



Vol. 3, nº 6 jul./dez. 2008

p. 225-239

## SOBRE OS RASTROS DO PASSADO E A REDENÇÃO

Edina Boniatti

Instituto Tecnológico e Educacional – ITECNE

Valdeci B. M. Oliveira

Unioeste – Campus de Cascavel

**Resumo:** Neste artigo, propõe-se uma análise da figuração das personagens históricas do texto dramático documental *Vereda da Salvação* (1957-63), de Jorge Andrade, e do filme documental *Terra para Rose* (1987), de Tetê Moraes. Em especial, busca-se efetuar uma análise da relação dessas personagens com o seu espaço sociocultural e a premente busca de redenção para a sua condição de miséria. Jorge Andrade e Tetê Moraes voltam a sua atenção para um tema que, no contexto nacional, despertou e ainda desperta controvérsias e divisões no campo ideológico e político: a questão agrária. Os autores buscam desvelar os fatores sociais, políticos e culturais que interferiram para que essa questão não encontrasse a solução que em outros países encontrou: a efetivação de uma reforma agrária.

**Palavras-chave:** Messianismo; Documentário; Figuração.

### UPON THE TRAILS IN THE PAST AND THE REDEMPTION

**Abstract:** In this scientific paper, it is proposed an analysis of the representation of historical characters from the documental dramatic text *Veredas da Salvação* (1957-63), by Jorge Andrade, and from the documental film *Terra para Rose* (1987), by Tetê Moraes; Mainly, an analysis of the relations between these characters and their socio-cultural environment and the constant search for redemption from their condition of misery. Jorge Andrade and Tetê Moraes have turned their attention to a theme which, on a national context, has risen and still rises controversies and division both on the ideological and political fields: the agrarian reform. The authors seek unveiling the cultural, political and social factors which interfere for this to be a matter still unsolved, even though a solution has already been found in other countries: the effectuation of the agrarian reform.

**Keywords:** Messianism; Documentary; Figuration.

Toda manifestação artística representa um “ato socialmente simbólico”, visto que a obra de arte é edificada na estrutura de um sistema de valores e de significados culturalmente relacionados ao mais amplo sentido de orientação que rege práticas, condutas e percepções do homem, as suas expectativas, os seus medos e as suas esperanças a respeito de si mesmo e do mundo social que o envolve. Em face disso, na obra *O Inconsciente Político* (1992), Jameson direciona os argumentos de modo a mostrar que a interpretação de uma obra de arte só pode realizar-se, de forma efetiva, se o método de análise estiver alicerçado numa exegese que leve em consideração o método do materialismo dialético nos estudos dos textos culturais. Isso porque somente “uma genuína filosofia da história é capaz de respeitar a especificidade e a diferença radical do passado sócio-cultural, revelando a solidariedade de suas polêmicas e paixões, de suas formas, experiências e lutas para com as do presente” (JAMESON, 1992, p. 16), que se perpetuam no presente e se lançam para o futuro ainda que obnubilados para a consciência reificada.

Essa perspectiva direciona, neste artigo, o estudo das representações das personagens históricas do texto dramático documental *Vereda da Salvação* (1957-1963), de Jorge Andrade, e do filme documental *Terra para Rose*<sup>1</sup> (1987), de Tetê Moraes. Buscar-se, pois, entender a posição ocupada pelas personagens frente à sua existência sócio-histórica e a relação que estabelecem com o seu mundo social, econômico e cultural. Ambas as obras merecem o destaque da primeiríssima plana porque os autores sabem coadunar o projeto estético com o projeto político, de modo que a visada é fazer arte e não alienar as consciências do leitor/espectador. Eis aí o elo que permite o estabelecimento de relações entre elas, pois, embora façam parte de formas artísticas distintas e se distanciem temporalmente trinta anos uma da outra, ambas são plasmadas dentro da convenção estética do documentário e problematizam um mesmo conteúdo-temático altamente explosivo: a questão agrária brasileira.

Em *Vereda da Salvação*, a matéria figurada pertence a um surto messiânico-milenarista – noticiado na mídia, em forma de *fait divers*<sup>2</sup>, entre os dias 13 e 31 de abril de 1955 – ocorrido na Semana Santa num bairro rural denominado Catulé, a “três léguas” da cidade de Malacacheta, interior de Minas Gerais. Os acontecimentos envolveram dez famílias de agregados, todos convertidos à Igreja Adventista da Promessa e que trabalhavam sob um contrato de parceria na Fazenda São João da Mata, de José Aarão Queirós. Nos dias 11 e 12 de abril de 1955, movidos por um delírio místico coletivo, esses agregados matam quatro crianças para libertá-las de uma suposta possessão demoníaca. Os episódios se encerram com a intervenção repressiva da polícia, que atira nos agregados, ocasionando a morte dos líderes religiosos Onofre e Joaquim.

Em *Terra para Rose*, a trama fílmica representa a ocupação da Fazenda Annoni, ocupação ocorrida em 1985, por 1.500 famílias de trabalhadores rurais sem-terra, moradores do Estado do Rio Grande do Sul, sendo este um dos dois mil conflitos pela posse de terras ocorridos no Brasil na década de 1980. O filme projeta, em primeira plana, a trajetória de Rose, trabalhadora rural sem-terra, que morre numa manifestação de agricultores em 31 de março de 1987. Assim, a sua história e a do seu filho Marco

Tiaraju<sup>3</sup> – primeira criança que nasce no acampamento da Fazenda Annoni – tornam-se as vias a conduzir o olhar da diretora Tetê Moraes na construção da fábula.

Na cena final de *Vereda da Salvação*, observam-se as seguintes imagens: a extensão da luz solar<sup>4</sup> recobre toda a área da clareira do Catulé com a aura da imortalidade presente no eterno nascer, morrer, renascer do sol. Na mata que cerca as casas dos agregados agitam-se homens, procurando ocupar o espaço de modo que possam ver sem serem vistos. Artuliana corre até eles: “Nós somos de paz! Nós somos de paz”. Ouve-se o chamado apreensivo de Ana: “Não, Artuliana! Sozinha, não! Volta! Eles atira em você!” (ANDRADE, 1986, p 273), mas Artuliana já desaparecera por detrás da mata e sua voz silenciara. Ana, Dolor e Manoel, abraçados, são envolvidos por rodopios alucinados de que participam todos os outros agregados da Fazenda São João da Mata, numa típica atitude de êxtase dionisíaco. Dolor, em extrema lucidez, “de olhos fixos para frente, é a expressão máxima da solidão, da desesperança” (ANDRADE, 1986, p. 278), enquanto uma alegria excessiva se estampa nos rostos daqueles que, transfigurados e com os braços estirados ao céu, impulsionam o corpo para o alto, livrando-se de suas vestes e elevando o ressoar de suas vozes abafadas pela mata cerrada:

ALUMIA A VEREDA!  
A VEREDA DA SALVAÇÃO!  
AQUI ESTÁ O REBANHO  
EM BUSCA DA TUA MÃO!  
ABANDONADO NA TERRA  
SEM LUZ, SEM CALOR!  
AQUI ESTÁ O REBANHO  
EM BUSCA DO TEU AMOR!  
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!  
(ANDRADE, 1986, p. 278-279).

Entretanto, tiros e gritos ecoam mais fortes do que a canção. Enquanto aumenta o fragor da fuzilaria, a súplica torna-se mais e mais alucinada em meio aos rodopios dos agregados e às roupas “que voam no ar” (ANDRADE, 1986, p. 279). Aqui o ápice da tensão dramática faz coincidir o clímax com o desenlace em forma de súplica que finaliza o trecho da obra *Vereda da Salvação*, simbolizando o estilhaçar de todo e qualquer liame que prendia aqueles agregados à existência. O tempo terreno cessara para os agregados de São João da Mata, pois se, como afirma Santo Agostinho, em *Confissões* (2000), é “pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar” (AGOSTINHO, 2000, p. 327), que as coisas futuras podem ser antecipadas nas previsões dos mais lúcidos, era facultado ver que eles não tinham futuro dentro daquele contexto histórico opressor. Com efeito, nada havia na existência dessas pessoas que lhes permitisse vislumbrar saídas e criar uma expectativa futura dentro da história humana.

As suas vidas foram assinaladas pelo trabalho árduo no desbravar da mata a fim de obter a terra para plantar e, posteriormente, pelo derrame do próprio sangue com que a fecundam, não para si, mas para os fazendeiros proprietários.

Na conversão de posseiros em parceiros, além de mantidas as condições rudimentares de trabalho, agora pertence ao fazendeiro parte da produção e do trabalho braçal na derrubada da mata. Além disso, a permanência desses trabalhadores no local é instável. Passado, presente e futuro formam, pois, um círculo opressor que não dispõe de escapatória. E é essa ação do tempo sobre as suas vidas que rege a existência no mundo dos homens, que justifica a busca de refúgio no eterno presente sem males da eternidade.

Note-se, assim, que, embora esse desenlace de *Vereda da Salvação* esteja relacionado ao desfecho da reconstituição acadêmica dos fatos empíricos do texto *O Demônio do Catulé* (1957), a sua significação ultrapassa a que se mostra na descrição histórica dos acontecimentos. Isso porque, no texto dramático, o contraste da “mentalidade messiânica” demarca o espaço ocupado pela hegemonia socioeconômica opressora na responsabilidade pelos acontecimentos, em contraposição aos que creem que Joaquim é o Cristo a habitar dentre eles. A esse fenômeno de delírio escapista acrescenta-se o sofrimento de Ana em face à morte e com a percepção sorumbática de Dolor – que sabe serem as suas misérias sociais a imputar-lhes a ação no terreno sócio-histórico.

No relato dos episódios feito por Carlo Castaldi, em vários momentos a ênfase recai sobre os indícios de patologias psicológicas em Joaquim, evidenciados em atitudes agressivas e grotescas que se mostram fios indutores e desencadeadores das ações. No domingo pela manhã – dia em que houve a intervenção da polícia – após “uma confissão geral dos pecados” (CASTALDI, 1957, p. 37), Joaquim propõe que todos se dispam e se cubram com pedaços de tecidos para se dirigirem às águas do rio em que tomariam o banho da purificação. A relutância de algumas pessoas em tirar a roupa leva-o “a arrancar os botões das camisas e das calças dos homens para obrigá-los a ficar nus e [arrancar] também o vestido das mulheres que lhe pareciam relutantes”, pois que motivos havia para envergonhar-se se estavam todos “agora no Jardim do Éden”? (CASTALDI, 1957, p. 37).

Vê-se que o texto acadêmico já oferece os elementos intertextuais que, posteriormente, serão explorados por Jorge Andrade na trama de *Vereda da Salvação*. Joaquim, segundo Castaldi, incita os agregados a sentirem-se, de fato, no Jardim do Éden e a crerem que o demônio deseja seduzi-los e desviá-los do caminho da salvação. Assim, a figura mítica de um *daimon* grego se cobre das roupagens do hebraico Satanás para tornar-se uma presença viva a lobrigar as suas vítimas.

A comoção se intensifica a ponto de julgarem sentir seu “cheiro” nos utensílios domésticos, alimentos, animais, etc. Ao lavar o corpo dos agregados no banho da purificação, Joaquim sente o cheiro do demônio em seu próprio corpo. Tal cheiro “provinha dos seus dentes de ouro”. Pede, então, a João B. que, com uma faca afiada,

arranque-os. Esses sucessos terminam com a chegada da polícia, “que deu voz de prisão” (CASTALDI, 1957, p. 38).

Todos procuravam esconder-se nas moitas, menos Joaquim e Onofre, que, nus, foram ao encontro dos guardas dizendo: “Nós somos de paz”. Porém os guardas dispararam. 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. 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 morreu. Os que o rodearam disseram, “não está morto, está dormindo”. Os dois guardas passaram a noite no Catulé. Ninguém dormiu. João B., durante a noite, acusou o filho de José P. de estar possuído pelo demônio e tentou atirá-lo na fogueira que haviam feito. Os guardas não o deixaram. Na manhã seguinte chegaram mais dois policiais e o grupo seguiu-os a Malacacheta: “foi na cadeia – disseram-nos – que nos acordou (sic).” (CASTALDI, 1957, p. 38).

Os policiais, elementos pertencentes ao mundo exterior ao Jardim do Éden reinventado no Catulé, com a sua chegada despertam reações voluntárias e contraditórias. Nus, como que chamados à realidade, todos se escondem. A presença dos guardas se interpõe à negação da realidade, via que os levaria à “*Terra Prometida*”, mas essa faceta do real que se mostra ainda não provoca o reconhecimento de que estão envolvidos num delírio místico. É a morte de Joaquim (Cristo), causada por “ímpios”, que desestabilizará as suas certezas, visto que dele haviam feito o guia divino que deveria conduzi-los nos momentos finais do “desenlace natural do desenrolar da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso” (QUEIROZ, 1977, p. 26). Sendo assim, a percepção da presença do demônio, que supostamente se manifesta no filho de José P. durante a noite, representa uma atitude de resistência de João Bernardo<sup>5</sup>, que, frente aos traços a ele foscos da realidade, transfere a luta contra os inimigos de carnes e ossos (guardas) para o enfrentamento à manifestação sobrenatural do mal na criança, manifestação esta que não poderia vencê-lo. Em *Vereda da Salvação*, ao contrário, tanto os agregados entregues à crença messiânica quanto Dolor, que está ciente da situação opressiva, confrontam os policiais.

DOLOR: (*Subitamente, corre em direção da saída e grita, desafiando*) Pode atirar, corja do demônio!

GERMANA: (*Corre noutra direção*) É o Cristo que vocês vão matar!

PEDRO: (*Correndo*) É a mãe de Cristo!

DURVALINA: (*Correndo*) É a família de Deus!

CONCEIÇÃO: (*Alucinada pela alegria*) Atira! Atira! Atira nos corpo fechado!

DOLOR: Calejado de tanta agonia na vida! (ANDRADE, 1986, p. 278).

Jorge Andrade, distintamente de Carlo Castaldi, não traz para a primeira plana o esboço detalhado dos assassinatos das crianças e dos transtornos emocionais e ações perversas dos condutores dos rituais de exorcismo. Na trama de *Vereda*, a voz que ecoa do texto oferece maior ênfase ao motivador externo dos conflitos internos do grupo, ou seja, “o confronto entre os parceiros e os agentes controladores do sistema agrário que os explora e subordina” (QUEIROZ, 1995, p. 93). Desse modo, baila, ante os olhos do espectador, não só a funesta distribuição de rendas que o capitalismo foi capaz de gerar, mas também a ausência que essa distribuição causa de benefícios culturais, sociais e políticos. De acordo com o olhar atônito da cultura hegemônica, a peça – quando foi ao palco em 1964 – abre uma senda repugnante do real, revelando condutas abomináveis e primitivas. Ocorre, todavia, que o abominável e o primitivo nada mais representam do que a contraface da expansão capitalista, que debita “na conta do trabalhador e dos pobres o preço do progresso sem ética, nem princípios”; de um progresso que contabiliza ganhos iníquos “e socializa perdas, crises e problemas sociais” (MARTINS, 2002, p. 11).

Essa contraface do capitalismo – construída pelo “desencontro entre o desenvolvimento econômico e o desenvolvimento social” – fora sustentada com maior voracidade pelo modelo político repressor da ditadura militar (MARTINS, 2002, p. 33). Isso se mostra também na representação fílmica de *Terra para Rose*, a revelar o rosto vivaz contemporâneo da questão agrária que persiste, dividindo os homens como povo e confrontando-os no terreno da indiferença, dos oportunismos e das intolerâncias. A mudança nas cores da história transforma, todavia, a perspectiva dos homens e o sol que brilha intensamente em *Vereda da Salvação*, como alegoria da crença na transfiguração, mostra-se no crepúsculo do entardecer em *Terra para Rose*. Esse sol no entardecer está a indicar, agora, não uma viagem sobrenatural sem regresso, mas o fechamento de somente um ciclo da luta pela terra. Passara-se quase um ano e, “em novembro de 1986, dias antes das eleições para a Constituinte e governadores, é emitida a posse da fazenda Annoni ao Inbra. O proprietário recebe sua indenização e os sem-terra podem finalmente plantar”. O pôr do sol, morte de um ciclo temporal, prenuncia, assim, o início de outro. A narração, então, prossegue:

Em agosto de 1987, quando fechamos esse filme, das mil e quinhentas famílias acampadas na Annoni, apenas cento e setenta estão assentadas em quatro fazendas desapropriadas na região. Cinqüenta e três famílias ocuparam, em julho de 1987, outra fazenda em desapropriação e lá estão acampadas. Na Annoni continuam cerca de mil e duzentas famílias. Não se sabe quando serão assentadas. O primeiro plantio rendeu na colheita só a terça parte do esperado. Foi feito depois do tempo. A situação é de desolação e desespero. Algumas famílias acabam de tentar nova ocupação. A terra foi devolvida ao proprietário. Os colonos reprimidos voltaram à Annoni, hoje quartel general da esperança e da desesperança. O ciclo trágico de novas ocupações, outras esperas e confrontos deve continuar. Até quando?

As personagens sociais Dilma, Rita e Ema, partícipes desse ciclo trágico e citadas no final do filme, continuam esperando. Luci mudou-se de Estado para organizar os sem-terra, Serli e Vanda continuam na Annoni, e Rose fora morta em uma manifestação. Embora essas mulheres sejam figuras da história da luta agrária do Rio Grande do Sul de 1985, ligam-se intimamente às personagens de *Vereda da Salvação* e ao fio condutor do surto messiânico do Catulé e dos demais surtos messiânicos rústicos ocorridos na sociedade brasileira.

O passado está estampado no cariz da questão agrária contemporânea, não só no drama vivido pelas personagens, mas no desejo revolucionário da realização dos princípios morais e éticos do “Reino de Deus”, de modo que a força motriz dos atos de emancipação sociopolítica é a promessa divina de salvação. Assim, a espera para que essa promessa se concretize vai ao encontro do anseio por uma participação efetiva dos valores sociais e produções econômicas, políticas e culturais no entrecho da sociedade. Mesmo que valorizem a ação conjunta e o bem-estar da coletividade, o que, de fato, os sem-terra desejam é a abertura de espaço na sociedade para essa participação.

Observe-se que os movimentos messiânicos, de forma distinta, embora também representem o anseio pela produção de valores socioeconômicos e culturais, rompem com a organização social vigente, trazendo a proposta de novas formas de organização. A espera faz parte de um tempo de preparação para receber a figura do Messias, intermediário de Deus, que orientará os homens na conquista da harmonia social futura. Dessa harmonia, entretanto, não é a sociedade como um todo que participará.

A transformação não se operará mecanicamente, pela mera aparição do líder; é preciso que os adeptos lhe cumpram as ordens. Destes é a responsabilidade pelas condições da sociedade, seu papel é se voltar para a coletividade, moralizando-a e santificando-a, a fim de permitir o Advento. O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo. E, desde que a crença se ative, dá então lugar ao movimento messiânico, que se destina a consertar aquilo que de errado existe. Estes objetivos, que são políticos, sociais, econômicos (conforme se localizem os erros neste ou naquele setor), devem sempre ser, no entanto, religiosamente alcançados, isto é, por meio de rituais especiais que um enviado divino revela aos homens. (QUEIROZ, 1977, p. 29).

O movimento messiânico estabelece, portanto, uma divisão entre aqueles que dele participam e o restante da sociedade. Essa divisão realiza-se, não só por meio de ideias e de práticas religiosas, mas no modo como o movimento se organiza espacialmente dentro do contexto social, como bem mostram, dentre tantos outros, *A Cidade do Paraíso Terrestre*, de Silvestre José dos Santos, *O Reino Encantado*, de João Antonio dos Santos e *O Império de Belo Monte*, de Antonio Maciel Conselheiro. Esses movimentos se iniciaram com uma peregrinação do líder messiânico – identificado pelos seus seguidores como o Messias, visto que demonstra ter o poder de operar milagres e de se comunicar com o

mundo espiritual – para, posteriormente, instalarem-se num local propício à aplicação das regras, valores e crenças que devem reger a comunidade santificada pela sua conduta.

Silvestre José dos Santos, por exemplo, “depois de ter peregrinado por Alagoas e pelo sul de Pernambuco, instalou-se por volta de 1817 nesta província, no chamado monte Rodeador, formando ali um vilarejo com os quatrocentos adeptos que o seguiam” (QUEIROZ, 1977, p. 220). Embora analfabeto, o líder, ex-soldado do Décimo Segundo Batalhão de Milícias, possuía conhecimentos religiosos que lhe atribuíam autoridade para guiar os seus adeptos. N’A *Cidade do Paraíso Terrestre*, junto a uma laje “encantada”, Silvestre constrói uma capela. Ali ele recebe as orientações de uma Santa para profetizar<sup>6</sup>. O final desse movimento é o mesmo de muitos outros, incompreendidos pelo olhar externo a eles. Julgando que fosse conspiração contra o seu governo, Luís do Rego Barreto, governador de Pernambuco, “enviou destacamentos que atacaram o povoado na noite de 25 de outubro de 1820, massacrando terrivelmente os membros da ‘irmandade’” (QUEIROZ, 1977, p. 222).

Esses membros eram, na sua maioria, pessoas de humilde condição: “sapateiros, trabalhadores de enxada, ferreiros, soldados desertores das Milícias” (QUEIROZ, 1977, p. 220). Ressalte-se que, independentemente das particularidades no que diz respeito aos fatores culturais, econômicos, políticos ou religiosos que envolvem os movimentos messiânicos analisados por Maria Isaura P. Queiroz, essa característica é predominante. Mesmo que deles também participem “proprietários de terras, sitiantes, vaqueiros”, todos levam “uma existência modesta” (QUEIROZ, 1977, p. 306). Esse dado é importante porque demonstra que o messianismo apresenta uma “função precisa”.

Função que variava: ora se empenhava o grupo em reconstruir relações indispensáveis ao trabalho em comum, ou ao trabalho puro e simples (e então este messianismo aparecia como um fator de desenvolvimento econômico e social, uma primeira reforma agrária tentada no interior dos grupos, em torno de um líder carismático); ora reagia contra ameaças provenientes de fora, – construção de uma estrada de ferro que ameaçava destruir o tranquilizador equilíbrio, expansão do catolicismo romano, tendendo anular o catolicismo rústico. (BASTIDE, 1977, p. XVIII).

Força prática, como assinalara Queiroz, o movimento messiânico precisa, portanto, das crenças e dos mitos para cumprir essas funções, uma vez que estes agem como estimuladores das ações humanas na superação das crises socioeconômicas e/ou políticas. O reconhecimento dessa força de inspiração mística na organização da coletividade norteia, inclusive, as ideias presentes no importante documento *Sobre o Conceito da História*, escrito por Walter Benjamin em princípios dos anos 1940. Na tese I do documento, o autor propõe: “O fantoche chamado ‘materialismo histórico’ ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 1994, p. 222).

A teologia, vista como “pequena e feia” nas dimensões de um racionalismo mecânico e incrédulo, deve ser ocultada, mas, para Benjamim, é ela que deve estar, com



sua energia messiânica, ao lado do materialismo histórico no enfrentamento ao adversário. Essa “frágil força messiânica” (BENJAMIN, 1994, p. 223) precisa ser, portanto, vigorada dentro do homem, pois, ao invés de ser encontrada num messias, entidade vinda dos céus, está imbricada à essência humana e deve acompanhar as atuações históricas de todas as gerações. Obviamente, a teologia de que falara Benjamin dista da Teologia da Libertação Cristã, teologia que, surgindo na década de 1960 na América Latina, torna uma realidade histórica a ação da teologia ligada ao marxismo. Entretanto, ainda que o intelectual judaico fale de um espaço e tempo sociocultural complementemente diferente, a sua sensibilidade intuitiva se confirma nas lutas contra a extrema pobreza em vários países da América Latina, citando, especialmente, as significativas conquistas dos movimentos sociais no Brasil dos últimos anos, nos quais, como se vê em *Terra para Rose*, a força messiânica da fé dos sem-terra estimula as ações políticas.

A fala de Rose, por exemplo, ao afirmar, quando interpelada sobre a caminhada a Porto Alegre, que iria até mesmo a “Brasília a pé se fosse preciso nessa luta pela terra”, está visivelmente marcada por essa força que vem da dialética entre o espiritual e o material. A união de teorias marxistas e de concepções teológicas, dois polos que, aparentemente, se repelem, é um fato histórico que se realizou motivado pelas mudanças ocorridas, pós-guerra, na Igreja.<sup>7</sup> Essa união corresponde, pois, às exigências das conjunturas desse período em que a Igreja sente recair sobre ela a responsabilidade de assumir uma posição de mediadora entre a população civil e o Estado. Repelir as imagens do fascismo, impedindo que novas cenas horripilantes sejam impressas na história, isto se torna uma energia motriz para a participação concreta da Igreja na organização das massas.

Trata-se de uma verdadeira transmutação da face da Igreja Católica no “mundo moderno”<sup>8</sup>, transmutação acompanhada pelo rompimento do preconceito contra o marxismo, antigo inimigo ateu dos discursos cristãos. Se o centro das atenções da Igreja, agora, são os rostos desfigurados pela dilaceração imposta pela crueza da realidade político-econômica, torna-se emergencial a necessidade de compreender as estruturas sobre as quais se sustenta a organização da sociedade e o apoio para essa compreensão será buscado nas filosofias marxistas. Dentre os autores que fundamentam essas discussões, cabe citar Althusser, Marcuse, Lukács, Henri Lefèbvre, Lucien Goldmann, Gramsci, Bloch. Ressalte-se a grande importância que adquirem, dentro da proposta da Igreja de levar educação política às massas, o conceito de utopia presente nas obras de Ernest Bloch e as acepções de Gramsci sobre o poder catártico da política.

Bloch elabora o seu pensamento a partir do questionamento crítico de “toda a história cultural do Ocidente” para, a posteriori, reconstruir “a história secreta da força das manifestações utópicas da história” (MÜNSTER, 1997, p. 16). Isto se refere a uma força que, insistentemente, se mostra nas diversas formas de representação históricas e ficcionais que envolvem o tema da questão agrária brasileira. Trata-se, pois, de força que nasce como superação do “ser-estático” diante dos resíduos que se fixam na cloaca de um sistema econômico conservador e injusto. A história secreta utópica, em Bloch, se revela, portanto, como “o pólo negativo oposto ao desespero”. Ela é expressão do “modo da ‘possibilidade’ e da ‘futuridade’ como horizonte sempre aberto de realização

do possível e como o futuro canteiro de obras de algo [...] que já pode ser recolhido na forma de antecipação” (MÜNSTER, 1997, p. 21).

Essa antecipação pode ser visualizada em Terra para Rose. Em Porto Alegre, “a vida se instala ou se organiza dentro da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul”. Ali, nas comemorações religiosas, nas canções representativas da cultura dos sem-terra, no modo como organizam o trabalho e nos seus depoimentos, o ser que se desvela é o personagem que entende a importância da sua atuação social, para quem a visão do “nada” surge carregada pela sua esfera oposta. O “nada” passa, então, “a ser uma ‘força impulsionadora’ semelhante à da fome, uma força inquietadora e negadora, um agente histórico, um ‘elemento impulsionador em meio a qualquer gênese’ [...] capaz de levar para frente’ no processo real do ser” (MÜNSTER, 1997, p. 19).

O termo “catarse”, utilizado por Gramsci ao se referir à ação do potencial político na vida do homem, pode, sem dúvida, ser relacionado a essas concepções de Bloch. Essa relação é possível porque, para Gramsci, a “política” não representa uma mera recepção ou manipulação passiva de dados históricos, conhecimentos teóricos e análises críticas, mas interliga-se à liberdade, à universalidade e a uma *práxis* ético-política. Se todas as esferas da vida social do homem “contêm a política como elemento real ou potencial ineliminável” (COUTINHO, 2003, p. 91), a catarse representa o momento em que ocorre o reconhecimento na *práxis* dos “nódulos” desse conteúdo político, bem como o reconhecimento do homem de que ele próprio é um desses “nódulos”. Representa a passagem, de fato, de um estado “egoístico-passional” para a “elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens” (COUTINHO, 2003, p. 91).

Um exemplo de “catarse” seria o processo pelo qual uma classe supera seus interesses econômico-corporativos imediatos e se eleva a uma dimensão universal, “capaz de gerar novas iniciativas”. Em outras palavras: seria “catártico” o momento no qual a classe deixa de ser um puro fenômeno econômico, graças à elaboração de uma vontade coletiva, para se tornar sujeito consciente da história. [...]

Mas seria equivocado limitar a esse exemplo da consciência de classe – o conceito gramsciano de “catarse”, ou seja, da “política” em sentido amplo. Pois é ontologicamente correto dizer que *toda* forma de *práxis*, inclusive a que não se relaciona diretamente com a formação da consciência e da ação política das classes, implica a potencialidade de uma passagem da esfera da manipulação imediata – da recepção passiva do mundo – para a esfera da totalidade (da modificação do real); ou, o que é um outro aspecto do mesmo processo, a passagem da consciência universal (para a consciência de nossa participação no gênero humano). (COUTINHO, 2003, p. 91-92).

Nesse sentido gramsciano, a “catarse” estaria presente também em *Vereda da Salvação*, quando a passagem “da recepção passiva do mundo” se realiza com a conversão

ao Adventismo da Promessa. Essa conversão provoca uma “desorganização” da vida rural tradicional no bairro do Catulé, pois altera as concepções religiosas e os hábitos culturais dos agregados e estabelece, assim, desequilíbrios nas suas relações com o trabalho e com a terra. E isso representa a manifestação da “potencialidade” ôntica numa premente busca pela “modificação do real”. Entretanto, a força ôntica messiânica, ao negar o “nada”, não se volta para o seu polo oposto dentro do mundo humano, mas se canaliza numa luta contra o sobrenatural.

ONOFRE: Vim trazer a palavra. Será pouca, mas sustanciosa! A palavra que o Cristo mandou espalhar como cinza de queimada em rodamunho! Nova espada de Cristo! Aqui está seus crentes! E aqui está o apóstolo Onofre, cavaleiro da monarquia e seus par. Meus irmão! Nossos inimigos vão conhecer que o Cristo é vivo... e que Ele já está no mundo pr’a encontrar e guiar nós tudo. Então, Deus vai abrir as nuvem como porta do céu e mostrar o caminho, o derradeiro da salvação. Caminho alumiado de estrela, onde os anjo passa voando. É nele que a gente sobe no Paraíso. (ANDRADE, 1986, p. 236).

A redenção catártica já se faz notar nessa fala de Onofre que está nas primeiras páginas do texto dramático. A felicidade desejada pelo ser, mas que lhe é negada pela existência, está tingida, em suas palavras, pelo tempo da figuração bíblica. A promessa da felicidade feita por Deus traz consigo a exigência do “temor” a ele para que seja possível a redenção. Assim, o homem “santo” – e, portanto, merecedor – carrega consigo a missão de espalhar a palavra. A profecia apocalíptica que assinala o final dos tempos e o retorno de Jesus Cristo para garantir o “triunfo” daqueles que servem a Deus é evocada aqui, porém de forma fragmentária, sem nenhuma reflexão sobre ela. Observe-se, assim, que as pregações de Onofre trazem um misto de enunciados recortados do trecho bíblico. Fragmentos de uma história nos quais Onofre se agarra para tentar se construir como sujeito no mundo e aos quais recorre para mostrar a outros sujeitos o caminho dessa construção e conseqüente redenção.

É esse o homem fragmentado do mundo fragmentário contemporâneo. É um homem que anseia por capturar o discurso da História, mas que capta somente partículas que se misturam a outras dos diversos enunciados fragmentados com os quais compôs a fábula de sua vida. Nessa fusão de partículas enunciativas, Onofre sente-se um “cavaleiro da monarquia” junto a seus pares. Vê-se que, por meio do discurso, sujeito, tempo e espaço se confundem, de maneira que a voz do líder religioso percorre a história, encontrando-se com a voz de muitos outros locutores e interlocutores.

Desse modo, a fragmentação do sujeito também é facilmente percebida nos depoimentos das personagens sociais de *Terra para Rose*. Os seus discursos trazem o “rótulo” de um “processo social” em que “práticas e expectativas” são definidas e modeladas por um sistema de “significados e valores” nascido da desigualdade dos meios de produção cultural, bem como do acesso às formas de apreensão dessa produção. Os discursos dessas personagens trazem, portanto, a marca das formas

hegemônicas de produção cultural de que falara Williams ao definir “hegemonia” que, segundo o autor, “é no sentido mais forte uma ‘cultura’, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes” (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Assim, a materialidade da linguagem mostra que as estruturas discursivas, que compõem o filme *Terra para Rose* e a peça *Vereda da Salvação*, revelam o desejo do homem pobre do campo de poder partilhar do “brilho” capitalista; “brilho”, entretanto, “enganoso de mercadoria bem embalada [que] ofusca a compreensão mesmo dos críticos mais bem intencionados” (CEVASCO, 2001, p. 8). Revelam, também, o esforço em apreender um discurso tido como suporte norteador para a fuga da situação opressiva. E revelam, ainda, a força messiânica dos mitos bíblicos. A questão agrária no Brasil polariza, portanto, um conjunto de fatores sociais, políticos e ideológicos, fatores cuja apreensão e interpretação só são possíveis se as suas raízes forem buscadas na totalidade histórica que os motivou.

### **Considerações Finais**

Note-se que os aspectos formais que compõem a escritura documental, independentemente do gênero que lhe sirva como via de manifestação, na atualidade performam um tipo de artefato estético que a indústria cultural não conseguiu ainda abocanhar. As suas potencialidades decorrem do enlace existente entre o projeto político e o projeto estético. A visada crítica do documentário torna-se o gênero mais adequado para configurar essa escritura documental, não só a partir do fato empírico, mas, principalmente, por meio da utilização de procedimentos estéticos com vistas a obter os efeitos argumentativos que compõem a criação. Assim, observou-se que o *telos* das obras estudadas fundamenta-se, especialmente, na correlação entre a História e a ficção. Nessa perspectiva, os componentes mais relevantes da construção documental não estão na factualidade do que é mostrado nas obras, mas na problematização dos fatos que se estabelece a partir da relação dos autores com o problema e com as pessoas figuradas.

O motivo da salvação, que emoldura a composição estética das duas obras estudadas, em *Vereda da Salvação* desenvolve-se em torno da crença num 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, felicidade e condições dignas de existência. Esse enviado é o próprio Cristo, que viria ao mundo “pobre” como um agregado e “mais sofredor” do que todos os meeiros do Catulé juntos (ANDRADE, 1957-63, p. 242). Em *Terra para Rose*, Moisés e a saga bíblica são os modelos de inspiração e força para se chegar à “Terra Prometida”. Nesse sentido, as obras mostram que o mito se perfaz no interior de situações sociais, econômicas e históricas desfavoráveis a quem é envolvido por ele, indicando um descontentamento de determinadas coletividades com o núcleo estrutural da sociedade e afirmando formalmente o desejo de uma transformação positiva na sua organização.

## Referências

- ANDRADE, Jorge. **Marta, a árvore e o relógio**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas** – magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et alii. **Estudos de sociologia e história**. São Paulo: Anhembi, 1957.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- JAMESON, Fredric. **O inconsciente político** – a narrativa como ato socialmente simbólico. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.
- MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MÜNSTER, Arno. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Unesp, 1994.
- PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.
- 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.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

## Notas

- <sup>1</sup> *Sinopse*: A partir da história de Rose, agricultora sem-terra que, com outras 1.500 famílias, participou da primeira grande ocupação de uma terra improdutiva, a Fazenda Annoni, no Rio Grande do Sul, o filme aborda a sensível questão da reforma agrária no Brasil no período de transição pós-regime militar. Retrata o início de um polêmico e importante movimento social, o MST. Rose deu à luz o primeiro bebê, que nasceu no acampamento e foi morta em um estranho acidente. *Título*: Terra para Rose. *Gênero*: documentário. *Tempo de duração*: 176 minutos. *Ano de Lançamento (Brasil)*: 1987. *Direção*: Tetê Moraes. *Narração*: Lucélia Santos. *Música*: Chico Buarque.
- No ano em que foi lançado, *Terra para Rose* ganhou o prêmio no Festival do Novo Cine Latino-Americano, em Havana, Cuba. Conquistou, ainda, seis prêmios no Vigésimo Festival de Cinema de Brasília. Em setembro de 1988, recebe nova premiação durante a Septuagésima Jornada Internacional de Cinema da Bahia.

- <sup>2</sup> 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” (BARTHES, 2003, p. 58-59). Veja-se, ainda, sobre esse assunto, em: MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- <sup>3</sup> O nome do filho de Rose é colocado em homenagem ao índio guarani Sepé Tiaraju, o mais famoso líder autóctone que enfrentou as tropas portuguesas e espanholas enviadas para desalojar as missões jesuíticas (1610/1750) no Paraguai, Argentina e nos Estados brasileiros da Região Sul. É importante ressaltar que a característica fundamental da atividade missioneira era a manutenção da paz, resultado de um trabalho em conjunto e cooperativo cujos frutos deveriam ser divididos entre todos os membros da comunidade, característica esta que move as concepções políticas do MST.
- <sup>4</sup> O sol carrega diversificados simbolismos. Dentre eles, busca-se destacar aqueles que são representativos para a ênfase dada ao brilho da luz solar no final da peça. Para muitos povos, o sol “é o próprio deus” ou então “uma manifestação da divindade (epifania uraniana). Pode ser concebido como o filho do Deus supremo e irmão do arco-íris. É o *olho do Deus supremo, para os pigmeus semong, os fueguinos e os boximanes*. Na Austrália, é considerado *filho do criador e figura divina favorável ao homem*. [...] O sol imortal nasce toda manhã e se põe toda noite no reino dos mortos; portanto, pode levar com ele os homens e, ao se pôr, dar-lhes a morte; mas, ao mesmo tempo, pode guiar as almas pelas regiões infernais e trazê-las de volta à luz no dia seguinte.[...]. A produção e a destruição cíclicas fazem dele um símbolo de **Maya, mãe das formas** e ilusão cósmica. De uma outra maneira, a alternância vida/morte/renascimento é simbolizada pelo ciclo solar: diário [...] O sol aparece, então, como um símbolo de **ressurreição e imortalidade**” (CHEVALIER, 2001, p. 836).
- <sup>5</sup> Em 18 dezembro de 1959, João Bernardo é submetido a um exame mental. Os registros constantes no laudo nº 1.188 informam que ele se apresenta “em atitude de respeito e responde coerentemente todas as perguntas que lhe são formuladas” (QUEIROZ, 1995, p. 46). Entretanto, confrontando seus depoimentos com os demais sobre os episódios, percebe-se que João busca manipular as informações a seu favor, pois “nega categoricamente que tenha praticado os homicídios e espancamentos referidos, embora fosse um dos chefes do culto. Aponta, como autores dos atos criminosos, um irmão do mesmo de nome Joaquim e o indivíduo Onofre, ambos mortos quando tentavam conduzir a resistência ao destacamento policial. As acusações graves que lhe são imputadas, segundo alega, são devidas a testemunhas falsas que depuseram na polícia sob coação” (QUEIROZ, 1995, p. 46). Assim, aquilata-se “o desajuste de sua personalidade mórbida ante circunstâncias ambientais e que põem em confronto às suas primitivas tendências reacionais, direta ou indiretamente influenciadas por estímulos ou situações inerentes à comunidade social” (QUEIROZ, 1995, p. 47). Dessa maneira, em 6 de maio de 1960, o 2º Juiz de Direito da Comarca de Teófilo Otoni determina que João Bernardo deve ser transferido para o Manicômio Judiciário de Barbacena para cumprir uma pena de seis anos, visto que foi constatado que ele é portador de moléstia psicopática. É importante observar, todavia, que Queiroz (1995) tem o cuidado de contrastar essas afirmações com as fornecidas por Carolina Martuscelli, participante da equipe de

Carlo Castaldi, que “apresenta de maneira muito mais cautelosa os resultados obtidos nos testes por ela aplicados em João Bernardo: embora na cadeia, revelou o entrevistado boa vontade e bom humor durante as entrevistas, reafirmando a fé no Adventismo da Promessa, assinalando que os acontecimentos foram causados pelo ‘maligno’ e que não parecia ser ele (o entrevistado) quem estava batendo nas pessoas. A feitura dos desenhos das figuras humanas foi acompanhada de comentários depreciativos sobre o seu desempenho, registrando a entrevistadora que nesta prova ‘nota-se uma acentuada desproporção indicando uma desarmonia no comportamento. O uso excessivo da borracha fala da existência de conflitos ativamente controlados. O tema de controle repressivo se repete no pescoço muito longo das figuras. Há uma projeção direta da atitude de temor, na tensão, na pose e na expressão das figuras. A cabeça circular faz supor identificações infantis. O desenho impreciso e peculiar dos pés faz notar uma insegurança e a diferenciação mínima entre a figura masculina e a feminina reflete medo de aceitar os aspectos adultos do corpo. Os braços e as mãos, como aparecem, denotam sentida dificuldade no contacto com o mundo exterior’. Relativamente à prova de Rorschach, Carolina Martuscelli aponta que o entrevistado ‘é capaz de perceber a situação como um todo e ao mesmo tempo abranger pormenores significativos’, e o teste revela ‘dificuldade no contato com a realidade exterior [...] e reflexos de insegurança’” (QUEIROZ, 1995, p. 47).

<sup>6</sup> Proclamando que a inspiração das suas profecias vinha da Santa, Silvestre José dos Santos afirmava que El-Rei D. Sebastião sairia de dentro de uma pedra onde foi cravada uma Cruz em sua memória. O líder e um acólito seu, também ex-soldado do Segundo Batalhão de Milícias, seriam transformados em príncipes. Os pobres tornar-se-iam ricos e a riqueza dos afortunados seria aumentada.

<sup>7</sup> Depois da Segunda Guerra Mundial surgem novas correntes teológicas, especialmente “na Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner) e na França (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc) [e] novas formas de cristianismo social (os padres-operários, a economia humanista do padre Lebret)”. (LÖWY, 1991, p. 33).

<sup>8</sup> Além das lembranças deixadas por Auschwitz, outros fatores foram decisivos para as mudanças ocorridas na Igreja Católica: “a destruição de preconceitos contra as forças de esquerda durante a resistência, o diálogo com o marxismo, a distensão quase simultânea do Vaticano (com a morte de Pio XII e a ascensão de João XXIII) e do Kremlin (com a desestalinização).” (PAIVA, 1985, p. 58).

Recebido em 19/07/2008.

Aprovado para publicação em 20/11/2008.