sertanejo. Daí surge a formidável verdade sociocultural da experiência de Belo Monte. E afinal, a sua crucifixão e a do seu povo idealizam e salvam espiritualmente a “nova Jerusalém”, ou, como dissemos, o “novo Cafarnaum”, ocultando na sua beleza trágica e inacabada um possível desmoronamento da utopia. Na realidade, ninguém sabe nem pode conjecturar como isso teria evoluído... (ÉMERY, 2000, p. 284).

Assinalemos, para completar o mapa do imaginário brasileiro em matéria de utopia, que a grande utopia do século XX, a do socialismo marxista, e, portanto utópico-científico, não funcionou de maneira nenhuma no Brasil, apesar de condições sociológicas extremas, propícias a uma revolução radical. Carlos Prestes, entre 1924 e 1927, na fracassada longa marcha pré-maoísta, nunca encontrou a adesão das massas, ou seja, do povo, que tão facilmente tinha aderido às prédicas do Conselheiro. A marca do imaginário cristão ficou indelével. Desde que se tratou de refazer o mundo, desta vez principalmente para os pobres e os deserdados, foi em nome de Cristo e da primitiva mensagem igualitária da Igreja e, por

consequente, a internacional dos proletários, a revolta ateia dos “danados da terra”, nunca poderia substituir a Jerusalém terrestre, ideológica e etnograficamente pertinente.



Canudos: restos da Igreja Velha (foto B. Emery, 1999)

O eterno País do Futuro

Nas épocas mais recentes, o Brasil deixou de ser um desafio ao nível da utopia absoluta, ontológica, e a experiência atual de Luiz Inácio Lula da Silva, perfeitamente constitucional, constitui a última prova deste processo de racionalização. Mas quando surgiram outras formas de utopias, diríamos mais benignas, ligadas ao progresso técnico (e não à rebeldia do espírito) ou ao amor das artes (isto é ligadas à rebeldia do espírito, mas sem consequências políticas), a aura utópica brasileira deu mais alguns frutos tanto exógenos como endógenos, ou híbridos, o que não pode surpreender numa civilização que nasceu da miscigenação.

No primeiro caso, é de salientar a mensagem e a fórmula que fizeram data, propaladas pelo escritor austríaco Stephan Zweig, radicado no Brasil, depois de ter fugido, em 1935, do incêndio nazista que pouco a pouco deflagrava na Europa inteira, quando lançou o seu *Brasil, País do Futuro*. Nesta obra que estabelece um elo entre a primeira geração dos “apaixonados” pelo Brasil, os modernistas acima aludidos, que assistiram, num feliz encanto, ao nascimento da cultura genuinamente brasileira, e a segunda, a dos cientistas filósofos, como Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, por exemplo, que viveram outro encanto, o portentoso etnográfico que é o Brasil, já por si só uma verdadeira utopia, Stephan Zweig desenvolve um paralelo passado/futuro entre a Pátria Mãe, Portugal, e o Filho Pródigo, o Brasil, que já está na base do processo mental ocidental desde Tomás Morus e talvez antes:

O que é tipicamente brasileiro é hoje já bastante evidente para não ser confundido com o que é português, muito embora o seu parentesco, a sua filiação, ainda seja perceptível. É absurdo negar essa relação. Portugal deu ao Brasil as três coisas que são de importância decisiva para a constituição dum povo, o idioma, a religião e os costumes, e com isso deu as formas segundo as quais o novo país, a nova nação, pôde desenvolver-se. Desenvolveram-se para outro conteúdo essas formas primitivas, sob outro sol e num espaço de outras dimensões e com o afluxo cada vez mais intenso de sangue estrangeiro, foi um processo inevitável, porque orgânico, processo que nenhuma autoridade régia e nenhuma organização armada poderia deter. Sobretudo a direção do pensamento das duas nações foi diferente; Portugal, como país mais velho na história, sonhava com um grande passado, que nunca mais poderia repetir-se, e o Brasil tinha e tem os olhos voltados para o futuro. A metrópole já esgotou, de maneira grandiosa, as suas possibilidades, mas a sua ex-colônia, o Brasil, ainda não atingiu inteiramente as suas (ZWEIG, 1971, p. 182).

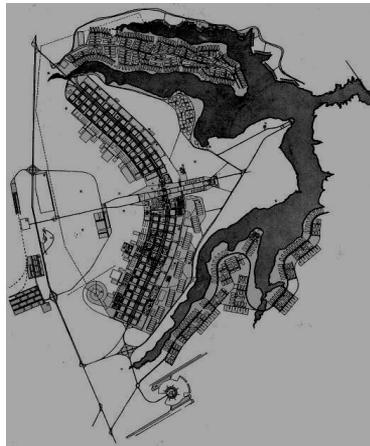
É óbvio que a oposição entre as civilizações decadentes do Velho Mundo e o futuro radioso do Novo Mundo, que se tornou um lugar comum, e muitas vezes pura aporia, é muito mais pertinente ao nível da análise do imaginário do que na aplicação de um sistema de pseudo-avaliação perfeitamente absurdo. Aliás, o paralelo construído por Zweig alimenta-se em circunstâncias históricas que facilitam a argumentação, nomeadamente o fato de Portugal ter entrado por mais de trinta anos ainda numa fase de apatia involutiva e retrógrada, vizinha do estado de morte clínica, com o triunfo sem partilha do sistema salazarista. Zweig não chegou a conhecer a Revolução do Cravos... nem a ditadura militar dos anos sessenta no Brasil. Por outra parte, a sua visão tão altamente positiva não condiz com o fim, o seu próprio fim, o seu suicídio, nessa terra do futuro... em que morreu desesperado.

Na área das formulações endógenas, a grande empresa futurista e utópica do Brasil dos anos sessenta do século XX, foi, sem a menor dúvida, a construção da nova capital, Brasília, no (semi) deserto goiano. Não vamos dissertar aqui das potencialidades utópicas do projeto e do choque deste com a realidade, queremos simplesmente remeter a alguns trabalhos recentes, pouco divulgados, que, apesar do desgaste da realidade e da experiência, se mantêm fiéis à inspiração utópica inicial, como o de Gilbert Luigi (2001), por exemplo, e assinalar apenas uma metáfora bonita do escritor português, e até mesmo luso-brasileiro, José Maria Ferreira de Castro, que teve a honra de visitar as obras quase acabadas da futura capital, em outubro de 1959, com o Presidente Juscelino Kubitschek. O cronista (anônimo) da *Tribuna da Imprensa*, do Rio de Janeiro, resume assim a impressão do escritor:

Literariamente, Ferreira de Castro compara Brasília a uma mulher virgem que desejamos com amor, e Fathepur-Sikri [na Índia/séc. XVI] à mulher com que

vivemos durante muitos anos, mas que não tem mais nada a nos dar, com a capacidade de amar inteiramente esgotada (*Tribuna da Imprensa*, Rio 10 X 59).

Acrescentemos nada mais que um último detalhe: a imitação africana da deslocação da capital, realizada *ad maiorem gloriam suam*, pela sua própria e maior glória, pelo Presidente da Costa de Marfim, Félix Houphouët-Boigny, a partir de 1983, foi com certeza muito mais discutida como projeto utópico. Ela mostra também as raízes populares e profundas da utopia brasileira, nada de delírios de qualquer príncipe, mas sim uma funda consciência do povo. A imagem de Brasília, além das asas levantadas para o futuro, é também o Candango, que ele é genuinamente do povo.



Brasília: plano diretor (apud Gilbert Luigi, 1999)

Do Paraíso sonhado ao Inferno vivido

No limiar deste novo século, e do terceiro milénio, o desenvolvimento das megalopoles no Brasil, e por via de consequência o das megafavelas, fez surgir uma nova problemática, uma espécie de contraponto à sequência quase contínua dos novos surtos utópicos, quero falar da falência recente do imaginário e, portanto da utopia nos meios concentracionários dos subúrbios brasileiros. A escritora Patrícia Melo chamou a atenção sobre este fenómeno nos seus romances mais conhecidos, já com títulos significativos, *O Matador* (1995) e *Inferno* (2000).

O primeiro romance conta a história duma pessoa quase completamente normal, mas sem futuro nem situação social, que entra na lógica daqueles que estão pagos para matar, até chegar ao absurdo da morte sem sentido, da morte animal, um tremendo regresso ao arcaico integral e bárbaro: comer e ser comido, matar e ser morto, no mais perfeito e inhumano dos absurdos... Ora, neste processo, é o desaparecimento de qualquer perspectiva imaginária, de qualquer sonho humano, a não ser de qualquer actividade intelectual, que abre a espiral fatal:

Depois que matei Suel, muita coisa mudou na minha vida. Acabou-se a lógica. Eu ia pela margem, no escuro, eu andava a contramão e tudo bem margens e contramão. Eu fazia tudo errado, ninguém via, e se via não ligava e se ligava, esquecia, porque a vida é assim, já foi dito que tudo acaba assim, no esgoto do esquecimento (MELO, 2002, p.25).

É pior ainda no romance *Inferno*, onde o processo de destruturação começa pela perda de identidade, inclusive o próprio Reizinho, personagem central, apesar da figura de estilo usada pela autora:

O garoto que sobe o morro é José Luís Reis, o Reizinho. Excluindo Reizinho, ninguém ali é José, Luís, Pedro, Antônio, Joaquim, Maria, Sebastiana. São Giseles, Alexis, Karinas, Washingtons, Christians, Vans, Daianas, Klebers e Eltons, nomes tirados de novelas, programas de televisão, do jet set internacional, das revistas de cabelereiras e de produtos importados que invadem a favela (MELO, 2000, p. 9).

É notável aqui o vertente que toma a alienação, ou seja, o imaginário comercial, cuja natureza é tipicamente a dos cães de Pavlov, do nível do reflexo salivário. Dali, a descida ao(s) inferno(s) desenvolve-se depois pelos caminhos do roubo, da droga, do estupro, do crime (des) organizado, aniquilando qualquer tipo de futuro e de projeção mental:

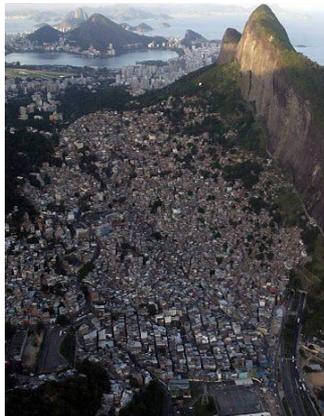
Queria trabalhar. Mas não de engraxate, nem de carregador em feira, nem de limpador de pára-brisa, como sugeria Miltão. Não queria. Impossível, respondeu Miltão, e você devia me agradecer. Não é uma vida boa a nossa. Quer morrer cedo? Quero, respondeu Reizinho, quero uma arma, quero trabalhar (MELO, 2000, p. 39).

O motivo da ruptura é o inaceitável da sociedade capitalista, caracterizada pelo trabalho mal pago e sem futuro, dito de outra maneira a escravidão, mas sem nenhuma conscientização política. E pouco a pouco, este primitivismo das reações atinge uma das características mais enraizada da sociedade brasileira, o ritual da festa. Este ritual, naturalmente associado à paz e à alegria torna-se aqui um ritual de morte e de matança, o Carnaval vira Dança da Morte. Aliás, o fim programado do (anti) herói, Reizinho (rei do nada, certamente), indo ao encontro da morte inelutável, tão vegetativa como a própria vida curtíssima e já terminada antes de começar por falta de sentido, acompanhado pelos cães, os diabos submissos da fomalha que se aproxima, motiva uma cena notável, que tem de certo modo o teor da antiga tragédia grega:

Não havia nenhuma nuvem no céu, e o sol fazia tudo brilhar e arder. A previsão, naquele dia, era de que a temperatura subisse a quarenta e dois graus, fato anormal naquela época do ano, comentara o cobrador do ônibus. Porra. José Luís subiu lentamente o morro, sem saber exatamente o que iria fazer, os cachorros na frente, latindo (Melo, 2000, p. 367).

Não se vê a morte e não é preciso vê-la, o que dá mais força ao implacável da sina, do Destino.

Assim, a destruição do tecido social desemboca numa destruição, ou mesmo numa ausência patológica, do imaginário, como o mostra aliás outro testemunho deste desmorronamento da estrutura mental, da simples humanidade, o romance, e sobretudo o film, *A Cidade de Deus*. (LINS, 1997; MEIRELLES, 2002). Sabe-se, por outra parte, que na realidade que serve de pano de fundo a estes romances e filmes, a luta sórdida dos traficantes de droga, terrível substituto duma sociedade supostamente civilizada, se reveste das cores de um mundo onírico de grandeza cavalheiresca e retoma até mesmo importantes estruturas mentais da idéia de revolução e de justiça social, que a tremenda perversão do estalinismo, maoísmo e outros «ismos» infernais, sem esquecer o último, que ainda não tem nome, por ser talvez o cúmulo do horror, o do louco e sanguinário Pol Pot, varreram das mentes dos oprimidos. É mais uma forma de ironia: a idéia de justiça é consubstancial à noção de utopia, no vazio total do imaginário permanece um simulacro de justiça, tremenda premonição do que pode esperar qualquer dia a humanidade, ou o que dela ficaria.



Rocinha (vista aérea)

A inesperada (e hipotética) vitória do regime noturno e feminino

Mas gostaríamos de terminar com uma nota mais alegre, na esperança de que o cancro das favelas não consiga destruir o imaginário de todo o povo brasileiro, ou se defina talvez duma maneira menos desesperadora... Quem sabe o que pode acontecer o que pode acontecer quando se toca o fundo. Na verdade não há fundo nenhum, é pura metáfora.

Pareceu-nos, pois, interessante conferir a idéia utópica, cujos componentes brasileiros acabamos de estudar, com as mais recentes teorias sobre as estruturas do imaginário, nomeadamente aquelas que Gilbert Durand lançou e pormenorizou desde o fim dos anos sessenta do século passado. Ora, temos a este respeito, além do mais e do conhecimento directo das teorias, uma preciosa análise do mestre reconhecido do imaginário, que merece com certeza um exame mais pormenorizado, mas que propõe pistas interessantes, no que diz respeito ao «regime» das imagens e as consequências que disto deriva numa interpretação do imaginário.

Talvez um bom brasileiro, consciente como todo homem latino da sua eterna virilidade machista, estranhasse, quando Durand, em “Longínquo Atlântico e próximo telúrico, imaginário lusitano e imaginário brasileiro” (DURAND, 1996), ao comparar o imaginário português e o imaginário brasileiro, aponta para o telurismo e, portanto, à feminilidade deste último:

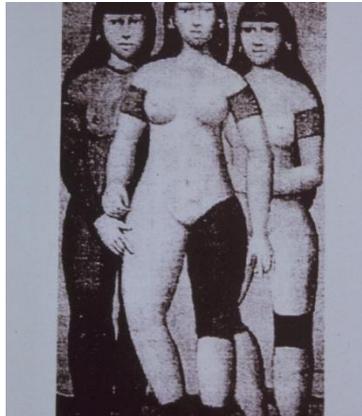
Enquanto o imaginário português era assombrado pelo apelo do largo e pelas virtudes viris impostas pela árdua e longa navegação e pelo estado de alerta associado aos desembarques e aos recontros inesperados, o “imaginário novo do Brasil” está enterrado na gigantesca terra (80 vezes a superfície de Portugal) tão variada que se estende da Amazônia ao Rio Grande do Sul. Imaginário da terra, e quem dizem terra diz feminilidade. Pura constelação imaginária à partida, onde a fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal se conjugam com o ventre mineiro do Eldorado (DURAND, 1996, p. 200).

Mas de fato, na teoria durandiana, no regime noturno das imagens a mulher e a terra estão associadas aos elementos mais próximos da representação da utopia, ou seja, entre os citados pelo próprio Durand (1984), a ilha, o microcosmo, a mandala. E temos, aliás, a perfeita confirmação disso na caracterização do regime noturno pelo próprio Durand, quando, além da mulher e da terra, o estudioso evoca, como o fizemos há pouco, a questão da capital brasileira dentro do processo histórico:

Este imaginário da feminilidade e do seu sucedâneo, a natureza igualmente polimorfa, traduz-se nas intenções profundas da história e da política do Brasil. Observemos, em primeiro lugar, este deslocamento insólito da capital do subcontinente. Estabelecida na oirgem, como deve ser, na costa nordeste, na esplêndida baía de Todos-os-Santos, ela emigra mais tarde para o Rio de Janeiro e as suas múltiplas baías, reconquistado aos franceses de Villegagnon e de Coligny. A migração prossegue, abandona o litoral e penetra cada vez mais no interior das terras: São Paulo primeiro — a antiga Piratininga fundada pelos jesuítas — e, por último, Brasília, uma cidade toda ela implantada nas profundezas do Goiás, a 700 quilómetros do oceano... Esta penetração das terras é igualmente uma penetração telúrica: quase que se tem vontade de citar como quarta capital do Brasil, Ouro

Preto, que revela as suas prodigiosas riquezas mineiras, o seu ouro, as suas pedras preciosas em finais do século XVII (1696). Está demonstrado que o simbolismo do ouro — e das suas derivações: jóias, fortuna, segurança — se encontra ligado ao arquétipo da mulher. A ascese indo-europeia denuncia a dupla tentação «da mulher e do ouro». O *homo novus* brasileiro não tem esses de Morus e aceita com avidez os eldorados e a mulher múltipla (DURAND, 1996, p. 201).

Aliás, como o salienta também Durand, ao referir-se desta vez a Jung, a *anima* da teoria jungiana, bem característica através da terra e da feminilidade próprias do imaginário brasileiro, é o que mais propício pode ser ao vôo e à projecção da utopia. Assim se poderia fechar o círculo, voltando à primeira iluminação de Pero Vaz de Caminha, inesperado texto fundador, e poético, na sua suposta *secura* pragmática de documento administrativo.



«Ali veréis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim pelos corpos como pelas pernas...»
Carta de Vaz de Caminha.

Algumas breves palavras de conclusão

Num ambiente planetário votado ao mais feroz mercantilismo pela chamada mundialização (e quase nem se pode falar de capitalismo, que supunha em contrapartida uma utopia constructivista e técnica que desapareceu), no qual se fazem guerras coloniais simples e cinicamente sobre a mentira e o engano, e nem mesmo por este delírio patológico do imaginário que caracterizou certas aventuras militares ou ditaduras sanguinárias, o Brasil conserva certa potencialidade utópica, embora o lugar da utopia esteja por toda parte cada vez mais restrito, inclusive no âmbito de produtos culturais populares como as telenovelas, completamente pervertidos pela lógica comercial. Mas com a imaginação o mais certo nem sempre é o mais seguro... Um trabalho recente (Ralle, 2002) mostrou surtos libertários absolutamente inesperados, por exemplo, se comparados com a normalização ideológica e imaginária mexicana, que serve de material comparativo nesse estudo, mas isso talvez porque

o código genético do imaginário brasileiro se inscreve no regime mais favorável à utopia, o nocturno, e que a aura inicial, vista do estrangeiro, ainda não se esfaleceu por completo.

BIBLIOGRAFIA

- ANTELO, Raúl, «Séries e sertões : a questão da heterogeneidade», *Outra Travessia*, n°2, Florianópolis, UFSC, 2004, p. 13-21.
- BOLT, Robert, *Mission* [1985], versão francesa, *Mission*, Paris, J'ai Lu, 1986. Existe também uma versão em alemão datada do mesmo ano, *Mission*, München, Wilhem Heyne Verlag, 1986.
- BONI, Guia, *Est enim lusitanus : implications portugaises dans l'Utopie de Thomas Morus*, supl. de la revue *Táira*, Grenoble, Ellug, 2002.
- BOUVIER, Isabelle e LEMOS, Maria, «L'interdit dans la Carta de Pero Vaz de Caminha : transgression ou absence?», *Táira* n° 2, Grenoble, CRELIT, 1990, p. 115-130.
- CAMINHA, Pero Vaz de, *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, [1500], Lisboa, Imprensa Nacional—Casa da Moeda, 1974.
- CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*, [1902], ed. Livros do Brasil, Lisboa, s.d.
- DIOS, Ángel Marco de (ver TELES)
- DURAND, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, [1969], 10^{ème} éd., Dunot/Bodas, 1984.
- _____ «Longínquo Atlântico e proximo telúrico, imaginário lusitano e imaginário brasileiro», in *Campos do imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, p. 197-204.
- ÉMERY, Bernard, «Voyage dans la Colonie de Dieu», *Arquivos*, Paris, Centre culturel portugais, 1992, p. 721-737.
- _____ «Cristo se é fermato a Belo Monte - La "révolution chrétienne" d'Antônio Conselheiro: réflexions et derniers développements archéologiques», in *Millénarismes et messianismes dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Montpellier, ETILAL, Université Paul Valéry, 2000, p. 257- 286.
- FREITAS, Maria-Teresa de e LEROY, Claude, *Brésil, l'Utopialand de Blaise Cendrars*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo, *Os Anjos de Canudos*, [1997], 3 ed. Vozes, Petrópolis, 1998.
- LECRIVAIN, Philippe (SJ), *Les Missions Jésuites*, [1991], Paris, Galimard, 2005.
- LEMONS, Maria (ver BOUVIER)
- LEROY, Claude (ver FREITAS)
- LINS, Paulo, *A Cidade de Deus*, Companhia das Letras, S. Paulo, 1997.
- LUIGI, Gilbert, «Brasília, une métaphore de la liberté», *Táira*, n° 11, Grenoble, CRELIT , 2001, p. 347-361.
- MELO, Patrícia, *Inferno*, S. Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____ *O Matador*, [1995], 2 ed, S. Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- MENDES, Carlos Pimentel, *Histórias e lendas de S. Vicente*, literafoc.amsat @ redeamazonica.com.br, 2003.
- MONTABO, Bernard, *Le Palais des jésuites*, Cayenne, Ibis Rouge Editions, 2002.
- MORUS [MORUS], Thomas, *Sermonis quem Raphael Hytlodæus vir eximis, de optimo reipublicæ statu habuit liber primus, per illustrem virum Thomam Morum inclytæ britanniarum urbis Londini et civem, et vicecomitem*, [1516], *A Utopia*, 6 ed, Lisboa, Guimarães Ed., 1985.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *O Messianismo no Brasil e no mundo*, [1966], 2 ed, São Paulo, Alfa-Omega, 1976.

RALLE, Roselis Batista, *La Femme dans les telenovelas brésiliennes et mexicaines. Entre stéréotypie et modernité*, tese de doutoramento, Universidade de Rennes, 2002.

TELES, Gilberto Mendonça, *Hora Aberta* (Poemas reunidos), prefácio («A casa de vidro da linguagem») de Ángel Marcos de Dios, Petrópolis, Vozes, 2003.

VERÍSSIMO, Érico, *O Tempo e o Vento*, I O Continente, [1959], Livros do Brasil, Lisboa, s.d.

VIEIRA, Padre António, *História do Futuro* [~1649], Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

_____, «Carta ao Bispo do Japão» [1565], *apud Profecia e Inquisição*, Brasília, Senado Federal, 1998, p. 63-100.

ZWEIG, Stephan, *Brasil País do Futuro*, [1941], 7 ed., Porto, Livraria Civilização, 1971.

Filmografia

JOFFÉ, Roland, *Mission*, 1986.

MEIRELLES, Fernando, *A Cidade de Deus*, 2002

ROCHA, Glauber, *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, 1963

Notas

¹ Ver por exemplo, Fray Gaspar de Carvajal, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*, in *La Aventura del Amazonas*, Madrid, Historia 16, 1986, p. 79-87.

² O nome surge num romance cavaleiresco, *Las Sergas de Esplandián* (Montalvo, 1510) (cf. José Pedro Machado, *Dicionário Onomástico Etimológico*, Lisboa, Confluência, s.d., in nom.).

³ Ver por exemplo Eduardo Hoornaert, *Os Anjos de Canudos*, Vozes, Petrópolis, 1997.