

EM CENA O AGON PELA POSSE DA TERRA: INTERFACES ENTRE FICÇÃO E REALIDADE

Edina Boniatti

Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Eliane Cardoso Brenneisen

Professora do Programa de Mestrado em Letras da Unioeste – campus de Cascavel

Doutora em Ciências Sociais Pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Valdeci Batista de Melo Oliveira

Professora do Curso de Letras Modernas da Unioeste – campus de Cascavel

Doutora em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo

RESUMO

A proposta deste artigo é resgatar a face do conflito referente à questão agrária nos romances *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha e *Pedra Bonita* (1979) de José Lins do Rego, e no texto dramático *Vereda da Salvação* (1957-63) de Jorge Andrade, contrastando-os com relatos históricos. Nessas três obras, esse agon pela posse da terra ganha expressividade a partir de surtos messiânicos ocorridos no contexto nacional. Observe-se que a figura do Messias surge em meio a uma coletividade em que o traço psíquico revela descontentamento com a organização sócio-política. Assim, a presença desse enviado divino ao mundo é tida como um amparo espiritual para esses homens injustiçados e um modelo de conduta que indica o caminho para uma nova ordem em que prevaleça justiça, condições dignas de existência e felicidade.

PALAVRAS-CHAVE: literatura, questão agrária, messianismo

ABSTRACT

The purpose of this article is to recover the core of the agrarian matter in the novels *Os Sertões* (1902) by Euclides da Cunha, *Pedra Bonita* (1979) by José Lins do Rego, and in the dramatic text *Vereda da Salvação* (1957-63) by Jorge Andrade, contrasting them with historical reports. In these three novels, this agon for the property of the land reaches expression through the messianic outbreaks that occurred in the national context. It is observed that the image of the Messiah surges among a collectiveness in which the psychic trace discloses dissatisfaction with the social political organization. Thus, the presence of this divine messenger in the world is interpreted as a spiritual support for these wronged men and as a model of behavior that indicates the way to a new order in which justice, worthy conditions of existence and happiness prevail.

KEY WORDS: literature, agrarian matter, messianism

Os versos do poema *Morte e vida Severina* (NETO, 1999, p. 275-282), escrito nos anos 1954/55, de João Cabral de Melo Neto, registrados abaixo, narram, com mestria, a luta pela terra, neles apresentada como verdadeiro *agon*¹ de entrecho² dramático. De fato, pela posse da terra quantos perderam sua vida? E quantos ainda a perderão? Essa pergunta incomoda porque denota a persistência de uma questão que está ligada à vida do homem, desde os tempos primevos, visto que são inúmeros os registros históricos e literários sobre as peripécias e desenlaces desse *agon*, pela posse da terra.

- Essa cova em que estás,
com palmos medida,
é a cota menor
que tiraste em vida
- É de bom tamanho,
Nem largo nem fundo,
é a parte que te cabe
deste latifúndio
- Não é cova grande,
é cova medida,
é a terra que querias
ver dividida
É uma cova grande
para teu pouco defunto,
mas estarás mais ancho
que estavas no mundo.
- É uma cova grande
para teu parco defunto
porém mais que no mundo
te sentirás largo.
- É uma cova grande
para a tua carne pouca,

¹ Segundo Pavis, em seu *Dicionário de teatro* (1999), o “*agon* ou princípio ‘agonístico’” representa o conflito entre os personagens protagonistas, o qual encerra a essência da obra.

² O termo *mythos* para Aristóteles significa composição das ações. Em português, são sinônimos de *mythos* os termos: entrecho, trama, intriga e enredo. Convém lembrar que, para Tomachevski, a trama é que é verdadeiramente artística e não a fábula no sentido de fato empírico que representa nada mais do que matéria bruta a ser lapidada pelas mãos do ficcionista.

mas a terra dada
não se abre a boca (NETO, 1999, p. 279-280).

Morte e Vida Severina se divide em dezoito cenas ou fragmentos poéticos que descrevem a peregrinação de Severino, seguindo o percurso do rio Capibaribe até a cidade de Recife, em fuga da miséria e da morte apontadas em cada cadinho da paisagem nordestina e interligadas às pinceladas de vida que despontam dessa paisagem. Severino, no início do poema, alerta o leitor: seu nome não remete à história particular de um sujeito; ao contrário, remete à história coletiva dos muitos Severinos, “iguais em tudo na vida / na mesma cabeça grande / que a custo se equilibra, / no mesmo ventre crescido / sobre as mesmas pernas finas” (NETO, 1999, p. 276). Assim, sua trajetória o conduz ao encontro das diversas faces da morte, e ilumina a história do homem nordestino em luta pela vida e pela posse da terra, fazendo emergir a denúncia contra aqueles que matam e oprimem por causa poder.

No fragmento aqui apresentado - oitava cena do poema - Severino, tendo chegado à Zona da Mata, assiste ao enterro de um trabalhador de oito e ouve o que dizem os trabalhadores que o levam ao cemitério. É nesse momento que, ao alcançar um foro metafísico, *Morte e Vida Severina* instiga o leitor a olhar mais fundo à realidade social que, historicamente, desenhou a face da luta pela posse da terra em todo o país.

Como é sabido, a concentração fundiária no Brasil e os problemas dela decorrentes remontam às capitâneas hereditárias e à concessão das sesmarias; um passado que aparece com riquezas de detalhes no romance *Memorial de Maria Moura* (1992) de Rachel de Queiroz. Por meio das ações e reflexões da personagem protagonista, Maria Moura, o conflito relacionado à posse da terra vem à primeira plana e movimenta a narrativa. É a disputa pelo sítio do Limoeiro com os primos Tonho e Irineu que leva a protagonista a pôr fogo em sua casa e a abandonar o local. De frágil sinhazinha que fora, no tempo em que sua mãe ainda estava viva, torna-se uma respeitada chefe de cangaceiros. Cumpre, então, o ritual de iniciação da donzela guerreira: traja-se de homem, corta os cabelos com uma faca e, junto a seus cabras, vê-se, agora, na largueza do Sertão frente ao sonho que nascera das histórias que lhe contara seu pai: recuperar as terras da Serra dos Padres.

Não me doía tanto quanto esperei, o fogo na casa do Limoeiro; afinal, agora tinha chegado a vez de se cumprir o meu grande sonho. As terras da Serra dos Padres, tudo fresco, olho d'água correndo entre

as pedras. Pai falava tanto, era o mesmo que eu já tivesse visto. Tinha a questão com os posseiros; mas, pelo que Pai dizia, o pior deles já tinha morrido; restava só filho e mais um genro.

Eu não pretendia chegar lá de arranco, reclamando o que era meu. Aquilo já era da nossa gente quando ainda se chamava a 'data da fidalga Brites', senhora viúva que nunca veio de Portugal receber as terras que o rei lhe deu em sesmaria. Terras tão grandes que cobriam toda a Serra dos Padres e mais três léguas de sertão em redor. A Fidalga mandou foi um procurador retalhar a data pra quem quisesse comprar. E essas partes da data foram passando de mão em mão, e uma delas chegou até nós. O avô de pai comprou justamente a parte que subia pela Serra dos Padres. (QUEIROZ, 1992, p. 80).

As obras, brevemente apresentadas acima, são apenas duas das muitas outras que, do período colonial à modernidade, registram os conflitos relacionados a terra na literatura brasileira. Assim, propomo-nos, nesse artigo, a resgatar, nos romances *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, *Pedra Bonita* (1979) de José Lins do Rego e no texto dramático *Vereda da Salvação* (1957-63) de Jorge Andrade, o *agon* pela posse da terra que, nessas obras, ganha expressão a partir de surtos messiânicos ocorridos no Brasil, na passagem do século XIX e no decorrer do século XX. Para apresentar esses fatos documentais, contrastando-os com a efabulação romanesca e dramática, buscar-se-á apoio teórico, especialmente, em *Messianismo no Brasil e no Mundo* (1976) de Maria Isaura P. de Queiroz, *A Aparição do Demônio no Catulé* (1957) do antropólogo italiano Carlo Castaldi e *A Caminho do Paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé* de Renato da Silva Queiroz.

N' *Os Sertões*, de forma romanesca, é figurada a trajetória – que levou ao massacre de Canudos – de habitantes da terra árida do sertão da Bahia – camponeses, vaqueiros, escravos, jagunços – seguidores de Antonio Maciel que, por mais de vinte anos, peregrinara pelos recantos do sertão, fazendo milagres e deixando marcos de sua passagem em igrejas e cemitérios construídos, açudes providenciados. Enfim, ações que atendiam às necessidades do povo oprimido. Diante disso, espalhou-se a sua “fama de maneira desmedida e, à sua chegada em qualquer burgo, movimentava-se toda a redondeza para vê-lo, ouvi-lo, consultá-lo (QUEIROZ, 1976, p. 225).

Quando a República foi proclamada, Antonio Conselheiro vivia, há doze anos, na vila Bom Jesus que, depois de sua chegada, tornara-se quase uma cidade. Nessa época, segundo Queiroz (1976), o pregador já havia demonstrado certa agressividade, desafiando, por motivos banais, autoridades locais e eclesiásticas. A República fê-lo endurecer ainda mais. Recusava-se a aceitar as mudanças que foram trazidas pela nova

forma de organização política; dentre elas: expulsão do imperador, separação entre a Igreja e o Estado, impostos maiores, recenseamento. Essas modificações mostravam, na percepção do líder religioso, que a República representava o governo do Anticristo e o prenúncio do final dos tempos. Parte, então, acompanhado dos fiéis pelo sertão, “procurando no deserto dos chapadões desolados pela seca um local propício para instalar a Nova Jerusalém, onde os privilegiados pudessem esperar tranquilos o anunciado Juízo Final, furtando-se ao republicano governo do Anticristo” (QUEIROZ, 1976, p. 226).

O arraial, que recebe o nome de Belo Monte, em pouco tempo, torna-se uma cidade de, aproximadamente, oito mil habitantes e seu líder espiritual se volta, de um modo atrevido e corajoso, contra a nova ordem política, a qual o concebe como um sustentáculo para a iniquidade dos ricos fazendeiros. Acrescente-se a isso o fato de que o Conselheiro “pisara, impune, sobre as cinzas dos editais das câmaras das cidades que invadira; destroçara completamente, em 1893, forte diligência policial, em Masseté, e fizera voltar outra, de 80 praças de linha, que seguira até Serrinha, em 1894” (CUNHA, 1999, p.190). Assim, torna-se fácil entender as acusações que caíram sobre ele e seus seguidores - execrados como fanáticos e conspiradores - uma força monarquista ameaçadora à República, embora se saiba que não era a monarquia que estava sendo combatida, mas a postura subversiva do homem pobre do campo. O trecho abaixo descreve um dos aterradores massacres aos seguidores de Antonio Conselheiro:

O caso é original e verídico. Evitando as vantagens de uma arrancada noturna, os sertanejos chegavam com o dia e anunciavam-se de longe. Despertavam os adversários para a luta.

Mas não tinham, ao primeiro lance de vistas, aparências guerreiras. Guiavam-nos símbolos de paz: a bandeira do Divino e ladeando-a, nos braços fortes de um crente possante, grande cruz de madeira, alta como um cruzeiro. Os combatentes armados de velhas espingardas, de chuços de vaqueiros, de foices e varapaus, perdiam-se, no grosso dos fiéis que alteavam, inermes, vultos e imagens dos santos prediletos, e palmas ressequidas retiradas dos altares. Alguns, como nas romarias piedosas, tinham à cabeça as pedras dos caminhos, e desfiavam rosários de coco. (...)

Na maioria, as praças, protegidas pelas casas, e abrindo-lhes as paredes em seteira, volveram à defensiva franca.

(...) Os matutos conjuntos à roda dos símbolos sacrossantos, no largo, começaram a ser fuzilados em massa. Baquearam em grande número; e tornou-se-lhes a luta desigual a despeito da grande vantagem numérica. Batidos pelas armas de repetição, opunham um disparo de clavivote a cem tiros de Comblain (CUNHA, 1999, p.196).

Observe-se que os combatentes da cidade de Belo Monte não temiam a morte, pois, como o seu pai³ espiritual lhes mostrara, eram os “eleitos” e morrer, para eles, significava ressuscitar nesta ou noutra terra em que estaria a sua espera o gozo de prazeres indescritíveis. O Conselheiro, enviado de Deus na terra, ressuscitaria – assim como Jesus Cristo – no terceiro dia após a sua morte. Os seguidores de Antonio Maciel criam, de fato, em sua ressurreição e negaram-se a sepultá-lo; só o fizeram quando passados os três dias não suportaram mais o odor do corpo em decomposição. Mesmo assim persistia a crença de que ele “ressurgiria entre milhões de arcanjos de espadas flamejantes, que destruiriam todos os inimigos” (QUEIROZ, 197, p. 241).

Na perspectiva do olhar da cultura dominante, essas crenças, assim como os ensinamentos do Conselheiro – e isso pode ser verificado na obra de Euclides da Cunha – traçam o retrato de um líder “bárbaro”, de “cabelos crescidos sem nenhum trato (...); as longas barbas grisalhas mais para brancas; os olhos fundos raramente levantados para fitar alguém; o rosto comprido de uma palidez quase cadavérica” (CUNHA, 1999, p. 174). Seus sermões, revelando a crença na volta de D. Sebastião, estão repletos de palavras “inócuas” que refletem “o turvamento intelectual de um infeliz”. Trata-se de “profecias esdrúxulas” ladeadas por preceitos vulgares da moral cristã que denotam uma “religiosidade difusa e incongruente” (CUNHA, 1999, p. 171). É em meio a esse “pré-conceito” do olhar para esse outro que insurge a figura do líder messiânico como um megalômano excêntrico que incita uma espécie de patologia coletiva: o movimento messiânico.

Todavia, Queiroz (1976), a partir do estudo de movimentos messiânicos do mundo pagão e religioso, mostra que seus líderes não são personagens da barbárie, portadores de patologias psíquicas, mas possuidores de “qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas” (QUEIROZ, 1976, p. 27). Isso e o fato de ser, por excelência, carismático lhe asseveram autoridade. “Assim, age graças ao seu dom pessoal apenas, colocando-se fora ou acima da hierarquia eclesiástica ou civil existente, desautorizando-a ou subvertendo-a” (QUEIROZ, 1976, p. 27). Desse modo, o movimento messiânico, como fato social, representa uma clara evidência de que as normas tradicionais da sociedade em que se insere não estão estagnadas, visto que, em sua dinâmica interna, encontram-se espaços para que a classe desprovida das

³ Havia uma hierarquia interna na cidade de Belo Monte, “cujo vértice era Antonio Conselheiro; ponto mais elevado da escala social, era o chefe, o pastor, o pai. ‘Meu Pai’, tal a denominação que lhe davam os componentes do grupo quando lhe falavam diretamente; ‘Nosso Pai’, quando a ele se referiam” (QUEIROZ, 1976: 230).

benesses dessa estrutura social possa se manifestar. Seriam, pois, reações normais no âmbito social em momentos de crise ou de mudanças ocorridas na estrutura interna da sociedade. Sob essa focalização, o messianismo representa um modo de organizar a luta contra a dominação e a opressão. A esse respeito, no prefácio de *O Messianismo no Brasil e no mundo*, Roger Bastide observa:

Se me permitirem levar até ao extremo esta tese, diria que o campesinato brasileiro, ao qual é recusada uma Reforma Agrária, como que a realiza por si mesmo, sob a inspiração de seus líderes carismáticos, e segundo valores que lhe são peculiares. O messianismo é uma resposta (uma resposta bem sucedida, enquanto o feudalismo dos grandes proprietários, amedrontados, não chamar em seu socorro a polícia ou o exército, para afogar o movimento em sangue), à situação histórica de uma classe rural abandonada, que se mostra capaz, utilizando modelos tradicionais, de passar da servidão à cooperação; de chegar sozinha à economia comercial, a partir de uma economia de subsistência, imposta pelo regime em que vive e não constituindo em absoluto, um traço distintivo de sua mentalidade (BASTIDE, 1976, p. XVI).

Depreende-se dessas considerações que o movimento messiânico provém da insatisfação com o mecanismo social e fundiário de distribuição de terras no Brasil; mundo de imperfeições que se contrapõe ao modelo sagrado santificado e perfeito proposto pelo Messias. Lendas e mitos definem, pois, os traços de um Reino Celeste na terra em que a salvação se inscreve a partir da promessa da vinda de um redentor a instituir uma nova ordem de justiça. Embora o messianismo, muitas vezes, impulse os homens a ações incompreensíveis a quem não participa de seus preceitos, essas ações representam uma evidente resistência à inércia e à resignação diante das distinções entre as camadas sociais.

Pedra Bonita (1979) de José Lins do Rego exemplifica muito bem isso. Suas páginas recuperam os fatos daquele que fora “talvez o mais trágico dos movimentos messiânicos brasileiros” (QUEIROZ, 1976, p. 222). No ano de 1836, no estado de Pernambuco, surge um mameluco de nome João Antônio dos Santos, anunciando que D. Sebastião e sua corte se desencantariam e riquezas seriam distribuídas entre os adeptos da seita. Impressiona o grande número de pessoas, especialmente das baixas camadas sociais, que deixaram de trabalhar para segui-lo. Esses acontecimentos inquietaram as autoridades e o Padre Francisco Correia – idoso e com prestígio na região – foi enviado para convencer o pregador a abandonar o local. Depois de passados dois anos, João Ferreira, cunhado de João Antonio, retoma a pregação, apresentando aos adeptos as

portas do Reino Encantado. Rodeadas por outras menores, duas pedras enormes adquiriam um aspecto singular. Dentre elas, D. Sebastião surgiria frente aos olhos das quase trezentas pessoas que ali se encontravam acampadas.

(...) João Ferreira pregava, com uma grande coroa na cabeça, pois se intitulava Rei do ajuntamento. Afirmava que o Reino só desencantaria à custa de muito sangue; mas quando D. Sebastião surgisse, as pessoas sacrificadas “se eram pretas, voltavam alvas como a lua, imortais, ricas e poderosas; se eram velhas, vinham moças, e da mesma forma ricas, poderosas e imortais”.

A profecia teve grande aceitação entre os habitantes da zona que “não obstante a sua grande fertilidade e excelência para quase toda espécie de agricultura, tinha apenas uma meia dúzia de famílias, que moravam em choupanas de palha, e trabalhavam próximas umas das outras...” Vaqueiros da redondeza acorreram, além dos trabalhadores da roça, formando uma espécie de povoado em torno das pedras, uma das quais, possuindo enorme cavidade natural, servia de local do culto e era denominada a Casa Santa; encarapitado noutra, o Rei pregava diariamente, anunciando acontecimentos portentosos. (...) Finalmente, marcou João Ferreira o dia para iniciarem os sacrifícios necessários “a quebrar de uma vez este cruel encantamento”, e a 14 de maio de 1838 seu próprio pai foi o primeiro que correu a se oferecer a Carlos Vieira, que, com um facão afiado, lhe cortou cerce a cabeça. Começou um morticínio inenarrável, que prosseguiu nos dias 15 e 16, com a turba em estado de grande exaltação. No fim do terceiro dia, as bases das duas torres tinham sido regadas com sangue de trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães.

Na manhã de 17, foi sacrificado o próprio Rei, tomando seu lugar o cunhado Pedro Antônio; e como no local o ar se tornara irrespirável, dada a decomposição dos cadáveres que por ali jaziam, o novo chefe ordenou a transferência do acampamento para mais longe. Partiram todos em procissão dançante, seminus, com o Rei à frente cingido grande coroa de cipós. Subitamente depararam com forte contingente que vinha em sentido contrário e que contra eles abriu fogo (QUEIROZ, 1976, p. 223).

Como um verdadeiro Diasparagmós⁴, as imagens levantadas aqui encerram cenas grotescas de suspense e horror que funcionam como uma espécie de força motriz subjacente, dentro do trecho de *Pedra Bonita*, invocada para explicar o marasmo e a miséria que assolam a vila de Açú e as desgraças ocorridas à família Vieira, que vive no sítio Araticum, em Pedra Bonita. Note-se que não fora a intenção de Lins do Rego construir um romance histórico, mas de tomar o assunto como pano de fundo “no ato de se transformar em mito, pesadelo agourento a pairar sobre toda uma região” (RÓNAI,

⁴ De acordo com Junito Brandão, Diasparagmós do verbo diasparássein, do grego, significa “despedaçar”. Trata-se, em termos religiosos, de um rito de dilaceramento de uma vítima sacrificial (touro, bode, etc.), “viva ou ainda palpitante”, da qual o sangue e a carne crua são consumidos imediatamente.

1979: XXI). Assim, nas páginas iniciais, o narrador informa: “Há quase um século que corra sangue pelos seus campos, sangue de gente, sangue derramado para embeber a terra em nome de Deus. Aquilo pesava na existência da vila como um crime nefando, pesava no destino de gerações e gerações” (REGO, 1979, p. 7).

O cenário escolhido pelo autor para compor a trama da obra é a vila de Açú e é por meio da personagem protagonista Antonio Bento, um rapaz de vinte anos, que o leitor vai sendo, aos poucos, levado a conhecer Pedra Bonita e o atroz passado que a assombra. Em decorrência da terrível seca de 1904, a família Vieira entrega o filho mais novo para ser criado pelo Padre Amâncio. Como nasceu em Pedra Bonita, o menino, da infância até o momento presente da narrativa, é vítima do desprezo dos de Açú, ainda que não tenha conhecimento dos motivos desse desdém. Assim, é ao seu entorno que se movimentam as personagens, aprisionadas pelas diversas misérias que lhe imprimem a condição social desumana: paixões, manias, ignorâncias, histerias, etc.

Padre Amâncio parte em uma viagem de três meses a Recife para acompanhar o bispo em visita pastoral, e Antonio Bento deve passar esse período em Pedra Bonita. É lá, na companhia do irmão Domício, que Bento visita o velho curandeiro Zé Pedro, conhecendo a história do Reino Encantado e toda a atmosfera mística que ainda a envolve. As desgraças de Açú recaem sobre essa fábula; e, como pode ser verificado no fragmento abaixo, as condições de vida da família de Bento também nela encontram razão.

– Menino, tu me disseste que era filho de Bentão do Araticum. Pois fica sabendo. O homem que correu pra ensinar o caminho à tropa foi um de tua gente, um Vieira. Tu não tem culpa de nada. Mas Deus não esquece. Tu viste como morreu teu avô Aparício. Aqui ele veio me falar pra fazer reza. Aqui ele chorou pedindo perdão como menino. Ele que era chefe de cangaceiro, como tu deve saber. Teu pai Bentão é outro infeliz. Tu não tem culpa não, menino. Eu estou contando por contar. Bentão não fala com ninguém. Tem terra com água corrente e não vai pra diante. Casou-se com mulher bonita, e a mulher ficou feia. Cria, e a criação não cresce. Aplanta e não enriquece. Tu sabe o que é? É o sangue do parente. É o sangue de Judas nas veias. Sangue de Judas, menino, sangue de Judas. Teu irmão Aparício já teve comigo. Falou de fechar o corpo. Rezei pra ele, sabendo que não tinha força. O sangue de Judas, menino (REGO, 1979, p. 119-120).

Os demais episódios funestos que vão acontecendo à família Vieira, ao longo da fábula, também são atribuídos à denúncia feita pelo antepassado: Aparício, filho mais velho de Bentão, mata um praça e entra para o cangaço; o sítio é invadido pela tropa da vila de

Dores que, à procura de Aparício, acaba por espancar violentamente toda a família; uma segunda invasão ocorre e Bentão e sua esposa Sinhá Josefina são arrastados como bichos até a cadeia de Açú; por fim, tem-se a definitiva falência do sítio do Araticum. Observe-se que fanatismo religioso, banditismo e perseguição judicial se intercalam na trama, construindo um ambiente esquizofrênico em que passado e presente se entrecruzam numa atmosfera abafada pelo misticismo que persiste, à espera de um Salvador.

É também a figura de um salvador que irá movimentar a intriga da peça de teatro *Vereda da Salvação* de Jorge Andrade. Na fazenda São João da Mata, numa localidade denominada Catulé, no município mineiro de Malacacheta, vivem dez famílias de meeiros convertidos à Igreja Adventista da Promessa. Neste espaço sufocado pela mata encontram-se pequenas casas de pau-a-pique, nas quais os muitos membros dessas famílias se amontoam em deplorável miséria. Para plantar é preciso derrubar a mata cerrada. Este é, sem dúvida, um ambiente mais que propício para fazer surgir a figura do Messias, líder religioso, mas também social, enviado por Deus para corrigir a imperfeição do mundo, mostrando o caminho para a terra sem males do plano celeste.

A princípio, os trabalhos religiosos, nessa pequena comunidade, contam com dois líderes espirituais, Joaquim e Onofre. Porém, dentre eles, começa a sobressair-se Joaquim que, na Semana Santa de 1955, revela ser o próprio Jesus Cristo que a terra retornara para libertar os “escolhidos” da opressão do rico proprietário de terras, conduzindo-os ao arrebatamento, em corpo e alma, ao céu, mas, para isso, havia um preço a ser pago: todos deviam purificar-se e o demônio ser expulso do meio deles. É, então, que o grupo de meeiros se envolve nos ubuescos episódios que foram noticiados nos principais jornais do país, entre os dias treze a trinta de abril de 1955. O *fait divers*⁵ abaixo foi publicado, no dia quatorze, no jornal *Folha da Manhã*.

⁵ Roland Barthes, em *Crítica e Verdade* (2003), observa que o termo francês *fait divers* estrutura-se a partir de uma organização interna que exclui o elemento exógeno. É, assim, próprio de sua estrutura a não remissão ao contexto social, econômico e político em que os fatos se desenvolveram. “Suas circunstâncias, suas causas, seu passado, seu desenlace” constrói-se a partir da particularidade do fato, de modo que ele não remete “a nada além dele próprio”. Assim, “não é preciso conhecer nada do mundo para consumir um *fait divers*”. Embora o seu conteúdo não seja estranho ao mundo de que ele participa, ele centra a sua atenção na *monstruosidade* do acontecimento: “desastres, assassinios, raptos, agressões, acidentes, roubos, esquisitices”. Veja-se, ainda, sobre esse assunto em: MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CENAS DANTESCAS NO INTERIOR DE MINAS: FANÁTICOS DA SEITA ADVENTISTAS DA PROMESSA SACRIFICARAM BARBARAMENTE QUATRO CRIANÇAS

Graves e sangrentos acontecimentos se verificaram Sexta-feira Santa na localidade denominada Lagoa Santo Aleixo, de propriedade do Sr. José Aarão Queirós, município de Malacacheta, a 60 quilômetros de Teófilo Otoni. Cerca de duzentos fanáticos da seita 'Adventistas da Promessa', guiados pelos 'irmãos' Onofre e Joaquim Bernardo, sacrificaram 4 crianças, uma de 2 meses, uma de 5 anos, uma de 7 anos e a última de 1 ano e quase mataram outras 7 sob a alegação de que retiravam o espírito do mal que nelas encarnara. As crianças foram massacradas a pauladas. Uma delas, depois de trucidada, foi queimada ainda com vida, tendo dela apenas restado o crânio. Reconheceu-a o próprio pai em vista de um sinal que lhe havia feito na testa com um punhal. Quando chegaram a Lagoa Santo Aleixo os soldados da Polícia Militar foram recebidos a bala pelos fanáticos que usavam revólveres e carabinas. A polícia reagiu, matando a tiros de fuzil dois fanáticos. Dezoito deles, isto é, 10 homens e 8 mulheres foram posteriormente detidos e se encontram na cadeia de Malacacheta. Está esclarecido que os católicos não tiveram interferência nos acontecimentos (...). As atenções da polícia voltam-se agora para o Distrito de Franciscópolis, onde existe um ativo centro da seita. Policiais estão no encalço dos fanáticos a fim de evitar que se repitam as atrocidades (Apud. QUEIROZ, 1995, p. 28).

Algo próprio do *ethos* que move o *fait divers*, de imediato, chama a atenção pelos adjetivos sensacionalistas presentes no título: dantescas, fanáticos, barbaramente. Evoca-se, portanto, uma similaridade à grandeza das atmosferas criadas por Dante, ao esquadrihar profundamente o inferno, o purgatório e o céu, em sua *Divina Comédia*, para denominar os episódios protagonizados, segundo a informação midiática, por fanáticos. Vê-se aqui a modelização semiótica do *fait divers* ser buscada na literatura erudita. O adjetivo “fanáticos”, por sua vez, remete automaticamente às ações lícitas pela cegueira, pela excessividade e pela intolerância de pessoas que “sacrificaram barbaramente⁶ quatro crianças”. Não há como passarem despercebidas as possíveis associações à barbárie: sem civilização, selvagem, rude, inculto. Assim, implícito em “barbaramente”, subjaz a oposição entre “atitudes emocionais poderosas”, historicamente cristalizadas, no que concerne às palavras “campo” e “cidade” (WILLIAMS, 1989, p. 11). Num verdadeiro quiasmo, o campo, embora associado “a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples”, foi também negativamente convencionado “como lugar de atraso, ignorância e limitação.” A cidade,

⁶ Grifo nosso.

por sua vez, embora também receba uma conotação negativa “como lugar de barulho, mundanidade e ambição” relaciona-se à “idéia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz” (WILLIAMS, 1989, p. 11).

Veja-se, ainda, na leitura da notícia, o uso de elementos discursivos, operadores de concepções religiosas estereotipadas que apontam para a isenção da religião Católica (não fanática) dos acontecimentos, enquanto nos dogmas do Adventismo da Promessa (crença que aqui aparece relacionada ao fanatismo religioso) estariam submersos os possíveis componentes desencadeadores dos fatos. Note-se, também, que, em relação aos acontecimentos, as informações constantes na notícia apresentam uma série de equívocos⁷, a saber, os agregados da fazenda São João da Mata encontravam-se nus e desarmados, de modo que não receberam os policiais com revólveres e carabinas, nem os receberam com hostilidade; a criança que fora estrangulada, morrera no estrangulamento, não estando com vida no momento da cremação.

Com base no *fait divers* brevemente analisado e voltando a atenção para a sua visão fragmentária – que nele se destaca como uma forma de manter “acesa a expectativa do leitor sem lhe permitir uma visão de conjunto” (MEYER, 1996, p. 225) – pode-se melhor compreender a função que assume a arte ao representar os fatos narrados pela mídia. Embora em *Vereda da Salvação* sejam os caracteres intrínsecos ao surto messiânico-milenarista que oferecem o conteúdo com o qual Jorge Andrade compõe a poética da obra, o autor não se limita a explorar esses elementos, mas busca uma interpretação para eles naqueles fenômenos que lhes são extrínsecos, ou seja, explora, nas categorias dramáticas de que se utiliza, os elementos sócio-políticos do país que atuaram sobre a vida daqueles agregados.

Recupera, então, um momento histórico do Brasil em que, a exemplo dos demais, de forma violenta, o trabalhador rural passa a ser expropriado, tornando-se um migrante na luta pela sobrevivência. Vale lembrar que, no final do século XIX, “as terras devolutas passaram para o domínio dos Estados e se abriu em muitas regiões do país a especulação imobiliária” (MARTINS, 1983, p. 50). Surge, assim, a necessidade de que os limites entre as fazendas sejam regularizados para que a situação jurídica das terras possa ser definida. Iniciam-se momentos de tensão em que grande parte das terras dos posseiros são, à força, incorporadas ao patrimônio de fazendeiros ricos e poderosos.

⁷ Isso de acordo com o que pudemos verificar nos relatórios policiais, nos autos de corpo delito e na reconstituição acadêmica dos fatos feita pela equipe do antropólogo italiano Carlo Castaldi.

As famílias que tinham suas pequenas posses próximas ao rio Urupuca – que, posteriormente, formariam o grupo de meeiros do Catulé – começam a ser atingidas pela expansão da propriedade privada no ano de 1940. Essa região desperta a atenção devido “à construção de uma estrada de rodagem, cujo trecho mais longo atravessaria o Estado de Minas Gerais, tocando zonas até então isoladas, e que uniria a capital federal à Bahia” (CASTALDI, 1957, p. 55). Diante disso, o trabalhador rural passa a ser expulso, sendo privado de sua condição de posseiro, parceiro ou arrendatário⁸. Cabe notar, ainda, que muitos pequenos proprietários foram obrigados a vender suas terras devido à pressão de vizinhos fazendeiros. Em *Vereda da Salvação*, esse *agon* ganha expressividade na voz de Manoel⁹ que, segundo os registros históricos¹⁰, perdera seus trinta alqueires em 1945 e, embora pagasse corretamente todos os impostos, fora indenizado somente por três alqueires.

Nunca saí dessas beirada. Quando eu era menino só tinha duas fazenda, o resto era mata e cada um de nós tinha uma posse. Desde que a estrada grande passou pela terra da mata, virou tudo uma anarquia. Só restou fazenda das maior. Ninguém tinha dinheiro p'ra comprar arame farpado e cercar as posse. Quando vimos, a gente é que estava cercado. Parece que a estrada foi passando e largando dono p'ra todo lado. E tudo com possança! P'ra continuar foi preciso morar de favor (ANDRADE, 1957-63, p. 254).

Manuel começou a trabalhar como agregado no ano de 1948, na fazenda Itatiaia de José Aarão de Quadros. Ali construiu “uma casa cômoda para a família e para sua filha Maria, que se casara” (CASTALDI, 1957, p. 41). Por volta de dois anos depois, o proprietário vendeu essa parcela de terras em que vivia Manuel, oferecendo a ele a possibilidade de mudar-se para a clareira do Catulé, que se tratava de um local de difícil acesso. Sem alternativa, ele transfere-se para lá, sendo, aos poucos, seguido pelos demais agregados com os quais possuía relações de parentesco ou de compadrio. De Malacacheta ao Catulé havia uma distância de 24 quilômetros com altas montanhas

⁸ José de Souza Martins (1983) observa que a condição de posseiro traz uma “relação jurídica com a terra” (MARTINS, 1983: 39), pois, embora o camponês tenha tomado posse de uma terra, aparentemente, sem dono, ela não é de seu domínio. O parceiro trata-se de um trabalhador rural que, em acordo com o proprietário da terra, passa a cultivá-la, devendo pagar-lhe com a metade da produção. O arrendatário, por sua vez, prevê um contrato com o proprietário das terras, no qual ficam estabelecidas as condições de uso da terra e a porcentagem da produção que cobrirá a renda.

⁹ Observe-se que em *Vereda da Salvação* está grafado *Manoel* e em *A Aparição do Demônio no Catulé Manuel*. Dessa forma, utilizou-se ambos os modos de escrita de acordo com o referido texto.

¹⁰ Estes dados constam no texto *A aparição do demônio no Catulé* de Carlo Castaldi – um dos capítulos da obra *Estudos de Sociologia e História* (1957) – que foi escrito a partir de uma pesquisa empírica realizada pelo antropólogo italiano Carlo Castaldi e sua equipe.

compondo a paisagem. Essa distância precisava ser vencida a pé, ora subindo as montanhas, ora descendo-as, ora contornando-as. Essa localização geográfica é importante para a reflexão sobre o drama social dessas personagens da história e a forte exaltação místico-religiosa na qual elas se envolveram naquela Semana Santa de 1955. Isso porque a solidão geográfica dessas dez famílias isolava-as também das lutas camponesas que vinham sendo organizadas no país nessa mesma época, colocando-as, de fato, frente ao “sem saída” no plano sócio-político. Além disso, a altitude das grandes elevações montanhosas propiciava uma atmosfera metafísica de contemplação e transcendência.

O motivo do messianismo, como pôde ser verificado, emoldura a composição estética das três obras abordadas. Em *Os Sertões* e *Pedra Bonita* despontam esperanças milenaristas marcadas pelo regresso de D. Sebastião. No texto dramático *Vereda da Salvação*, a fábula se desenvolve em torno da crença na volta de Cristo ao mundo “pobre” como um agregado e “mais sofredor” do que todos os meeiros do Catulé juntos (ANDRADE, 1957-63, p. 242) e na transposição desses “escolhidos” para o paraíso celeste. Em síntese, observe-se que o termo messianismo se desenha a partir da crença no Messias, enviado divino, presente no mundo para dar amparo espiritual a homens injustiçados e para orientar a instauração de uma nova ordem em que prevaleça justiça, condições dignas de existência e felicidade.

Portanto, a figura do Messias, no trecho das obras estudadas, suscita uma importante reflexão sobre o traço psíquico da coletividade em que ele se manifesta. Vale lembrar que toda representação artística encerra um “ato socialmente simbólico¹¹”, visto que a obra de arte se edifica na estrutura de um sistema de valores e de significados relacionados ao mais amplo sentido de orientação que rege os movimentos do homem, suas expectativas e percepções a respeito de si mesmo e do mundo social que o envolve. Nessa perspectiva, o mérito das três obras aqui estudadas é, sem dúvida, mostrar que o mito se perfaz no interior de situações sociais e históricas desfavoráveis a quem é arrebatado por ele. Assim, o surgimento da crença indica um descontentamento de determinadas coletividades com o núcleo organizacional da sociedade e “afirma formalmente a esperança numa transformação positiva das condições penosas de existência” (QUEIROZ, 1976, p. 383). A partir disso, vê-se que a principal proposta das obras é a problematização da séria questão sócio-histórica agrária, a partir da reflexão

¹¹ Essas são palavras utilizadas por Jameson em: JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como um ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

crítica que os elementos intrínsecos ao messianismo propõem, fazendo emergir das categorias estéticas exploradas o reconhecimento dos mecanismos que levam os homens à fuga de uma situação opressiva de miséria, dando vazão ao mito.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BASTIDE, Roger. *Prefácio à 2ª Edição*. In: QUEIROZ, Maria Izaura Pereira. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 1976.
- BARTHES, Roland. *Crítica e Verdade*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, vol.I. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do rio bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda, Ed. 34, 2001.
- CASTALDI, Carlo. *A aparição do demônio no Catulé*. In: Maria Isaura Pereira de Queiroz et al. *Estudos de Sociologia e História*. São Paulo: Anhembi, 1957.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 2000.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NETO, João Cabral de Melo. *Morte e vida severina*. In: AGUIAR, Flávio. (Org.) *Com palmas medida: terra trabalho e conflito na literatura brasileira*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. Trad. J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- QUEIROZ, Rachel de. *Memorial de Maria Moura*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *A caminho do paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo, FFLCH/USP,CER, 1995.
- QUEIROZ, Maria Izaura Pereira. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 1976.
- REGO, José Lins do. *Pedra bonita*. Rio de Janeiro: Olympio, 1979.

RÓNAI, Paulo. *O surgir de uma vocação*. In: REGO, José Lins do. *Pedra bonita*. Rio de Janeiro: Olympio, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade na história e na literatura*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.