

RENATO DA SILVA QUEIROZ

O demônio e o messias:

**notas sobre
o surto
sociorreligioso
do Catulé**

O CONTEXTO DO SURTO

No mês de abril de 1955, trabalhadores-parceiros domiciliados numa gleba de terras da Fazenda São João da Mata – município mineiro de Malacacheta –, tomados de forte exaltação místico-religiosa, transformaram-se nos principais protagonistas de um drama social fadado a permanecer, nos meios acadêmicos, mais esquecido do que citado sob o título de “A Aparição do Demônio no Catulé”¹. Parceiros recém-convertidos à Igreja Adventista da Promessa, nossos personagens envolveram-se num enredo de cenas trágicas: sacrificaram quatro de suas crianças, mataram alguns de seus cães e gatos e perderam dois de seus homens adultos abatidos pelos soldados que se dirigiram à Grota do Catulé em diligência policial para prender os “fanáticos” – tudo isso em meio a acusações inter-

A ficha de crédito de **RENATO DA SILVA QUEIROZ** encontra-se na página 7.

1 Título dado ao conjunto de capítulos escritos sobre os acontecimentos do Catulé, assinados por Carlo Castaldi, Eunice T. Ribeiro e Carolina Martuscelli, editados em 1957 em *Estudos de Sociologia e História*, volume do qual Maria Isaura Pereira de Queiroz é a principal autora – publicação da Editora Anhembi de São Paulo. Castaldi aparece como autor de dois capítulos (o primeiro, que leva o título do próprio trabalho, e um segundo, nomeado “O Grupo e Seus Problemas Sócio-econômicos”) e também das “Conclusões”, enquanto o terceiro é de autoria de Eunice T. Ribeiro (“A Difusão do Adventismo da Promessa no Catulé”), ficando o quarto e último sob a responsabilidade de Carolina Martuscelli (“Estudo Psicológico do Grupo”). Doravante, serão aqui assinaladas apenas as páginas desses textos.

nas de possessão demoníaca e espancamentos de crianças e adultos para conjurar o demônio e “apurar a Igreja de Deus”.

Tais acontecimentos, havidos durante a Semana Santa de 1955, assemelham-se àqueles que configuram o perfil das mobilizações messiânico-milenaristas em que se têm engajado segmentos sociais dos campos e das cidades, remanescentes indígenas e povos nativos escravizados ou submetidos ao jugo colonial ao longo dos séculos e nas mais diversas regiões culturais do planeta. No cenário brasileiro, mobilizações dessa natureza não são raras nem se encontram extintas, notadamente as que se manifestam no seio das populações sertanejas. O surto do Catulé, entretanto, singulariza-se pela cosmovisão religiosa pentecostal que lhe serviu de fundamento².

Malacacheta localiza-se ao norte de Minas Gerais, região montanhosa do Alto Jequitinhonha. Sua fundação remonta a 1874, em terras então ocupadas pelos índios malacaxis e que se prestaram de palco, muitos anos depois, aos acontecimentos aqui considerados. Em 1955, estimava-se sua população em 35.516 habitantes, em sua expressiva maioria devotada às atividades agropecuárias. Nos primeiros anos da década de 1950 algumas fazendas do município de Malacacheta receberam famílias camponesas da região, que perambulavam à procura de terras em que pudessem se estabelecer e trabalhar sob o regime de parceria, pois haviam sido expulsas do território que antigamente ocupavam da zona do Rio Urupuca, área que também se valorizara com a abertura da estrada Rio-Bahia, despertando a cobiça dos fazendeiros.

Segundo os informes registrados no mencionado relato acadêmico, em 1955 dez dessas famílias encontravam-se na fazenda São João da Mata, município de Malacacheta, habitando uma clareira chamada Catulé, as mais antigas tendo se fixado no local três anos antes das ocorrências da Semana Santa, sendo originárias da região do Rio Urupuca, próximo dali, de um antigo bairro rural que se desorganizara. Vínculos anteriores de paren-

tesco, amizade e compadrio interligavam a maior parte daqueles lavradores, suas trajetórias de vida pautando-se em geral pela identidade na expropriação: pequenos proprietários ou posseiros, privados de suas terras, obrigaram-se a aceitar a condição de trabalhadores-parceiros, moradores “de favor” na propriedade rural de um grande fazendeiro. Nessa nova condição de vida as suas antigas técnicas materiais e simbólicas de ajuste ao ambiente revelaram-se progressivamente inoperantes. Os meios de vida, já mínimos na vigência do sistema caipira tradicional, tornaram-se para eles, a partir de então, cada vez mais restritivos daquelas condições do modo rústico de existência.

A abertura da rodovia federal valorizara as terras da região, fazendo surgir a especulação fundiária e a grilagem, estimulando a apropriação privada de áreas devolutas e acarretando, por fim, a expulsão dos seus antigos ocupantes, processo que atingiu aquelas dez famílias de parceiros domiciliadas na Fazenda São João da Mata. Instaladas assim em terras alheias, tentaram de início reproduzir as formas de sociabilidade e solidariedade típicas do modo de vida caipira, com destaque para o compadrio e suas normas e sanções amparadas pelo catolicismo em sua versão rústica. Mas, na avaliação de Castaldi, esses novos tempos eram críticos para o agrupamento do Catulé, de vez que, “[...] destruído o isolamento em que vivia, veio gradativamente a faltar o equilíbrio entre a natureza do lugar e as técnicas de que dispunha o homem para afrontá-la” (p. 39).

Carolina Martuscelli registrou que os parceiros eram pessoas “de cor”, analfabetos, e que “mais ou menos metade do grupo perdeu um progenitor por morte antes da idade de 10 anos” (p. 91). Dos 44 indivíduos fixados no Catulé, 15 situavam-se na faixa etária entre 0-14 anos e 5 tinham 50 anos ou mais. Portanto, dos 44 parceiros, 15 ainda não participavam plenamente das atividades produtivas, e outros 5 delas já se estavam afastando. Em outras palavras: teoricamente, não mais do que 50% deles podiam arcar com a produção dos meios

2 Ver Renato da Silva Queiroz (1995). Nessa obra o movimento sociorreligioso do Catulé mereceu uma avaliação antropológica minuciosa, em que foram examinadas diferentes versões (jornalística, jurídico-policial, acadêmica, literária, cinematográfica e religiosa) do surto em questão.

de vida – sobrecarga evidente para um agrupamento cujas condições de existência já eram mínimas e que, além disso, via-se onerado com os pagamentos devidos ao fazendeiro e à Igreja. Ademais, dos 25 adultos em idade plenamente produtiva, apenas 10 pertenciam ao sexo masculino. Levando-se em conta que as tarefas agrícolas mais árduas – derrubada da mata e preparo da terra para o plantio – exigem o trabalho de homens adultos, chega-se à conclusão de que o núcleo do Catulé enfrentava uma situação de grave desequilíbrio demográfico, com penosas repercussões sobre as suas condições de existência. Em resumo: o agrupamento se ressentia do peso excessivo de indivíduos que não configuravam força de trabalho, ou só a representavam pela metade.

O ADVENTISMO DA PROMESSA

Um daqueles parceiros, o lavrador Onofre, de 27 anos de idade, solteiro, retornara da região paulista de Presidente Prudente, para onde migrara à procura de trabalho em lavouras de algodão. Lá se alfabetizara e se convertera ao adventismo da Promessa, dando início ao trabalho missionário no Catulé. Joaquim, de 26 anos de idade, solteiro, chegou pouco depois, e ambos tornaram-se os líderes religiosos locais, pregando a vinda próxima de Cristo aos demais parceiros e também aos agrupamentos vizinhos, “incitando os novos prosélitos a levar uma vida ‘justa’, a fim de estarem preparados para o segundo advento” (p. 17). Onofre era ali o único alfabetizado: cabia a ele, pois, secundado por Joaquim, ler e explicar passagens da Bíblia.

Sob a liderança religiosa desse trabalhador-parceiro nomeado Onofre e, mais tarde, também sob a de Joaquim, o novo núcleo de crentes passou a ter intensa vida religiosa: três reuniões semanais para orações (quartas, sextas e domingos) e um culto realizado aos sábados. Logo, “a vida de crente acarretava numerosas obrigações: as reuniões, as orações individuais diárias,

o estudo dos pontos de doutrina para a chamada do sábado, as contribuições em dinheiro” (p. 71). Além disso, deviam acatar os mandamentos comuns ao adventismo, não ingerir gordura ou carne de porco, não beber e não fumar, não participar de bailes ou festas, não cantar músicas profanas: “os ‘irmãos’ deviam tratar-se com o máximo de respeito; qualquer discussão era um pecado que exigia um perdão mútuo; também era pecado conversar sobre frivolidades. A moral sexual era bastante severa” (p. 71). Considerando tais prescrições, um dos pesquisadores concluiu que a adoção da crença impunha “uma vida bastante difícil, de padrões muito rígidos: praticamente todas as distrações são proibidas e as obrigações religiosas acumulam-se extraordinariamente” (p. 72).

Está escrito no *Estudo Bíblico Contendo Trinta Assuntos Diferentes para Profissão de Fé*, publicação da Igreja Adventista da Promessa, que os crentes devem ser comedidos “no comer, no beber, no vestir e no falar”, ademais de perseguir a honestidade e a “sinceridade nos negócios” e nas relações com os semelhantes, a abstinência e a temperança constituindo assim os “frutos de uma vida renovada”.

O adventismo é fruto de um período de intensa efervescência religiosa-milenarista que envolveu os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. Incorporando a crença na segunda vinda de Cristo – quando então teria início o “Milênio”, a ressurreição dos mortos fiéis e, ao fim desses mil anos, ressurreição, julgamento e destruição dos infiéis e de Satanás –, o adventismo institucionalizou-se e difundiu-se internacionalmente, apregoando o retorno iminente de Cristo.

A institucionalização fez com que o adventismo se fechasse para a presença do carisma, mas não eliminou de sua doutrina a visão apocalíptica do mundo, que se afigura, aos olhos de seus adeptos, em progressiva deterioração, contribuindo para isso as demais religiões, que difundem mensagens não bíblicas e se recusam a guardar o sábado, quebrando, portanto, a lei dada por Deus a Moisés.

No Brasil diferentes organizações religiosas disputam a herança do adventismo norte-americano. Uma delas é justamente a Igreja Adventista da Promessa, fundada em 1932 em Pernambuco por dissidentes do adventismo do Sétimo Dia. Em franca expansão desde a década de 1930, a Igreja transfere-se para São Paulo, e já em 1955 fazia notáveis progressos, especialmente nas áreas rurais do país.

O adventismo da Promessa diverge das doutrinas adventistas do Sétimo Dia em razão de suas peculiaridades pentecostais, “da ênfase do novo grupo na experiência extática, na crença de ser possível receber revelações diretas de Deus”. Seus dirigentes enfatizam a busca no batismo com o Espírito Santo, fenômeno tido como legítimo somente quando acompanhado da glossolalia (falar em línguas desconhecidas), sob forte impacto emocional: “Chamam esta experiência de ‘selamento’ pelo Espírito Santo. Por isso eles se autodenominam ‘da promessa’, se apegando ao fato de que Jesus teria prometido aos seus discípulos a promessa do Espírito Santo que os batizaria com fogo” (Campos, 1993, p. 22).

Os adventistas da Promessa retiveram em suas doutrinas tanto a importância da segunda vinda de Cristo quanto a crença no Milênio, “fazendo do restante da escatolo-

gia adventista parte de seus ensinamentos. Dessa história conclui-se que o adventismo da Promessa é uma versão adaptada do adventismo do Sétimo Dia aos moldes pentecostais, ramo cristão surgido nos Estados Unidos no início do século XX” (Campos, 1993, p. 22).

A aceitação do adventismo pressupõe a rejeição do ideal de valentia, violência e intemperança, bem como a reorientação de atitudes e comportamentos em direção ao ideal puritano, de estrita moralidade. Por isso não se podia beber, fumar, ingerir carne ou gordura de porco, ir a festas ou bailes, dançar, cantar ou executar músicas profanas, conversar sobre temas frívolos, sendo ainda imperioso “guardar” os sábados, fazer contribuições à Igreja, participar dos cultos, vigílias e outras reuniões religiosas, respeitar os mandamentos, tratar os “irmãos” com o máximo respeito, vestir-se com discrição, acatar uma rígida moral sexual e evitar discussões – pecado que exigia um perdão mútuo.

De acordo com o *Doutrinal*, publicação da Igreja Adventista da Promessa em sua quarta edição, mas que, conforme alertam seus editores, “não apresenta nenhuma novidade, senão no tocante às correções que se faziam necessárias”, o batismo por imersão na água é a “porta de entrada” para a Igreja³. Uma vez batizado, o crente estará “ligado”, e só pode ser “desligado” da Igreja se cometer transgressão “provada”. O batismo significa a manifestação do arrependimento, razão pela qual deve ser realizado somente quando a pessoa atinge certa idade madura (em geral a partir dos 16 anos) e discernimento, pois “do que uma criança pode se arrepender?”, questiona a publicação.

Nos termos do *Doutrinal*, o batismo por imersão traduz simultaneamente morte (“O homem converte-se ao Evangelho e, para demonstrar uma mudança radical de vida, tem de morrer para o mundo”), sepultamento (“Aqui está uma forte razão de o batismo ser por imersão, pois ele significa sepultamento”) e ressurreição (“o ressurgir de uma nova criatura”).

Uma vez “ligado”, o novo membro pode vir a ser posteriormente batizado com o

Nesta e na próxima página, cenas do Velho Testamento em códice do séc. XIV

Reprodução



³ Ver o *Doutrinal*, publicação da Igreja Adventista da Promessa.

Espírito Santo, isto é, pelo derramamento de uma bênção sobre aqueles escolhidos que creem em Cristo, “uma prova absoluta da união entre Jesus e o crente”.

Compete somente aos pastores realizar as cerimônias do batismo, da Santa Ceia (que consiste no lava-pés – “lição de humildade” –, ingestão de vinho puro do suco da uva e pão sem fermento) e da unção dos enfermos. Todo crente precisa ser reverente, “não só na casa de Deus, mas onde estiver, pois só assim dará ele testemunho de vida espiritual e de transformação do velho para [o] novo homem”.

O *Doutrinal* enumera as peculiaridades do adventismo da Promessa em face do catolicismo, indicando que a “sã doutrina” encontra-se corrompida por aqueles que guardam o domingo, adoram imagens, fazem o sinal da cruz, acreditam no Purgatório, cultuam a Virgem Maria, adotam a confissão auricular, creem na transubstanciação e aceitam a supremacia do papa como chefe universal da Igreja e o celibato dos padres.

De maior relevância para o que estamos aqui expondo são as passagens pertinentes às concepções do “Milênio”, do “Juízo Final” e da “Nova Terra”. Segundo o *Doutrinal*, a profecia faz parte das revelações de Deus ao homem, para mostrar-lhe as coisas que estão para ocorrer. São, pois, revelações, e o homem é apenas um instrumento de Deus nessas ocasiões. A primeira vinda de Cristo, o Mediador entre Deus e os homens, foi profetizada nas Escrituras, ocorrendo o mesmo com o Seu retorno, ou seja, o segundo advento.

Os mortos irão ressuscitar por ocasião da vinda de Jesus. Os que tiverem feito o bem, os que morreram firmes na fé que abraçaram, sairão da sepultura (onde aguardam, inconscientes, o tocar da última trombeta) para a vida eterna, ao passo que a ressurreição dos ímpios ocorrerá mil anos após a primeira, para que recebam a pena máxima e eterna por ocasião do juízo final: a completa destruição.

Os salvos ressurgirão com corpos imortais para o reino eterno de Cristo, “uma pátria melhor, sem cansaço e sem fadiga

[sic], onde o governo será o Nosso JESUS”. Ensina o *Doutrinal* que

“Milênio ou mil anos é o tempo que os salvos passarão com Cristo nos céus. Esse milênio equivale a um sábado – ou um período chamado reino de glória. Há um propósito de Deus em tirar da terra por um certo tempo o Seu povo, como ficou esclarecido na lição sobre o juízo, isto é, que os crentes salvos irão julgar o mundo. Não se deve confundir, todavia, os períodos de tempos terrestres com os celestes”.

As profecias indicam que já se aproxima o segundo advento, iniciando-se o Milênio com a primeira ressurreição. Assim, quando os salvos ascenderem com Cristo, a terra estará nesse tempo como um abismo, nada havendo mais nela senão Satanás, que, por sinal, ficará “preso” por não ter mais a quem enganar. Após o Milênio os ímpios ressuscitarão para uma vida curta e merecerão a sorte que escolheram. O juízo será feito a partir do confronto entre as obras dos homens e a lei de Deus.

Destruídos para toda a eternidade os ímpios e Satanás e os seus anjos, a Terra estará purificada e os salvos terão suas habitações seguras e viverão pelos séculos dos séculos

Reprodução



com o Cordeiro de Deus – Jesus Cristo – na Nova Terra, o lar dos remidos.

Do exposto, conclui-se que para o adventismo da Promessa os mortos não vão para o céu, não há inferno nem purgatório, a ressurreição da carne é o único meio de retorno à vida e reserva-se somente a Deus o atributo da imortalidade. Os mortos aguardam inconscientes em suas sepulturas até que sejam ressuscitados para o juízo final. Os crentes serão salvos e habitarão eternamente a mesma terra, porém renovada, “sem fadiga nem cansaço”, enquanto os ímpios serão destruídos para a eternidade. “No plano do Pai eterno, não há, pois, meio-termo”.

O Milênio, por seu turno, será vivido nos céus, ao lado de Cristo, e estará reservado apenas ao crente. Somente depois desse período, da destruição dos ímpios e de Satanás, é que a terra estará purificada para a vida eterna sob o governo de Deus.

Eunice T. Ribeiro observou que a adesão à nova religião deve ter sido facilitada em razão das similitudes existentes entre o adventismo e os princípios do catolicismo rústico. O caipira já cultivava um ideal puritano, vinculado aos antigos padrões morais da Igreja Católica, puritanismo que não excluía, contudo, o ideal do “homem valente”, “sempre pronto a defender a honra pela violência, o qual, em geral, está associado à intemperança, que é considerada um símbolo de masculinidade” (pp. 76-7). Aceitar a nova crença significava, assim, radicalizar o ideal puritano e repudiar o ideal de valentia, intemperança e violência.

A conversão, assinalam Castaldi e colaboradores, não deixara de ser funcional relativamente às novas condições de vida: no sistema anterior, valentia e agressividade favoreciam a defesa das posses incertas, ao passo que a condição de agregado depende da boa vontade do fazendeiro, sempre pronto a manter em suas terras homens cordatos e laboriosos. Ademais, a autovalorização dos crentes, por oposição àqueles que permaneceram na antiga religião, proporciona ao agrupamento um elemento diferenciador por meio do qual construíra uma nova identidade.

Os referidos autores sublinham que a conversão dos parceiros do Catulé ao adventismo da Promessa, dados os novos padrões de comportamento e a aceitação de um mesmo sistema de crenças, fortaleceu a solidariedade grupal, assim como “a rigidez desses padrões introduz nova disciplina nas relações entre os indivíduos, proporcionando maior estabilidade ao agrupamento e maior segurança aos seus membros” (p. 77).

Outras alterações revelaram-se em praticamente todos os domínios da vida sociocultural dos parceiros: emergem novas formas de solidariedade e sociabilidade, renovadas motivações para a vida em comum, novos valores, significados e padrões de comportamento, novas técnicas de controle social. A coesão interna do núcleo alcança um nível mais elevado, e até mesmo a concentração das moradias (antigamente mais afastadas) e o surgimento de uma nova identidade por via da diferenciação em face de outros agrupamentos poderiam ser, em grande medida, atribuídos à difusão do adventismo da Promessa no Catulé.

A solidariedade interfamiliar, por consequência, passou a subordinar-se à solidariedade interindividual, já “que cada membro da seita tem as mesmas obrigações para com todos os outros membros do grupo, independentemente das relações de parentesco. Desse modo, o indivíduo não se define mais prioritariamente em relação à família, mas em relação à comunidade religiosa total” (p. 79). A esfera religiosa surge, pois, como a predominante, permeando e controlando as demais atividades grupais. O agrupamento do Catulé configura-se, a partir de então, como uma “irmandade”.

Essa transição, contudo, não se faria de maneira inteiramente harmoniosa: velhos e novos padrões entram em conflito, suscitando turbulências e hostilidades, alimentando também uma disputa entre a antiga liderança do agrupamento e os seus líderes religiosos. A recém-adotada fé praticamente decreta a dissolução dos laços de compadrio, pois cria a “irmandade” e modalidades inéditas de reunião e solidariedade entre os crentes; gera, ao mesmo tem-

po, ressentimentos e disputas, contribuindo para o isolamento do núcleo de parceiros e colocando seus integrantes num estado de angústia e tensão decorrente da necessidade de se observar os rígidos preceitos e ideais estabelecidos pelo adventismo.

Os sucessivos encontros para o culto – de que parecia derivar o sentimento de uma profunda união entre os adeptos do novo credo –, a prática da confissão pública, as formas de controle e censura de todos os atos pelos “irmãos”, tudo isso aponta na direção de um agrupamento bastante fechado. Mas, se a crença proporciona aos seus adeptos novos objetivos e motivações, coloca-lhes também a possibilidade tanto de realizações quanto de insatisfações e frustrações, dificultando, muitas vezes, a percepção de uma situação precariamente estruturada. Em outros termos: o adventismo da Promessa “[...] prega normas de vida que, se de um lado facilitam a adaptação do indivíduo às condições de trabalho sob a parceria, de outro, devido à sua orientação escatológica, não favorece uma tomada de consciência realística e uma participação ativa à nova sociedade” (p. 130).

As informações registradas no aludido trabalho acadêmico mostram que desencontros entre Joaquim e o antigo líder do agrupamento – Manoel, que era o mais velho, o “patriarca”, aquele que os conduziu até a Fazenda São João da Mata, intermediando junto ao seu proprietário a condição de parceiros – vieram à tona na terça-feira, 5 de abril de 1955. Manoel, então com 64 anos, via sua liderança sobre os demais parceiros progressivamente ofuscada por Joaquim e Onofre, ambos muito jovens e solteiros. Joaquim e seus familiares enfrentavam problemas de integração na estrutura do agrupamento, pois fazia pouco tempo que se haviam estabelecido no Catulé. Castaldi registra que Manoel transformara-se em alvo das críticas de Joaquim, cujas censuras dirigiam-se, por exemplo, à tolerância do velho com respeito ao comportamento da filha, e à sua própria conduta como “irmão”. Além disso, há indícios de que as hostilidades entre ambos incluíam

uma disputa pelo controle de pequenas áreas de cultivo, cedidas inicialmente pelo líder mais velho ao seu antagonista, mas depois retomadas sob a alegação de que se encontravam ociosas.

De acordo com Castaldi, o “ritmo de vida pacata quebra-se, súbita e inexplicavelmente, no momento em que é revelada a presença de Satanás no grupo” (p. 20). A partir desse episódio, há uma sucessão de agressões, mortes, comportamentos sexuais insólitos, acusações e outras manifestações até então jamais registradas entre os parceiros do Catulé. Mesmo o proprietário das terras em que se fixaram os crentes afirma em depoimento prestado à polícia que até aquela data nenhuma conduta destoante da moralidade média havia sido ali observada.

O medo tomara conta dos parceiros. Poucos conseguiam dormir, as pessoas permanecendo reunidas, rezando ou cuidando da expulsão do demônio, sem que se duvidasse da sua presença entre os crentes. O pavor chegou a tal ponto que uma criança deixou de ser amamentada pela mãe porque “Joaquim tinha dito que não podia dar o peito a Satanás”.

A IMPRENSA SENSACIONALISTA

Os episódios havidos no Catulé mereceram amplo e sensacionalista destaque na imprensa da época, como testemunha a seguinte manchete: *Folha da Manhã* (São Paulo, 13/4/1955): “Sangrenta Manifestação de Fanatismo no Interior de Minas”. O jornal diário *Folha da Noite*, da grande imprensa de São Paulo, circulou nesse mesmo dia estampando uma chamada ainda mais tenebrosa: “Cenas Dantescas no Interior de Minas: Fanáticos da Seita Adventistas da Promessa Sacrificaram Barbaramente Quatro Crianças”. O mesmo jornal prossegue relatando prenúncios muito precisos de uma suposta luta armada que iria travar-se naqueles ermos entre as forças policiais-militares e o bem municiado exército de “fanáticos” adventistas.

É evidente que as notícias divulgadas pela imprensa, além do tom sensacionalista de suas manchetes, denotam as concepções estereotipadas e preconceituosas com que costumam ser retratados os surtos socioreligiosos, em especial aqueles que arrebatam os sertanejos.

Nos termos de telegrama que teria sido enviado à imprensa pelo vigário do município de Malacacheta e inserido no noticiário da *Folha da Manhã* do dia 13 de abril, os policiais “reagiram prudentemente”, e o tenente-coronel Randolpho Silva foi enviado com o “reforço necessário” para “providenciar o restabelecimento da ordem”.

“Bárbaro trucidamento de crianças por fanáticos de estranha seita – Mortos em luta com a polícia dois dos participantes do ritual – Os próprios pais das pequenas vítimas figuram entre os seus algozes – Reforços de Belo Horizonte para o local da chacina” (*Folha da Manhã*, São Paulo, 14/4/1955).

“4 crianças massacradas por fanáticos em Minas Gerais – Mortas a pauladas e queimadas para tirar o ‘espírito mau’ – Recebida à bala a polícia – Em estado grave mais sete crianças espancadas” (*Correio Paulistano*, São Paulo, 14/4/1955).

“Encontrou a polícia os cadáveres das crianças chacinadas pelos fanáticos – Conhecidos agora por menores horripilantes do massacre de Malacacheta. [...] Antes de se retirarem, os fanáticos colocaram os corpos de suas vítimas entre galhos de árvores para servirem de pasto aos abutres. Os ‘adventistas’ são todos homens rudes e semi-instruídos” (*Correio Paulistano*, São Paulo, 15/4/1955).

“Judas humanos e animais queimados em Malacacheta – Mataram as crianças para castigar o demônio que estava encarnado em seu corpo – Dançavam e entoavam cânticos religiosos, inteiramente nus dentro de um poço de lama – Mortos os dois ‘pregadores alucinados’” (*Folha da Noite*, São Paulo, 15/4/1955).

Essas primeiras matérias e suas manchetes sensacionalistas sobre o surto religioso do Catulé exibem uma sucessão de equívocos: os soldados não foram recebidos com hostilidade, e muito menos sob fogo de revólveres e carabinas. Ficou depois comprovado que os “crentes” estavam nus e desarmados, portando apenas alguns exemplares da Bíblia. A alegação de resistência violenta à prisão serviu à defesa do soldado que disparou precipitadamente o fuzil, matando os dois líderes religiosos (Joaquim e Onofre), os quais, por sinal, também se encontravam despidos quando da chegada dos policiais. É igualmente enganosa a informação de que uma das crianças foi “cremada ainda com vida”.

O repórter faz questão de destacar que os “crentes” eram pobres, pretos ou pardos, “gente de extrema simplicidade”, “que andam descalços e vestem roupas sujas e velhas”. Trata-se aqui de atribuir o surto religioso à miséria da população rural brasileira – gente “simples”, “atrasada”, “pobre”, “ignorante”, “supersticiosa”, “mestiça” – para encontrar uma explicação sobre ocorrências como essas, cuja lógica não costuma ser compreendida pela imprensa. As expressões “fanatismo religioso”, “loucura coletiva”, etc., expressam simultaneamente tal incompreensão e os indisfarçáveis interesses mercantis daqueles veículos de divulgação. Nessa medida, o noticiário não constitui propriamente matéria informativa, mas antes de tudo peça valorativa, traduzindo um julgamento apressado dos fatos narrados.

“Os Fanáticos de Malacacheta queimaram na fogueira, com cães e gatos, o corpo de uma das crianças massacradas” (*Folha da Tarde*, São Paulo, 15/4/1955).

“Impressionantes revelações sobre a brutal tragédia de Malacacheta – Trabalhadores do campo os protagonistas – Seis mortos” (*Folha da Manhã*, São Paulo, 15/4/1955).

“Inteira transformada a vida da pequena cidade de Malacacheta” (*O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 16/4/1955).

“Os fanáticos planejaram atacar a cidade para assassinar os padres” (*Folha da Tarde*, São Paulo, 16/4/1955).

Como o surto religioso teve lugar no meio rural, o noticiário da imprensa traduz um temor de que a “população bárbara” terminasse por invadir a cidade e por trucidar os seus agentes de maior destaque e poder – padres, autoridades civis, etc. As notícias deixam transparecer a ideologia que posiciona em polos antagônicos a cidade e o campo: a primeira, o “lócus” por excelência da ordem, da civilização, do progresso, do desenvolvimento e da modernidade; e, o segundo, como sinônimo do atraso, da desordem, da ignorância e da pobreza. A cidade aparece aqui ameaçada, “sitiada” pelas populações rurais – os “bárbaros” da roça. Esse mesmo temor é veiculado por outro jornal diário, louvando-se em informação atribuída ao padre católico de Malacacheta.

“A polícia atirou a sangue frio nos fanáticos nus e desarmados – Requentes de perversidade de ambas as partes na tragédia de Malacacheta – Mulheres amedrontadas e seminuas – Falta de recursos das autoridades – Malacacheta, cidade aberta” (*Folha da Tarde*, São Paulo, 18/4/1955).

“Não passavam de chantagistas os chefes espirituais dos fanáticos” (*O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 26/4/1955).

“Soletavam a Bíblia para matar” (revista *Manchete*, Rio de Janeiro, 30/4/1955).

VERSÕES COINCIDENTES

Em denúncia oferecida ao juiz de direito da comarca de Teófilo Otoni, não obstante o emprego de linguagem no geral mais comedida, a promotória recorre à tese da “anormalidade mental” de alguns dos denunciados, requerendo, pois, que fossem providenciados os seus respectivos laudos psiquiátricos, com o que incide na mesma representação dos fenômenos que a das re-

portagens produzidas pela imprensa, assim como o relatório policial, constatando-se que, em essência, o surto religioso do Catulé mereceu de todas essas versões idêntica interpretação: pobreza, atraso, ignorância, superstição, loucura e até mesmo a ingenuidade dos seus protagonistas haviam desencadeado aquelas manifestações de “fanatismo” e “delírio coletivo”.

Para o senso comum, e usualmente também sob a ótica do aparelho jurídico-policial (em que por vezes se inclui a medicina legal praticada no âmbito das instituições judiciárias), os surtos de caráter messiânico-milenarista registrados nos sertões brasileiros – classificados na rubrica dos “fanatismos religiosos” – configuram ocorrências patológicas, “primitivismo religioso”, “delírios coletivos” ou “epidemias mentais” – donde a prática de submeter os líderes dessas mobilizações (mesmo depois de mortos) a perícias “especializadas”, procedimento que decorre da crença segundo a qual a conduta mística exaltada traduz patologias somáticas e/ou psiquiátricas de indivíduos ou coletividades “anormais”.

A *Folha da Manhã* de 13 de abril de 1955 registrou que, chegados à sede do município as notícias, os cadáveres e os presos procedentes do Catulé, o padre J. L., chocado com a tragédia, teria enviado aos órgãos da imprensa o seguinte telegrama:

“Protestantes deste município, sob pretextos religiosos, massacraram crianças, filhas dos mesmos. Cremaram uma, de que restou apenas a cabeça, e destinavam outras à cremação. Policiais, reagindo prudentemente, salvaram a vida de outras crianças, não havendo interferência de católicos no caso. Em nosso hospital, diversos adeptos estão sob cuidados médicos. Foram cruelmente espancados ou apunhalados pelos tenebrosos filhos de Lutero”.

Anos depois, entretanto, o mesmo padre ressaltou⁴ que

“[...] a conversão não tem responsabilidade nisso não. Foi a interpretação livre da Bíblia que eles faziam, eles com pouca instrução,

4 Em entrevista concedida ao autor deste artigo.

liam aquilo e começavam a pedir a alguém para explicar. Sem clareza, chegaram a isso, uma espécie de alucinação coletiva. Tudo consequência da má interpretação da Bíblia, tomavam a Bíblia ao pé-da-letra, pegavam o texto sem olhar o contexto. Era a promessa de salvação muito fácil: crer é ser salvo, a palavra de Deus é o bastante”.

A tragédia não poderia, pois, ser integralmente atribuída à natureza do adventismo da Promessa enquanto doutrina religiosa, mas sim à “promessa de salvação fácil”, à livre interpretação da Bíblia, interpretação leiga, equivocada, desautorizada, de que se faz ausente a indispensável orientação dos legítimos guardiões das palavras de Deus, ou seja, os prelados católicos: “Se tivessem continuado católicos isso não acontecia”, concluiu.

O importante aqui, entretanto, é registrar a versão do agente oficial da Igreja Católica em Malacacheta sobre o surto havido no Catulé: uma “alucinação coletiva”, que resultou de interpretações não autorizadas da Bíblia e vitimou os ingênuos, miseráveis e ignorantes parceiros, ludibriados pelas promessas de salvação fácil anunciadas pelos seus líderes religiosos, a quem obedeciam cegamente. As palavras do padre também expressam os antagonismos entre instituições católicas e protestantes vigentes naquele período histórico.

Mas não se deve ignorar as disputas então travadas no seio da própria comunidade evangélica. Em declaração formal encaminhada à imprensa no mês de maio de 1955, “em face dos dolorosos acontecimentos de Malacacheta”, a cúpula da Igreja Adventista da Promessa critica o viés sensacionalista na divulgação dos fatos, exime de responsabilidade os seus representantes no Catulé e proclama inocência, negando que “os fanáticos, em qualquer tempo, tenham sido orientados por uma seita que sempre dirigiu os seus atos para o caminho do bem e do respeito aos Sagrados Evangelhos”.

Por sua vez, a revista *Cruz de Malta*, publicação da Igreja Metodista, em edição de agosto de 1955, faz enfáticos reparos ao sensacionalismo da imprensa, às declara-

ções do padre católico e à conduta de João B. (que, assegura, nem era membro formal do adventismo da Promessa), acusando-o de vilipendiar o protestantismo nacional pelos seus atos de “fanatismo ignorante”.

Curiosamente, aproximando-se das interpretações verbalizadas pelo padre católico, a publicação metodista supracitada define os episódios como um surto de “loucura coletiva”, rotulando os protagonistas de “fanáticos” conduzidos por Joaquim, João Bernardo e Onofre, os quais, “dominados inteiramente por violento paroxismo entraram a interpretar alguns trechos do Velho Testamento com total cegueira”. Por fim, ressaltando que o adventismo da Promessa constitui uma cisão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, adverte os chefes “divisionistas” – movidos por “desejo de mando, ignorância, má-fé, falta de base bíblica, complexos ou insatisfação pessoal” –, alertando-os para o perigo de “novas malacachetas” e os riscos de estigmatização dos evangélicos caso não fossem evitadas novas cisões.

Empregando termos praticamente idênticos aos do prelado católico, o *Expositor Cristão* de 28 de abril de 1955, igualmente uma publicação dos metodistas, classifica as manifestações registradas no Catulé como “fenômeno da ignorância e uma alucinação coletiva”, destacando que “os fanáticos não eram apenas o retrato da estupidez, mas também da miséria e do sofrimento”. O autor do texto vai ainda mais longe, criticando severamente a Igreja Católica, o mandonismo dos coronéis, a ação dos policiais, a exploração sensacionalista dos fatos pelo vigário e pela imprensa e, finalmente, o próprio adventismo da Promessa, conduzido por “gente assim, mal orientada na fé, cultivada na ignorância, [...] que tem criado essa monstruosidade que é o abandono da instrução para se entregar ao misticismo às vezes bárbaro”.

Já em sua edição de 16 de junho de 1955, o *Expositor Cristão* ressalva que os “irmãos” adventistas da Promessa foram vítimas de erros doutrinários – aceitação do batismo do Espírito Santo, “acompanhado

de dons sobrenaturais e manifestações exóticas, idênticas à dos pentecostais” – e da má interpretação da palavra de Deus, tudo isso fruto do fanatismo provocado por “completa ignorância e falta de conhecimento da Bíblia”.

Mas são os adventistas do Sétimo Dia os que se pronunciam de forma mais direta. No *Atalaia* de julho de 1955, órgão oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia, os leitores são advertidos de que essa igreja “nada tem a ver com grupos sectários surgidos no Brasil, usando nomes semelhantes, quase iguais ou aumentados, como sejam: a) adventistas da Promessa; b) adventistas do Sétimo Dia – Movimento da Reforma; c) adventistas da Completa Reforma”. Vale lembrar que o adventismo da Promessa constitui um ramo dissidente do adventismo do Sétimo Dia.

OS FATOS BEM DESCRITOS

Naquele domingo de Páscoa de 1955, dois soldados dirigiram-se em diligência policial à Grota do Catulé e lá encontraram Joaquim e Onofre à frente de um número não determinado de crentes – homens, mulheres e crianças, todos nus e em “delírio coletivo” – banhando-se em sagrada purificação numa cacimba lamacenta para livrarem-se dos pecados e ascenderem à Cidade Celeste de Canaã.

Nos termos da reconstituição empreendida por Castaldi e colaboradores, bem mais fiéis aos fatos e à percepção compreensiva do outro, tudo se passou, resumidamente, na ordem apresentada a seguir.

Joaquim espancou Maria dos Anjos, “para expulsar Satanás”. Quem a apontou foi Artuliana, porque a menina “estava cochilando, ajoelhada na porta” – isso ao final do culto de terça-feira. Mais tarde, um pedaço de rapadura surgido “misteriosamente” no terreiro da casa de um dos crentes foi apontado como indício da presença de Satanás. Saindo da rapadura, o demônio teria entrado em Eva, que também apanhou para se ver livre da possessão. Já

de madrugada “[...] Joaquim declarou que ‘o Satanás estava deitado na cama em sua casa’⁵; correu, seguido pelos outros, para casa, entrou no quarto em que Maria dos Anjos dormia e começou a bater na moça. Na confusão um pintinho saiu debaixo da cama. Joaquim disse que era o demônio saído do corpo de Maria dos Anjos, arrastou-a para fora, obrigou-a a ajoelhar-se e depois, todos juntos, ‘dirigiram a oração’” (p. 25).

Na quarta-feira, parece ter havido outra manifestação de violência envolvendo os “irmãos”: à noite, encerrado o culto, Joaquim agarrou e sacudiu Manoel, sem que qualquer membro da irmandade – nem mesmo Onofre – tenha interferido ou censurado tal comportamento.

Na quinta-feira, Conceição afirmou que Satanás se encontrava na casa de Adão. Depois, que o demônio estava no corpo de um gato. Joaquim correu atrás do gato que, em fuga, derrubou uma lata de querosene. O barulho fez com que a menina Nelcina acordasse. Joaquim,

“[...] segundo contam, vendo a menina esticar-se, disse que Satanás entrara nela. ‘Quando saíram de casa traziam Nelcina, dizendo que estava com Satanás. Pelejaram muito para tirar o demônio’. Joaquim batia-lhe dizendo: ‘Sai, Satanás! Sai, Satanás!’. Mas Satanás não queria sair. Artuliana contou-nos que confirmou a obstinação do demônio porque ouviu a menina, que era gaga, dizer com voz firme que Satanás queria morar com eles” (p. 28).

Em seguida, o edema no rosto de Maria dos Anjos e um “caroço” saliente em seu pescoço foram apontados como indícios da presença do demônio. À noite, três cachorros e dois gatos que se aproximaram do corpo de Nelcina foram mortos. Em casa, Adão, querendo dormir, sacudiu a esteira e viu um galo “que ‘o cumprimentou’ e, certo da presença do demônio no animal, ‘correu para junto dos outros’” (p. 32).

Espancaram depois a menina Ataíde – que, segundo Artuliana, “estava toda cinzenta” – e Francisca. No sábado,

5 Não são poucas as informações que apontam para um relacionamento homossexual entre Onofre e Joaquim.

“José foi agarrado pelas orelhas. Começaram a espancá-lo; obrigaram a mulher a deitar-se no chão, e apontavam para a veia jugular que palpitava, dizendo: ‘Olha o Satanás tomando força’. Bateram também nos dois meninos, mas desistiram quando eles ‘vomitaram Satanás’. Agora que estavam purificados, deviam ficar com o grupo; José, ao contrário, dificilmente podia ser salvo, porque tinha ‘sete satanases batizados na barriga’. Joaquim ordenou-lhe que fosse até a chapada; se não vomitasse os satanases no caminho, morreria lá mesmo” (p. 33).

O tema da ascensão havia sido despertado dias antes, com as profecias anunciadas por Conceição. Segundo Castaldi, na quarta-feira,

“Expulso Satanás do corpo de Eva, Conceição, menina de 13 anos, declarou que deviam permanecer todos juntos para rezar a fim de resistir melhor aos ataques do demônio. Várias pessoas foram dormir, mas a maioria reuniu-se na casa de Geraldo A. P., onde Conceição passou a noite profetizando: profetizou que a viagem ao Tabocal seria bem sucedida, que o mundo acabaria logo, que parentes de Joaquim se converteriam ao adventismo” (pp. 24-5).

Conceição foi um dos sujeitos mais ativos no decurso dos acontecimentos. Carolina Martuscelli definiu-a como “pequena para a idade e muito sensível com relação à sua estatura e cor [muito escura]”, observando que por ocasião da pesquisa os demais integrantes do agrupamento viam-na com reservas em razão do depoimento que prestara às autoridades policiais, incriminando determinados parceiros e desabonando a conduta das moças (p. 108). Não demonstrava qualquer emoção ao referir-se aos acontecimentos, mas dizia-se bastante arrependida. Entretanto, outras testemunhas asseguraram que as atividades da “profetisa” iam além daquelas admitidas no depoimento prestado às autoridades policiais. Para elas, até mesmo a cremação do corpo de Nelcina teria sido ordenada por Conceição.

Conceição e Artuliana apontavam aqueles que estavam “com o diabo no corpo” – crianças, adultos, animais e até mesmo alguns objetos. Os espancamentos visavam a “afastar o Satanás”, cuja presença entre os crentes os ameaçava e denunciava um estado de impureza. Sendo assim, pode-se presumir que a aparição do demônio expressava, a um só tempo, a presença de pecadores no agrupamento, uma conspiração das forças do Mal e o obstáculo a ser afastado para que se pudesse ascender aos céus.

O comportamento de Conceição sugere uma absoluta inversão na ordem das coisas no Catulé. Trata-se de uma menina que, naquela semana, assume uma posição de destaque e liderança no grupo, papel tradicionalmente reservado aos homens, aos mais velhos, aos casados e chefes de família. Poder-se-ia compreender essa inusitada ascendência sobre os demais crentes a partir da convicção de que Conceição era capaz de profetizar e identificar a presença e as manifestações do demônio. De acordo com a doutrina do adventismo da Promessa, tais poderes só poderiam ser alcançados mediante um vínculo muito forte com o Espírito Santo, prerrogativa dos “puros”, dos não poluídos pelas sujeiras do mundo. Afinal, não era ela uma menina-virgem?

O anúncio do segundo advento de Cristo constitui, como já se ressaltou, um dos pilares das pregações dos adventistas da Promessa. Essa crença encontra-se bem enfatizada no farto material da Igreja apreendido pelo tenente-coronel Randolpho Silva. Numa dessas publicações, por exemplo, lê-se que “Jesus empregou essa ilustração após um relato dos sinais que precederiam sua segunda vinda, na exposição dos quais deixou bem patente que sua volta à Terra não se daria ocultamente, mas que seria tão visível como o relâmpago, cujo lampejo não se oculta aos olhos de ninguém”.

No já citado *Estudo Bíblico Contendo Trinta Assuntos Diferentes para Profissão de Fé*, o ponto de número 27 assegura que a segunda vinda de Cristo ocorrerá “em tempo não determinado”, e que o Salvador “virá pessoal, literal e visivelmente, ‘acom-

panhado de todos os seus anjos' para 'levar para junto de si os que são seus'".

Castaldi descreve pormenorizadamente o clímax que se anunciava para o final da Semana Santa de 1955:

"[...] Joaquim indicou o céu e anunciou que Jesus desceria para levá-los à 'Cidade Celeste de Canaã'. Apontava ora à direita ora à esquerda, dizendo: Ele vem aí. E como os outros nada vissem, acusou-os de pouca fé. Enquanto olhava para o alto, Joaquim começou a assoviar, depois parou e disse: 'Vocês não sabem que assovio é este'. Pediu que o imitassem, mas ninguém o conseguiu. Ordenou então que fechassem os olhos; quando ele parasse de assoviar deveriam abri-los e ele fecharia os seus. Dado o sinal viram que as nuvens se espalhavam e as estrelas se juntavam para mostrar o lugar onde ficava a Cidade Celeste de Canaã. Ficaram ajoelhados esperando. Ao alvorecer Joaquim disse que não haviam subido ao céu 'por causa de um casamento que [ele] tinha marcado'" (pp. 29-30).

Já na manhã de sexta-feira, Germana, irmã de Onofre, anunciou que rompera o noivado com Joaquim, observando que tal compromisso, segundo o seu ex-noivo, representava um óbice à ascensão. E assim se justificou: "'Se fosse por isso – disse Germana – era melhor desmanchar porque no céu não havia disso. Todos viviam como anjos'. Joaquim concordou com ela" (p. 30).

Sucederam-se novas agressões, acompanhadas da eliminação de três cachorros e dois gatos⁶. Nessa mesma sexta-feira, prossegue Castaldi, Joaquim voltou a insistir na questão da ascensão:

"[...] Joaquim retomou o tema da ascensão ao céu dizendo que ao entrar do sábado seriam levados ao céu. Ao ouvir a notícia Artuliana 'ficou transtornada' e começou a gritar 'Vamos para o céu! Vamos para o céu!', enquanto Geralda 'arrancou para a casa para arrumar a roupa' porque pensou 'vamos hoje para o céu e estou assim tão suja'. Acalmada a excitação produzida

pela notícia, Joaquim ordenou que todos se ajoelhassem 'para fazer penitência'. [...] Depois começou a se torcer, ajoelhava, pulava e ajoelhava outra vez dizendo que ninguém tinha aquela agilidade e quis que todos o imitassem; ameaçava os que não o faziam, a seu ver, com bastante presteza, dizendo que não ascenderiam ao céu com os demais. Experimentaram longamente esse primeiro salto do qual, no momento oportuno, dependeria a ascensão de cada um; depois Joaquim interrompeu-se e disse a João que juntos deviam dirigir-se além do Rio Urupuca porque também João, como Onofre e Joaquim, devia 'desmanchar um casamento que tinha tratado'" (p. 31).

Os parceiros do Catulé preparavam-se para a ascensão: dívidas tinham que ser pagas, pecados deviam ser expiados, e o demônio, conjurado. Gastou-se a noite de sexta-feira com tais providências. No sábado registraram-se novos ensaios da esperada subida aos céus: "Joaquim colocou todos em fila, tendo o cuidado de pôr na frente os que estavam por último. Com um pedaço de pau traçou um círculo ao redor dos pés de cada um e ordenou que ficassem imóveis, sem olhar para trás, senão veriam o demônio" (p. 34).

"Então Joaquim chamou: 'Pai, ó meu Pai Santo', e anunciou: 'Eu sou Jesus, filho de Deus Altíssimo'; indicando Onofre, disse: 'Ele é o Cristo'. Em seguida começou a preparar ativamente a ascensão do grupo. Pegou o lenço e, enquanto 'varria' os pecados de cada um, jogava fora tudo o que era 'lixo' porque iam subir para a Cidade Celeste de Canaã. Pedindo muitas desculpas, jogou fora enfeites, grampos, lenços, sapatos, paletós, chapéus. Os homens ficaram de calça e camisa, as mulheres apenas com o vestido. Jogou fora também todo o dinheiro que tinham e a carteira de Onofre com mais de mil cruzeiros. [...] Primeiro pegou a moeda que Rosa levava para a coleta e jogou-a no chão, dizendo que era lixo. Depois mandou Onofre apanhá-la; quando ele ia pegando, com ar de caçoada, falou-lhe: 'Mas irmão, não vê que é lixo?'.

6 J.G.F.declarou à polícia que, se os soldados não tivessem chegado, 'não teria ninguém para contar a história, porquanto a intenção de João, Joaquim e Onofre era tirar Satanás do corpo de todos os crentes'.

E chutou a moeda. Depois fez a mesma coisa com a carteira de Onofre, caçoando com ele cada vez que ia buscá-la. Onofre falou que levava mil cruzeiros que devia a Manoel S. E pôde reavê-la, mas daí Joaquim mandou que tirasse o paletó e o jogasse com a carteira no mato” (p. 34).

Tomar a moeda por “lixo” e jogá-la fora – justamente a moeda destinada ao pagamento do dízimo – sugere a um só tempo uma ruptura com a igreja institucionalizada e a negação absoluta do mundo terreno. A partir desse momento, o agrupamento do Catulé, conduzido pelo seu líder religioso mais intransigente, ingressa numa dinâmica singular. A ascensão à Cidade Celeste de Canaã exige o abandono de todos os “luxos” – grampos de cabelo, lenços, chapéus, calçados, paletós e até mesmo dentes de ouro, definidos como “gastura” –, tudo isso e mais o dinheiro, considerado, a partir de então, como “lixo”.

O sacrifício das crianças atinge os indivíduos mais frágeis, os mais indefesos. Mas poderia também evidenciar a desesperança, o desencanto radical com respeito ao “mundo terreno”: afinal, não são justamente as crianças que sinalizam a continuidade, a reprodução do grupo? E, no Catulé, não são elas as vítimas por excelência da suposta possessão demoníaca? A propósito, é preciso lembrar que para os adventistas da Promessa, ao contrário dos católicos, o batismo ocorre em idade relativamente avançada (em geral após os 16 anos), encontrando-se os que não foram batizados mais vulneráveis às ações demoníacas.

Por outro lado, vestimentas, roupas de cama, dentes de ouro, dinheiro, adornos, casamentos prometidos e crianças traduziriam objetos e relações do demônio, o domínio do Mal, expressando os vínculos com o mundo presente e sua permanência: em síntese, tudo aquilo de que se deveriam livrar para alcançar, enfim, a “Cidade de Canaã”. Cabe assinalar as associações aí estabelecidas entre a figura do demônio e certos elementos que traduzem as condições reais de existência, a continuidade e a permanência do “mundo terreno” (que es-

tava próximo do fim, segundo Conceição): ouro, moeda, leite materno, casamentos prometidos, crianças, vestimentas, etc.

A impressão que se tem é a de que a imperfeição do mundo era tal que se proclama a sua iminente destruição – posto que governado pelas forças do Mal – sendo, pois, necessário eliminar os pecados todos e os objetos maléficos para que fosse possível ascender à Cidade Celeste de Canaã. O repúdio ao dinheiro não traduziria apenas a rejeição dos vínculos externos (mantidos, até então, com a Igreja Adventista da Promessa, com o patrão e comerciantes próximos ao Catulé), mas também uma condenação de relações internas ao agrupamento que contrariavam os princípios da “irmandade”.

No sábado pela manhã Joaquim perguntou a Geraldo R. dos S. se conhecia o seu nome. Geraldo respondeu acertadamente: “Seu nome é Joaquim”. Depois, apanhou Conceição no colo e fez-lhe a mesma pergunta, ordenando: “‘Revela o meu verdadeiro nome’. Conceição respondeu: ‘O seu nome é Jesus’” (p. 21).

Castaldi menciona que era viva entre os parceiros a fé na ascensão, e que todos acreditavam nas palavras do “Jesus do Catulé” (p. 32). Por outro lado, Joaquim exigia obediência, mas oferecia também provas de seu poder, “fazendo milagres” e “curando os enfermos”: fez desaparecerem a sede e o cansaço de algumas mulheres cuspendo-lhes na boca e aliviou com saliva a dor nas pernas e nos braços inchados de outros crentes (p. 35).

No domingo pela manhã Joaquim “decidiu” que a casa de Adão “estava com Satanás”, observando que era necessário queimá-la. Ordenou, ademais, que colocassem fogo no paletó do velho Manoel. Ato contínuo, “‘Iam cheirando os trens e dizendo que fediam a Satanás’. Entraram na casa de Cristina e começaram a atirar fora os lençóis e a quebrar ‘as vasilhas’ porque tudo ‘fediam a Satanás’ e tinha de ser purificado pelo fogo” (p. 36).

Parece ter havido logo depois uma cena de confissão geral de pecados. Encerrada a confissão, Joaquim ordenou que todos fossem tomar um banho de purificação.

Castaldi reconstrói os últimos momentos daquele fatídico domingo de Páscoa com tal riqueza de detalhes que consideramos imprescindível transcrever longas passagens de seu relato:

“Joaquim disse que todos [...] deviam despir-se e cobrir-se como pudessem com pedaços de pano que [...] tinha em casa e que foi buscar. Poderiam pôr as suas roupas somente depois do banho e depois de lavá-las com cuidado. [...] Ninguém precisava ter vergonha, era para todos tomarem banho juntos. [...] Depois lavou Eva ‘com sabão preto e sabonete’ e começou a espirrar água nos outros dizendo: ‘Esta força não é minha, é a força de Jesus’. [...] Quando a água ficou de novo límpida, voltaram à poça. [...] Continuou a lavar os outros mas em certa altura sentiu em si próprio o cheiro de Satanás. O cheiro, disse, provinha de seus dentes de ouro. Chamou João B. e pediu-lhe que o ajudasse a arrancá-los. João pegou numa faca afiada e destacou os dentes de ouro. Joaquim começou a perder muito sangue, mas o cheiro passou. Joaquim estava lavando Zé de Lara quando chegou a polícia ‘que deu voz de prisão’. Todos procuraram esconder-se nas moitas, menos Joaquim e Onofre que, nus, foram ao encontro dos guardas dizendo: ‘Nós somos de paz’. Porém os guardas dispararam⁷. Onofre caiu morto, enquanto Joaquim e Geraldo A. P. ficaram feridos, o último levemente. Joaquim rolou até a poça e ordenou à sua irmã, mulher grácil e, naquele momento, aterrorizada, que tirasse a arma das mãos de um dos guardas. Mariana tentou obedecer, o soldado deu-lhe na cabeça com o cabo da espingarda. Mariana desmaiou. Os outros vestiram-se às pressas. [...] Os dois guardas passaram a noite no Catulé. Ninguém dormiu. João B., durante a noite, acusou o filho de José P. de estar possuído do demônio e tentou atirá-lo na fogueira que haviam feito. Os guardas não o deixaram” (pp. 37-8).

Na percepção de Joaquim e seus seguidores, a ruptura final com a realidade terrena parece ocorrer no “banho de pu-

rificação”: homens, mulheres e crianças, inteiramente despídos, banhando-se num poço lamacento. “Ninguém precisava ter vergonha”, afirmou Joaquim. “Não precisava ter vergonha porque estavam agora no Jardim do Éden” (p. 37).

Contudo, para Onofre e Joaquim é como se a ascensão houvesse de fato ocorrido, não ainda em vida, mas através da morte – nus, devidamente purificados, executados pelos homens que representavam o mundo terreno e sua ordem imperfeita:

“[...] levantaram o corpo de Onofre e pousaram-no no terreiro da sua casa; depois, sustentando Joaquim pelas axilas, levaram-no para perto de Onofre. Joaquim pediu para morrer com a palavra de Deus na boca. Alguém arrancou duas páginas da Bíblia e pôs uma na boca de Joaquim e a outra na de Onofre. Joaquim pediu um pouco de água, engoliu a página e logo depois morreu⁸. Os que o rodearam disseram: ‘não está morto, está dormindo’” (p. 98).

CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Os episódios do Catulé poderiam ser assimilados a um intrincado ritual de passagem, comandado pelo seu líder religioso de maior destaque. As primeiras manifestações de rompimento com o “mundo terreno” encontram-se na identificação da presença do demônio e na anúncio do fim do mundo. Executa-se uma série de ritos de separação, ingressando-se, por consequência, naquele período de margem, universo da liminaridade marcado pelos fenômenos de inversão da ordem que configuram, no entendimento de Victor Turner (1974), a “antiestrutura”. Por fim, as derradeiras atividades de purificação consistem numa sequência de ritos propiciatórios na desesperada tentativa de “passar” para a Cidade Celeste de Canaã.

Avaliando-se a questão de uma outra perspectiva, é possível dizer que o agru-

7 Segundo afirmou G. A. S. em depoimento prestado às autoridades policiais, quando os guardas chegaram Joaquim teria dito que as balas “não trespassava ele”.

8 “Porque nós morre na palavra de Deus” – palavras de Joaquim ao ser baleado, segundo declarações prestadas à polícia por M. B. C.

pamento do Catulé formara-se já sob plena vigência da liminaridade, encontrando-se, portanto, “em trânsito” desde a sua constituição: excluídos da condição de posseiros por sucessivas expropriações, permaneciam aqueles dez núcleos familiares provisoriamente na condição de agregados pauperizados, à espera do desfecho certo e final dessa trajetória, ou seja, a proletarianização absoluta.

Para sintetizar as informações: o núcleo do Catulé encontrava-se em crise, fraturado porque nem todos os seus integrantes haviam aderido ao adventismo da Promessa, e mesmo os que o fizeram, segundo a avaliação dos líderes religiosos, não seguiam à risca os mandamentos da nova fé. Além disso, vivia uma crise de liderança, decorrente da disputa travada entre Joaquim e o velho Manoel, com nefastas consequências para todos os moradores. Encontrava-se também submetido a forças contraditórias: de um lado, as tendências centrífugas inerentes às missões de proselitismo religioso ao encalço de novas conversões, projetadas para além dos seus próprios limites – geográficos, emocionais e também organizacionais. De outro, as pressões centrípetas a que estava sujeito em razão do cerco estabelecido pelos latifúndios, do confinamento com respeito aos não crentes de outros núcleos de povoamento e dos próprios problemas internos, ou seja, da necessidade, sentida como premente, de “apurar a Igreja de Deus”. Somados a tudo isso, prováveis problemas de identidade racial, mais a sobrecarga dos pagamentos devidos ao fazendeiro e à Igreja.

A conversão ao adventismo da Promessa parece ter feito dos parceiros do Catulé um núcleo ainda mais diferenciado naquela área. De acordo com Eunice T. Ribeiro, a partir das conversões “[...] o grupo do Catulé não é o mesmo grupo do Urupuca apenas com uma religião diferente: é um grupo novo, que se diferencia de todos os outros da região” (p. 81). Talvez esse agrupamento já exibisse um primeiro fator de diferenciação, isto é, a sua composição racial. Castaldi registra também que, com exceção de uma família (a de Joaquim), todos os outros núcleos fa-

miliais estavam mais ou menos vinculados por antigas relações de parentesco, compadrio ou amizade. Pode-se supor, por outro lado, que a introdução da nova religião tenha sido facilitada em razão dessa configuração diferenciada já existente desde a formação do agrupamento.

Nota-se, então, que a transição da antiga “comunidade de parentesco” para a “irmandade” tende a colocar todos em condição de igualdade, reforçando a coesão interna do grupo, mas dissolvendo, em contrapartida, os mecanismos de integração próprios ao modelo anterior, baseados no compadrio e em certa hierarquia fundada em prestígio, distinções etárias e de sexo. Observe-se ainda a juventude da maioria de seus integrantes, a radicalização do ideal puritano, a introdução de novas técnicas de controle social, as hostilidades entre Joaquim e o velho Manoel e o convívio mais intenso entre os “crentes”, tudo isso favorecendo a instalação de tensões entre os parceiros

A identidade na expropriação, a origem comum e, posteriormente, a moradia em terras da mesma fazenda despontam igualmente como elementos de diferenciação em face de outros agrupamentos. Adventistas, os parceiros do Catulé cultivavam um sentimento de superioridade sobre os católicos. Ademais, o dever de “guardar” os sábados e as interdições relativas ao consumo de banha e carne de porco passaram a inibir o convívio entre os novos adventistas e moradores de núcleos vizinhos.

Num primeiro momento, todas essas características pareciam traçar o perfil (e assim foram consideradas por Castaldi e colaboradores) de um agrupamento profundamente integrado, harmônico, coeso: uma “comunidade” praticamente intocada de desavenças. Todavia, a tragédia que vivenciou expressa o contrário, ou seja, que aquele núcleo de parceiros encontrava-se fraturado, subdividido, encarando situações de agudos conflitos, decorrentes de um reajustamento apenas parcialmente alcançado. É como se o adventismo tivesse estabelecido metas inatingíveis, colocando aqueles parceiros em situação de permanente tensão.

Não é fora de propósito aventar a hipótese segundo a qual o agrupamento do Catulé tenha delimitado fronteiras raciais e religiosas bastante rígidas, como bem observa José César Gnaccarini (1980):

“A nova forma da religiosidade do grupo de vizinhos-agregados é o modo através do qual se expulsa para os confins dos comportamentos próprios aos ‘estrangeiros’ qualquer modalidade de comportamento ou de ação que possa assumir a figura de um germe da apropriação privada, incompatível com os vínculos estreitos que unem os agregados à comunidade do trabalho”.

Argumentos similares, esboçados por Arakcy Martins Rodrigues (1981), postulam que os parceiros – gente humilde, analfabeta, despreparada, dependente de orientação religiosa externa – impuseram-se uma difícil tarefa: obter novas conversões num povoado daquelas paragens (o Tabocal), que talvez fosse tido por eles próprios como superior ao núcleo do Catulé. Como agravante, isso significava uma viagem de proselitismo, e, por consequência, uma ruptura com as condições habituais de existência, mobilizando “uma multidão de sentimentos contraditórios, que geram grande ansiedade”, sem contar “o temor da perda das referências, da desestruturação, da crise de identidade, da morte”. A autora acredita que o agrupamento de adventistas “[...] se sentia incapaz de viajar. Tentou, de todas as maneiras, se ‘limpar’ dos estigmas de sua fraqueza, atacando as partes mais fracas do grupo” (p. 27).

A percepção de que se tratava de um “grupo fechado”, como supunha Carolina Martuscelli, não correspondia à sua heterogeneidade e não encobria os conflitos entre os seus membros. A rigor, o agrupamento do Catulé compunha-se de dois “subgrupos”: o dos casados com filhos, e um outro, formado por solteiros sem filhos. Parece-nos que a dificuldade de integração da família de Joaquim decorria em parte do fato de não ser originária do antigo bairro rural do Urupuca, mas em parte também porque era constituída

de jovens solteiros (o próprio Joaquim e seus irmãos João Bernardo, Artuliana e Mariana, sem contar Maria dos Anjos, órfã que se integrou ao núcleo familiar). Considerando, com Lévi-Strauss, que o casamento, mais do que a união entre um homem e uma mulher, configura uma aliança entre duas famílias, pode-se concluir que os B. não se integraram ao agrupamento porque não lograram estabelecer os vínculos que se criam por meio das trocas matrimoniais.

Como se vê, o agrupamento do Catulé sentia-se ameaçado de dissolução, não causando surpresa, portanto, dados os fortes traços escatológicos e messiânicos do adventismo da Promessa, que se tenha enveredado pelas sendas do Milênio.

Apontando os compromissos de noivado como obstáculos à ascensão, Joaquim parece ter denunciado simultaneamente o peso e a relativa inoperância desses vínculos na estruturação de seu grupo, sua ex-noiva aceitando com naturalidade o rompimento e observando que no céu não haveria casamentos, pois lá viveriam todos como anjos. Poder-se-ia talvez afirmar que essa recusa ao matrimônio representa a negação da aliança com os homens e o estreitamento dos vínculos com a divindade.

É pertinente relembrar que são justamente os moradores solteiros e sem filhos os protagonistas mais ativos da Semana Santa de 1955: Joaquim, Onofre, João Bernardo, Artuliana, Conceição e Mariana⁹. Tem-se a impressão de que suas iniciativas visavam a “completar” o processo de nivelamento iniciado com a implantação da irmandade, por meio do qual já haviam sido praticamente anulados os laços e as obrigações do compadrio. Para ascender à Cidade Celeste era preciso desvencilhar-se de todos os vínculos, a que estavam naturalmente muito mais presos os casados com filhos do que os solteiros sem filhos. O já mencionado episódio da mudança de nomes sugere um “renascimento”, a passagem para uma outra condição, uma condição de igualitarismo e de despojamento, sem o que não se consumaria a ascensão.

9 Em *Fuga a Três Vozes* (1992, pp. 23-4), Klass e Ellen Woortmann observam que nas sociedades camponesas “o homem adulto que não é um pai-de-família é [...] um ‘menor adulto’. [...] O homem solteiro é um indivíduo isolado numa sociedade relacional, marginal a ela se adulto e desprovido de família, ou englobado pela família se um filho ainda não casado”.

Pode-se perceber que boa parte dos que se viram acusados de possessão demoníaca transformaram-se em vítimas de agressões ou porque não haviam aderido ao adventismo da Promessa, ou porque haviam “desrespeitado os mandamentos” ou, ainda, porque eram seus filhos, afilhados ou aparentados, ou eram ligados ao velho Manoel. Por outro lado, as duas “profetisas” – Artuliana e Conceição –, além de solteiras, também não haviam alcançado a plenitude da integração no núcleo do Catulé: a primeira, porque estabelecida há pouco tempo no local; a segunda, porque não residia com a própria família (era considerada “visita”). Se por um lado os adventistas da Promessa têm como certo o segundo advento, têm também como indiscutível a existência do demônio e sua interferência na vida dos homens. É necessário, pois, “renunciar” conscientemente ao mundo e às suas vaidades, ou, de acordo com o ponto de número 19 do *Estudo Bíblico*, proceder à “total separação dos costumes mundanos”. Tal renúncia se manifesta simbolicamente no “batismo por imersão”. O “batismo do Espírito Santo”, por sua vez, pode ser assim definido:

“[...] a experiência mais significativa do adventismo – pode acontecer a qualquer pessoa, em qualquer momento e em qualquer lugar. O Espírito Santo não somente ‘sela’ a alma do crente para a salvação, como pode dotá-la dos seguintes ‘dons’: sabedoria, ciência, fé, os dons de curar, operação de maravilhas, a profecia, discernimento dos espíritos, variedade de línguas, interpretação das línguas” (p. 18).

Consta que os “selamentos” eram tão frequentes no Catulé que, certa feita, Onofre enfrentou sérias dificuldades para conter os mais exaltados e impor ordem ao culto, já que diversos fiéis “falavam línguas” simultaneamente.

O demônio mais parecia uma “infecção”: atacava crianças e adultos, “passava” de uma pessoa a outra e dessas para objetos e animais. Aqueles que estavam “possuídos”, mesmo depois de mortos, não deviam ser tocados, sob pena de “contágio”. Assim,

foi preciso sacrificar os cachorros e os gatos que se aproximaram do corpo da menina Nelcina. Os corpos eram amarrados com embira e arrastados pelos pés, para evitar novos contágios. Dessa perspectiva, os espancamentos e a cremação do cadáver de Nelcina e a dos animais mortos traduzem um ritual de purificação. Joaquim ordenou que fossem queimados até mesmo roupas e utensílios domésticos porque “fediam a Satanás”.

Diversos eram os indícios da presença do demônio: palpitação da veia jugular, animais que não queriam se alimentar, a cor “toda cinzenta” de Alaíde, o choro ou o espreguiçar das crianças, um odor que impregnava os objetos, a prostração dos exaustos, o “misterioso” aparecimento da rapadura, etc. Qualquer coisa, enfim, poderia ser atribuída ao “maligno”. Joaquim sentiu em si próprio o “cheiro de Satanás” – denunciado pelos seus dentes de ouro – e, incontinentemente, mandou arrancá-los.

Castaldi encontra mais um critério para estabelecer os motivos das agressões: alguns dos que apanharam eram “casados no padre”. Essa informação reforça a tese de que o adventismo da Promessa estabeleceu fronteiras – externas, mas também internas – bastante rígidas entre “crentes” e “não crentes”: os primeiros, considerando-se “salvos” pela conversão, viam os segundos como “perdidos”, impuros, vítimas do demônio, uma ameaça para a “comunidade de Deus”. Ao que parece, a possibilidade de novas conversões – desejada e estimulada pela religião – é descartada em certo momento na sucessão dos dias naquela Semana Santa de 1955: radicalizando-se as fronteiras entre o Bem e o Mal, chega-se a uma ruptura com a ordem terrena. Para a “comunidade de Deus” restava, a partir de então, a ascensão, sendo imperioso que o maior obstáculo existente – o demônio, incorporado nas coisas e nas pessoas – fosse de lá afastado.

Na denúncia encaminhada ao juiz de direito de Teófilo Otoni, o promotor de justiça encarregado do caso solicita exame psiquiátrico dos acusados, argumentando que “os crimes por eles praticados constituem indícios de anormalidade mental”.

Coincidentemente, durante o processo judicial, na fase de inquirição dos réus e das testemunhas, vários moradores do Catulé manifestaram idêntica opinião.

Não se pode afastar liminarmente a hipótese de que a “perda do juízo” tenha sido uma tese engendrada pela defesa, posto que tanto os acusados quanto as testemunhas atribuíram a uma suposta “loucura” apenas o comportamento dos líderes, responsabilizando-os, assim, pela evolução dos acontecimentos, alegando ainda que a obediência às suas determinações foi obtida mediante coação. Por paradoxal que possa parecer, a acusação, a defesa, as testemunhas e também os acusados sustentaram, todos, a tese da “perda de juízo”.

Entretanto, os dados disponíveis invalidam essa tese. Sabe-se que Artuliana e Conceição “profetizavam” e apontavam os possuídos pelo demônio. Uma das testemunhas, a propósito, afirma que, “[...] na hora das prédicas e quando Joaquim se dizia Jesus do Catulé, todos acreditavam nisso, mas depois refrescando as cabeças acharam que aquilo não poderia ser verdade”. Em outro depoimento, lê-se que “[...] nessa hora [chegada dos soldados] o depoente procurou se afastar, pois que se compreendeu que estava despido”. E Castaldi escreve: “Na manhã seguinte [segunda-feira, 11 de abril] chegaram mais dois policiais e o grupo seguiu-os a Malacacheta: ‘foi na cadeia – disseram-nos – que nós acordou [sic]’” (p. 38).

Além disso, o episódio das mudanças de nomes, sobre o qual Castaldi reúne informações detalhadas, não configura uma obediência imposta pelo temor. Num dado momento, quando todos rezavam para afastar o demônio, Conceição – a profetisa – interrompeu a reza e anunciou que trocara de nome.

Não se pode, portanto, atribuir ao medo, à coação que teriam sofrido ou mesmo à “loucura” dos seus líderes a participação dos parceiros nas ocorrências registradas no Catulé. A adesão espontânea de boa parte do grupo às iniciativas dos chefes religiosos é indiscutível, revelando, pois, a eclosão de um fenômeno de caráter eminentemente coletivo.

A RECRIAÇÃO ARTÍSTICA

Situações e protagonistas do surto do Catulé migraram para as páginas da ficção graças ao talento de Jorge Andrade, que nos legou *Vereda da Salvação* (1965), peça teatral subdividida em dois atos. Partindo dos relatos acadêmicos dos *Estudos de Sociologia e História*, Jorge Andrade produziu duas diferentes versões da peça, até chegar, finalmente, à sua terceira e definitiva edição.

Encenada profissionalmente pela primeira vez no Teatro Brasileiro de Comédia (TBC) de São Paulo, em julho de 1964, *Vereda da Salvação* constitui, nas palavras de Antonio Candido (1965, p. VI), uma obra “opressiva e angustiosa”, em que “o mundo agrário é visto através dos dominados, não dos dominadores”. Levada ao palco num contexto político conturbado, *Vereda da Salvação* enfrentou uma “carreira de dissabores”, tendo merecido ressalvas por parte tanto da esquerda – em razão da “entrega apaixonada ao processo de fanatismo messiânico” – quanto da direita, posto que trouxe à luz o “subversivo” tema da miséria que se abate sobre os trabalhadores do campo.

Jorge Andrade mantém no texto alguns nomes dos parceiros do Catulé, alterando, contudo, a natureza dos vínculos que os uniam. Esse é o caso, por exemplo, de Artuliana, convertida na peça em mulher cobiçada por Joaquim, mas esperando um filho do velho Manoel (que, na peça, é 14 anos mais jovem do que o homônimo do Catulé). Todavia, as personagens da ficção exibem novos traços de personalidade, dando ao texto uma dimensão trágica singular, agravada pela radicalização das feições messiânico-milenaristas indubitavelmente presentes no surto de Malacacheta.

Jorge Andrade, influenciado talvez pela agitada conjuntura política da época – os anos de 1960 –, acabou transformando o caso do Catulé numa denúncia das mazelas do sistema agrário brasileiro, do latifúndio e suas leis de incorporação/exclusão da população rural expropriada, sem se des-

cuidar, contudo, do papel desempenhado pelas representações religiosas na definição de uma “cosmologia sertaneja”.

À medida que a utopia messiânica ganha corpo, Jorge Andrade fortalece as figuras de Joaquim e Manoel. Este último é viúvo, forte e viril, o oposto de Joaquim, homem frágil, místico, pouco produtivo e, até certo ponto, misógino.

Antonio Candido (1965, p. VII) descortina a polarização anunciada desde o início da peça:

“Desde logo se evidenciam dois polos de comportamento, encarnados nas figuras principais da pequena comunidade: Joaquim, moço frágil, alheio ao esforço do trabalho seguido, intimidado ante as mulheres, com um nítido pendor místico; Manoel, homem de meia idade, três vezes viúvo, procriador destemido, empenhado na luta pela vida. De certo modo, é o polo ideal em face ao polo real, que aparecem separados, irredutíveis, nesse mundo estático, sem perspectivas de solução”.

Sábato Magaldi (1965, p. XXI) manifesta o mesmo ponto de vista, observando que Dolores e Joaquim (mãe e filho), por um lado, e, por outro, Artuliana e Manoel constituem os quatro principais personagens de *Vereda da Salvação*. Enquanto a peça se mantém no domínio dos elementos terrenos, o segundo par permanece em evidência. Todavia, “à medida que se impõe a fuga mística, mãe e filho tomam a dianteira, e os outros se curvam à sua influência”.

Aliás, na descrição do cenário concebido para a encenação da peça – que se desenrola ao longo do anoitecer de um dia até ao amanhecer do seguinte –, a disposição dos elementos é tal que já prenuncia toda a estrutura do drama:

“Clareira no meio de uma mata. Árvores frondosas formam uma muralha em volta de um grupo de casebres de pau-a-pique. Os casebres, cobertos com folhas de indaiá, estão dispostos em semicírculo quebrado, sendo que um deles, o da direita, é isolado dos outros, formando uma passagem por

onde se avista, mais longe, os troncos das árvores. Tem-se a impressão de que os casebres estão sufocados pela mata exuberante; é como se estivessem no fundo de um poço, tendo, como única saída, a clareira das copas das árvores. Além dos casebres e da mata, só vemos, no círculo aberto pelas árvores, um céu avermelhado, no princípio; depois, coberto de estrelas. Mais ou menos no meio do cenário, uma cisterna serve a todos os casebres. O primeiro casebre da esquerda pertence a Manoel. Um corte na parede externa revela uma sala pequena com mesa, pilha de sacos cheios de cereais, bancos e caixotes; duas portas ligam a sala ao quarto e à cozinha. Do outro lado, em frente e isolado, o casebre de Joaquim. Outro corte nos revela uma sala semelhante à de Manoel, porém sem mesa e sem pilha de sacos. Alguns caixotes servem de bancos e, num canto, há uma grande imagem de Cristo, enfeitada com papéis coloridos. Numa tábua, amarrada à parede com arame, diversas bíblias estão enfileiradas. O casebre de Artuliana fica no centro do palco, entre o de Manoel e o de Joaquim. Um pouco fora do alinhamento e voltado ligeiramente para a esquerda, mostra mais o quarto do que a sala. No quarto, três jiraus servem de cama. Os casebres são mal construídos, dando a impressão de que poderão cair de uma hora para outra; os paus das paredes, maldispostos, deixam ver o interior quando iluminado à noite”.

Essas imagens definem um autêntico cerco sobre os parceiros: há uma “muralha” em torno do grupo, os casebres quase que “sufocados” pela mata exuberante, como se estivessem “num fundo de poço”, cuja única saída é pelo alto, a “clareira das copas das árvores”, sugerindo a fuga mística, a ascensão à Cidade Celeste de Canaã. Os casebres de Manoel e Joaquim estão dispostos em dois pontos extremos, quase antagonísticos, enquanto o de Artuliana situa-se exatamente no meio deles – não sendo possível deixar de notar aqui uma referência discreta ao domínio das trocas matrimoniais, fundamento da própria cultura. A morada de Manoel exhibe os

frutos do trabalho – provisões guardadas nos sacos –, uma sala, quarto e cozinha, ao passo que a de Joaquim revela apenas a sala, que contém os elementos vinculados à religião, ao sonho (uma imagem de Cristo e algumas Bíblias). Por fim, no casebre de Artuliana sobressai a cama, o quarto, a indicar a presença da fêmea, desejada em alguma medida por Joaquim, mas na verdade grávida de Manoel.

A ficção consegue captar e expressar, assim, e às vezes com maior clareza do que o relato acadêmico, uma característica central dos acontecimentos: se por um lado a introdução do adventismo da Promessa promove a união dos parceiros, de outro engendra duas grandes rupturas – no interior do próprio agrupamento, por via dos atritos entre a nova e a velha ordem, a nova e a antiga liderança; e a do próprio núcleo em face da sociedade envolvente.

Mais ainda, os agudos sintomas dessa desunião poderiam ser tomados como uma desesperada tentativa de se alcançar a coesão desejada por uma parcela dos protagonistas, exigida pela nova religião, mas jamais obtida desde a formação do agrupamento. Como se recorda, os moradores do Catulé não provinham todos de um mesmo bairro rural, e as condições da parceria não lhes eram inteiramente favoráveis, no geral, e, em particular, quanto à situação específica de alguns deles. Tratava-se, para resumir, de um agrupamento em crise.

À medida que Jorge Andrade acentua os traços messiânico-milenaristas na sua versão teatral, vai preparando também o dramático final da peça: uma violenta repressão policial, sugerindo uma matança que, como se sabe, não corresponde aos fatos. Se o soldado que atirou em Joaquim e Onofre no dia 10 de abril de 1955 agiu precipitadamente, chocado talvez pelo comportamento daqueles que se encontravam despidos no “banho de purificação” e já sabedor dos espancamentos ocorridos nos dias anteriores, a violência policial indicada na peça, por sua vez, encontra fundamento na intolerância religiosa. Instantes antes de dispararem contra os crentes, os soldados de Jorge Andrade (em número

indeterminado, mas parecendo ser muitos) assim se manifestam: “VOZES (de todos os lados da mata). VAMOS ACABAR COM ESSA RAÇA! OFENDENDO DEUS! SÃO TUDO LOUCO! ASSASSINOS DE CRIANÇA! RAÇA DE CRENTES AMALDIÇOADA!”.

Já para Sábato Magaldi (1965, p. XI), “*Vereda* recria, ao nível de um grupo de colonos, no interior de Minas Gerais, o drama do Calvário”. Condições sub-humanas de vida, opressão, miséria e sofrimento levam os personagens ao delírio da fuga utópica, à negação da realidade por via do sonho da “Terra Prometida”. Nesse processo, o personagem Joaquim, travestido de Cristo, representa o polo extremado da saída messiânica, em oposição à fazenda, aos patrões e aos soldados que se dirigem ao Catulé para “restabelecer a ordem” e o primado da lei.

Os episódios de espancamento reduzem-se na peça a apenas dois: no primeiro ato, quando Joaquim ordena uma agressão ao ventre de Artuliana, fazendo-a abortar o filho de Manoel e, já no segundo ato, a cena chocante em que a menina Jovina é morta para que Satanás fosse expulso de seu corpo.

Reprodução



**Detalhe de
O Juízo
Universal, de
Fra Angelico**

Jorge Andrade parece atenuar os conflitos internos para realçar o confronto entre os parceiros e os agentes controladores do sistema agrário que os explora e subordina. Alguns personagens da peça demonstram plena consciência dessa situação opressiva, cuja superação só se anuncia possível não por intermédio da luta, mas por meio da fuga messiânica, ou seja, de uma expressão irreal de negação do “mundo terreno”. A propósito, veja-se a fala de Manoel em defesa de Dolor (mãe de Joaquim na peça):

“Sem um palmo de terra p’ra trabalhar; vivendo em casa que é mais morada de frio e de chuva do que de gente; chagando as mão em tudo que é roça, p’ra mantimento minguado; passando de fazenda em fazenda... desde que nasce até que vira cruz! Assim ela tem vivido... e nós tudo!”.

A saída, então, vai sendo forjada por Joaquim: seus discursos e atos concebem a salvação, a ascensão à Cidade Celeste, para a qual só se pode partir mediante a expiação dos pecados, o afastamento do demônio, a negação do mundo presente:

“Carece tirar tudo do corpo. Desculpe, irmão! Me desculpe! É preciso! Desculpe! Me desculpe. Isso é lixo! Tudo isso é lixo! Sujeira do mundo! (Joaquim joga fora enfeites, grampos, lenços, etc). Na cidade celeste de Canaã ninguém carece dessas bestice! Desculpe! Me desculpe, irmã! Nada disto é de precisão no paraíso!”.

Em outra passagem Joaquim descreve o Paraíso, onde não haveria pecados nem “sujeira”, e também não seria preciso trabalhar nem procriar. Não se pode deixar de registrar que esse Paraíso expressa a própria negação utópica da real contradição camponesa – terra escassa *versus* prole numerosa – e, como consequência, vida itinerante para muitos:

“Nós vamos, mãe, p’ra um lugar onde ninguém vive debandado, desgarrado de tudo! No Paraíso, todos vive como anjo. As roça são limpa, sempre limpa! Os mantimento

são cuidado pelas enxadas de Deus. Terra sobra p’ra todo lado e o frio não tem morada no corpo de ninguém! O sol de Deus alumia e esquentam todos! Assim vai ser um dia na Terra, quando o demônio acabar. Como Adão e Eva de antes do pecado. Que beleza que era a Terra! Tudo uma limpeza! Era o Céu! Era homem e mulher e não carecia ter filho!”.

Ao final da peça, cercados pelos policiais, os parceiros começam a se despir. “Alucinados, olham para o alto” e principiam a cantar: “Nesta terra sem luz, sem amor e sem união! Aqui está o rebanho! Em busca do teu coração! Alumia! Alumia! Meu Deus! Alumia a vereda da nossa salvação!”.

E Jorge Andrade escreve as derradeiras indicações para o seu último e trágico ato: “Subitamente, ouvem-se de todos os lados, tiros e gritos. Enquanto as vozes gritam de fora e os agregados continuam rodopiando, cantando e arrancando as roupas que voam no ar, confundindo com seus braços erguidos para o alto, numa súplica alucinada; e à medida que aumenta a fuzilaria...”.

Os episódios do *Catulé* mereceram também uma versão cinematográfica, de nome idêntico ao da encenação teatral, dirigida por Anselmo Duarte em 1965 com base numa adaptação da peça e diálogos elaborados pelo próprio Jorge Andrade. Praticamente todo o elenco do TBC foi aproveitado no filme, cujo roteiro pouco difere do texto escrito para o palco. O Manoel do filme, entretanto, argumentando que seriam os crentes os legítimos donos das terras que ocupavam, reúne e arma alguns homens num arremedo de resistência às forças enviadas pelo fazendeiro-dono-patrão já prestes a reprimir os “fanáticos”.

O filme poderia ser definido como um “teatro filmado” em preto e branco, com destaque para a eloquência de suas cenas finais mostrando a fuzilaria que dizima a comunidade dos “crentes”. O tema da ascensão, tal como ressaltado na peça, é elemento fundamental do drama recriado na versão cinematográfica, cuja abertura se

anuncia pela fala de Manoel: “Parece que a estrada foi passando e largando dono pra tudo lado... Ninguém tinha dinheiro para comprar arame farpado e cercar as posses... A gente é que estava cercado... Para continuar, foi preciso morar de favor”.

Cabe a Joaquim, entretanto, proclamar a imperfeição do “mundo terreno” – “O mundo vai acabar por falta de ar. Os pecado vai empurrar o ar do mundo” – e também a ascensão dos crentes à Cidade Celeste de Canaã.

Essa versão cinematográfica, carregando nas tintas escuras da existência camponesa, apresenta um Catulé idealizado, consciente das condições que se lhe afiguravam como o espantinho da dissolução. No entanto, a saída vislumbrada é a do radical misticismo, uma fuga milenarista forjada no universo da crença de que Joaquim se torna o líder incontestado. É preciso ter em mente que o filme, produzido em 1965 – ainda no calor do golpe militar –, não se preocupa em apresentar uma explicação plausível sobre o “massacre das crianças” e a aparição do demônio, como foi o caso da investigação acadêmica de Castaldi e

colaboradores, mas sim em denunciar tanto as desumanas condições da existência camponesa quanto o misticismo alienante que lhe corresponderiam.

EPÍLOGO

Em 17 de maio de 1955, concluído o inquérito policial, foram denunciados os parceiros Artuliana, João e Maria B. C. e Sebastião M. S., ademais do soldado Reinaldo P. S., autor dos disparos que tiraram a vida de Joaquim e Onofre –, absolvido posteriormente com base na decisão dos jurados, favorável à tese da legítima defesa. Algumas semanas mais tarde, os demais acusados, exceção feita a João B. C., apelidado de “João Caolho”, obtiveram a liberdade por falta de provas. Este último protagonista fora preso preventivamente em 29 de abril de 1955 e só em 1970 deixaria o Manicômio Judiciário, onde ficara detido em razão de sucessivos laudos periciais que lhe atribuíam uma “personalidade psicopática”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, J. *Vereda da Salvação – Peça em Dois Atos*. Prefácio de Antonio Candido. Introdução de Sábato Magaldi. São Paulo, Brasiliense, 1965.
- CAMPOS, L. S. *Milenarismo, Messianismo e Burocracia Religiosa; as Relações da Religião Institucionalizada Diante do Sagrado “Selvagem”*. São Paulo, 1993, mimeografado.
- CANDIDO, A. “Prefácio”; in J. Andrade. *Vereda da Salvação – Peça em Dois Atos*. São Paulo, Brasiliense, 1965.
- DOUTRINAL. São Paulo, Igreja Adventista da Promessa, 1982, 187 páginas.
- GNACCARINI, J. C. *Latifúndio e Proletariado: Formação da Empresa e Relações no Brasil Rural*. São Paulo, Polis, 1980.
- MAGALDI, S. “Introdução”; in J. Andrade. *Vereda da Salvação – Peça em Dois Atos*. São Paulo, Brasiliense, 1965.
- QUEIROZ, M. I. P. et alii. *Estudos de Sociologia e História*. São Paulo, Inep/Anhembi, 1957.
- QUEIROZ, R. S. *A Caminho do Paraíso: o Surto Messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo, FFLCH-USP/CER, 1995 (Religião e Sociedade Brasileira, 6).
- RODRIGUES, A. M. “O do Catulé e Outros Demônios” Entrevista concedida a Olgária F. C. Matos e Fernando Mesquita, in *Almanaque* n. 12 (Psicanálise em Questão – Cadernos de Literatura e Ensaio). São Paulo, Brasiliense, 1981.
- TURNER, V. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.