



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

MÁRCIA CRISTINA DE LIMA AGUILLAR BOLZANI

**SIGNIFICAÇÃO DIALÓGICA DO MESSIANISMO EM
VEREDA DA SALVAÇÃO DE JORGE ANDRADE**

Londrina
2003

MÁRCIA CRISTINA DE LIMA AGUILLAR BOLZANI

**SIGNIFICAÇÃO DIALÓGICA DO MESSIANISMO EM
VEREDA DA SALVAÇÃO DE JORGE ANDRADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Área de Estudos Literários), da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Manuel Ávila

Londrina
2003

MÁRCIA CRISTINA DE LIMA AGUILLAR BOLZANI

**SIGNIFICAÇÃO DIALÓGICA DO MESSIANISMO EM
VEREDA DA SALVAÇÃO DE JORGE ANDRADE**

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Henrique Manuel Ávila

Prof^a. Dra. Lourdes Kaminski Alves

Prof. Dr. Joaquim Carvalho da Silva

Londrina, 30 de outubro de 2003.

AGRADECIMENTOS

Existem pessoas que, além de iluminadas, iluminam. Esse é o caso do Professor Henrique Manuel Ávila, que, com compreensão, boa vontade, orientação e colaboração, tornou possível a realização de um sonho. Este trabalho, fruto de muita dedicação e estudo, somente se concretizou graças a esse Mestre da Literatura, que dividiu comigo muito do seu grande saber.

Ao meu esposo:

Que sempre compartilha meus ideais e me incentiva a prosseguir e superar quaisquer obstáculos.

À minha família:

Pelo incentivo e pela compreensão de muitas das minhas ausências.

Eu falo do homem no seu sentido histórico. Seja ele um santo, seja um assassino. Seja fascista, seja comunista. [...] Acredito imensamente na história, no processo histórico, concluindo disso que o homem virá alcançar seu momento de libertação social e existencial, apesar de viver mesmo com todas as suas contradições. [...] Creio no homem, na história e sobretudo no trabalho do homem, pois tudo que existe na face da terra [...] é produto do homem, é fruto do seu trabalho.

JORGE ANDRADE

(Entrevista à revista *Isto É*, 19-06-77, apud SANT'ANA, Catarina. *Metalinguagem na dramaturgia de Jorge Andrade*. Tese de doutoramento na área de teoria literária e literatura comparada – USP. São Paulo, 1989. p.311.)

BOLZANI, Márcia Cristina de Lima Aguillar. **Significação dialógica do messianismo em Vereda da salvação de Jorge Andrade**. 2002. 92f. Dissertação de Mestrado em Letras (Área de Estudos Literários). Universidade Estadual de Londrina, 2002.

RESUMO

Este estudo analisa a obra dramática *Vereda da Salvação*, pertencente ao ciclo *Marta, a árvore e o relógio* de Jorge Andrade, pelo método da análise do dialogismo discursivo de Mikhail Bakhtin. Dá ênfase especial ao discurso religioso messiânico como apropriação parodística (não cômica), por parte de um grupo de trabalhadores rurais que tinham sido posseiros, do discurso religioso católico tradicional, próprio da sociedade dominada pelos fazendeiros, entre os quais se encontram os que lhes retiraram as terras. Mostra também como um discurso cristão fundamentalista, portanto autoritário, contribuiu para a formação contraditória desse discurso messiânico. Aprofunda a análise do conflito discursivo entre os próprios ex-posseiros, através da utilização persuasiva dos discursos da natureza e do bom senso em confronto, que em alguns momentos se torna aberto, com os autoritários discursos fundamentalista e messiânico. Observa o conflito vivido intimamente por Dolor, mãe de Joaquim, protagonista do movimento messiânico, entre o uso do discurso da natureza e do senso comum e o uso do discurso messiânico, ao qual acaba por aderir, consciente do seu caráter ilusório, por amor ao filho e com o fim de denunciar a sociedade injusta que os tem feito sofrer como sofreram Cristo e a Virgem Maria, com os quais Joaquim e Dolor se identificam. E interpreta o desfecho do drama como o resultado da oposição entre dois discursos autoritários, em que os detentores do discurso católico tradicional preferem recorrer à força das armas da polícia para silenciar os potencialmente subversivos seguidores do discurso messiânico, enquanto os agregados mais conscientes se deixam matar, não como crentes messiânicos, mas como pessoas que partilham de um protesto radical contra a injustiça estrutural daquela sociedade. O recurso à teoria de Durkheim sobre a religião como forma de coesão social e à teoria de Northrop Frye sobre o mito de interesse ajuda a explicar a transformação de um conflito social num conflito religioso, expresso pela figuração artística original de uma obra de literatura dramática.

Palavras-chave: Messianismo. Dialogismo discursivo. Jorge Andrade.

BOLZANI, Márcia Cristina de Lima Aguillar. **Significação dialógica do messianismo em Vereda da salvação de Jorge Andrade**. 2002. 92f. Dissertação de Mestrado em Letras (Área de Estudos Literários). Universidade Estadual de Londrina, 2002.

ABSTRACT

This study analyses the dramatic work *Vereda da Salvação*, which belongs to the cycle *Marta a árvore e o relógio*, by Jorge Andrade, through the method of the analysis of the discursive dialogism of Mikhail Bakhtin. It gives emphasis to the messianic religious speech, as parodistic appropriation (not comic), from a group of rural workers who had been landholders of the catholic religious speech, proper from a society dominated by farmers, who took their lands afterwards. It also shows how a fundamentalist Christian speech, although authoritarian, contributed to the contradictory formation of this messianic speech. It deepens the analysis of the discursive conflict among the ex-landholders, through the persuasive utilization of the nature speeches and the common sense in confrontation, which in some moments becomes broad with the authoritarian fundamentalist and messianic speeches. It observes the conflict lived closely by Dolor, Joaquim's mother, who is the protagonist of the messianic movement, among the use of nature speech, common sense and the messianic speech, which she ends up joining, conscious of her illusory character, because of her love for her son, intending to disclose the unfair society which made them suffer like Christ and the Virgin Mary, with whom Joaquim and Dolor identify themselves. The end of the drama is interpreted as the result of the opposition between two authoritarian speeches, which the holders of the traditional catholic speech prefer to run over the police's guns to silence the potentially subversives followers of the messianic speech, meanwhile the landholders who are more conscious, let themselves to be killed not as messianic believers, but as people who share a radical protest against the injustice structured of that society. The resources of the theory of Durkheim about the religion as a way of cohesion and Northrop Frye's theory about the myth of mutual interest help us to explain the transformation of a social conflict in a religious conflict, expressed by the original artistic figuration of the dramatic literature work.

Keyword: Messianism. Discursive dialogism. Jorge Andrade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA	11
2.1 JORGE ANDRADE NA HISTÓRIA DA LITERATURA DRAMÁTICA BRASILEIRA.....	11
2.2 OBRAS	13
2.3 ASPECTOS DA FORTUNA CRÍTICA	18
3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	23
3.1 A RELIGIÃO COMO FORÇA DE COESÃO SOCIAL	23
3.2 O MESSIANISMO COMO REVELAÇÃO DE CONFLITOS SOCIAIS.....	30
3.3 O DIALOGISMO SEGUNDO BAKHTIN	33
3.3.1 Discurso autoritário	35
3.3.2 Discurso persuasivo.....	36
3.3.3 Discurso parodístico	37
4 SIGNIFICAÇÃO DIALÓGICA DO MESSIANISMO EM <i>VEREDA DA</i>	
 <i>SALVAÇÃO</i>	39
4.1 INTRIGA E DISCURSOS	39
4.2 PARÓDIA DA HISTÓRIA CRISTÃ DA SALVAÇÃO.....	48
4.3 PERSUAÇÃO PELOS DISCURSOS DA NATUREZA E DO BOM SENSO	59
4.4 ORTODOXIA, FUNDAMENTALISMO E MESSIANISMO COMO DISCURSOS AUTORITÁRIOS.....	66
4.5 MITO DE INTERESSE E ENÚNCIA MESSIÂNICA	79
5 CONCLUSÃO.....	87
REFERÊNCIAS.....	90

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como *corpus* de estudo *Vereda da salvação*, o quinto dos dez textos dramáticos que compõem o ciclo *Marta, a árvore e o relógio* de Jorge Andrade. Essa peça, em oposição e complementação às outras nove peças do ciclo, traz para o primeiro plano personagens do estrato social mais baixo – os trabalhadores rurais que haviam sido posseiros – com a sua própria linguagem, cujas características o autor procura mostrar através de algumas variantes lingüísticas em relação ao padrão culto da língua portuguesa do Brasil. Essas personagens são representadas numa situação sócio-econômica de crise, a que vão responder, dentro da linguagem e da prática religiosas, através de um movimento messiânico.

O método usado na presente dissertação para o estudo desse drama é o da análise da relação dialógica entre vários discursos, representantes de grupos sociais, numa perspectiva de conflito, conforme a teoria desenvolvida por Mikhail Bakhtin, principalmente a do dialogismo interno, que ocorre dentro do enunciado de um só locutor. O grupo dos ex-posseiros, personagens da peça, começará por reagir ao discurso cristão católico autoritário da sociedade maior a que pertence pela adoção de um discurso cristão fundamentalista, o da chamada igreja do Advento da Promessa, também de caráter autoritário, mas acabará por exprimir-se pelo discurso messiânico, construído por uma apropriação parodística da história cristã da salvação, principalmente segundo a versão do catolicismo oficial, e por um apelo (algo sinuoso) à autoridade do *livro sagrado*, a única admitida pela igreja do Advento da Promessa. A aceitação e a prática do discurso messiânico não são pacíficas da parte de todas as personagens, o que implica o uso persuasivo dos discursos da natureza e do senso comum, ora para evitar a influência do discurso messiânico, ora para justificá-lo. O discurso messiânico, apesar da sua origem parodística, acabará por se tornar também autoritário, impondo o mesmo comportamento a todos os ex-posseiros, até com recurso à violência física. O desfecho do conflito sócio-religioso entre os ex-posseiros e a sociedade dos fazendeiros e dos padres se dará pelo uso da violência, reforçando o caráter autoritário do discurso legitimador daquela sociedade: uma força policial, enviada a pedido do fazendeiro, silenciará a tiros, não com palavras de persuasão, o discurso messiânico de protesto e de esperança dos ex-posseiros.

A análise discursiva de *Vereda da salvação* se apoiará também na teoria de Émile Durkheim, que apresenta a religião como meio de justificar a coesão de uma sociedade pela obediência às suas leis, idéias e costumes, e na teoria de Northrop Frye, que apresenta a criação religiosa como um mito de interesse, ou seja, uma ficção vivida como verdade, ao serviço de um grupo social.

A escolha do objeto e método da presente dissertação se deve ao fato de *Vereda da salvação* ser uma das peças menos estudadas de Jorge Andrade e à convicção de o método bakhtiniano ser um dos mais adequados para um estudo fecundo duma peça desse tipo, centrada na reação messiânica de um grupo pobre e em crise, num contexto de pensamento e ação baseados na religião e no senso comum.

Como preparação para esse estudo, o desenvolvimento da dissertação começa com um capítulo sobre a contextualização histórico-crítica da obra de Jorge Andrade, mostrando a sua situação na história da literatura dramática brasileira, a evolução da sua criação dramática, a formação do ciclo *Marta, a árvore e o relógio*, e alguma da sua fortuna crítica, principalmente naqueles aspectos que, de algum modo, justificam o tipo de estudo que resolvemos fazer.

Em outro capítulo, apresentaremos a fundamentação teórico-metodológica do nosso estudo, começando pela síntese das teorias de Durkheim e de Frye sobre a função social e mesmo literária da religião, passando pelos aspectos principais do estudo de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre o fenômeno do messianismo como revelação de conflitos sociais e terminando pela síntese, reduzida aos seus pontos bem essenciais, da teoria e do método desenvolvidos por Bakhtin para a análise de obras literárias construídas pela inter-relação, geralmente conflituosa, de discursos diferenciados segundo os pontos de vista social, ideológico e lingüístico, na convicção de que os discursos religiosos costumam marcar presença e ter bastante influência nos conflitos discursivos de uma determinada sociedade.

No último capítulo, naturalmente mais longo e pormenorizado, faremos a análise dos conflitos discursivos representados literariamente pela peça *Vereda da salvação* de Jorge Andrade, com ênfase particular na participação do discurso messiânico. O primeiro subcapítulo mostrará a intriga da peça, relacionando as personagens que participam na intriga com os diferentes discursos que usam e a que reagem. O segundo subcapítulo analisará a peça como uma paródia da história cristã da salvação, isto é, como o processo de construção do discurso messiânico e da ação que lhe corresponde. O terceiro subcapítulo analisará as tentativas de persuasão das personagens do discurso religioso fundamentalista e

potencialmente messiânico do Advento da Promessa pelas personagens que recorrem aos discursos da natureza e do bom senso (ou senso comum), particularmente Artuliana, Ana, Manoel e Dolor (estes dois apenas em alguns momentos, pois noutros se mostrarão seguidores do discurso fundamentalista e principalmente do discurso messiânico). No quarto subcapítulo, a análise se centrará nos discursos autoritários: o do catolicismo ortodoxo, no sentido de oficial, dos fazendeiros e dos padres, através da personagem Ana; o do fundamentalismo cristão, como pretensa aplicação do sentido literal dos textos bíblicos, principalmente pelo protagonista Joaquim nos primeiros momentos; e o discurso messiânico do mesmo Joaquim e seus seguidores, quando esse discurso se torna inquestionável. Finalmente, o quinto subcapítulo procurará discutir todo o conflito discursivo de *Vereda da salvação* como uma relação dialética, contraditória, entre duas atitudes: o mito de interesse da sociedade dominante e a denúncia messiânica da injustiça dessa sociedade através da tentativa frustrada da construção de um novo mito de interesse pelo grupo dos ex-posseiros e novos crentes. Particular atenção será dada à análise da consciência conflituosa de Dolor, mãe do líder messiânico, Joaquim, e à análise do modo de construção da peça pelo seu autor, mostrando como uma ficção pode ser vivida como verdade e denunciar a injustiça estrutural de uma sociedade.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA

2.1 JORGE ANDRADE NA HISTÓRIA DA LITERATURA DRAMÁTICA BRASILEIRA

A literatura dramática brasileira é sabidamente pobre. Antes da peça *Vestido de noiva* de Nelson Rodrigues, representada em 1943, o teatro brasileiro se limitava a representar, na grande maioria dos casos, textos sem real qualidade literária, geralmente comédias, farsas e operetas. Os poucos textos dramáticos de valor literário, como *Leonor de Mendonça* do romântico Gonçalves Dias, ou não eram representados ou não obtinham sucesso de público.

O modernismo da Semana de Arte Moderna de 1922 deu início a uma revolução radical no campo da literatura e de outras artes, como a música e a escultura. Entretanto, a literatura dramática, ao contrário da poesia e do romance, só experimentou a revolução modernista já na década de 1930, com três peças de Oswald de Andrade - *O rei da vela*, *O homem e o cavalo* e *A morta* – mas essas peças, embora tenham sido publicadas, não foram encenadas, permanecendo quase inteiramente desconhecidas até José Celso encenar *O rei da vela* em 1967.

A representação de *Deus lhe pague* de Joracy Camargo em 1932 pareceu provocar, na época, uma significativa transformação do teatro nacional, mas hoje é fácil notar que o texto ainda é muito fraco do ponto de vista literário, embora tenha tido grande sucesso por muito tempo e em muitos lugares, pois se diz que teve mais de dez mil apresentações.

Com a indiscutível qualidade literária de *Vestido de noiva* de Nelson Rodrigues (estruturando a peça em três planos dramáticos – o da alucinação, o da memória e o da realidade) juntou-se uma revolução também radical nos modos de encenar os textos no teatro, graças principalmente ao trabalho de diretores europeus que vieram trabalhar no Brasil. Foi Zbigniew Ziembinski quem dirigiu *Vestido de noiva*, colaborando assim decisivamente para o que se tem considerado como o início do teatro brasileiro moderno.

Formaram-se, nas décadas de quarenta e cinquenta, grupos e companhias, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, como “Os Comediantes”, o Teatro Brasileiro de Comédia (TBC) e o Teatro de Arena, todos voltados para a representação, com técnicas efetivamente modernas, de textos dramáticos de alta qualidade artística. Encenaram-

se obras dramáticas de grandes autores estrangeiros, mas também se começaram a encenar obras de autores brasileiros, que assim se viram estimulados a escrever. O Teatro de Arena, criado em 1956, foi o grupo que mais sustentou o movimento nacionalista no teatro, contribuindo para “quebrar o tabu que cercava o autor brasileiro”.¹

Além de Nelson Rodrigues, que escreveu um grande número de textos de valor artístico e que foram efetivamente levados ao palco, apareceram Ariano Suassuna, Dias Gomes e Gianfrancesco Guarnieri, reconhecidos como autores de peças importantes, como *Auto da Compadecida*, *O pagador de promessas* e *Eles não usam black-tie*, respectivamente. Jorge Andrade estreou como autor efetivamente encenado com *A moratória*, em 1955, no TMDC (Teatro Maria della Costa), fundado precisamente nesse ano pela própria Maria Della Costa e por Sandro Polloni.

No final dos anos 50 e princípio dos anos 60, estiveram em cartaz no TBC várias peças de Jorge Andrade. *Pedreira das Almas* (1958) não obteve sucesso, enquanto que *A escada* (1960) e *Os ossos do barão* (1963/64) conseguiram grande sucesso, a ponto de recuperar o teatro financeiramente, mas com *Vereda da salvação* veio o grande prejuízo, não só para o teatro como também para o próprio Jorge Andrade, que nunca se esqueceu de quanto essa peça fora incompreendida tanto pela direita quanto pela esquerda.

No entanto, Jorge Andrade continuou escrevendo e reescrevendo as suas peças, até que, em 1970, aproveitando oito peças suas que já tinham sido representadas e reescritas em alguns pontos e juntando-lhes duas peças novas, de estrutura dramática mais complexa, compôs e publicou o ciclo *Marta, a árvore e o relógio*, em que personagens e símbolos recorrentes contribuem para dar unidade a essa audaciosa interpretação dramática da história brasileira, desde o movimento bandeirante e o ciclo do ouro até o ciclo do café (com sua decadência) e o mais recente ciclo da industrialização.

A situação de Jorge Andrade na história da dramaturgia brasileira serve para inseri-lo na busca de uma concepção de obra de arte integrada numa estrutura dinâmica que o consagrará como um dos maiores dramaturgos do modernismo brasileiro. O projeto artístico que ele desenvolveu tem origem na visão que assimilou durante sua vivência no teatro. A singularidade de sua produção tem origem na construção de matrizes e nos seus desenvolvimentos que vão dar origem aos ciclos, como forma de uma ordenação temática de um pensamento criador. Esta visão estrutural projetada sobre a obra de Jorge Andrade faz parte de uma evolução da consciência criadora dentro do período modernista, visto que a

¹ MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo: Global, 1962. p. 200.

partir de 1945 o modernismo brasileiro vai exigir que o dramaturgo depure a sua capacidade formal e engendre uma nova forma de conceber a realidade.

Enquanto a linguagem do teatro brasileiro, praticada pelo Teatro de Arena, participava do fenômeno do *engajamento*, segundo Décio de Almeida Prado², Jorge Andrade, para procurar uma novidade estética e se opor também à linguagem do Teatro Brasileiro de Comédia, procurava transcender este clima estético, desenvolvendo suas matrizes sob novas modelagens:

Jorge Andrade reconduz-nos a São Paulo. Se existe alguma coisa para ressaltar em seu ciclo de dez peças, *Marta, a árvore e o relógio*, seria a diversidade de temas e o aproveitamento pessoal das mais variadas influências. Ele próprio, de resto, indicou as suas raízes literárias, dependurando no escritório de Vicente, autor teatral e seu *alter ego*, fotografias de Ibsen, Tchekov, O'Neill, Arthur Miller e Brecht³

Jorge Andrade aproveitou várias influências de maneira pessoal. Não foi um vanguardista radical. É um autor moderno, que soube aproveitar várias técnicas dramáticas modernas, sem esquecer as clássicas, criando uma síntese original e equilibrada, alheia a modismos e, portanto, destinada a permanecer como forma de importantes potencialidades significantes. Com essa síntese original de técnicas dramáticas, conseguiu exprimir e transcender esteticamente a sua história pessoal, a história da sua família e da sua classe e a própria história do país.

A vertente dramática criada por Jorge Andrade distingue-se claramente das outras duas mais importantes vertentes da literatura dramática brasileira moderna, representadas principalmente por Nelson Rodrigues e Ariano Suassuna. E, independentemente do gênero literário escolhido, a obra de Jorge de Andrade coloca-o ao lado dos mais densos autores da literatura brasileira moderna.

2.2 OBRAS

² PRADO, Décio de Almeida. *O teatro brasileiro moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 63.

³ *Ibid.*, p. 91.

A percepção da atitude estética inserida pelo dramaturgo na totalidade de sua obra pode ser demonstrada pela cronologia das obras:

Cronologia inicial	Cronologia estética
1. 1951- <i>O telescópio</i>	1. <i>As confrarias</i> -1969
2. 1952- <i>As colunas do templo</i>	2. <i>Pedreira das Almas</i> -1957
3. 1954- <i>A moratória</i>	3. <i>A moratória</i> -1954
4. 1957- <i>Pedreira das Almas</i>	4. <i>O telescópio</i> -1951
5. 1957-63- <i>Vereda da salvação</i>	5. <i>Vereda da salvação</i> -1957-63
6. 1960- <i>A escada</i>	6. <i>Senhora da Boca do Lixo</i> -1963
7. 1962- <i>Os ossos do barão</i>	7. <i>A escada</i> -1960
8. 1962-69- <i>O incêndio</i>	8. <i>Os ossos do barão</i> -1962
9. 1963- <i>Senhora da Boca do Lixo</i>	9. <i>Rasto atrás</i> -1966
10. 1966- <i>Rasto Atrás</i>	10. <i>O Sumidouro</i> -1969

O trabalho executado nas dez obras iniciais é reelaborado para a obtenção de *Marta, a árvore e o relógio*. Notamos que foram suprimidas as obras *As colunas do Templo* e *O incêndio* da cronologia inicial e foram inseridas as obras *As confrarias* e *O Sumidouro* na cronologia estética. Essas duas últimas peças têm como um dos seus temas dominantes o teatro, operando uma ruptura do realismo, o qual, paradoxalmente, com elas se realiza de modo mais profundo.

A produção de Jorge Andrade abrangeu o período de 1951 a 1969, tratando as obras mencionadas de temas sociais e psicológicos. Foi um dramaturgo que teve a sociedade como objeto, a coletividade e, para isso desempenhou um árduo trabalho de investigação do homem para conseguir localizar e entender o seu mundo. Houve um aproveitamento da sua vida pessoal, de suas lembranças, e também das suas pesquisas, para que pudesse expressar a variedade de temas das peças, por uma forma que torna a sua dramaturgia diferente e coerente. Foi através da leitura de *Vestido de noiva* que descobriu como trabalhar com mais de um plano ao mesmo tempo, abandonando assim uma continuidade no tempo e no espaço, o épico.

Um estudioso menos atento pode em determinados momentos confundir obra com autor, pois do seu cotidiano Jorge Andrade selecionou o que iria compor e não se esqueceu das contradições, aquelas que mais o afligiam, para construir suas personagens e suas angústias, solucionando muitas vezes a sua própria busca, através do entendimento do

mundo à sua volta. Assim como o autor, a sua criação está sempre à procura de algo, revelando dessa forma o seu íntimo, a sua busca incessante. Partindo, no entanto, da sua experiência pessoal, Jorge Andrade realizou uma obra que transcende, conservando-a, essa experiência, através de uma forma estética de grande amplitude e profundidade significantes.

O percurso criador de Jorge Andrade foi algo sinuoso, fazendo suceder umas às outras obras de temáticas e preocupações estéticas e ideológicas diferentes, só vindo o autor relativamente tarde a tomar consciência de uma linha dominante na sua produção dramática, o que lhe permitiu escolher algumas obras, reelaborando-as em alguns pontos, e acrescentar outras para compor o ciclo *Marta, a árvore e o relógio*.

Em 1951, Jorge Andrade escreveu *O telescópio* que tem como tema a decadência da aristocracia rural, com a crise de 29 e com a revolução de 30. A peça apresenta a disputa da herança dos pais antes mesmo do falecimento destes. Há também a relação das suas personagens com as das outras peças.

No ano seguinte, *As colunas do templo* surge como a reformulação de um dos primeiros textos, *O faqueiro de prata*, que resulta da experiência do autor como bancário, retratando o sistema pela personagem de um velho funcionário de banco.

Em 1954, Jorge Andrade escreveu *A moratória*, em que trabalha com dois planos, passado e presente, o que consegue graças à leitura de *Vestido de noiva* de Nelson Rodrigues. Aliás, a obra é considerada por alguns estudiosos como a melhor que surgiu após 1943. A forma encontrada pelo autor pôde conservar a memória de seus personagens, mostrando-os, não apenas em *A moratória*, mas também em outras peças, um contraste do adulto ao lado dele mesmo quando criança, ao lado dos mortos, o passado ao lado do presente. A ação de *A moratória* se dá nos anos de 29 e 32, e representa uma mudança nacional, em que há a passagem do predomínio da sociedade rural para o predomínio da sociedade urbana, isto devido à decadência da aristocracia rural.

A memória que é evocada em *A moratória* resulta da vivência de Jorge Andrade, que quando garoto sentiu e viu a perda da fazenda do avô paterno, vivenciou o momento da histórica decadência dos fazendeiros com a queda do mercado internacional do café.

Três anos após, Jorge Andrade escreveu *Pedreira das Almas*, que foi encenada sem sucesso em 1958, e tem como tema a ocorrência do não sepultamento de um cadáver. Nesta peça há um recuo do tempo para Minas Gerais do século XIX. Iniciou *Vereda da salvação* em 1957 e terminou em 1963, tendo como primeira tentativa *Os demônios sobem*

ao céu, sendo a oitava versão escrita em dois atos (*Vereda da salvação*) a peça definitiva. A obra é baseada em fatos ocorridos no distrito de Catulé, na fazenda São João da Mata no município de Malacacheta, local este em que camponeses que mataram quatro crianças e reviveram à maneira deles a Paixão de Cristo.

Jorge Andrade revela o que o homem pode fazer para ter o poder, e que o misticismo é capaz de transformar a fraqueza em força. A obra é uma denúncia da impossibilidade material de sobrevivência dos trabalhadores que vivem no campo, e utiliza novamente a sua vivência, a sua experiência de vida com os trabalhadores na fazenda da família, na criação das suas personagens.

Em 1960 Jorge Andrade escreveu *A escada*, que tem como tema o conflito de gerações no cenário urbano, em que pais vivem num rodízio no apartamento de cada um dos quatro filhos e, no final, vão para um asilo. A obra marca a decadência do café e o surto industrial, sendo que o autor aproveita suas reflexões da história e de sua vida para compô-la.

Dois anos após escreveu *Os ossos do barão*, que foi encenada em 63/64 com a direção de Maurice Vaneau, permanecendo em cartaz no TBC por mais de um ano e rendeu 110 mil espectadores. A obra retrata o início do ciclo da industrialização em São Paulo e a união de imigrantes com a aristocracia, de maneira a dar seqüência à história de *A moratória*.

O incêndio foi escrita de 62 a 69 e é baseada em fatos ocorridos em Xanxerê, que era distrito de Chapecó em Santa Catarina, em que fanáticos invadiram a cadeia e lincharam quatro pessoas. Jorge Andrade reflete sobre a intolerância como uma forma de denúncia, e só considerou a obra pronta quando a publicou em 1979.

Em 1963 escreveu *Senhora da Boca do Lixo* retomando o tema da decadência da aristocracia, só que desta vez a urbana, e denuncia as injustiças sociais, visto que apresenta a não punição para uma senhora da aristocracia decadente que inicialmente fora presa por contrabando trazido da Europa.

Rasto atrás apresenta-nos o conflito entre pai e filho devido a sua vocação literária, e Jorge Andrade trabalha com o passado utilizando quatro momentos, quatro idades do escritor Vicente. A obra teve seu esboço inicial como *Lua minguante na rua 14* e lhe rendeu o 1º. Prêmio em 1966, ano em que foi escrita, no Concurso do Serviço Nacional de Teatro.

Rasto atrás é a biografia de Vicente, um escritor teatral, que tem o problema da incomunicabilidade. Jorge Andrade na verdade retrata a sua própria vida, a falta de

dinheiro que enfrenta o escritor que vive de suas obras, e no seu caso necessitava dar aulas, e refere-se também ao fracasso de *Vereda da salvação* que estreou no TBC e não foi entendida pela esquerda nem pela direita, o que nunca conseguiu esquecer.

Em 1968 escreveu *A receita* especialmente para a Feira Paulista de Opinião e a manteve em cartaz até a decretação do Ato Institucional nº 5, pela ditadura militar, em 13 de dezembro de 1968.

No ano seguinte escreveu *As confrarias*, com a ação em Ouro Preto às vésperas da Inconfidência, novamente com o tema de um cadáver insepulto, o ator José. A obra é um clamor por um mundo de igualdade e de justiça, uma reflexão sobre o homem e seu destino.

No mesmo ano Jorge Andrade apareceu com *O Sumidouro*, um drama sobre Fernão Dias, que aborda o tema das relações entre autor e personagem e esta vai encerrar o ciclo, com dez obras: *Marta, a árvore e o relógio*.

O Mundo composto é de 1972, escrita em um ato, e só em 1978 Jorge Andrade aparece com *Milagre na cela* que será editada em 1977. *A zebra* é do ano de 1972, originalmente escrita em 2 atos. Em 1980 o escritor teve participação em um dos três atos de *A corrente*.

Jorge Andrade também produziu para a televisão de 1973 a 1983. Na Rede Globo trabalhou com *Os ossos do barão* (73/74), *Exercício findo* (74) e com *O grito* (75/76). Na Tupi em 1979 trabalhou com *As gaivotas*, e na TV Cultura em 1981 com *O velho diplomata; Memórias do medo e O fiel e a pedra*. Na Bandeirantes trabalhou com *Dulcinéia vai à guerra* (80/81), *Os adolescentes* (81/82), *Ninho das serpentes* (82) e *Sabor de mel* (83).

Jorge Andrade escreveu o romance *O labirinto* como resultado de seu trabalho jornalístico, uma autobiografia para explicar, sob a forma ficcional, como suas peças foram criadas.

No cinema houve apenas adaptação de uma de suas obras – *Vereda da salvação* – em 1964.

Outras peças podem ser citadas como *Sapato no living*, sobre os problemas da adolescência; *Os avaliados*, sobre a educação; *O professor subversivo*, sobre o negro; *O Naufrago*, retratando a questão operária; *A loba* (78), que não foi publicada nem encenada; *Lady Charteley em Botucatu*, escrita por brincadeira e que por isso não foi divulgada; *Exercício findo* (74), que é uma adaptação de *As colunas do templo*. Assim outras tantas obras Jorge Andrade tinha em mente escrever, como por exemplo, *Sesmarias do Rosário* (57); a

comédia *Adão e as 3 serpentes* (58); *Os coronéis* (63); *Allegro ma non troppo*; *Barragem*; e *Usufruto*.

2.3 ASPECTOS DA FORTUNA CRÍTICA

Embora não seja muito numerosa a bibliografia crítica sobre Jorge Andrade, vamos limitar a nossa referência a alguns críticos influentes e à autora de uma tese acadêmica bastante abrangente e bem documentada sobre o dramaturgo de *Vereda da salvação*. Antes, porém, queremos recordar que essa peça está incluída num ciclo de dez peças – *Marta, a árvore e o relógio* –, o qual, segundo a intencionalidade do autor, manifestada numa entrevista, deveria ser entendida como apenas uma peça, de modo que a relação existente entre todas as dez peças resultasse numa só história, com começo, meio e fim:

Eu escrevi uma peça que se chama *Marta, a árvore e o relógio*, que invés de ter três atos tem dez peças. Pra ficar claro mesmo o que foi que eu fiz era necessário que encenassem as dez peças em dez noites consecutivas [...] uma história em dez peças que tem um começo, um meio e um fim. [...] comecei por uma memória imediata e fui alargando na medida em que eu via esta família, que era a minha, se inserindo num contexto maior.⁴

Antonio Cândido, no ensaio *Vereda da salvação*, enaltece o papel de pesquisa e reflexão do teatrólogo no sentido de que ele constrói esta obra, ao contrário das outras do ciclo, sob a perspectiva da classe social mais baixa – os meeiros – como de um mundo sem tempo, conseguindo assim transpor para o mundo da arte um sentimento de realidade:

Vereda da salvação representa uma variação de ângulo dentro do universo ficcional do autor. Agora, o mundo agrário é visto através dos dominados, não dos dominadores. Não se trata de decadência, nem de contraste entre um tempo de glória e um tempo de provação; mas de um mundo sem tempo, onde o passado foi apenas estádio anterior da mesma miséria. Com isto, Jorge Andrade completa (ainda como José Lins do Rego de *Moleque Ricardo*) o panorama do mundo em que se formou, e no qual, através do

⁴ ANDRADE, Jorge. Entrevista. Centro Cultural: São Paulo, 1976. p. 4.

esforço da arte, foi ganhando sentimento cada vez mais imperioso de uma realidade integral.⁵

Esta citação nos apresenta um ponto importante para a análise que iremos fazer do dialogismo discursivo em *Vereda da salvação*, pois neste drama os socialmente dominados têm direito à palavra, isto é, ao discurso. O que, entretanto, é necessário refletir é se eles têm um discurso próprio ou se precisam utilizar um já existente, bastando mudar-lhe parodisticamente o sentido.

Décio de Almeida Prado também faz referência a Jorge Andrade em relação à pesquisa e reflexão, à movimentação da consciência criadora do dramaturgo, demonstrando que a interação do conhecimento da história com a arte, quando feita de modo correto, pode servir de mecanismo irradiador para um melhor conhecimento das raízes e dos problemas que determinam o grau de desenvolvimento de uma nação:

Se Jorge Andrade, com as suas angústias e perplexidades, é sempre o foco irradiador, o resultado de suas cogitações, como aparece no ciclo, acaba por abranger boa parte da história de São Paulo e Minas, do século XVII ao XX, com estágios pelo XVIII e XIX. Nesse processo constante de auto-análise, que é por outro lado uma análise de pessoas e coletividades com que ele entrou em mais íntimo contato, serviram-lhe de bússola, algumas idéias, trabalhadas dramaticamente por O'Neill e Arthur Miller, mas originadas em Ibsen.⁶

A citação refere-se ao ciclo *Marta, a árvore e o relógio*, em que Jorge Andrade explora três séculos de história brasileira sob o ângulo de um homem em busca de si mesmo e de seu mundo na sociedade moderna, tendo fixado o drama na região paulista e mineira, desde a *Inconfidência* à crise do café. *Vereda da salvação* está inserida na crise em que muitos dos pequenos colonos perderam suas terras para os grandes proprietários. O trabalho do autor está em aproveitar a experiência individual, não só da convivência com pessoas e grupos da classe inferior, mas também da leitura estética de dramaturgos estrangeiros, para estudar a coletividade. A auto-análise do autor é a análise dos outros com quem conviveu.

⁵ CANDIDO, Antonio. *Vereda da salvação*. In: ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 630-31.

⁶ PRADO, Décio de Almeida. *O teatro brasileiro moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 94.

Anatol Rosenfeld, em *Visão do ciclo*, ressalta a importância excepcional do texto *Vereda da salvação* para esse ciclo, enfocando a preocupação que Jorge Andrade teve com a expressão dos trabalhadores rurais que são oprimidos na estrutura social brasileira:

Com *Vereda da salvação* ocorre uma mudança radical de perspectiva. Enquanto até então se focalizaram as classes alta e média, agentes da história nacional, nesta peça avança para o centro a classe dos pacientes e objetos, mais de perto, a classe dos trabalhadores rurais, base e sustentáculo material da nação, mas sem participação ativa e consciente nos rumos do seu devir, vivendo até hoje num mundo marginal, mítico, a-histórico, intemporal. Mundo que os leva ao fanatismo sangrento como única esperança de se libertarem de uma opressão de que sentem o peso esmagador, sem terem consciência nítida do mecanismo que os escraviza.⁷

A citação mostra que há uma esperança de libertação, o que aponta para a complexidade dialógica desse discurso, que é diferente dos discursos conservador e revolucionário e mais ainda do discurso científico, embora Rosenfeld o classifique, com um toque desvalorizador, como “fanático”.

Quanto à encenação de *Vereda da salvação*, o jornal *O Estado de São Paulo* trouxe a reportagem de Maurice Vaneau, informando que a peça estava sendo trabalhada como uma grande montagem, tanto do ponto de vista do esforço dos atores e do tempo exigidos pelos ensaios quanto do ponto de vista do investimento financeiro, o que estava sendo possível devido ao grande êxito de *Os ossos do barão* e *A escada*:

Queremos fazer de *Vereda da salvação* a grande montagem do Teatro Brasileiro de Comédia na atual temporada. (...) Custando quase 15 milhões de cruzeiros (...) seis meses ininterruptos de ensaios, com exigentes exercícios. Trata-se do mais oneroso espetáculo de toda a história do conjunto e só foi possível encená-la em virtude do êxito extraordinário de *Os ossos do barão*. [...] entrou diversas vezes no programa do teatro e chegou mesmo a ter seus ensaios iniciados antes da crise de 1962. [...] O próprio Jorge Andrade que já nos deu dois êxitos com *A escada* e *Os ossos*, considera *Vereda* sua obra mais madura. Como o T.B.C não pode fugir de sua linha artística de apresentar grandes êxitos, impôs-se a montagem de *Vereda*, logo que pudemos saldar as dívidas prementes.⁸

⁷ ROSENFELD, Anatol. *Visão do ciclo*. In: ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 604.

⁸ VANEAU, Maurice. *Vereda será uma grande montagem do TBC em 1964*. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26/06/64.

Um outro depoimento sobre a encenação de *Vereda da salvação* foi prestado ao jornal *O Estado de São Paulo* pelo próprio Jorge Andrade, revelando o cuidado profissional e o grande investimento financeiro com a realização da peça, sem obter o êxito esperado, mas sim críticas fortes. Este depoimento é precioso para uma análise do dialogismo discursivo em *Vereda da salvação*, visto que nenhum discurso ideológico parece se impor na peça. O discurso messiânico não satisfaz ao catolicismo conservador, talvez por ser desestabilizador, colocando dialogicamente em questão os discursos socialmente *dominantes*, e igualmente não satisfaz a esquerda comunista, por considerá-lo alienante:

[...] o Antunes fez um belíssimo trabalho de preparação dos atores [...]. Mas todos esses exercícios deviam ter ficado na sala de cima, nos ensaios.[...] Agora, aliado a isso, veio uma reação terrível. A direita acusou violentamente o espetáculo de ser comunista e exigia a saída da peça de cartaz. Escreveram carta ao Estado de São Paulo [...]. De outro lado, a esquerda festiva, a esquerda burra, me acusando porque eu apresentava uma chaga viva do homem brasileiro, só que nenhum personagem levantava de repente e fazia o discursinho partidário. Conclusão (deles): os personagens eram alienados.⁹

Décio de Almeida Prado, em *O teatro brasileiro moderno*, enfatiza o papel de Jorge Andrade em procurar interpretar a história do Brasil através da linguagem do teatro e projeta a obra *Vereda da salvação* como signo de maturidade intelectual do dramaturgo, bem como já fora ressaltado anteriormente pelo mesmo autor:

Em *Vereda da salvação*, pela primeira e última vez, ele vai ao outro extremo da escala, encenando a tragédia das populações marginalizadas, isoladas econômica, social e moralmente. Um episódio real, noticiado pelos jornais e estudado por sociólogos, enseja-lhe um mergulho a fundo na questão tão brasileira do messianismo popular. Desprezando os tons cômicos freqüentemente associados às culturas caboclas ou sertanejas, ele ilumina por intermédio de um caso específico as complexas causas, individuais e coletivas, que levam um agrupamento de pessoas, guiadas por um chefe fraco e improvisado, cuja loucura é encarada como visão profética, a querer abandonar a terra, a largar seus poucos bens materiais e a sacrificar filhos, para atingir o céu e a bem-aventurança pela via mais direta, simplesmente, alçando vôo, como os anjos que já julgam ser.¹⁰

⁹ ANDRADE, Jorge. Entrevista. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 14/06/64.

¹⁰ PRADO, Décio de Almeida. *O teatro brasileiro moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 92-93.

A citação é imprescindível para a análise dialógica em que o discurso messiânico, denominado visão profética é apresentado como loucura sob o ponto de vista do discurso do senso comum. O discurso que é visto como loucura é o que dialogicamente põe em questão outros discursos, o que nos interessa para ser analisado posteriormente.

A peça *Vereda da salvação* foi adaptada para a linguagem cinematográfica e o próprio Jorge Andrade refere-se ao fato numa entrevista ao Centro Cultural de São Paulo. Percebemos que o dramaturgo mantém vigilância sobre o desenvolvimento de sua obra e a propagação de suas atividades acirra o acompanhamento da atualidade de seu discurso: “Veja um negócio: o autor fez a adaptação. O diretor esperou a peça sair do teatro: saiu um dia começou a filmar no outro. Então ficou a peça filmada. [...] ficou um mundo fechado. [...] ficou demais o espetáculo do Antunes filmado”.¹¹

Na linhagem crítica das obras que enfocam a obra de Jorge Andrade não podemos deixar de destacar o detalhado estudo de Catarina Sant’Anna intitulado *Metalinguagem na dramaturgia de Jorge Andrade*.¹²

O estudo realizado é sobre as peças *A escada*, *Rasto atrás*, *As confrarias* e *O Sumidouro*, conjunto de obras que Catarina Sant’Anna chama de tetralogia metalingüística e acaba por trabalhar também com as outras peças de Jorge Andrade, num processo de investigação para chegar ao questionamento de um eu do autor e da história que o dramaturgo transmitiu às suas peças. Catarina Sant’Ana busca também em sua tese a demonstração do valor das peças metalingüísticas no processo em que Jorge Andrade as uniu em *Marta*, *a árvore* e *o relógio*, e para a realização de sua tese verifica a intertextualidade da peça dentro da peça, teatro e vida do dramaturgo, e com a tetralogia procura a reflexão do fazer artístico do dramaturgo.

Como se vê, a peça *Vereda da salvação* não recebe nenhuma atenção especial na tese de Catarina Sant’Anna. Mas as informações que a tese dá sobre o processo de escrita, reescrita e encenação de todas as peças de Jorge Andrade constituem um ponto de partida muito importante para qualquer estudo mais específico, como o da presente dissertação de mestrado, sobre a significação dialógica do messianismo em *Vereda da salvação*.

¹¹ ANDRADE, Jorge. Entrevista. Centro Cultural de São Paulo, 1976. p. 19.

¹² SANT’ANA, Catarina. *Metalinguagem na dramaturgia de Jorge Andrade*. Tese de doutoramento na área de teoria literária e literatura comparada – USP. São Paulo, 1989.

3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

3.1 A RELIGIÃO COMO FORÇA DE COESÃO SOCIAL

A religião é baseada na crença. É necessário que o homem creia ardorosamente para que tenha condições de almejar atingir um ponto de perfeição que possa ser considerado como ideal de existência.

Ocorre que a fé necessita ser comunicada a alguém para que este sirva como testemunha da concordância com os preceitos e ensinamentos que foram transmitidos. Sendo o homem um ser social, é conveniente e necessário que os indivíduos se agrupem, o que vai forçosamente exigir que todos os seus membros ajam segundo as conveniências coletivas, e de tal forma todos passem a seguir os mesmos princípios de moral, honestidade, retidão de caráter e outros procedimentos, alguns deles aparentemente de tipo estritamente ritual.

Embora seja fonte de conhecimento, a religião é muito mais uma origem e imperativo para a ação. É, portanto, o cerne moral, a força de coesão que fundamenta e mantém uma sociedade. Como afirma Durkheim: “[...] a sociedade só pode fazer sentir sua influência se for um ato, e será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela, acima de tudo, é uma cooperação ativa”.¹³ Noutras palavras, a religião ajuda os indivíduos a viver, e a viver em sociedade.

Diferente das leis positivas, que são sobretudo coercitivas, a religião convence os seus seguidores a agir segundo os seus preceitos, embora também possa estabelecer formas de coerção. Ao aceitarem esses ensinamentos normativos, cada um do grupo procura sempre, além de agir segundo as normas, como que fiscalizar os demais participantes da sociedade, os seus iguais ou não, para que procedam sempre segundo o que foi estabelecido pela religião. Para realizar visivelmente essa unidade e para obter outros fins, neste mundo físico ou noutro mundo ideal, a religião se faz através de forma de culto – os rituais.

¹³ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 461.

Desde que haja essa harmonia de ações e de atitude de todos do grupo social, haverá sempre uma força comum no sentido de que todos caminhem no mesmo sentido e, destarte, apóiem-se uns nos outros dando e recebendo forças necessárias para que todos atinjam o tão almejado lugar e ponto de perfeição.

“A religião vai além da idéia de deuses ou de espíritos”.¹⁴ Segundo Émile Durkheim a religião corresponde a mais de uma idéia, é um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. A idéia que se possa fazer a respeito da religião é inseparável de igreja, que é uma comunidade moral formada por crentes numa mesma fé.

Durkheim esforça-se para demonstrar que a religião tem sua origem na sociedade, que é um produto da atuação humana. Este autor defende que a prática religiosa expressa um sentimento real de crença numa entidade suprema estabelecendo relações entre a sociedade e o indivíduo. Em todas as religiões há concepção de um universo ideal em duas classes que admitem tudo o que existe: o mundo profano e o mundo sagrado. O profano como o mundo cotidiano, e o sagrado como o que é protegido por rituais e crenças, que se encontra no plano ideal.

As crenças são estados de opinião e consistem em representação enquanto os ritos são modos de ação determinados, uma maneira de agir em relação a um objeto definido pela crença, sendo posteriores a esta. Tanto as crenças quanto os ritos funcionam em torno do sagrado¹⁵. Portanto, a religião é um conjunto de crenças e ritos que buscam o bem-estar dos indivíduos numa sociedade determinada.

A religião tem como origem, exercício e finalidade o Sagrado. Como o seu exercício é realizado pelo grupo social, então temos que a religião é eminentemente coletiva, é um sistema de idéias que tem por finalidade exprimir o mundo através da comunidade, e é ação enquanto meio de fazer viver os homens.

Durkheim afirma que o homem adora um emblema criado pela sociedade e passa a venerar, assim, a própria sociedade, fazendo-nos acreditar que a religião é um sistema importante enquanto forma de organização social.

Émile Durkheim trata da questão religiosa como uma linguagem socialmente detectável passando as representações religiosas a serem coletivas e exprimindo, assim, realidades também coletivas. Conforme o mesmo autor, o homem é duplo: um ser individual (tem um círculo de ação limitado) e um ser social (representa a realidade na ordem

¹⁴ Ibid., p. 18.

¹⁵ Ibid., p. 19.

ideal e moral: sociedade). A religião, para Durkheim, é a imagem da sociedade real, isto é, reflete todos seus aspectos e o homem teria condições de substituir esse mundo real por um outro mundo, mas isso não soluciona os seus problemas, porque a sociedade ideal continua não fazendo parte da sociedade real.

Na realidade, Durkheim afirma que a religião, como fato social, se explica sociologicamente em cada sociedade estudada e, portanto, acredita este autor que pode, dessa forma, explicar qualquer religião em qualquer sociedade em que se encontrem as mesmas características.

A religião exprime a sociedade em função de ser a sua razão de existência porque sem ela a religião não teria como e onde se implantar; portanto, precisa da sociedade para manter sua existência, e vice-versa, isto é, a sociedade necessita da religião porque é onde busca suas normas de uma coexistência pacífica e humanizada.

Durkheim nos dá a definição: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.”¹⁶

A experiência religiosa existe e é fundamental para a fundação e autoconservação de uma sociedade, mas não se pode concluir daí que ela exprima um universo espiritual objetivamente real: “O fato mesmo de que a maneira como ela foi concebida variou infinitamente com as épocas é suficiente para provar que nenhuma dessas concepções a exprime de modo adequado”.¹⁷

Como crença que justifica rituais e normas morais, a religião se baseia no mito. O mito é forma narrativa religiosa, que mostra, além da origem do mundo, a origem exemplar, a imperatividade das mais diversas formas de agir numa determinada sociedade.

Como já foi abordado, o mito é uma criação humana. Daí a sua conotação de falsidade na linguagem corrente. Mas o mito funciona como fonte de verdade e de valor numa determinada sociedade, de onde provém a preocupação de cada religião não se considerar como mitologia, mas como verdade absoluta. Por isso, afirma-se que não se pode viver sem mitos.

Esses mitos, como formas ideais de sociedade, podem dar lugar a conflitos, bastando que uma sociedade hesite “sobre a maneira como deve se conceber [...] puxada em

¹⁶ Ibid., p.32.

¹⁷ Ibid., p. 461.

sentidos divergentes.”¹⁸ Não se trata, como sublinha Durkheim, de um conflito “entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o de ontem e o de hoje, entre aquele que tem a seu favor a autoridade da tradição e aquele que está apenas vindo a ser”.¹⁹

Tanto num caso quanto no outro, temos o que Northrop Frye chama de mito de interesse. Nesse tipo de mito temos o que a sociedade necessita saber²⁰, daí Northrop Frye operacionalizar a ação da religião centrada em uma mitologia de interesse dentro das estruturas sociais.

O mito de interesse é a implantação de uma nova idéia – baseada em crenças ou na religião – capaz de ordenar um grupo ou sociedade; é a conveniência para um grupo de indivíduos visando a instituir um comportamento que venha privilegiar um determinado interesse. É o meio através do qual a classe dominante (ou a que pretenda vir a sê-lo), culturalmente ou pela força, tenta conseguir o controle dos demais membros da sociedade, usando o tal mito a favor dos seus próprios objetivos ou da manutenção das posições que já detêm.

Um mito de interesse desenvolvido tem a capacidade de transmitir o que a sociedade “deve” saber. Ele normalmente existe como um conjunto de palavras formado no passado, algumas vezes num passado remoto, e esse conjunto de palavras é considerado como inalterável.

O mito de interesse é uma modificação de uma verdade com vistas ao atendimento da própria fé, o que levaria o mito a ser usado como uma interpretação baseando-se no mundo imaginário como o mundo ideal para responder às inquietudes sociais de um grupo, para explicar e transformar o que não pode ser feito no mundo real.

O criador ou quem inspira o mito é considerado um herói cultural, isto é, o foco recai em quem é o responsável pela sustentação do mito na história, pois o criador atingiu um nível definitivo de formulação da verdade porque se transformou num homem sábio ou iluminado pela compreensão atingida dentro dos fundamentos que se constituiriam num determinado mito. O que não significa que o líder tenha, de fato, criado o mito; ele o transformou, moldou-o aos seus interesses e aos interesses do seu grupo, isto é, tornou-se o criador do interesse que impulsiona o mito.²¹

¹⁸ Ibid., p. 467.

¹⁹ Ibid.

²⁰ FRYE, Northrop. *O caminho crítico*. Trad. Antônio Arnoni Prado. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 35.

²¹ Ibid., p. 119.

A função do mito de interesse é, portanto, a de preservar a coletividade em que há participação em comum nas mesmas crenças ou opiniões²², isto é, que tenham as mesmas atitudes e objetivos num grupo social.

O mito de interesse nasce da força pré-existente na linguagem do mito e do acoplamento do interesse que despertaria determinado mito para o seu usuário, porque visa a ter uma certa utilidade política, religiosa ou histórica ou uma utilidade em que se fundam esses três níveis, o que tornaria o mito de interesse portador de uma força profunda e com tendências a provocar a afirmação ou desestruturação de uma sociedade num momento histórico. No caso do discurso literário há que se notar a fusão dos três níveis.

O mito de interesse nasce dentro da estrutura do mito porque este é a representação de uma idéia motivada por uma atitude que origina as peculiaridades da estruturação lingüística desse mito. É criado o interesse dentro de um mito para justificar ou esclarecer o que não pode ser justificado ou entendido no mundo real. As dúvidas que podem surgir em alguns elementos que estruturam determinadas crenças é que vão reforçar o mito de interesse e vão torná-lo, portanto, mito que revelaria uma crença ainda mais incontestável e que adquiriria, por isto, uma força política e histórica dentro da estrutura social.

É objetivo do mito de interesse reforçar uma visão estabelecida dentro do mito porque vai estabelecer uma outra forma do uso do mito que passaria da estrutura religiosa no sentido estrito, por exemplo, para ser usado como forma de conhecimento de um momento histórico de uma comunidade e servir de norma de conduta para os membros da sociedade. Para isto, o mito de interesse estaria ligado a uma ritualística já existente dentro do mito, onde algumas ações são praticadas publicamente visando a servir de testemunho para os demais membros da comunidade. Esta conduta é que tornaria legal e aceitável o fato contido na linguagem do mito de interesse em si, manifestando-se o seu significado através de uma crença incontestável, como já foi mencionado, visto que o mito em nada se preocupa com a razão, isto é, não depende nunca de fundamentos objetivos para se enraizar no imaginário coletivo da sociedade. Há que se dizer que o interesse está fundamentado por uma perspectiva ideológica.

O interesse, aplicado ao uso de um mito para a abordagem de um fato dentro da estrutura social, pode realizar-se dentro da manutenção do prisma sagrado ou para profaná-lo através da ironia ou da paródia. A literatura pode servir-se do mito de interesse para aplicá-lo em determinado momento de sua história para apreender a mecânica de um movimento

²² Ibid., p. 36.

social de uma sociedade e para tentar uma análise mais profunda de suas relações estruturais. Se o mito reside na linguagem e dela necessita para se tornar presente numa cultura, nada mais natural do que observar-se a existência de uma relação primordial entre literatura (arte da linguagem), mito e religião. Vejamos o que nos diz Ernest Cassirer:

Paralelamente a este processo de separação e libertação, outro se desenvolveu: o da arte. Como a linguagem, a arte está, desde o princípio estreitamente entrelaçada com o mito. É que o mito, a linguagem e a arte principiam por uma unidade concreta e individida, que só pouco a pouco se vai desfazendo numa tríade de modos independentes da criação espiritual. Em consequência, a mesma animação e hipóstase mística, que influi nas palavras da linguagem humana aplica-se também às imagens, e a todas as espécies de criação artísticas.²³

Ao usar um mito centrado num interesse, a sociedade procura justificativas para suas normas éticas. E, tendo consciência desta importância do mito como sedimentador de certos valores, o escritor diminui a distância entre literatura e história porque consegue observar o fato histórico mais detalhadamente, e com este comportamento preenche certas lacunas que a linguagem do conhecimento histórico não poderia usar para explorar a realidade, visto que a história apenas procura documentar um período de vida de uma sociedade. Paul Veyne afirma: “[...] escrever história é uma atividade intelectual. É necessário, entretanto, declarar que não se acreditaria numa afirmação como esta em qualquer lugar atualmente: é mais comum pensar-se que a historiografia, por seus fundamentos, ou por seus fins, não é um conhecimento como os outros.”²⁴ Sendo a literatura um produto com fins basicamente espirituais, no sentido de se desenvolver no plano do imaginário, teríamos de ver na presença do mito de interesse no discurso literário uma forma de manifestação das relações entre ideologia e ideologia, entre a manutenção e a transformação de um *status quo* sócio-histórico.

O mito de interesse desempenha a função social de expressar uma identidade interna em determinadas comunidades. Como todos os membros têm a mesma crença ou os mesmos objetivos, estabelecem uma força de coesão em torno dos seus ideais.

Foi no mito de interesse que se inspiraram as grandes religiões e os movimentos revolucionários da história. E, como o homem vive em dois mundos – o real e o

²³ CASSIRER, Ernest. *Linguagem, mito e religião*. Trad. Rui Reininho. Portugal: Rés, s. d., p.117.

²⁴ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar; Maria Auxiliadora Kneict. 4.ed. Brasília: UNB, 1998. p. 67.

ideal – projeta as suas ansiedades para o mundo ideal e através deste consegue manter uma vida que corresponda às suas expectativas, ou pelo menos tem a esperança de transformar o mundo em um melhor para a comunidade à qual pertence, isto é, o seu objetivo, o objeto de desejo é melhorar a sua condição de vida dentro da sociedade.

O que nos preocupa, na área dos estudos literários, é saber como o mito de interesse pode ser aproveitado na literatura.

Segundo Northrop Frye, “na cultura oral, mitologia e literatura são quase equivalentes”²⁵ porque os principais transmissores do mito eram poetas, homens que transmitiam lembranças e que conheciam as fórmulas tradicionais e apropriadas de sabedoria. Em cada julgamento ou reflexão que viesse a fazer, o poeta estava formulando não apenas o pensamento do seu ouvinte, mas seu próprio pensamento.²⁶

A partir do momento em que surge a cultura escrita, os hábitos mentais decorrentes desta provocam modificações no interesse e o poeta deixa de ser o orador, o mestre.

Com o humanismo o poeta é excluído da autoridade primitiva no mito de interesse e encontra sua função social numa atividade complementar que liberaliza o interesse, mas também o reforça.

Já o escritor profético “restabelece o papel original do poeta, que consistia em ensinar o mito de interesse”.²⁷ Por isto, a poesia utiliza a linguagem do mito e não a linguagem da razão ou dos fatos porque esta não representa algo que se aperfeiçoa ou aprimora. A autoridade do poeta decorre do poder oracular da sua mente, atribuída à revelação divina:

A literatura em si não é um mito de interesse, mas revela as possibilidades criadoras do interesse, a série integral de ficções verbais, modelos, imagens e metáforas mediante os quais todos os mitos de interesse são construídos.²⁸

A literatura fornece os recursos técnicos para a formulação dos mitos de interesse, mas não os formula e para compreender o seu discurso seria necessária a volta da

²⁵ FRYE, Northrop. *O caminho crítico*. Trad., Antônio Arnoni Prado. São Paulo: Perspectiva, 1973. p., 93.

²⁶ *Ibid.*, p. 38-40.

²⁷ FRYE, Northrop. *O caminho crítico*. Trad. Antônio Arnoni Prado. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 75.

²⁸ *Ibid.*, p. 95-96.

literatura para os próprios mitos de interesse. Ela não existe para que acreditemos nela, pois não tem conexão direta com a crença.

A literatura começa e termina num mito. Como já foi dito, o mito de interesse está ligado ao mundo ideal e a literatura também é produzida utilizando-se desse mesmo mundo sendo, inclusive, a moral da fábula nada mais nada menos do que um mito de interesse. Ela também tem a capacidade de crescimento através do espaço, do tempo, das barreiras de crença e de diferenciação cultural.

A literatura é também sinônimo de prazer e o mito de interesse pode ser aproveitado nela como uma projeção para entrar no mundo ideal pois tem-se a consciência de que a mesma não é algo para ser acreditado e sim entendido e interpretado.

3.2 O MESSIANISMO COMO REVELAÇÃO DE CONFLITOS SOCIAIS

Émile Durkheim e Northrop Frye mostram, respectivamente, a religião e o mito de interesse fundamentalmente como modos de estruturar e conservar uma dada sociedade, mas também admitem que tanto a religião quanto o mito de interesse possam, como formas ideais que são, abrir caminhos para a transformação da estrutura social.

Entre essas formas religiosas de transformação, talvez o messianismo seja a mais importante.

Maria Isaura Pereira de Queirós²⁹ define messianismo como uma ideologia (ou melhor, utopia) formulada em moldes religiosos que traduz uma *espera* por um Messias, um enviado divino, um intermediário das relações de uma coletividade com o mundo sobrenatural, para tentar mudar, através da religião, uma sociedade numa situação de crise. Portanto, o messianismo se constitui num mecanismo de modificação social possivelmente utilizado por uma camada inferior, que de algum modo se sente vítima das injustiças da sociedade a que pertence.

O messianismo inicia-se com uma lenda, seguida de uma *espera*, configurada na figura de um messias, surgindo daí o seu nome e resultando na hipótese de salvação para os problemas de uma parcela da coletividade.

²⁹ QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2.ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

Para se ter um movimento messiânico é necessário um líder e não uma pessoa comum, alguém que consiga estabelecer relações de comunicação com o mundo espiritual. Essa figura messiânica se converte em líder religioso e enquanto *messias* se torna figura central dos movimentos sociais. Surge inspirado pela divindade e traz aos homens leis sagradas. De modo geral, é o indivíduo que salvará a coletividade abrindo-lhe horizontes que correspondem às suas reivindicações, desejos e ansiedades.

A autoridade do líder, dentro do grupo, nunca é questionada visto que é ou pode ser um enviado de Deus ou até uma encarnação de uma divindade, tendo, por isso, origem sagrada. Esse messias é visto dentro do grupo pelas suas qualidades religiosas, que o definem como chefe e autoridade máxima. Na realidade, o messias é um indivíduo que manda em nome de *alguém* e não em seu próprio nome. Agindo conforme um modelo, dentro da estrutura de uma linguagem religiosa, exerce seu poder para criar uma utopia no espaço sócio-religioso, um novo mito de interesse (para voltar à terminologia de Northrop Frye, aliás não usada por Maria Isaura Pereira de Queiroz), o qual ofereça uma nova finalidade ao grupo, radicalmente diferente da que antes era oferecida pelo mito de interesse da sociedade previamente existente.

O messias não pode ser qualquer indivíduo que ambicione apenas ser um líder religioso; necessariamente tem que cativar o grupo, estabelecer uma proximidade que significa a confiança total de suas vidas. Portanto deve ter uma intuição e certo grau de instrução e ser *arquiteto* de uma visão de mundo superior ao que existe dentro de um grupo social. Com um comportamento ideologicamente organizado, passa a controlar os passos deste grupo e resolver problemas de qualquer natureza, porque o contato passa a ser mais próximo com os membros desse grupo. Todos os integrantes dessa comunidade devem seguir os ensinamentos do líder e, se um indivíduo do grupo não se converter à religião messiânica, ou não cumprir à risca as orientações de como proceder, será causador do fim de todos os membros e disto dependerá a mudança de uma situação social que seria representada pela construção de um paraíso no plano terrestre.

Os líderes messiânicos são organizadores de comunidades e o objetivo desses movimentos é criar o mundo perfeito, instalar o paraíso na Terra, transformar o mundo em que vivem.

Para que o fenômeno messiânico ocorra, primeiro deve surgir, como foi mencionado, uma lenda, seguida de uma *espera* do messias, pois é necessário que exista a crença de que, neste mundo, se pode organizar uma sociedade perfeita, sem injustiças, sem

sofrimentos, sem doenças e até sem morte. Existe uma fé no retorno de emissário dos deuses, para que traga mensagens que possibilitarão instalar na Terra o paraíso enquanto utopia de transformação social. Não é um simples movimento religioso, mas uma forma de possíveis soluções de problemas emanados de crise social.³⁰

Os movimentos messiânicos são sempre semelhantes. Nesses grupos os padrões de comportamento mudam e tem-se a passagem da vida profana para a religiosa e com isso uma comunidade adquire uma vida mais disciplinada. Os valores religiosos são os dominadores da existência, pois há a promessa de um Reino Messiânico estabelecido como utopia que exige um certo tipo de comportamento.

Os movimentos messiânicos incidem no sentido de desequilíbrio que “ressentem os indivíduos quando comparam o mundo real e o mundo ideal”³¹, porque existe realmente um desequilíbrio entre os dois mundos, o que constitui uma das causas do dinamismo dos grupos sociais.

A construção do mundo ideal consiste, na verdade, em idealizar a condição da existência humana. Os indivíduos dos grupos messiânicos que se unem ou estão unidos com os mesmos ideais substituem o mundo real por um mundo ideal em coletividade, portanto estão mais protegidos.

A função messiânica é a de reorganizar o grupo, redefinir os fins da ação humana e social, e para isso dois fatos sociais diferentes são necessários: a crença na chegada de um enviado divino que trará justiça e condições de uma existência feliz, e a ação de um grupo que obedeça ao líder.

A crença nasce de insatisfações de um grupo diante de injustiças sociais, e tem esperança em transformação das condições do meio em que vive o grupo, como se fosse uma garantia de melhores dias. Ela é indispensável para que o movimento se forme; sozinha não o consegue, embora possa existir sem o movimento.

No Brasil existiram fenômenos religiosos de toda espécie, mas os que Maria Isaura Pereira de Queirós menciona são os de características messiânicas, tanto na população indígena quanto na população rústica.

O líder do messianismo indígena era um feiticeiro que passava a ser o novo Santo, anunciava uma espécie de Idade de Ouro e realizava as cerimônias somente entre eles, e estas se constituíam em acessos de entusiasmo coletivo. Migravam em busca de um paraíso

³⁰ Ibid., p. 352.

³¹ Ibid., p. 375.

terrestre, a Terra Sem Males, que seria um lugar de segurança, onde não existiria a morte. Não há delimitações entre o profano e o sagrado, mas mesmo assim pode ser considerado messiânico devido à existência do mito da Terra Sem Males. Trata-se de grupos em processo de anomia, de desintegração de crenças e normas, visto que o messianismo é o procedimento para reavivar laços sociais e crenças comuns.

Os movimentos messiânicos rústicos estão vinculados à vida rural, são de origem católica ou protestante e são sempre semelhantes. Todos os adeptos levavam uma existência de forma modesta, geralmente a agricultura de subsistência. A comunidade messiânica era tida como uma grande família.

O messias brasileiro constitui ao mesmo tempo o chefe religioso e profano de sua comunidade, pois teria sido enviado “para fazer com que os homens retomassem os bons costumes”³² e assim assegurassem um bom futuro. Persistem na fé popular da atualidade figuras de dois messias pacíficos – o Padre Cícero Romão Batista (*Padim Ciço*) e o Monge João Maria –, o que é possível devido à difusão da cultura popular e regional, em que a crença do que cada um deles realizava é passada de geração em geração.

Os movimentos messiânicos nativos “se dão em situação de contato das populações indígenas com os brancos”, enquanto que os movimentos rústicos ocorrem “numa sociedade que se caracteriza pela dualidade estrutural”³³: uma classe dominante e uma classe dominada. Num caso e noutro, temos situações de profunda crise social, de rejeição do modelo proposto pelos grupos dominantes da sociedade constituída, de busca de uma sociedade alternativa, que ponha fim aos sofrimentos do grupo messiânico. Trata-se de conflitos sociais que se exprimem sob a forma de conflitos religiosos, os quais, por sua vez, se exprimem não só pelo comportamento, mas também pela linguagem.

3.3 O DIALOGISMO SEGUNDO BAKHTIN

Foi Mikhail Bakhtin quem fez a primeira teorização importante da linguagem como lugar onde se exprimem e realizam relações sociais, em particular as relações sociais de tipo conflituoso. Bakhtin classificou essa realidade das trocas verbais como dialogismo. Além

³² Ibid., p. 302.

³³ Ibid., p. 334.

do dialogismo composicional, tradicional, realizado pela sucessão de réplicas entre interlocutores, existe, segundo aquele teórico russo, o dialogismo interno, que merece um estudo mais aprofundado.

O dialogismo interno ocorre quando duas (ou mais) linguagens de grupos da mesma sociedade se confrontam no mesmo enunciado, podendo esse confronto ser de tipo persuasivo, parodístico, ou mesmo autoritário. No enunciado de um mesmo indivíduo ressoam (no mínimo) duas vozes ideológicas: a sua e a do outro.

O diálogo é condição da linguagem e do discurso; então, o dialogismo é a condição do sentido do discurso, a característica essencial da linguagem. Para se ter uma identidade discursiva necessita-se da presença do outro, pois fora da relação com o outro, não há sentido, e a noção de dialogismo é a escrita (ou fala) em que se lê o outro e em que se tem do objeto uma visão duplamente orientada (para o outro e para si mesmo).

Dentro de uma comunidade lingüística há variantes lingüísticas e ideológicas, que se podem manifestar na fonética, na morfologia, na sintaxe, no vocabulário, na semântica e na estilística (em todos esses níveis ou só em alguns).

O plurilingüismo, segundo Bakhtin, é a variação lingüística dentro da mesma língua para exprimir variantes ideológicas; “é o discurso de outrem na linguagem de outrem”³⁴, e a palavra é bivocal, isto é, serve a dois locutores, com duas visões de mundo e duas intenções – a da personagem que fala e a do autor, ou as de duas personagens - podendo o discurso alheio ser citado de cor ou da maneira como foi entendido (com as próprias palavras do falante). Há duas vozes: uma conhece a outra, há como que um diálogo entre elas.

Para Bakhtin, a língua de uma sociedade se estratifica em linguagens conforme a região, o sexo, a idade, a classe social, a religião, a profissão, a ideologia política, etc. Cada indivíduo pode intuir muitas linguagens diferentes sem que estas estejam dialogicamente correlacionadas na sua *consciência* lingüística, por não ter ele noção da diversidade lingüística dentro de uma determinada língua, como o russo ou o português. Se o perceber, então, descobrirá sua pluridiscursividade. Cada indivíduo pertence, como foi dito, a vários grupos e convive com pessoas de outros grupos, o que possibilita o conhecimento de discursos que não sejam apenas do seu grupo, e aprende a conviver com eles, podendo gerar maneiras diferentes de impor suas idéias e seus valores, passando a desenvolver relações de conflito e de cooperação, isso dependendo de sua necessidade de adaptação ao discurso que se apresenta de forma mais útil para a solução de seus problemas.

³⁴ BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. 3. ed. São Paulo: Unesp, 1993. p. 127.

O indivíduo não só usa a variante lingüística do seu grupo, como pode prever, entender e usar a linguagem do outro e é essa a relação da linguagem de um com a de outrem que forma a imagem do conflito. A relação entre os discursos será, como já dissemos e retomaremos mais adiante, de três maneiras: persuasiva, parodística e autoritária.

O dialogismo composicional deve ter no mínimo dois locutores, cada qual responsável pelo seu enunciado, enquanto o dialogismo interno ocorre nos discursos persuasivos e parodísticos (e mesmo autoritários) dentro do enunciado de um só indivíduo. Fazendo a citação de outrem, mesmo que de forma pouco explícita, o enunciado dialógico deve ter, no mínimo, duas vozes, sendo uma delas consignada como sendo a de outrem, com a sua própria linguagem.

Os textos dialógicos podem ser polifônicos ou monofônicos. Os polifônicos ocorrem no discurso em que várias vozes dialogam, e representam diferentes pontos de vista sobre o mundo, sem que nenhuma se imponha como detentora da verdade. Quanto aos monofônicos são centrados em si mesmos e ocorrem no discurso com várias vozes, mas é apenas uma única que se impõe como detentora da verdade. Leonor Lopes Fávero, todavia, relativiza essa classificação:

Há a ilusão de um sujeito único, centralizado, e que a monofonização e a polifonização podem-se apresentar em maior ou menor dimensão e que melhor seria dizer, em vez de discurso monológico e dialógico, discurso com tendência à monofonização e à polifonização.³⁵

3.3.1 Discurso autoritário

O discurso autoritário é uma manifestação ideológica que não permite interpretações, não se deixa discutir ou questionar, mas apenas transmitir, comentar e explicar. É um discurso monológico que não dialoga com o discurso de outrem, mas que se impõe como verdade e autoridade, por isso não aceita questionamentos, daí ser absolutamente fechado em si e pretensamente incontestável.

No discurso autoritário, na maioria das vezes, a palavra necessita da interiormente persuasiva e vice-versa, porque esta última não se submete a qualquer

³⁵ FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e dialogismo. In: *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: 1994. p. 52.

autoridade³⁶. A autoritária se impõe, já é reconhecida, não é necessário selecioná-la ou contestá-la, torna-se rígida, não podendo, muito menos, ser recusada ou ignorada apenas em parte, não existe meio termo. Como exemplo de discurso autoritário podemos citar a palavra dos pais (nem todos), do professor (também nem todos) e sobretudo das igrejas, enquanto que no romance e em outros gêneros híbridos (como o teatro épico e outras formas epicizadas do drama) o discurso autoritário poderá aparecer, sob a forma de uma citação, geralmente para ser questionada ou mesmo desvalorizada no plano da significação global da obra.

3.3.2 Discurso Persuasivo

Há o discurso persuasivo quando se usa a variante lingüística do outro com o aparente intuito de satisfazê-lo, fingindo concordar com ele. É usar no próprio enunciado a palavra do outro com a finalidade de o convencer a pensar ou agir de determinada maneira, ou seja, em favor do próprio falante. Segundo Bakhtin: “No fluxo de nossa consciência, a palavra persuasiva interior é metade nossa, metade de outrem.”³⁷

A linguagem como discurso persuasivo continua a se desenvolver de maneira a adaptar-se a novos contextos, e essa transformação ideológica torna-se um conflito interior a partir de diferentes pontos de vista verbais e ideológicos. A palavra vinda de outrem, num determinado momento, poderá tornar-se a palavra própria do eu falante. Este poderá estar aberto ao discurso do outro, o que se deve a diversas vozes alheias que lutam para influenciar a consciência dele. Dito de outra maneira, o eu tentará persuadir o outro, mas também poderá ser persuadido pelo outro.

Em relação à própria palavra religiosa, que por ter a sua origem numa divindade ou num seu profeta, cada indivíduo, com o decorrer do tempo, pode vir a fazer uma interpretação diferente dessa mesma palavra. As interpretações podem ter por única finalidade tornar claro, de forma cooperativa, o que estaria inscrito de forma obscura na palavra divina, portanto reconhecendo-a como palavra autoritária, mas outras interpretações podem entrar em conflito entre si, propondo-se cada uma delas como a interpretação autêntica, portanto autoritária, da palavra divina, ou podem ainda essas diferentes interpretações tentar dialogar

³⁶ BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. 3.ed. São Paulo: Unesp, 1993. p. 143.

³⁷ *Ibid.*, p. 145.

persuasivamente entre si, de modo que uma interpretação atraia a outra para si sem parecer violentá-la. O princípio do livre exame, base da reforma protestante, defendia o direito de cada um dos fiéis ou grupos de fiéis fazer a sua própria interpretação da Bíblia, sem ter de seguir a interpretação oficial da Igreja Católica, o que, no entanto, não impediu que as diversas igrejas cristãs entrassem em aberto conflito umas com outras.

Pode-se usar um discurso religioso de uma forma persuasiva no momento em que se sabe que esse discurso é aceito pelo interlocutor e, então, cita-se esse discurso de modo a, dissimuladamente, mudar-lhe o sentido, com o objetivo de conseguir que o outro pense e aja de acordo com o interesse próprio que está oculto. O discurso persuasivo não é apenas utilizado no discurso religioso, mas também na discussão ética e jurídica, na política e mesmo em outras áreas, como, por exemplo, a da publicidade.

É o discurso persuasivo que emprega as formas mais refinadas, tanto na representação do discurso do outro, quanto no apelo a um discurso considerado como de uso comum, quanto ainda à apresentação dissimulada do discurso ideológico que é a base e o objetivo da sua própria estratégia persuasiva. Esse refinamento se poderá tornar ainda maior em textos literários de natureza plurivocal, principalmente no romance, mas também em gêneros inferiores e híbridos, como são, em grande parte, os textos dramáticos modernos.

3.3.3 Discurso Parodístico

O discurso parodístico é falsamente aberto ao discurso de outrem, pois tem a finalidade polêmica de lhe inverter o sentido. A paródia surge quando um indivíduo parece abdicar da sua fala para dá-la a outrem, mas introduz nela elementos que lhe mudam radicalmente o sentido, de modo a ridicularizar ou simplesmente destronar a posição discursiva e o poder do outro, geralmente entendido como uma instituição opressora.

A paródia absorve um texto e o recria de um modo próprio, isto é, não como uma repetição de um texto, mas como a sua modificação e subversão. A citação da palavra do outro é feita de maneira a trazer algo de radicalmente novo em relação ao texto primitivo. Tanto na paródia cômica quanto na séria, o falante tem consciência de que usa o discurso do outro com novo sentido, que pode ser abertamente cômico ou simplesmente polêmico. A

paródia é marcada pela luta entre essas vozes, sendo impossível a fusão destas, pois são de mundos diferentes. É um novo discurso construído através do que já foi dito por alguém.

Isso acontece, por exemplo, quando se usa uma prece, uma narrativa religiosa ou o discurso típico de uma instituição, substituindo-lhe algumas palavras de maneira a subverter o poder que essa instituição detém, ou o poder daqueles que o discurso oficial dessa instituição legitima. Existem paródias de orações e ritos da Igreja, de obras literárias famosas, mas também de discursos, como o religioso católico, o político conservador ou liberal, etc.

O discurso parodístico mostra um conflito mais aberto do que o do discurso persuasivo. Muitas vezes procura subverter um discurso claramente autoritário. Mas mostra-se também como estratégia de um grupo (ou indivíduo) que ainda não é capaz de construir e usar o seu próprio discurso, que manifeste de maneira organizada e explícita as suas próprias idéias, crenças, valores e objetivos. Nessa ambivalência, podem encontrar-se tanto a consciência de uma situação social de injustiça quanto o desejo e a relativa impossibilidade de mudar essa situação.

4 A SIGNIFICAÇÃO DIALÓGICA DO MESSIANISMO EM *VEREDA DA SALVAÇÃO*

4.1 INTRIGA E DISCURSOS

Na peça *Vereda da salvação* de Jorge Andrade, a intriga fundamental se dá entre um grupo de agregados que tinham sido posseiros e o proprietário das terras em que eles trabalham. Esse conflito social e econômico toma a forma de um conflito religioso: os agregados se converteram à nova igreja do Advento da Promessa, a partir da qual vão formar o seu movimento messiânico, enquanto o proprietário continua, como os seus iguais, a pertencer à Igreja Católica, que legitimaria a organização social existente.

O dramaturgo, porém prefere concentrar-se na representação do conflito que divide o grupo de posseiros por causa da adesão à religião do Advento da Promessa e da sua transformação em messianismo.

Nenhum dos fazendeiros, nenhum dos clérigos da Igreja Católica aparece diretamente como personagem da peça. O ponto de vista deles e das suas instituições é defendido por Ana, filha de Manoel, líder dos agregados na relação com a fazenda, e até certo ponto por Artuliana, que se torna mulher de Manoel, sem a bênção de nenhuma celebração religiosa. A semana de penitência, ordenada pelo enviado da igreja do Advento da Promessa, leva ao abandono do trabalho, à rigidez moral principalmente no campo da sexualidade, à confissão mútua dos pecados e dívidas, e ao jejum absoluto durante esse período, de maneira que os transgressores destas novas ordens são castigados com violência: Artuliana, que engravidara de Manoel sem o devido casamento religioso, é espancada até abortar, e as crianças que quebraram o jejum são mortas. Sabendo disto e temendo novos comportamentos violentos do grupo de agregados, o fazendeiro chama a polícia para acabar de modo sangrento com aquele potencial foco de rebelião contra as autoridades e os poderosos da sociedade constituída. Assim, pela violência armada e não pelo discurso, o grupo social dominante resolve em seu favor o conflito religioso e o conflito econômico-social que o primeiro representava.

O conflito interno ao grupo de agregados se concentra na oposição entre Joaquim e Manoel, podendo o primeiro ser considerado como o protagonista da peça.

Joaquim não é muito afeito ao trabalho e, embora tenha pouco estudo, é capaz de ler a Bíblia e torna-se líder espiritual do grupo, exigindo a conversão e a humilhação de todos, em geral, e do próprio Manoel e sua filha, Ana, em particular, e acabando por prometer a “vereda da salvação” a todos os que se tornarem puros e o seguirem como o novo Cristo. Manoel, um viúvo que se quer casar pela quarta vez, é o líder do grupo na luta pela sobrevivência, homem trabalhador e respeitado por todos, que conseguiu do fazendeiro as terras para que o grupo pudesse morar e plantar, sem pagamento de renda, mas também apenas pelo tempo que fosse necessário para transformarem essas terras nas condições favoráveis para a formação de pasto.

Provavelmente o antagonismo entre Joaquim e Manoel surge quando Manoel retira parte da terra a Joaquim, porque este se mostrara incapaz de a fazer produzir:

MANOEL: [...] não tenho nada a perdoar, nem do que pedir perdão, já disse.

JOAQUIM: (Subitamente) Você tomou metade da minha roça.

DOLOR: Estava no mato, meu filho.

[...]

JOAQUIM: [...] só porque ele é de valença na fazenda, toca mais terra do que nós... não quer se humilhar na minha frente.³⁸

Joaquim culpa Manoel por não fazer com que Ana, sua filha, se converta ao Advento da Promessa, tirando a conclusão de que aquele que é incapaz de mandar na sua família não pode ser chefe do grupo: “Se um homem não tem mando na sua casa, como vai zelar dos irmão?”³⁹ Mas Manoel defende a conversão por convicção, não por obediência e medo: “Nosso Deus não quer entrar obrigado no coração de ninguém”.⁴⁰

Ana não aceita a conversão ao Advento da Promessa, porque acredita que só haverá mudança na sociedade ou no grupo em que vive se houver muito trabalho. Ana é realista e reclama que, enquanto se faz penitência ou se fica jejuando, não se pode trabalhar na roça e, durante esse período, a colheita está sendo perdida. Joaquim afirma ser culpa do Manoel a não conversão da Ana e que esta poderá vir a ser a responsável se algo não der certo na nova religião, isto é, todos precisam converter-se ou do contrário não serão salvos.

Outra preocupação de Joaquim é que Ana não deve ir à sede da fazenda porque o proprietário é da mesma religião dela, a religião católica, e, dependendo do que Ana

³⁸ ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 248-249.

³⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁰ *Ibid.*

lá possa contar e comentar, poderá vir desgraça para o grupo, como já havia ocorrido em outra fazenda próxima, quando o proprietário não entendeu o que acontecia com os agregados que estavam apenas sendo batizados. Ana alerta o pai para uma possível traição de Joaquim: que as intenções de Joaquim são suspeitas, não devem ser boas, porque o que ele não quer é trabalhar como todos os outros. A não conversão de Ana e a sua oposição firme a Joaquim fazem com que o conflito entre Joaquim e Manoel aumente.

Outra personagem que dá motivo para o conflito entre Joaquim e Manoel é Artuliana. Depois de ela ter escolhido Manoel para se casar e ter filhos e de ter tido relações sexuais com ele, Joaquim, seguindo (sem grande vontade) o conselho da mãe, parece fazer, indiretamente, um pedido de casamento a Artuliana: “Gostava de ver você trabalhar no eito. Varava primeiro que qualquer homem. Você na enxada é de valia p’rum homem”.⁴¹ Como ela rejeita as pretensões de chefia espiritual de Joaquim, ele afirma que, por ser o chefe de Deus na Terra, não se pode casar, como se fosse ele a rejeitar Artuliana e não fosse ela a rejeitá-lo.

Artuliana desmoraliza Joaquim perante todo o grupo afirmando que não o quer e que se tornará mulher de Manoel no dia seguinte no Tabocal, para onde seguirão a fim de encontrar Onofre e o representante do Advento da Promessa que pode officiar casamentos.

Quando Joaquim fica sabendo que Artuliana já está grávida de Manoel, acredita e faz quase todos os agregados acreditarem que essa criança é a encarnação do próprio demônio. Embora Manoel finalmente se humilhe perante Joaquim e peça “Perdão em Deus!”⁴², reconhecendo-se culpado, a fim de salvar Artuliana, Joaquim consegue instigar os agregados, uns a levar Artuliana para espancá-la até que perca o bebê, outros a amarrar Manoel e prendê-lo no seu casebre.

Joaquim torna-se o novo líder, visto que Manoel não conseguiu melhorar a situação econômica e social do grupo, que, sem perspectiva de uma nova vida dentro da sociedade constituída, encontra uma *vereda de salvação* no que Joaquim prega.

Embora Daluz fuja com o marido para a fazenda a fim de salvar o filhinho que, segundo Joaquim, ela não poderia amamentar durante a semana da penitência, porque essa criança também poderia estar em pecado, dominada pelo demônio, Daluz não consegue evitar que os agregados seguidores de Joaquim batam na criança até fazê-la morrer.

Jovina, filha de Germana, quebra o jejum, com outra menina, Eva, e por isso é também espancada até morte, porque também estaria possuída pelo demônio. A reação de

⁴¹ Ibid., p. 246.

⁴² Ibid., p. 252.

Germana, sua mãe, é a de entregar-se por completo à nova crença messiânica e estimular a transformação convicta de todos em figuras bíblicas: se ela passa a ser Jeremias, Joaquim é Cristo, Dolor é Maria, e os outros se descobrem como diversas figuras da história bíblica.

Apenas Ana e Artuliana permanecem inabaláveis, não aceitando a chefia de Joaquim nem o messianismo que ele prega.

Artuliana tenta convencer Dolor a contar ao filho que ela nunca se casou na igreja, embora tenha tido vários filhos, dos quais apenas Joaquim sobreviveu. Assim Joaquim ficaria sabendo que a sua geração e o seu nascimento foram tão pecaminosos como a geração do filho de Manoel em Artuliana. Como Dolor se cala, com medo de que os agregados, sentindo-se enganados, queiram matar Joaquim, Artuliana revela a Joaquim e a todos os outros: “[...] Dolor deitou numa roça, como eu, e deste pecado nasceu você mais sete filho”.⁴³ Por amor ao filho, Dolor desmente Artuliana, e a esta só resta tentar fugir, sem conseguir levar Manoel consigo, e acabando, ironicamente, por ser a primeira a morrer, atingida pelo fogo da força policial que vem atacar e destruir o grupo messiânico de agregados.

Ana vai à fazenda contar que os agregados bateram em Artuliana, mas o que consegue é que o fazendeiro peça o envio de uma força policial para reprimir a rebelião messiânica dos agregados, permitindo saída livre somente a Ana e seu pai. Ana, porém, no momento do ataque policial, pede a saída de todo o grupo para outras terras e fazendas com o argumento de que todos são pessoas de paz. Como não consegue convencer os policiais, será morta juntamente com todos os membros do grupo cujo messianismo ela jamais aceitou.

Dolor, mãe de Joaquim, tem uma participação complexa no conflito que opõe o seu filho a Manoel. Amando o filho acima de tudo, Dolor tenta, enquanto lhe é possível, convencê-lo a deixar de *afrontar* Manoel, porque foi este quem os acolheu, arranjando-lhes terra para plantarem o necessário para o seu sustento, pois não tinham para onde ir e agora ela tem medo de perder o pouco que lhes resta. Aconselha Joaquim a proceder como Manoel, casando-se e tendo filhos, os quais, quando crescerem, o ajudarão no cultivo de mais terra que ele venha a arrendar, de maneira a garantir uma vida melhor: “Filho é que é riqueza de pobre. Eles dá despesa quando miúdo, mas ajuda bastante depois que cresce. [...] Sempre matutei com uma mesa farta, cheia de gente satisfeita”.⁴⁴ Tenta, em vão, impedir que o grupo prenda Manoel quando descobrem que Artuliana está grávida e Joaquim afirma que esse filho é o demônio e, por isso, deve ser destruído. Tenta ainda, também em vão,

⁴³ Ibid., p. 268.

⁴⁴ Ibid., p. 244.

convencer Joaquim a conduzir já todos os agregados para o Tabocal, onde deveriam encontrar os seus chefes religiosos, talvez na esperança de evitar outras desgraças.

Embora durante praticamente todo o tempo Dolor permaneça lúcida, julgando o messianismo extremado do seu filho e dos outros agregados como um autêntico delírio, ela tem um momento em que participa da idéia comum de que os sofrimentos do grupo se originam num pecado oculto de um dos membros desse grupo, e ela acaba por se considerar a culpada, por ter tido vários filhos sem se casar, sendo o próprio Joaquim um deles: “Com quinze anos... comecei pôr filho no mundo. Joaquim foi o derradeiro. [...] Nunca recebemo água benta. Com tanto filho que veio... a gente acabou pensando que era casado. [...] Tive oito filho... sete morreu miúdo, nem sei do quê?”⁴⁵ Dolor ajoelha-se à frente dos agregados e confessa: “É meu o pecado. Perdão! Perdão em Deus!”⁴⁶

Mas quando se convence de que o filho está completamente obcecado pela idéia de que é a reencarnação de Cristo e de que ela é a própria Virgem Maria, Dolor resolve assumir como verdade absoluta o que sabe ser um delírio coletivo a fim de defender Joaquim: é o único filho que lhe resta.

Joaquim passa a ser o líder religioso e Manoel é tido como os outros meeiros, em função de não ter conseguido satisfazer as necessidades do grupo perante o fazendeiro, o que fortalece a liderança espiritual, a única saída que sobra. O choque entre eles é resolvido pela *força* de Joaquim que se transforma em uma figura carismática para o grupo que sempre defendia Manoel e que *resolve* mudar para o outro lado, o espiritual, portanto, Joaquim; os agregados acreditam, obedecem e seguem o que seu novo líder aceita, argumenta e manda.

No final da peça todos se unem a Joaquim para se oporem, apenas com a sua fé messiânica, à ação policial, que foi acionada pelo fazendeiro ao saber da transformação que ocorrera com os agregados, através de Ana e de Daluz, quando esta chegou à fazenda com o seu bebê morto. Embora o texto não apresente uma conclusão explícita para o conflito fundamental – entre os agregados e a sociedade dos fazendeiros e padres – a perspectiva mais plausível que fica é de que todos os crentes acabam por ser mortos, no preciso momento em que pedem, cantando, a Deus que lhes mostre a *vereda da salvação*, para que possam subir por ela. É preciso, porém, notar que Dolor, Ana e Manoel, que provavelmente também serão

⁴⁵ Ibid., p. 256.

⁴⁶ Ibid., p. 265.

mortos, não acompanham o cântico do grupo, o que provavelmente sugere que eles continuam lúcidos até o fim quanto ao caráter ilusório daquele episódio messiânico.

A constituição da intriga de *Vereda da salvação* toma a forma de um conflito de discursos, o qual, em momentos cruciais, traz como conseqüências ações físicas, geralmente de caráter violento.

Joaquim começa por se basear no discurso cristão, da Bíblia, que cita como autoridade inquestionável, mas progressivamente o vai transformando, de forma parodística (não cômica), para que ele seja o Cristo e sua mãe Nossa Senhora, o que mostra uma contaminação do discurso da nova igreja do Advento da Promessa com o discurso da Igreja Católica, sobretudo com a inclusão fundamental de Nossa Senhora como sempre Virgem, dogma que não costuma ser aceito pelas igrejas protestantes e evangélicas. Esta transformação discursiva se faz dentro de uma atitude messiânica, que irá influenciar profundamente quase todos os membros daquela comunidade, agregados de uma fazenda. A mudança começa por um discurso persuasivo que logo se tornará autoritário, justificando mesmo o espancamento e morte de crianças e de uma mulher até que ela aborte. E finalmente, apenas com a força do seu canto religioso de esperança, Joaquim e os agregados enfrentam a força policial enviada para reprimir aquele grupo messiânico, potencialmente subversivo. Isto é, o discurso cristão começa autoritário, passa pela transformação paródica e pelo uso persuasivo e termina numa nova forma de discurso autoritário.

A personagem Ana é realista e se manifesta através do discurso autoritário cristão dos dominadores, opondo-se assim frontalmente ao discurso e ação messiânicos de Joaquim e praticamente todo o grupo. Ela sabe que o proprietário da fazenda não vai gostar das mudanças ocorridas no grupo e tenta convencer Manoel, seu pai, de que tudo não passa de loucura do Joaquim, de que este não quer é trabalhar. Ela continua fiel ao que ela chama “a igreja dos padre” e segue a desqualificação proposta pelo fazendeiro para o discurso e ação messiânicos dos agregados como “loucura” e “doideira”.

Ana também usa persuasivamente o discurso do senso comum, tentando convencer o pai e os outros de que não estão vendo o óbvio, de que estão se iludindo com a pregação messiânica de Joaquim, em lugar de se dedicarem ao trabalho e aguardarem a salvação apenas da alma para depois desta vida: “É o Joaquim, pai. Está virando a cabeça de todos”⁴⁷; “Entendo que precisamos trabalhar...!”⁴⁸

⁴⁷ Ibid., p. 241.

⁴⁸ Ibid., p. 242.

Manoel e Artuliana entram na intriga empregando persuasivamente o que poderíamos chamar os discursos da natureza e do senso comum. O discurso da natureza se baseia em elementos que não sejam oriundos da ação criadora do homem, ou seja, da cultura (espiritual e material), é um discurso que conserva a ordem natural do Universo, enquanto o discurso do senso comum é aquele em que todos têm a mesma convicção, a mesma maneira de pensar e de agir, isto é, fazem o mesmo juízo sobre algo. O discurso da natureza parece basear-se no senso comum, mas nem todo discurso do senso comum se baseia na natureza.

Artuliana e Manoel recorrem aos discursos do senso comum e da natureza ao tentarem persuadir-se a si mesmos e aos outros de que a necessidade de não deixar estragar a colheita justifica uma observância apenas parcial das proibições da semana de penitência instituída pela nova religião do Advento da Promessa e de que a união sexual do homem e da mulher (a deles próprios) para procriarem é algo natural e que, portanto, se justifica enquanto não puderem formalizar o seu casamento perante o líder religioso encarregado disso.

A personagem Artuliana, como é a mais coerente, continua até o fim com o discurso da natureza e do senso comum, enquanto Manoel entra em contradição: no primeiro momento, tenta conciliar o discurso da natureza e do senso comum com o discurso cristão do Advento da Promessa; depois, num momento de desespero para salvar a amada e os seus filhos, porque o grupo acredita que o filho que ele gerou em Artuliana é o demônio, pede perdão a Joaquim, segundo o rito geral imposto para aquela semana de penitência. Embora já pertencesse antes ao Advento da Promessa, Manoel passa a ser solidário com a crença messiânica do grupo, de que Joaquim é o próprio Cristo.

A personagem Dolor, mãe de Joaquim, desempenha na intriga uma função complexa. Sem nunca deixar de amar o filho acima de tudo, ela começa por querer persuadi-lo, através do discurso da natureza e do senso comum, a seguir uma vida semelhante à que tem sido a de Manoel: o homem é para casar, ter uma companheira, não ser solitário, e trabalhar a terra com a mulher e os filhos, à medida que estes vão ficando crescidos, enquanto a mãe é aquela que sofre pelos filhos, assim como ela sofreu pelos seus. E para aumentar a possibilidade de efeito da sua persuasão, Dolor confirma o discurso da natureza e do senso comum, apelando para o discurso religioso aparentemente fundamentalista, aquele que lhe parece ser o mais forte para o coração do seu filho: “Deus manda crescer e pôr filho no mundo. Você leu a ordem no livro”.⁴⁹

⁴⁹ Ibid., p. 244.

Mas Joaquim não aceita essa idéia: só se casaria com alguém que fosse pura, igual a Dolor e, como para ele não existe outra, ele quer ficar sempre apenas como filho dela. Joaquim já começa a mostrar-se dominado pelo discurso messiânico, em que ele terá o papel fundamental de ser o novo Cristo.

Ao ver que todo o seu esforço para trazer o seu filho para os caminhos normais da vida de um agregado numa fazenda, segundo o discurso da natureza e do senso comum, não obtém qualquer efeito, e que o filho cada vez mais transforma, numa paródia séria, em que ele próprio crê, o discurso cristão num discurso messiânico, em que ele seria o novo Cristo, encarregado de dirigir os novos crentes pela “vereda da salvação”, Dolor resolve integrar-se, mas de forma completamente consciente, ao movimento que se vai alastrando entre os agregados e aceita ser tratada como a nova Nossa Senhora, a mãe sempre virgem do novo Cristo, o salvador messiânico daquele grupo de pobres, que vêm fechar-se para eles todas as perspectivas ditas normais na sociedade em que vivem. As justificativas que Dolor dá para a sua adesão ao discurso messiânico, mesmo mantendo-se consciente do caráter parodístico dessa estratégia discursiva, são o seu inabalável amor de mãe pelo filho e a consciência de que os seus sofrimentos e a falta de perspectivas sociais do seu filho se identificam afinal com os sofrimentos da própria Nossa Senhora e do próprio Jesus Cristo: “Penou [Joaquim] tanto como Cristo! Maria foi uma mulher como eu”.⁵⁰

Os discursos cristão, da natureza e do senso comum pareceriam dever ser partilhados sem questionamento por toda a comunidade representada em *Vereda da salvação*. Mas a introdução da igreja do Advento da Promessa, unida à mudança vivida por aqueles camponeses, pouco tempo antes, de posseiros para agregados, trouxe uma nova variante do discurso cristão de tendência fundamentalista que se irá opor à autoridade do discurso cristão católico tradicional e que, apesar das tentativas persuasivas de moderação feitas a partir dos discursos da natureza e do senso comum, se vai transformar, através de um processo parodístico levado a sério, num discurso cristão messiânico, que se irá impor autoritariamente a praticamente toda a comunidade, com a exceção de pouquíssimas personagens, como Ana e Artuliana. O embate final acontece entre a manifestação coletiva do discurso messiânico, através do canto religioso, pelos agregados e a força das armas mortíferas do contingente de policiais enviados pela sociedade dos fazendeiros e dos padres, que não tentam o menor esforço para resolver o conflito social e religioso no campo do discurso. A perspectiva final da peça é a de que a força mortífera das armas da sociedade constituída acabará por *silenciar*

⁵⁰ Ibid., p. 275.

completamente o discurso messiânico dos que, por esta forma, exprimem a sua rejeição do estado de vida, mísero e sem perspectivas viáveis, a que foram reduzidos.

A representação do uso da violência física serve mesmo para marcar a divisão da peça *Vereda da salvação* de Jorge Andrade em dois atos. O primeiro ato termina por uma ação violenta circunscrita: dois agregados levam Artuliana para a mata a fim de espancá-la até que ela aborte o filho, o qual, segundo o discurso religioso que se está transformando de fundamentalista em messiânico, seria encarnação do próprio demônio; ao mesmo tempo Joaquim começa a afirmar-se como o novo Messias com um discurso nitidamente autoritário: “O Divino Espírito Santo me ensinou a verdade. Agora eu espio o futuro da crença e as vereda da salvação. Meus olho já pode varar os corpo e morar na alma de todos”.⁵¹ O segundo ato termina com uma ação violenta generalizada: a força policial, enviada a pedido do fazendeiro, atira para matar em todos os agregados, incluindo mesmo os que, de maneira explícita, como Artuliana e Ana, ou de maneira implícita, como Manoel e Dolor, recusavam o messianismo, que assim acaba completamente esmagado.

Através do desenvolvimento da intriga e do seu desfecho, percebe-se a força de algumas personagens femininas. Ana é realista, acreditando que só o trabalho poderá mudar, em alguma coisa, a situação social em que vivem, mas prefere ser morta com todos os da sua comunidade, embora continue sem aceitar o discurso messiânico. Artuliana é uma personagem que luta pela sua própria felicidade como mulher, usando o discurso da natureza (corpo, sexualidade, saúde) em diálogo com o discurso religioso de que Deus aceita aquilo que é próprio da natureza e que é feito por amor: “Deus não escreveu no livro que tudo é de pureza quando tem benquerença?”⁵² Deve ser por isso que, ironicamente, é a primeira personagem a ser morta pela força policial no final da peça, precisamente quando tentava salvar a sua vida, abandonando o grupo que se entregara ao messianismo de Joaquim. Dolor é a personagem mais consciente da peça: quando entra em *choque* com Joaquim é no sentido de tentar mudar as idéias dele e, ao perceber que não conseguirá, o defende, como qualquer mãe o faria, para não perder o único filho que lhe restara; Dolor está consciente da construção parodística, portanto ilusória, do messianismo do filho, ao mesmo tempo que está consciente da vida dolorosamente injusta que ela, o filho e os outros agregados têm levado, a vida miserável que, de algum modo, é denunciada por aquele messianismo e que o justifica: “Viver carregando cruz a vida inteira, ou morrer numa, p’ra mim é a mesma coisa. Ver filho agoniar

⁵¹ Ibid., p. 253.

⁵² Ibid., p. 239.

nos cravo da cruz, ou ver filho agoniar em ruindade que a gente não tem sentido, também é a mesma coisa.”⁵³.

4.2 PARÓDIA DA HISTÓRIA CRISTÃ DA SALVAÇÃO

A intriga da peça *Vereda da salvação* de Jorge Andrade pode ser considerada uma paródia da história sagrada judaico-cristã, tal como é contada nos livros do Antigo e do Novo Testamento. Não se trata de uma paródia com finalidade ridicularizadora, mas de uma paródia séria, que se apropria de passagens importantes da história sagrada para lhes mudar o sentido, de maneira a expressar as angústias, as dificuldades e as aspirações de um grupo de agregados de uma fazenda depois de terem perdido os seus direitos tradicionais de posseiros. Este grupo tem sido sempre dominado e, por isso, não consegue formular um discurso próprio, tendo, portanto, de apropriar-se de um discurso prestigiado da classe superior, para lhe introduzir um novo sentido.

Em síntese, a história sagrada começa com a criação divina do mundo e do primeiro casal humano, Adão e Eva, num jardim de delícias, em que não havia sofrimento nem morte. Mas Adão e Eva pecaram contra Deus e, por isso, foram expulsos do Jardim do Éden e condenados ao trabalho, à procriação com dor, aos sofrimentos mais variados e à morte. Através, no entanto, dos Patriarcas e dos Profetas, Deus manteve a promessa de redenção do primeiro pecado da humanidade, o que veio a acontecer com Jesus Cristo. Filho único da Virgem Maria, pregou o Evangelho da salvação e acabou por ser preso, condenado e crucificado. Ressuscitou e subiu aos Céus, deixando aos seus discípulos o encargo de pregar o Evangelho a todos os povos e de manter a fé na sua Segunda Vinda, no fim dos tempos, para julgar os vivos e os mortos e salvar todos os justos para a eternidade dos novos céus e da nova terra de que fala o Apocalipse.

A nova religião, trazida do Sul “do progresso” por Onofre se chama Advento da Promessa, o que lhe dá um claro significado messiânico, ou seja, de salvação futura dos pobres e oprimidos. Da maneira pela qual ela vai ser desenvolvida, na ausência de

⁵³ Ibid., p. 275.

Onofre, por Joaquim e demais agregados pode concluir-se que não se trata de mais uma religião protestante ou evangélica, mas de uma transformação da própria religião católica, em que os agregados tinham sido educados, mas que de alguma maneira acabaram por rejeitar, ao identificá-la com a camada dominante da sociedade – os fazendeiros e os padres, que pareciam estar ao serviço deles. Isto se prova principalmente pelo lugar essencial que a figura de Nossa Senhora, embora transformada, vai ter na nova religião desta gente pobre, quase completamente desprovida de perspectivas.

Logo no início da peça, Onofre anuncia a chegada iminente do Messias, o Cristo da Segunda Vinda: “Nossos inimigos vão conhecer que o Cristo é vivo... e que ELE já está no mundo p’ra encontrá e guiar nós tudo. Então, Deus vai abrir as nuvem como porta do céu e mostrar o caminho, o derradeiro da salvação”.⁵⁴

Um pouco mais adiante, Manoel explicita esta fala de Onofre, explicando que o Cristo da Segunda Vinda será pobre como um agregado ou até mesmo se poderá encarnar num desses pobres sofredores:

O Onofre disse que qualquer dia ELE vai aparecer... pobre como nós mesmo, mais sofredor que nós tudo junto. E não vai aparecer como imagem de santo, não!... coberto de ouro e prata! Pode ser até um agregado, escondido em nome de gente do mundo!⁵⁵

Efetivamente, um dos agregados, Joaquim, vai aparecer transformado em Cristo, apropriando-se das palavras de Jesus no Juízo Final e transformando-as:

Então o rei dirá aos que estiverem à sua direita: ‘Venham vocês, que são abençoados por meu Pai. Recebam como herança o Reino que meu Pai lhes preparou desde a criação do mundo. Pois eu estava com fome, e vocês me deram de comer; eu estava com sede, e me deram de beber; eu era estrangeiro, e me receberam em sua casa; eu estava sem roupa, e me vestiram; eu estava doente, e cuidaram de mim; eu estava na prisão, e vocês foram me visitar’. Então os justos lhe perguntarão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos como estrangeiro e te recebemos em casa, e sem roupa e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso, e fomos te visitar?’ Então o Rei lhes responderá: ‘Eu garanto a vocês: todas as vezes que vocês fizerem isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram’. (Mt 25, 34-40)

⁵⁴ Ibid., p. 236.

⁵⁵ Ibid., p. 242.

O momento é então de penitência, de jejum, e chegará também a ser de expulsão de demônios. Isso transforma um episódio do início da vida pública de Jesus: o isolamento de Jesus no deserto durante quarenta dias e quarenta noites, jejuando e sendo tentado pelo demônio. As tentações, segundo o Evangelho de São Mateus, eram no sentido de Cristo se deixar levar pela soberba ou pela ambição de poder e riqueza (Mt 4, 1-10). No caso de Vereda da salvação, as tentações seriam sofridas principalmente pelas crianças, que sentem fome e sede, e acabam por ser consideradas como possuídas pelo demônio, o que lhes provocará a morte. Joaquim, que será identificado como o novo Cristo, justifica a morte das crianças com a passagem evangélica dos Santos Inocentes (Mt 2, 13-18): “O Cristo foi salvo pelo sangue das crianças nas mão de Herode”.⁵⁶

A transformação paródica desta passagem da história evangélica modifica de forma horripilante o sentido do cristianismo. O caminho seguido pelo messianismo do novo Cristo (Joaquim) manifesta o caráter infra-humano a que esta gente chegou: protestando, com razão, contra o sofrimento a que é submetida, acaba, sem razão, por cometer injustiças ainda mais atroz. Aliás, Joaquim transforma as crianças de seres inocentes em seres possuídos pelo demônio e paradoxalmente se identifica, não com Cristo, mas com Herodes, o rei assassino.

Também no começo da sua vida pública, Jesus recebeu o batismo de penitência, pelas mãos de João, nas águas do rio Jordão, ocasião em que o Espírito Santo o revelou e confirmou como Filho de Deus Pai:

Depois de ser batizado, Jesus logo saiu da água. Então o céu se abriu, e Jesus viu o Espírito de Deus, descendo como pomba e pousando sobre ele. E do céu veio uma voz, dizendo: ‘Este é o meu Filho amado, que muito me agrada’. (Mt 3, 16-17).

Em Vereda da salvação, o banho de purificação é coletivo, num córrego que toma o lugar do Jordão da narrativa evangélica, assegurando a libertação de todos os pecados. Também coletivamente, em transposição paródica, em lugar de o Espírito Santo descer sob a forma de pomba sobre Jesus, são todos os agregados que se identificam com o Filho de Deus e vão subir como pombas para o céu:

⁵⁶ Ibid., p. 265.

Nosso corpo, nossa idéia
 Ficou limpo em condição!
 As porta do céu vão se abrir,
 E os filho amado da aflição,
 Como pombas branca vão subir!
 No Jordão! No Jordão!⁵⁷

A revelação do Espírito Santo durante o batismo de Jesus no rio Jordão é retomada em situações diversas de Vereda da salvação para marcar as revelações que Joaquim teria tido. Para convencer Manoel, o líder dos agregados até àquela data, a reconhecer-se pecador e pedir perdão, Joaquim, aproveitando sugestões dos agregados Pedro e Germana, afirma: “O Divino Espírito Santo está falando ordem p’ro mundo!”⁵⁸ E mais adiante, ao fim do primeiro ato da peça: “O Divino Espírito Santo me ensinou a verdade. Agora eu espio o futuro da crença e as vereda da salvação. Meus olho já pode varar os corpo e morar na alma de todos[...] Nada mais será escondido de mim”.⁵⁹

Ainda no primeiro ato, Joaquim se identifica com Cristo como aquele que juntou em si todos os sofrimentos dos homens provocados por forças naturais e por forças sociais, provavelmente para poder salvar a todos desses sofrimentos: “Dor da terra, dor do sol, dor da chuva, dor do frio, dor da sede, dor do ouro, dor das roça, dor da fome, dor de todas as dor! Eu sou quem recebe as penação maior do mundo!”⁶⁰ Aqui parece ecoar uma afirmação fundamental da Epístola aos Hebreus sobre os sofrimentos humanos vividos por Cristo para assim redimir todos os homens: “De fato, não temos um sumo sacerdote incapaz de se compadecer de nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado como nós, em todas as coisas, menos no pecado” (Hb 4, 15).

No segundo ato, vai consumir-se a transformação paródica da história cristã da salvação. Joaquim será Cristo. Dolor, sua mãe, será Nossa Senhora. E os agregados se transformarão em profetas, apóstolos e outras figuras bíblicas, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Assim o messianismo se tornará ao mesmo tempo mais convincente para os seus participantes e mais dolorosamente evidente como loucura coletiva, que revele os extremos do sofrimento e da necessidade de esperança daqueles pobres desenraizados da

⁵⁷ Ibid., p. 256.

⁵⁸ Ibid., p. 250.

⁵⁹ Ibid., p. 253.

⁶⁰ Ibid., p. 249.

precária mas tradicional situação econômica, social e cultural em que tinham vivido até pouco tempo antes.

Embora, no primeiro ato, tenha resistido muito para aceitar a liderança espiritual de Joaquim, é Manoel quem, no segundo ato, inicia o processo de apropriação do papel de Nossa Senhora por Dolor, mãe de Joaquim, mas ainda através da comparação: “A mãe de Deus também andou alongada pelas estrada. Fugia montada num burro p’ra salvar o filho dela”.⁶¹ A citação evangélica é da fuga de Nossa Senhora com o Menino Jesus para o Egito a fim de evitar que o Menino fosse morto às ordens do rei Herodes.

O problema básico desta gente é a falta de terra, a perda das suas terras. Talvez nisso esteja uma das razões principais do surgimento deste episódio messiânico. Enquanto Dolor e o filho sempre andaram de fazenda em fazenda, Manoel e outros agregados perderam as terras de que eram posseiros:

Nunca saí dessas beirada. Quando eu era menino só tinha duas fazenda, o resto era mata e cada um de nós tinha uma posse. Desde que a estrada grande passou pela terra da mata, virou tudo uma anarquia. Só restou fazenda das maior. Ninguém tinha dinheiro p’ra comprar arame farpado e cercar as posse. Quando vimos, a gente é que estava cercado. Parece que a estrada foi passando e largando dono p’ra todo lado. E tudo com possança. P’ra continuar foi preciso morar de favor⁶²

Manoel chega mesmo a afirmar a semelhança dos espoliados da terra com Cristo. Dolor diz: “A gente mora na terra e não tem um palmo dela”. E Manoel observa precisamente: “Cristo também não tinha, Dolor”.⁶³

Depois do banho da purificação e da chegada de homens e mulheres de outras fazendas para se juntarem nesta aventura messiânica, Joaquim começa, ainda contraditoriamente, a apropriar-se da identidade e do papel de Jesus:

Sou um homem como vocês e ando cumprindo uma sentença: caminhar pelo mundo, desde o mar até os confim, arrebanhando os esquecido. [...] É que o Espírito Santo falou, que quem atirar em nós, atira nas hóstias de Deus, porque é no nosso corpo que o Cristo faz morada. Deus e Maria mandou que meu corpo não seja atado, nem atentado do demônio, p’ra proteger o Cristo das roça que vai guiar vocês tudo. Sou guardado por quarenta e sete anjo, sete quebra-pedra e sete quebra-ferro. As ameaça ainda não acabou. É

⁶¹ Ibid., p. 254.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

preciso rezar muito, o resto da noite, p'ra ser revelado esse endemoniado a quem o Senhor Jesus Cristo matará com o sopro de sua boca, e o destruirá... pela manifestação da sua vinda. Só assim, quando o dia clarear, todo o mundo junto, puro, sobe comigo. Louvado é o Deus! ⁶⁴

De maneira indireta, Joaquim anuncia a sua ascensão e a de todos os puros aos céus, em transposição parodística da Ascensão de Cristo de mistura com a salvação final prometida pelo Apocalipse para o fim dos tempos. Em todos Cristo faz sua morada, mas Joaquim é que encarna o Cristo das roças.

Para essa identificação de Joaquim com Cristo já começam a surgir os milagres. Diz Durvalina: “Joaquim passou cuspe na minha boca e a sede sumiu de repente!⁶⁵ A dor da minha perna também”⁶⁶, acrescenta outra mulher. Ora, o evangelista São Marcos narra vários milagres de Cristo, em que ele usou a saliva, como neste exemplo:

Jesus pegou o cego pela mão, levou-o para fora do povoado, cuspiu nos olhos dele, pôs as mãos sobre ele e perguntou: ‘Você está vendo alguma coisa?’ O homem levantou os olhos e disse: ‘Estou vendo homens; parecem árvores que andam’. Então Jesus pôs de novo as mãos sobre os olhos dele, e ele enxergou claramente. Ficou curado e enxergava todas as coisas com nitidez, mesmo de longe (Mc 8, 23-25).

Os próprios agregados ajudam na preparação desta apropriação coletiva dos nomes e identidades das figuras bíblicas do Salvador, da Virgem Maria, dos apóstolos, profetas, santas mulheres e outros. Germana diz que “todo mundo vai mudar de nome”, como estratégia para que “o danado” não descubra “quem é o Cristo”.⁶⁷ E Geraldo nega que seja filho de Manoel, porque “Joaquim desmanchou os casamento do mundo”⁶⁸, e compara Dolor, mãe de Joaquim, com “a Senhora do Céu”.⁶⁹

Dolor ainda tenta chamar o filho do sonho messiânico para a realidade, aconselhando-o a casar-se, ter filhos e trabalhar a terra, e sugerindo que é uma mulher pecadora. Mas Joaquim acaba por identificar Dolor com Nossa Senhora e a si mesmo com Cristo, principalmente a partir da idéia da pureza, da castidade, algo muito próprio do

⁶⁴ Ibid., p.258.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

cristianismo e que prepara a solução messiânica de Joaquim como negação deste mundo – a terra e sobretudo o corpo – e como crença na vida espiritual no paraíso:

Só você é pura! [...] Você é como a Senhora do céu, mãe! [...] Se não fosse... tudo estava errado, fora dos sentido! [...] Deus me fez assim p'ra salvar meus irmão. [...] Sem sentido p'ras maldade. Seria uma beleza, mãe, se fosse tudo assim! Se só existisse você na face do mundo. [...] Tenho ojeriza [de mulher] coisa nenhuma. Cristo também não teve sentido p'ra mulher... e é Deus. [...] limpo como ele. [...] Todo mundo é uma família só.⁷⁰

Apesar da sugestão do complexo de Édipo mal resolvido (“Não esquentamos nosso corpo nas noite fria? Na nossa casa não cabe mais ninguém”⁷¹), parece ressoar na fala de Joaquim esta afirmação de Jesus: “Quem faz a vontade de Deus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (Mc 3, 35).

Após a morte da menina Jovina, aparentemente possuída pelo demônio, Germana, sua mãe, que considera a filha já libertada, dá início à transformação de todos os agregados em personalidades bíblicas, como sinal da rejeição deste mundo: “Meu nome é Jeremias! Quem me chamar de Germana será destruído. Não pertencço mais à Terra”⁷². Note-se a sintomática mudança de sexo, como se essa diferenciação deixasse de ter importância no reino messiânico. Mas note-se também a escolha do nome do profeta das lamentações sobre a Jerusalém destruída por Babilônia. Da futura queda de Babilônia (este mundo) ressurgirá Jerusalém (o universo espiritual justiça): “[...] há uma recompensa para a sua dor /- oráculo de Javé - : /eles voltarão do país inimigo; / existe esperança de um futuro [...]” (Jr 31, 16-17).

Conceição se transforma no arcanjo Gabriel; Geraldo, no profeta messiânico Daniel; Pedro, no evangelista Marcos; Durvalina, na operosa Marta, amiga de Jesus; outros, nos apóstolos Simão, Mateus, Tiago, Paulo e ainda em João Batista, o precursor, no profeta Oséias, nas santas mulheres como Miriam, Sara, Raquel, Rute e Ester, e em outras figuras bíblicas como Sem, Saul, Samuel e Azael. Segundo Joaquim, estes são os nomes verdadeiros: “Os nome que disfarçava os enviado de Deus precisa acabar”⁷³.

Os agregados aplicam a si mesmos, transformadas, as Bem-Aventuranças do Sermão da Montanha: “Os humildes da sua realeza!”⁷⁴ em lugar de “Felizes os pobres em

⁶⁹ Ibid., p. 260.

⁷⁰ Ibid., p. 261-262.

⁷¹ Ibid., p. 262.

⁷² Ibid., p. 266.

⁷³ Ibid., p. 266.

⁷⁴ Ibid., p. 267.

espírito, porque deles é o Reino do céu” (Mt 5, 3-8). “Os que chora longe das suas terra!” em lugar de “Felizes os mansos, porque possuirão a terra” e “Felizes os aflitos, porque serão consolados”. “Os que têm fome e sede das sua promessa!” em lugar de “Felizes os que têm fome e sede de justiça: eles serão saciados”. “Os limpos de coração” em lugar de “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus”. É importante sublinhar as lágrimas dos posseiros pela perda das terras de suas posses.

Conceição, que sintomaticamente tomou o nome de Gabriel, anuncia, como o arcanjo a Maria, o surgimento de Joaquim como Jesus: “Desce no caminho dos astro, puro filho de Deus!”⁷⁵ No Evangelho de São Lucas, Gabriel diz a Maria: “Eis que você vai ficar grávida, terá um filho, e dará a ele o nome de Jesus. Ele será grande, e será chamado Filho do Altíssimo” (Lc 1, 31-32).

Joaquim avança na sua apropriação da identidade de Jesus ao afirmar-se sem pai⁷⁶, assim como Jesus foi concebido por uma virgem pela intervenção do Espírito Santo, portanto sem a participação carnal de nenhum homem na sua geração (Lc 1, 34-35). E apesar da forte oposição inicial de Dolor, Joaquim a transforma na Virgem Maria: “E lá está Maria! Maria das pureza! [...] Senhora do Céu em andança na Terra! [...] Mãe! Aqui está o seu filho. [...] Todo mundo de joelho diante de Maria!”⁷⁷ E mais adiante, aproveitando o dogma da Imaculada Conceição, definido pelo papa Pio IX no século XIX: “Você, mãe, é a única sem pecado. Rainha pura das roça do mundo. Mãe da família de Deus!”⁷⁸

Até o agregado Geraldo atribui a Dolor aquela passagem do Apocalipse, livro messiânico por excelência, a qual é habitualmente interpretada como referência a Nossa Senhora: “Mulher vestida de sol, com a lua debaixo dos pés... e na cabeça uma coroa de doze estrela”.⁷⁹ As palavras são praticamente as mesmas no Apocalipse (Ap 12, 1). Essa mulher deu à luz um filho, destinado a “governar todas as nações” (Ap 12, 5), mas um dragão o quis devorar, sem o conseguir, porque Miguel e seus anjos derrotaram o dragão, também chamado de Satanás (Ap 1, 3-9).

Embora consciente da loucura messiânica que tomou conta de Joaquim e de quase todos os posseiros, Dolor termina por entrar no jogo, assumindo-se como nova encarnação da Virgem Maria, por amor do seu filho e também como compensação pelos

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., p. 268.

⁷⁷ Ibid., p. 267.

⁷⁸ Ibid., p. 268.

⁷⁹ Ibid., p. 267.

muitos sofrimentos de que a sua vida tem sido feita. Assim como, segundo o Evangelho (Mt 2, 1-2 e 9-11), chegaram do Oriente os magos para celebrar a divindade de Jesus recém-nascido, Dolor também atribui essa apoteose ao seu filho: “São chegado os três rei. Vem da parte do oriente, acordar os que dorme no som da madrugada”.⁸⁰ E refere-se a si mesma como “Maria das pureza”, como transformação merecida pela Dolor que tanto tem sofrido no trabalho da terra e na extrema pobreza: “Dolor nos papel do mundo. Maria nas agonias da roça, no frio das tapera, na carência de tudo. Nenhum homem tocou no seu corpo”.⁸¹ Portanto, Joaquim é “o filho de Deus: É verdade, meu filho. Por isso você não casou... não tem pecado. Nunca tocou roça grande. Gente do céu tem querer diferente dos homem. Sua força não está nos braço... mas nas palavras certa de Deus”.⁸² Mas Dolor deixa escapar que teve outros filhos, que foram morrendo um a um, assim como o pai deles, com o qual ela não conseguiu casar:

Vivi pingando trapo em tudo que é fazenda. Botei tanto filho no mundo! Meu maior desejo era fazer eles comer! Comer! Comer! Enquanto meus peito dava leite, eu podia fazer alguma coisa. Catei arroz com filho pendurado nos peito. Carpi roça com filho pendurado nos peito. Velei filho, com filho pendurado nos peito. [...] Fui o que deixei nas fazendas: um filho em cada uma. Mas deixei em baixo da terra [...]. Meus olho e meu corpo deitou mais água na terra que as nuvem do céu. Sou! Sou Maria das pureza. Não tive tempo de saber o que pecado, não conheci outra coisa que penação. Sofri pra meus filho nascer... e agoniei mais ainda pra eles morrer. A Maria do livro perdeu um filho na cruz. Eu perdi oito! Na cruz tenho vivido eu.⁸³

Dá a impressão de que Dolor se considera com mais qualificações do que a Virgem Maria para ser a Mater Dolorosa... E se lança nessa ficção com convicção cada vez maior: “Joaquim pensa que é Cristo, pois que morra assim. Essa alegria ninguém mais pode tirar dele!”⁸⁴

Por razões semelhantes, mas ultrapassando a ficção de que Dolor continua consciente, Manoel, o líder dos agregados e durante algum tempo antagonista de Joaquim, acaba por declarar, com toda a reverência e humildade, a sua fé no novo Cristo:

⁸⁰ Ibid., p. 269.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 275.

⁸⁴ Ibid., p. 276.

Sem um palmo de terra p'ra trabalhar; vivendo em casa que é mais morada de frio e de chuva do que gente; chagando as mãos em tudo o que é roça, p'ra mantimento minguaado; passando de fazenda em fazenda... desde que nasce até que vira cruz. Assim ela [Dolor] tem vivido... e nós tudo. [...] (Submisso, ajoelha-se diante de Joaquim) Acredito que tu é o Cristo que anda por aí.⁸⁵

Aqui está um eco do reconhecimento de Jesus como Filho de Deus por Simão Pedro, segundo o Evangelho: “Tu és o Messias, o Filho do Deus vivo” (Mt 16, 16).

O universo messiânico prometido por Joaquim-Cristo para um futuro muitíssimo próximo, pois subirão para ele pela “vereda da salvação” logo na manhã seguinte, ora é identificado com o Jardim do Éden, do momento da Criação, ora com a terra prometida de Canaã, que motivou o êxodo dos israelitas da escravidão no Egito, ora com os novos céus e a nova terra do Apocalipse.

O Jardim do Éden é um lugar de abundância e paz, sem necessidade de trabalho nem de procriação, um futuro que paradoxalmente terá de ser encontrado no passado, no começo dos tempos:

Nós vamos, mãe, p'ra um lugar onde ninguém vive debandado, desgarrado de tudo. No Paraíso, todos vivem como anjo. As roça são limpa, sempre limpa! Os mantimentos são cuidado pela enxada de Deus. Terra sobra p'ra todo lado e o frio não tem morada no corpo de ninguém. O sol de Deus alumia e esquenta todos! Como Adão e Eva antes do pecado. Que beleza que era a terra! Tudo uma limpeza! Era o céu! Era homem e mulher e não carecia ter filho!⁸⁶

No momento de se prepararem para a ascensão pela vereda da salvação, Joaquim convence os agregados a deixarem para trás, no mundo, todas as coisas supérfluas, como enfeites, grampos e lenços, argumentando: “Na cidade celeste de Canaã ninguém carece dessas bestice”.⁸⁷ O Apocalipse fala da Jerusalém Celeste, mas aqui Joaquim preferiu voltar para uma terra prometida também do passado, a Canaã de onde manava leite e mel (Ex 3, 7), para onde Moisés e depois Josué conduziram o povo israelita, após a sua libertação da escravidão no Egito.

⁸⁵ Ibid., p. 272.

⁸⁶ Ibid., p. 261.

⁸⁷ Ibid., p. 277.

Apesar da ênfase na libertação espiritual das sujeições do instinto corporal e das limitações terrenas, Joaquim aspira à propriedade da terra, mesmo que de forma comunitária, de maneira a ter abundância e bem-estar. Ou seja, ele quer o céu na terra.

Germana acredita e deseja: “No reino de Deus... ninguém sente fome e sede”.⁸⁸ E Joaquim, no seu papel de Messias, promete: “As condição de tristeza e pobreza vai acabar na face do mundo!”⁸⁹ Será o comunitarismo absoluto, ao contrário do mundo presente, em que “botaram divisa até nos coração”.⁹⁰ As alusões ao novo céu e à nova terra do Apocalipse são evidentes:

Nisso, saiu do trono uma voz forte. E ouvi: ‘Esta é a tenda de Deus com os homens. [...] Ele vai enxugar toda lágrima dos olhos deles, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor. Sim! As coisas antigas desapareceram!’ [...] Para quem tiver sede, eu darei de graça da fonte de água viva (Ap 21, 3-6).

Nesta paródia da história cristã da salvação, foram quase completamente suprimidos dois episódios fundamentais: a morte na cruz e a ressurreição de Jesus Cristo. Tanto Joaquim quanto os agregados acreditam que vão escapar da morte, mesmo quando são atacados por policiais com armas de fogo. Estas são as armas de Joaquim: “Viva a cruz, a bela cruz e espada sagrada e a hóstia consagrada”.⁹¹ Os corpos deles estão defendidos pela consagração divina:

É que o Espírito Santo falou, que quem atirar em nós, atira nas hóstias de Deus, porque é no nosso corpo que o Cristo faz morada. Deus e Maria mandou que meu corpo não seja atado, nem atentado do demônio, p’ra proteger o Cristo das roça que vai guiar vocês tudo⁹².

O agregado Geraldo ainda é mais direto na sua certeza de que não serão mortos: “As balas vão cair no chão, tudo derretido feito pingo d’água. Eles é que vão morrer. Os anjos de Deus vão passar tudo na espada”.⁹³ E já sob o fogo cerrados dos policiais,

⁸⁸ Ibid., p. 264.

⁸⁹ Ibid., p. 273.

⁹⁰ Ibid., p. 270.

⁹¹ Ibid., p. 250.

⁹² Ibid., p. 258.

⁹³ Ibid., p. 272.

Conceição confia na eficácia de uma crença popular que torna os corpos invulneráveis a todas as armas: “Atira! Atira! Atira nos corpo fechado!”⁹⁴

Joaquim acredita na sua ascensão, vivo, aos céus, acompanhado pela sua mãe e pelos seus irmãos de fé. Mistura essa evocação transformada da Ascensão de Cristo (Lc 24, 51) com a salvação de todos os eleitos, os vivos e os mortos, por ocasião da Segunda Vinda de Cristo no fim dos tempos (Mt 25, 46). A ascensão será feita pela “vereda da salvação” em direção “das terra pura [...] das terra de Deus”⁹⁵, que também são identificadas com o “Paraíso”⁹⁶: “É a vereda que o Deus das altura manda. É preciso se preparar porque nós já vamos se embora!”⁹⁷ Trata-se, portanto, da rejeição desta “terra sem luz / sem amor e sem união”⁹⁸, e do desejo ambíguo de uma nova terra, justa e feliz, de mistura com a crença num paraíso puramente espiritual.

Sintomaticamente, porém, no plano vivenciado pelo leitor ou espectador como real, o que sucede é a morte de todos os crentes sob os tiros da polícia. Isto significa que é tão grande o sofrimento e tão extrema a fraqueza desta gente que só consegue realizar as suas aspirações através de um delírio coletivo que paradoxalmente se intensifica no momento da própria morte.

4.3 PERSUASÃO PELOS DISCURSOS DA NATUREZA E DO BOM SENSO

O discurso messiânico de Joaquim não se forma todo de uma vez nem se impõe a todos os agregados sem resistência. Inicialmente Joaquim segue o discurso fundamentalista de Onofre, e tanto Onofre quanto Joaquim serão confrontados com um discurso fundamentado na natureza e no bom senso e usado por Artuliana, por Manoel (com algumas contradições) e por Dolor (esta num primeiro momento).

O discurso fundamentalista pretende aplicar o texto bíblico à letra, embora na maior parte das vezes se caracterize por um caráter ritual e moral extremamente rigorista, enquanto o discurso da natureza e do bom senso apela para aquilo que tradicional e

⁹⁴ Ibid., p. 278.

⁹⁵ Ibid., p. 261.

⁹⁶ Ibid., p. 262.

⁹⁷ Ibid., p. 273.

⁹⁸ Ibid., p. 279.

habitualmente todos aceitavam e segue leis que seriam de todos os seres humanos e que estes até compartilhariam com os animais.

A personagem Onofre não faz parte do grupo dos agregados. É um membro do Advento da Promessa que visita os grupos da mesma crença, transmitindo o ensinamento da nova religião. Parece seguir um discurso cristão fundamentalista, assim se distinguindo da interpretação messiânica transformadora da Bíblia que Joaquim irá fazer.

O discurso de Onofre é para persuadir o grupo a seguir os ensinamentos da Bíblia, para que todos tenham uma vida de respeito, sem pecados, para que se purifiquem pedindo perdão, sem desavenças, mas com paz e união. Há um momento em que Onofre percebe que Joaquim está entrando em conflito com Manoel e chama discretamente a atenção de Joaquim, pois discutir e não querer bem ao próximo é um pecado maior ainda, sugerindo-nos que o seu discurso e o de Joaquim não estão na mesma direção: “A gente precisa ser de paz. [...] Joaquim! Não quero discussão. Malquerença também é pecado maior... [...] Vocês são os chefe aqui... deve de exemplar”.⁹⁹

Onofre decreta uma semana de penitência, durante a qual os crentes não poderão trabalhar, nem comer, nem beber, nem, ao que parece, ter relações sexuais, deverão confessar os seus pecados uns aos outros e pedir perdão e terminarão por tomar o banho da purificação. No entanto, Manoel, nessa semana, trabalha, acabando de *amontoar* o milho, e tem relações sexuais com Artuliana. Neste último caso, o pecado é mais sério, pois essas relações vêm de antes e os dois ainda não se casaram. Mais tarde se verá que desse relacionamento foi gerado um filho, o qual, segundo o julgamento de Joaquim e dos outros agregados já dominados pelo fanatismo, será considerado a encarnação do demônio e por isso terá de ser abortado por ação violenta.

Manoel tenta justificar a Onofre o seu trabalho na semana da penitência por um imperativo natural: “O milho estava em tempo de apodrecer”.¹⁰⁰ Já antes se justificara de modo semelhante, mas em polêmica clara com o discurso cristão fundamentalista, sobre a prática de sexo com Artuliana sem se terem casado: “Um homem precisa de companheira p’ra sua casa, p’ra roça... p’ra tudo. Isso nunca foi pecado. [...] Se fosse pecado, Artuliana, nós não existia. Nem os animal!”¹⁰¹ Quando Joaquim reprova a Manoel o fato de não ter obrigado Ana, sua filha, a converter-se à nova religião do Advento da Promessa, Manoel apela para a liberdade como sendo um princípio divino, neste caso pretendendo compartilhar do mesmo

⁹⁹ Ibid., p. 238.

¹⁰⁰ Ibid., p. 235.

discurso cristão de Joaquim: “Nosso Deus não quer entrar obrigado no coração de ninguém”.¹⁰² Manoel recusa-se a confessar-se pecador na frente de Joaquim, porque “vive suando no cabo da enxada”, criou seus filhos “na honra”, ou seja, é um bom trabalhador e um bom pai, e porque Joaquim “não é homem”¹⁰³ para mandar nele.

No entanto, quando Joaquim descobre que Manoel engravidou Artuliana e consegue convencer os agregados de que esse filho é a encarnação do demônio e que, por isso, deve ser morto, Manoel capitula: “Não! O culpado sou eu! Eu pedi perdão! Deixa a Artuliana!”¹⁰⁴ Mesmo ainda se justificando da tentação de Artuliana, porque o “enviado da Igreja só vem de ano em ano”¹⁰⁵ para fazer os casamentos, Manoel vai progressivamente aceitando o discurso religioso de Joaquim até o ponto de também pensar que Artuliana está possuída pelo demônio e que, por isso, se deve converter: “É preciso arrancar essas maldade do corpo!”¹⁰⁶ Até mesmo o que parecia ser o mais sensato, pragmático e ativo dos homens desta comunidade termina por submergir na histeria coletiva do messianismo dirigido por Joaquim, mas ele o faz por protesto contra a tomada injusta das terras de que eram posseiros pelos fazendeiros: “Nasci aqui... trabalhei a vida inteira como um burro de carga e só tenho o corpo. [...] Esta terra é nossa. Molhamos ela com o suor do corpo... enterramos nela a família”.¹⁰⁷

Quem discute o discurso cristão fundamentalista, rejeita o discurso messiânico exaltado de Joaquim e segue o discurso da natureza e do bom senso até o fim, com absoluta coerência, é Artuliana, a mulher com quem Manoel não chegou a casar, mas por ironia dramática foi ela a primeira pessoa a ser morta pela força policial enviada para reprimir o levante messiânico.¹⁰⁸

À mãe, Durvalina, que lhe pergunta por que não confessou o pecado de estar grávida sem ter casado, Artuliana responde com o argumento de que é da natureza da mulher engravidar: “Mulher é p’ra ficar prenha. Todas não fica? [...] Isso não é pecado. Se fosse assim, os animal também precisava andar pedindo perdão”.¹⁰⁹ Depois de ter questionado o discurso fundamentalista de considerar o sexo sem casamento como pecado, Artuliana apela

¹⁰¹ Ibid., p. 234.

¹⁰² Ibid., p. 238.

¹⁰³ Ibid., p. 248.

¹⁰⁴ Ibid., p. 252.

¹⁰⁵ Ibid., p. 255.

¹⁰⁶ Ibid., p. 270.

¹⁰⁷ Ibid., p. 276.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., p. 239.

persuasivamente para a autoridade de outra passagem bíblica, que os fundamentalistas também deveriam tomar à letra: “Deus não escreveu no livro que tudo é de pureza quando tem benquerença?”¹¹⁰ Na verdade, Artuliana traduz à sua maneira o modo como Jesus perdoou a uma pecadora: “eu declaro a você: os muitos pecados que ela cometeu estão perdoados, porque ela demonstrou muito amor” (Lc 7, 47).

Quando Joaquim defende o seu celibato e condena o sexo como “debocheira”, porque assim estaria “no livro”, Artuliana, que já duvidara de que ele fosse *homem*, retruca nos mesmos termos religiosos: “Deus nunca falou isso. Não pode é ter mais de uma mulher d’uma vez”.¹¹¹ Para ser homem, é preciso ter mulher, gerar filhos e cultivar uma roça grande, coisa que Joaquim não faz, mas Manoel, sim: “P’ra isso é homem! Mulher que deita com ele, é mulher mãe de filho! Tem cinqüenta anos e aposto que casa ainda”.¹¹² Artuliana tenta convencer Joaquim de que só quem tem filho sabe do sofrimento do mundo, só quem trabalha tem o exemplo e o respeito para poder mandar na vida de alguém. Utiliza-se do discurso do bom senso para convencer o grupo de que Manoel continua a ser o líder e não um indivíduo que não compartilha da mesma luta pela vida com eles: “Quem dá vida p’ra filho é que é pastor de Deus. Sabe do sofrimento do mundo. [...] Quem é ele p’ra mandar na gente! Nunca morou aqui, não agüenta quebrar nem um carro de milho! Só porque conhece os escrito, não vai mandar em mim”.¹¹³

E Artuliana termina por assumir publicamente, com todo o orgulho, que está grávida de um filho de Manoel¹¹⁴. Isso faz com que todos a condenem como pecadora e considerem o filho dela uma encarnação do demônio. Por isso, os agregados a agridem e espancam até que ela aborte. Mas ela se mantém firme, rejeitando a demonização do seu filho: “Eu dou outro filho p’ra você, Manoel. Quantos você quiser. Só quero que não acredite que é o demônio. É meu filho. É nosso filho, Manoel!”¹¹⁵ E após o espancamento e o aborto, Artuliana vai ao extremo de trocar explicitamente o discurso religioso pelo discurso da natureza, na sua vertente sexual, ao identificar os olhos de Manoel, no momento da posse física, ao próprio céu, o que todos, inclusive Manoel, tomarão por terrível blasfêmia:

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., p. 246.

¹¹² Ibid., p. 247.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 247-48.

¹¹⁵ Ibid., p. 252.

Mas, você sabe, Manoel! Quando eles me batia... pensava nas suas mão correndo no meu corpo... dando vontade de viver. Não tive esquecimento dos seus olho... virando céu por cima de tudo. [...] Não quero viver em nenhum Paraíso. Quero você, Manoel!¹¹⁶

Esse instinto, essa vontade natural de viver, faz com que Artuliana, desde o princípio ao fim, proponha a Manoel uma alternativa viável, embora também precária, ao fanatismo messiânico como saída para a pobreza extrema e o sentido de perda de dignidade de todos aqueles que perderam as terras de que eram posseiros: a emigração para o sul do país ou, pelo menos, para outro lugar: “Meu pai escreveu tanta beleza! Todo mundo viu a carta. Algodão p’ra toda parte, serviço com fartura, terra sobrando!”¹¹⁷ E Artuliana intensifica, até o exagero, a tentativa de persuadir Manoel: “Eu faço você esquecer todas as maldade. Trabalho por dez filho...!”¹¹⁸

A própria Dolor, que acaba por ser identificada com Nossa Senhora, tenta inicialmente, pelo discurso da natureza e do bom senso, afastar o filho, Joaquim, do desvario messiânico e encaminhá-lo para um modo de vida semelhante ao dos outros agregados: cultivar a terra, casar e ter filhos, que venham a ajudá-lo no trabalho agrícola. Dolor sugere ao filho que case com Artuliana: “Ela é uma moça sacudida. Logo a gente podia arrendar mais terra”.¹¹⁹ Quanto aos filhos, Dolor segue a sabedoria popular quanto às possibilidades de uma sólida economia familiar: “[...] sem filho a gente não pode melhorar. Filho é que é riqueza de pobre. Eles dá despesa quando miúdo, mas ajuda bastante depois que cresce”.¹²⁰ E como se não bastasse este tipo de discurso, Dolor apela para o discurso religioso fundamentalista, em que Joaquim acredita acima de tudo: “Deus manda crescer e pôr filho no mundo. Você leu a ordem no livro”.¹²¹ A referência é ao relato bíblico da criação do homem: “E Deus os abençoou [ao homem e à mulher] e lhes disse: Sejam fecundos, multipliquem-se, encham e submetam a terra” (Gn 1, 28).

Quando Joaquim mostra uma forte fixação edípica pela sua mãe, Dolor volta a recorrer ao discurso da natureza e do bom senso, mostrando que naturalmente um homem sente a necessidade de se unir a uma mulher, para ter relações sexuais, para ter

¹¹⁶ Ibid., p. 270.

¹¹⁷ Ibid., p. 235.

¹¹⁸ Ibid., p. 270.

¹¹⁹ Ibid., p. 244.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

companhia, para formar família: “Um homem carece de cuidado diferente de mãe, Joaquim! [...] Mãe é mãe, Joaquim. Mulher é mulher”.¹²² E acrescenta ao discurso da natureza e do bom senso o discurso religioso na sua dimensão moral: “Carece ter ajuda nas lida... alguém p’ra dormir junto... p’ra não ficar com as malícia presa no corpo”.¹²³

Também fora pelo bom senso que Dolor procurara persuadir seu filho a não continuar arrumando confusão com Manoel. Afinal, se estão morando naquela fazenda, eles o devem a Manoel, mas Joaquim só consegue pensar em humilhá-lo e mostrar a todo o grupo que quem manda agora é o líder religioso. Dolor tem medo de perder o pouco que lhe resta, apenas um lugar para morar: “Nós não tinha p’ra onde ir. Foi o Manoel que trouxe a gente. Larga mão da Ana! Devemos muito ao Manoel. [...] é o Manoel que é de valença na fazenda. Deu palavra p’ra nós, arranjou terra. [...] Se [você] continua assim, perdemos o que sobrou da roça”.¹²⁴

Apesar do seu bom senso inicial, Dolor passa a deixar-se influenciar pelo discurso religioso rigorista de Onofre e de Joaquim quando começa, paradoxalmente, a atribuir a si mesma a culpa pelas crueldades ordenadas por Joaquim contra as crianças que desrespeitaram a lei do jejum durante a semana de penitência. Artuliana, que nunca acreditou no discurso religioso fundamentalista e depois messiânico de Joaquim, resume assim para Dolor essas maldades:

Mandou bater nas crianças e jogar na mata. Estão tudo lá, morrendo de medo. A Daluz e o marido p’ra não perder o filho que chorava de fome, tiveram que fugir p’ra fazenda. Quase mataram o menino de tanto bater. Foi Joaquim, não você.¹²⁵

Dolor se reafirma a culpada de tudo isso, porque sempre teria escondido o pecado de ter gerado oito filhos sem nunca se ter casado. Talvez por castigo, pensa ela, lhe tenham morrido sete filhos ainda pequenos, o homem com quem vivia tenha morrido, por acidente, numa derrubada de café, e ela desde então nunca mais tenha tido descanso, andando de fazenda em fazenda, sempre sofrendo a maior miséria:

Nós queria casar, Artuliana! Acredita em mim! Mas, cadê jeito? Avelino não tinha os papel. Nem sabia onde tinha nascido. Nunca recebemo água benta... Com tanto filho que veio... a gente acabou pensando que era casado. [...]

¹²² Ibid., p. 262.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., p. 243-44.

¹²⁵ Ibid., p. 256.

Deve ser pecado. Porque aí começou minhas andança. Mais tarde, o Avelino morreu numa derrubada p'ra plantar café e nunca mais tive parada. (Amargurada) Tive oito filho... sete morreu miúdo, nem sei de quê. Fui deixando um por um, em cada lugar que plantava. [...] Sem braço p'ra plantar mais terra, quando colhia... as farmácia e os armazém já tinha comido tudo.¹²⁶

Dolor ainda tenta convencer Germana de que a pequena Jovina, que quebrou a regra do jejum, não é nenhum demônio, mas filha dela, Germana. O discurso da natureza deveria, portanto, prevalecer. É por isso que Dolor classifica a idéia de possessão demoníaca de Jovina como “doideira”.¹²⁷

No entanto, por amor ao filho, que parece genuinamente convicto do que diz e faz como líder espiritual messiânico e com medo da violência que o povo possa fazer contra ele se souber que ele é filho do pecado, Dolor pede encarecidamente a Artuliana que não revele nada e acaba por assumir a identidade de Nossa Senhora como se acreditasse plenamente nisso.

Mas Artuliana radicaliza o discurso da natureza e do bom senso no sentido de aplicar, segundo um dialogismo interno perfeito, uma lógica implacável ao discurso religioso fundamentalista que está tomando conta de todos. Se o filho que ela trazia no seu ventre, gerado por Manoel fora do casamento religioso, foi tido por um demônio e teve de ser submetido ao aborto pela violência, então Joaquim também é um demônio porque foi gerado por Dolor fora do casamento e por isso também deve ser morto: “Que você [Joaquim] é que é o demônio. Se meu filho era, você também é... porque Dolor deitou numa roça como eu, e deste pecado nasceu você e mais sete filho”.¹²⁸ E ainda segundo o discurso do bom senso, Artuliana procura persuadir Joaquim de que não deve ter vergonha de ter sido gerado assim: “Foi [seu pai] um homem direito e trabalhador”.¹²⁹

Dolor, consciente da ficção em que entra, se afirma então como “Maria das pureza” e apresenta o seu filho como “filho de Deus”, mas justificando-se com as agonias e as carências de que sempre sofreu e até usando a ironia para provar a sua virgindade como limpeza ou falta de todos os bens deste mundo: “Não sou mulher do mundo. Mulher do mundo tem tudo... casa, máquina, lata de flor. Sou limpa”.¹³⁰

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid., p. 265.

¹²⁸ Ibid., p. 268.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., p. 269.

É Artuliana quem leva às últimas conseqüências esta identificação de Dolor com Nossa Senhora, mas à custa da interpretação de uma Nossa Senhora radicalmente humana, como mulher, mãe, pobre e sofredora, ao contrário da Nossa Senhora Virgem, concebida sem pecado, do dogma da Igreja Católica: “Se lá [no céu] existe uma Senhora, ela foi mulher como eu. Padeceu numa cama como Dolor e eu. A Senhora nossa não é a Senhora dos padre”.¹³¹

Dolor tenta persuadir Joaquim através do discurso do senso comum de que homem precisa de uma companheira e de filhos, que quando crescem ajudam no trabalho no campo, serão várias pessoas para ajudar em todo o serviço. Assim poderiam ter um pedaço maior de terra, com condições de produzir mais. É também pelo discurso do bom senso que Dolor tenta fazer com que seu filho pare de pensar só em religião, pecado, demônio, e passe a pensar em uma mulher para se casar.

Dolor tenta desesperadamente convencer Germana de que a menina que o grupo diz ser o demônio, não o é. Dolor tem a consciência de que as pessoas estão sendo influenciadas por seu filho e que até Germana vai deixar matar a própria filha acreditando que ela realmente é o demônio e que tirando o demônio vai trazer a salvação para a filha e para o grupo, mas só trará a morte. Dolor, com todo seu bom senso e consciência dos acontecimentos no grupo, percebe que uma desgraça está para acontecer com a filha da Germana, mas não consegue evitá-la, e acaba por entrar no jogo, vivido a sério pelo filho de que ela é a encarnação de Nossa Senhora, abandonando assim o discurso da natureza e do bom senso.

O discurso de Manoel está voltado ao bom senso. Se os agregados moram na fazenda precisam cumprir as tarefas que lhes foram impostas, como uma forma de pagamento: “Essa questão da roça já foi resolvida e não guardei nenhuma raiva. A fazenda deixou tocar essa terra, sem renda... só p’ra formar pasto depois. É preciso cumprir os trato, senão a gente é posto p’ra fora”.¹³² Mas o discurso de Joaquim é para desmoralizar Manoel, para que este se humilhe perante o novo líder: “É isso, irmãos! Só porque ele é de valença na fazenda, toca mais terra do que nós... não quer se humilhar na minha frente”.¹³³ Embora resistindo, Manoel vai acabar por aceitar o discurso messiânico de Joaquim em toda a sua

¹³¹ Ibid., p. 268.

¹³² Ibid., p. 249.

¹³³ Ibid.

radicalidade, chegando mesmo a acreditar que a sua amada Artuliana está possuída, “endemoniada”.¹³⁴

Artuliana, em seu discurso, tenta persuadir o grupo de que ter filho não é pecado; que para ser líder deles é preciso ser um bom trabalhador rural; não aceita Dolor como a mãe de Jesus, pois é como todas as outras mães. Artuliana é a única personagem coerente do início ao fim da peça Vereda da salvação, não muda seu discurso com o qual busca persuadir o grupo através do discurso da natureza e do bom senso.

Mas a persuasão pelo discurso da natureza e do bom senso não obtém qualquer resultado. Praticamente todos se convertem ao discurso messiânico de Joaquim e até ajudam a construí-lo como paródia da história cristã da salvação. Levam esse discurso até as últimas conseqüências, justificando violências contra crianças e contra Artuliana e atraindo a repressão das forças policiais, que vão provocar a morte de todos eles, incluindo, por ironia dramática, Artuliana e Ana (de quem se falará mais no próximo subcapítulo), as únicas duas pessoas que nunca acreditaram no discurso messiânico de Joaquim, mas pertenciam ao mesmo grupo de pobres agregados da fazenda.

4.4 ORTODOXIA, FUNDAMENTALISMO E MESSIANISMO COMO DISCURSOS AUTORITÁRIOS

O discurso fundamentalista cristão, apresentado autoritariamente por Onofre e seguido até certo ponto por vários dos agregados, e o discurso messiânico, que se vai progressivamente impondo por apropriação parodística do discurso católico feita por Joaquim e quase todos os agregados, opõem-se ambos ao discurso da igreja dos padre [sic], a qual representaria e legitimaria a sociedade constituída, em que os fazendeiros detinham o poder. É o que poderíamos denominar como discurso católico ortodoxo, oficial, tradicionalmente considerado como o único verdadeiro naquela sociedade. É um discurso claramente autoritário, que não admite contestação nem discussão, como se fosse um discurso por assim dizer “natural”: à mudança de religião dos agregados, com mudança de costumes e a fanática morte de crianças, a sociedade dos fazendeiros acaba por responder com a violência das armas, enviando uma força policial para reprimir, de modo sangrento, todo aquele grupo de marginalizados.

¹³⁴ Ibid., p. 270.

É sintomático que nenhum dos membros dos grupos dominantes, fazendeiro ou padre, apareça como personagem da peça. É principalmente Ana, filha de Manoel, quem encarna, mesmo que em termos muito gerais, o discurso religioso católico ortodoxo e, por isso, atrai a ira de Joaquim, que exige a conversão de todos os membros do grupo sem nenhuma exceção. Ana não se converte, mas acaba por mostrar uma insuspeitada fidelidade essencial ao seu grupo, ao tentar salvar, por um discurso persuasivo, todos os agregados da violência policial e acabando por perecer juntamente com todos eles.

Quase no início da peça, quando Onofre fala aos agregados e os leva a confessarem-se e perdoarem-se uns aos outros, durante a semana da penitência, em que devem deixar de trabalhar para jejuarem e ouvirem a palavra de Cristo, Ana, numa cena muda, referida nas indicações cênicas, passa pelo grupo, levando “numa das mãos uma cabaça de água e, nos ombros, uma enxada e ignorando propositalmente a presença de Onofre.”¹³⁵ Os signos metonímicos da cabaça e da enxada mostram que Ana se opõe claramente às ordens do jejum e da suspensão dos trabalhos dadas pelo pregador da nova religião.

Ao pai, Manoel, que tenta convencê-la a mudar de religião, em vez de a obrigar como queria Joaquim, Ana responde com uma clara rejeição dessa nova religião, acusando-a de incentivar o pecado da preguiça: “Essa gente não quer é trabalhar, pai. Joaquim menos ainda. Fica pensando em voar p’ro céu feito passarinho!”¹³⁶ Temos aqui um cruzamento do discurso católico tradicional contra o pecado capital da preguiça com o discurso do senso comum contra o irrealismo do discurso apocalíptico, messiânico, de Joaquim, que recusa a terra em nome do céu, como se um homem pudesse voar como um pássaro.

Ana faz duas afirmações peremptórias ao irmão, Geraldo, e ao pai, Manoel: “Não troco de Deus, já disse. [...] Conheço o trabalho. É o que tenho feito sozinha esta semana.”¹³⁷ Trata-se de uma visão claramente conservadora, que, com a religião oficial, aceita, de modo conformista, talvez com alguma conotação de amargura, as relações econômico-sociais tais como elas estão constituídas. É o que podemos observar ainda melhor neste diálogo:

ANA: A igreja dos padre não manda faltar com a obrigação, como você anda fazendo.

GERALDO: Mas foi gente da sua igreja que tomou tudo que era nosso.

¹³⁵ Ibid., p. 235.

¹³⁶ Ibid., p. 240.

¹³⁷ Ibid., p. 241-242.

ANA: Quem? Quem tomou alguma coisa de nós? Nós não passa de agregado, nada mais.¹³⁸

Além de aceitar o discurso autoritário da “igreja dos padre”, Ana também cita, como autoridade, a qualificação de “doidura” que os proprietários dão ao novo comportamento religioso dos agregados: “Sinto vexame da fazenda, pai. ‘Seu’ Francisco e dona Rita já estão pensando que somos tudo doido.”¹³⁹ Um dos modos mais autoritários de negar o discurso do outro é classificá-lo como loucura. Mas na fala de Ana ressoa, embora um tanto veladamente, uma voz que contesta o poder dos fazendeiros e da religião oficial: discursivamente, o seu vexame é da fazenda, não propriamente dos senhores Francisco e Rita, o que faz aflorar o discurso da dominação da estrutura econômico-social sobre as relações pessoais, individualizadas. Isso aparece mais nítido quando, à ponderação do pai de que “O pensamento de Deus é que vale”, Ana responde: “Mas é a fazenda que manda, pai!”¹⁴⁰

Logo a seguir vem outra fala de Ana que mostra bem a contradição intrínseca ao seu comportamento discursivo, apesar de este parecer uma citação do discurso católico oficial, mesclada com o discurso do bom senso: “Nós vivia muito bem na crença dos padre. Não tinha nada dessas coisa de contar pecado na frente de todo mundo, conversar com o Espírito Santo como se fosse gente, acreditar que vai voar p’ro céu com esse corpo! Lá isso é religião, pai? Advento da Promessa! Promessa do quê?”¹⁴¹ Talvez fosse necessário outro futuro, mas através de uma promessa com possibilidades reais de se cumprir. Não sendo viável o messianismo da nova religião, seria mais seguro e cômodo continuar praticando a religião tradicional.

As palavras-chaves do discurso de Ana, afinal mais o discurso do senso comum do que o discurso católico ortodoxo, são trabalho e obrigação. Ela sabe da sua condição de pobre, dominada, e se recusa a vislumbrar uma alternativa para essa condição. Ela rejeita a nova religião porque, entre outras coisas, essa religião obrigou Manoel e os demais agregados a passar uma semana sem trabalhar, correndo o risco de perder a colheita: “Ficar uma semana à toa... com nosso milho apodrecendo no monte!”¹⁴² Ana segue a Igreja Católica,

¹³⁸ Ibid., p. 241.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., p. 242.

porque esta “não manda faltar com a obrigação”.¹⁴³ À “palavra certa” que, segundo Manoel só os crentes conheceriam, Ana contrapõe a palavra e a prática do trabalho: “Conheço o trabalho. É o que tenho feito sozinha esta semana”.¹⁴⁴

Já quase ao fim da peça, quando todos os agregados parecem inteiramente tomados pela nova crença apocalíptica, Ana vem da casa da fazenda, para avisar o pai de que todos devem fugir rapidamente, a fim de evitarem a violenta repressão da força policial que já vem a caminho: “Pai! Disseram que vocês são tudo doido, que vão atacar Jaborandi e pôr fogo na igreja dos padre. Está tudo com medo, querendo fazer mal p’ra nós”¹⁴⁵. Os detentores do discurso católico já não se limitam a excluir, sem qualquer discussão ou diálogo, o discurso messiânico dos agregados, qualificando-o como próprio de doidos, mas atribuem aos mesmos agregados a decisão de usar a violência contra a sociedade constituída (a cidade de Jaborandi) e contra o principal símbolo dessa sociedade que se considera essencialmente católica (a igreja). E seria por isso que a sociedade constituída se anteciparia no uso da violência, mandando os policiais para acabar com aquele foco potencial de rebelião.

Ao aproximarem-se do grupo dos agregados, os policiais querem salvar Ana e seu pai, antes de descarregarem as armas contra os novos crentes, mas Ana tenta, através do discurso cristão mais autêntico, conseguir autorização para que todo o grupo saia para outra fazenda sem ser molestado: “Não atira, pelo amor do Cristo! Nós somos pela paz!”¹⁴⁶ Ela não consegue essa permissão e será morta com todos os outros agregados, o que prova que os encarregados de defender a ordem da sociedade constituída não compreendem o sentido mais profundo do discurso religioso que essa sociedade afirma seguir. Os policiais, em posição completamente autoritária, não concebem que Ana possa querer salvar a vida dos crentes sem se ter tornado também crente. O discurso que os policiais usam antes de partirem para o tiroteio que matará todos os agregados é basicamente o católico ortodoxo, na sua dimensão mais claramente autoritária, absolutamente incapaz de compreender o discurso do outro, e reduzida a umas poucas palavras centrais com conotações de poder e de castigo (Deus, ofensa, inferno), de mistura com outras de conotação nitidamente pejorativa e desqualificante sob os pontos de vista pretensamente natural, racional e racial (praga, louco, raça amaldiçoada):

ANA! ANA! QUE ESTÁ ACONTECENDO? POR QUE NÃO SAI?
VIROU CRENTE TAMBÉM?! [...] VEM, P’RA ACABAR COM PRAGA

¹⁴³ Ibid., p. 241.

¹⁴⁴ Ibid., p. 242.

¹⁴⁵ Ibid., p. 272.

¹⁴⁶ Ibid., p. 278.

DOS INFERNO! [...] VAMOS ACABAR COM ESSA RAÇA!
OFENDENDO DEUS! SÃO TUDO LOUCO! ASSASSINOS DE
CRIANÇA! RAÇA DE CRENTES AMALDIÇOADA!¹⁴⁷

Apesar de aparentemente conformista, Ana mostra uma lucidez e uma fidelidade ao sentido mais profundo do discurso cristão que talvez nenhuma outra das personagens da peça possua. A Dolor, que se identificara parodisticamente com Nossa Senhora, Ana, provavelmente inspirada no segundo dos dez mandamentos bíblicos, aconselhara: “Bate na boca, Dolor!”¹⁴⁸ E aos policiais acabou, como vimos, por pedir a salvação da vida de todos precisamente pelo “amor do Cristo” e em nome da “paz”¹⁴⁹ que Cristo sempre recomendou para manter unidos os seus seguidores (Jo 17, 20-22; 20, 19-20). Chegou mesmo a culpar-se pela iminente morte de todos os agregados e com eles terá sido morta, provando a sua solidariedade essencial ao grupo que, só por causa da sua falta social de perspectivas, optou por um messianismo delirante e inviável.

A revolta dos agregados começa, pois, pela pretensão e convicção de passarem a seguir à letra o que diz o livro sagrado, ou seja, a Bíblia, que Onofre lhes veio dar a conhecer. Este tipo de discurso é o que podemos chamar de discurso cristão fundamentalista. A ironia, porém, está no fato de que, entre os agregados, só um deles sabe ler – Joaquim. Mesmo assim, quase todos os agregados usam como argumento supremo, quase como um refrão, a afirmação de que determinada norma está escrita no livro.

Onofre toma à letra a seguinte passagem do Evangelho de São Lucas (Lc 8, 32-33): “Havia aí perto uma numerosa manada de porcos, pastando na montanha. Os demônios pediram a Jesus que os deixasse entrar nos porcos. Jesus deixou. Os demônios saíram do homem, e entraram nos porcos. E a manada atirou-se monte abaixo para dentro do lago, onde se afogou.” Para Onofre, é absolutamente real a possibilidade de pessoas serem possuídas pelo demônio. Para isso prega a purificação do próprio corpo, submetendo-o ao pesado sacrifício do jejum durante uma semana inteira:

Quando Cristo tinha suas andanças na Terra, um dia vieram de encontro DELE os endemoniado... e foram logo deitando ofensa. Com a ordenança do Cristo os demônios saíram do corpo dos homens p’ra entrar numa partida de porco que andava fucinhando ali por perto; e eis que toda a manada, por ordem de Deus, saiu correndo em direção da morte. Só assim foi

¹⁴⁷ Ibid., p. 277-278.

¹⁴⁸ Ibid., p. 275.

¹⁴⁹ Ibid., p. 278.

exterminado os demônio... e os homens livre deles puderam subir no caminho do Cristo! Por isso, meus irmãos, é preciso merecer, não trazer impureza no corpo. [...] Depois desta semana de oração e penitência, desses dia de jejum, é preciso perdoar, pagar as dívida visível e invisível, botar todas as maldade p'ra fora.¹⁵⁰

A ênfase na purificação do corpo e da alma, esta pela confissão e perdão recíprocos de dívidas e outros pecados, toma a forma de um moralismo muito rigorista: “É preciso levar uma vida justa, não fumar, não beber, não comer carne de certas criação. São ordens do livro”.¹⁵¹ Apesar do argumento supremo – “São ordens do livro” – apenas a proibição de comer a carne de certos animais está formulada explicitamente na Bíblia, num dos livros do Antigo Testamento:

São estes os quadrúpedes que vocês poderão comer dentre todos os animais terrestres. Vocês poderão comer todo animal que tem o casco fendido, partido em duas unhas, e que ruma. Dentre os que ruminam ou têm casco fendido, vocês não poderão comer as seguintes espécies: o camelo, pois, embora seja ruminante, não tem o casco fendido; ele deve ser considerado impuro. Considerem impuro o coelho, pois, embora seja ruminante, não tem o casco fendido. Considerem impura a lebre, pois, embora seja ruminante, não tem o casco fendido. Considerem impuro o porco, pois apesar de ter o casco fendido, partido em duas unhas, não ruma. Não comam a carne desses animais, nem toquem o cadáver deles, porque são impuros (Lv 11, 2-8).

Do Novo Testamento, Onofre aproveita um dos mandamentos fundamentais de Jesus: “sintam amor um pelo outro”¹⁵², ou seja, “amai-vos uns aos outros” (Jo 13, 34).

O próprio Onofre, no entanto, abre o caminho para a reformulação do discurso messiânico por Joaquim e outros agregados, quando se apresenta como “apóstolo”¹⁵³ e afirma que “o novo Cristo já pode estar nas vizinhança”.¹⁵⁴

Mas Joaquim começa também pelo discurso cristão fundamentalista. Ele quer que Manoel obrigue a sua filha, Ana, a converter-se, porque “está escrito no livro”¹⁵⁵ que um homem deve ser responsável por todas as pessoas da sua casa.

¹⁵⁰ Ibid., p. 237.

¹⁵¹ Ibid., p. 238.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., p. 236.

¹⁵⁴ Ibid., p. 238.

¹⁵⁵ Ibid.

E ainda toma mais à letra a passagem evangélica que fala da expulsão do demônio ao proibir que Daluz amamente o filho durante a semana da penitência. Embora Durvalina apele para o discurso do senso comum de que toda criança é inocente e de que o menino de Daluz está “mofino” e reforce esses argumentos com um hipotético discurso cristão de que “criança de peito [...] ainda está com a pureza do céu”, Joaquim afirma a possibilidade, quase a certeza, de que o menino esteja possuído pelo demônio: “Seria o mesmo que dar o peito p’ro danado!”¹⁵⁶

A própria Ana, filha de Manoel, não aceitaria converter-se à nova religião do Advento da Promessa por “soberba do danado”.¹⁵⁷

Até Dolor, mãe de Joaquim, que mostra, em alguns momentos, impressionante lucidez, parece acreditar que “o livro” manda purificar o corpo fisicamente, tomando banho no riacho, embora ela própria o não faça (o filho não a obriga, porque a considera pura como Nossa Senhora, com quem ele a identifica pela sua apropriação messiânica do discurso cristão católico): “Foram no córgo tomar o banho da purificação. O livro diz que p’ra chegar no Paraíso, não é só a alma que precisa de estar em condição. Diz que qualquer maldade pesa mais que tronco de árvore... e não deixa a gente ir”.¹⁵⁸ A referência evangélica é a do batismo de penitência a que João Batista submetia os pecadores no rio Jordão (Lc 3, 7).

A pureza do corpo e da alma e o endemoniamento, como seu contrário, são, portanto, palavras básicas deste discurso fundamentalista, a primeira com valoração positiva e a segunda com valoração negativa.

Tal fundamentalismo não impede que outras personagens recorram à autoridade do “livro” para se oporem a certas interpretações bíblicas de Onofre e Joaquim. Artuliana defende o seu relacionamento sexual com Manoel antes do casamento religioso identificando pureza com amor: “Deus não escreveu no livro que tudo é de pureza quando tem benquerença?”¹⁵⁹ Manoel, depois de afirmar que decorou “muitas palavras do livro”, assim se justifica por não ter obrigado Ana a converter-se: “Nosso Deus não quer entrar obrigado no coração de ninguém”.¹⁶⁰ Aqui Manoel afirma a liberdade, ou o livre-arbítrio, como um princípio religioso. E quando Ana alerta o pai para os perigos que pode representar o crescente

¹⁵⁶ Ibid., p. 243.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., p. 257.

¹⁵⁹ Ibid., p. 239.

¹⁶⁰ Ibid., p. 238.

domínio de Joaquim sobre os agregados, Manoel argumenta a favor de Joaquim, pela referência fundamentalista à Bíblia, mas também por uma palavra típica do discurso de qualquer uma das igrejas cristãs, incluindo a católica – a palavra caridade –, acrescentando ainda uma referência ao discurso do senso comum com conotações cristãs – a palavra fraqueza –: “O livro manda a gente ter pena das fraqueza [de Joaquim]. Ana. É de caridade”.¹⁶¹ Este cruzamento de discursos numa única fala de uma das principais personagens de Vereda da salvação mostra bem como um conflito sócio-econômico-cultural se pode manifestar como um conflito discursivo.

O grande problema desta comunidade em crise é que ela é quase inteiramente analfabeta, não tendo como seguir um discurso religioso fundamentalista sem deformações, já que não tem acesso direto aos textos bíblicos. Enquanto Durvalina afirma que “Carece pegar o livro de Deus”, Germana responde sensatamente, embora depois também vá entrar no delírio messiânico coletivo comandado por Joaquim: “Que adianta! Nós não tem leitura”.¹⁶²

E é exatamente por ser o único dos agregados a saber ler que Joaquim reivindica para si a autoridade sobre a comunidade, em lugar de Manoel, pois este, apesar de ser, pelo discurso do senso comum, um verdadeiro “homem”¹⁶³, capaz de trabalhar a terra, de procriar filhos para o trabalho e de liderar o grupo na sua relação com o fazendeiro, é analfabeto, só conseguindo “decorar” passagens da Bíblia quando lida por outro, o pregador Onofre: “Eu sou chefe de Deus! Sei ler as palavra dele no livro. Dei alegria p’ros irmão e ensinamento p’ra muita coisa que ninguém assuntava. Ele [Manoel] arranhou terra, mas eu dei a palavra certa do livro”.¹⁶⁴ Essa chefia e autoridade ainda se disfarça sob a forma do “cuidado”: “Tenho que cuidar das alma.”¹⁶⁵ Mas, em relação a Manoel, chefe dos agregados junto do fazendeiro, Joaquim é direto na reivindicação da sua autoridade nova, superior. Ele quer pôr o antigo líder aos seus pés, para que se torne o único líder: “O Manoel precisa se humilhar.”¹⁶⁶

A citação de passagens bíblicas como autoridades incontestes pode, todavia, revelar-se contraditória. Dolor quer fazer do filho um verdadeiro homem, tentando convencê-lo a casar-se com Artuliana e a ter filhos para assim poder cultivar mais terra, de maneira a ter

¹⁶¹ Ibid., p. 240.

¹⁶² Ibid., p. 259.

¹⁶³ Ibid., p. 247.

¹⁶⁴ Ibid., p. 249.

¹⁶⁵ Ibid., p. 246.

¹⁶⁶ Ibid., p. 245.

a abundância de alimentos própria de uma agricultura de subsistência: “Deus manda crescer e pôr filho no mundo. Você leu a ordem no livro. Nós estamos precisando de braço, meu filho. Deus entende da nossa vida”.¹⁶⁷ O discurso do senso comum dos camponeses é aqui legitimado pela palavra divina do Gênesis: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou; criou-os macho e fêmea. Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sejam fecundos, multipliquem-se, encham e submetam a terra’” (Gn 1, 27-28). Mas Joaquim decreta o fim dos casamentos e transforma todos em irmãos: “Agora, todos são irmão, acode quando é preciso. Assim manda a nossa crença”.¹⁶⁸ Parecem ecoar aqui as palavras de Jesus: “minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus, e a põem em prática” (Lc 8, 21); “De fato, na ressurreição, os homens e as mulheres não se casarão, pois serão como os anjos do céu” (Mt 22, 30).

Assim, para Joaquim, o discurso fundamentalista cristão se transforma em discurso messiânico, o qual, para se poder opor com eficácia ao discurso católico ortodoxo com suas manifestações e justificativas de autoritarismo e de violência, também acabará por se tornar autoritário, não admitindo nenhuma discordância ou questionamento dentro da comunidade dos novos crentes. Joaquim e os agregados que progressivamente vão participando do seu arrebatamento messiânico, abandonando a razão, chegam mesmo a recorrer à violência física, a aplicar a própria morte, para assegurar a realização da promessa intrínseca ao discurso messiânico.

Quando Germana pretende desculpar e salvar Jovina, sua filha ainda menina, por ter quebrado o jejum da semana da penitência, ao procurar aliviar a sede que a torturava, Joaquim confirma a necessidade do castigo sumário da menina pela morte, assimilando-a aos chamados Meninos Inocentes que, segundo o Evangelho (Mt 2, 7-16), foram mortos pelo rei Herodes em lugar do Messias que acabara de nascer e com quem, por sua vez, Joaquim se identifica: “É o que custa o salvamento, Germana. O Cristo foi salvo pelo sangue das criança nas mão de Herode. Assim também nós tudo”.¹⁶⁹ No entanto, os tais inocentes passaram a ser venerados pela Igreja Católica como Santos, ao passo que a menina Jovina é identificada com o demônio. Durvalina e Pedro, agregados, chegam mesmo a afirmar que Germana, quando tenta defender a filha, também está possuída pelo demônio. Germana apela, sem sucesso, para o “nome de Cristo”¹⁷⁰ e, depois, reage à morte da filha de um modo contraditório: por um

¹⁶⁷ Ibid., p. 244.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid, p. 265.

¹⁷⁰ Ibid.

lado, considera que a filha, ao morrer, se libertou dos males desta vida; por outro lado, apropria-se inteiramente do discurso messiânico, trocando a sua identidade de Germana pela de Jeremias, o qual, sintomaticamente, foi o profeta das tribulações sofridas pela Jerusalém bíblica e da esperança na superação do castigo:

Minha filha morreu! Está livre! Dolor! Meu nome é Jeremias. Quem me chamar de Germana será destruído. Não pertencço mais à Terra. O danado não pode me fazer sofrer mais. Já levou tudo que era meu. As árvore estão cheia de anjo. Parece passarinho branco.¹⁷¹

Embora à demonização de Jovina e de Germana (esta, provisoriamente), Artuliana responda, demonizando nada menos do que o próprio Joaquim, Dolor defende a identificação messiânica do filho:

JOAQUIM: Que está falando, mãe?!

ARTULIANA: Que você é que é o demônio. Se meu filho era, você também é... porque Dolor deitou numa roça, como eu, e deste pecado nasceu você e mais sete filho.

[...]

DOLOR: Não sou mulher do mundo. Mulher do mundo tem tudo... casa, máquina, lata de flor. Sou limpa. Menti... p'ra esconder meu filho do demônio. [...] Aqui está o filho de Deus!¹⁷²

Tão autoritário se torna o discurso messiânico que o próprio Manoel chega a considerar Artuliana endemoniada, no momento em que ela afirma a bondade e santidade do amor que se realizou fisicamente entre os dois, numa audaciosa inversão do sentido espiritual radical pregado por Joaquim:

ARTULIANA: (Abraça Manoel) É porque nós se quer, Manoel. É essa crença amaldiçoada que está sujando tudo... fazendo das coisas, pecado! É esse frouxo que não sabe o que é ter um filho... nem ter uma mulher! Mas você sabe, Manoel! Quando eles me batia... pensava nas suas mão correndo no meu corpo... dando vontade de viver. Não tive esquecimento dos seus olho... virando céu por cima de tudo!

MANOEL: (Atormentado, empurra Artuliana) Endemoniada! Livra! Livra a gente dos sentido que atormenta! É preciso arrancar essas maldade do corpo. Todo mundo arrancou!¹⁷³

¹⁷¹ Ibid., p. 266.

¹⁷² Ibid., p. 269.

¹⁷³ Ibid., p. 270.

O aborto do filho de Artuliana e a morte da filha de Germana são a prova do autoritarismo do discurso messiânico dirigido por Joaquim, mas este, contraditoriamente, num momento de serenidade, afirma a crença num comunitarismo total, aparentemente na terra, mas, no fundo, transferido para os céus: “Quando o dia clarear, Manoel, nós vamos se livrar. As maldade vai ficar tudo aqui. A terra anda farta da impiedade dos homem. Agora é do danado. Você tem ciência do nosso sofrimento. Sabe que no mundo botaram divisa até nos coração.”¹⁷⁴ Se passou a haver “divisa até nos coração”, é porque a terra foi toda dividida segundo o princípio da propriedade privada.

Mas, como este messianismo é afinal de caráter espiritual, Joaquim manda os agregados abandonarem todos os seus pertences materiais, tanto ferramentas quanto enfeites e lenços: “Tudo isso é lixo. Sujeira do mundo. [...] Na cidade celeste de Canaã ninguém carece dessas bestice.”¹⁷⁵ Aqui se encontram, contraditoriamente, as referências à terra prometida pelo Deus do Antigo Testamento aos israelitas escravizados no Egito e à cidade celeste prometida pelo Cordeiro de Deus do Novo Testamento, no Apocalipse:

Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como o Deus Todo-poderoso, mas a eles não dei a conhecer o meu nome: Javé. Também estabeleci minha aliança com eles, para lhes dar a terra de Canaã, a terra em que residiam como imigrantes. Eu ouvi os gemidos dos filhos de Israel que os egípcios escravizaram, e me lembrei da minha aliança. [...] Depois eu farei vocês entrarem na terra que prometi, com juramento, a Abraão, a Isaac e a Jacó. (Ex 6, 3-5 e 8)

Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como esposa que se enfeitou para o seu marido. Nisso, saiu do trono uma voz forte. E ouvi: ‘Esta é a tenda de Deus com os homens. Ele vai morar com eles. [...] Ele vai enxugar toda lágrima dos olhos deles, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor. Sim! As coisas antigas desapareceram!’ (Ap 21, 2-4)

Este discurso messiânico autoritário mescla-se, contudo, de maneira surpreendente, com elementos do discurso católico popular e do discurso que poderíamos chamar mágico, ao qual outros, do alto da sua pretenciosa superioridade, chamam de supersticioso. Como já vimos, este discurso, ao contrário dos discursos das diferentes igrejas

¹⁷⁴ Ibid.

protestantes e evangélicas, dá um lugar extremamente importante a Maria, Mãe de Jesus, considerada, como no catolicismo oficial, como sempre virgem: Dolor, numa apropriação parodística do discurso católico oficial, se transforma na puríssima mãe do Cristo desta nova vinda, Joaquim. Durvalina, por exemplo, mostra a sua confiança e certeza de que não serão mortos nem feridos pelas balas da força policial enviada pelo fazendeiro contra os novos crentes: “Estamos debaixo da proteção da Virgem. Graças a Deus!”¹⁷⁶ E quando a fuzilaria da polícia vai ficando mais perto e forte, uma das mulheres, Conceição, até provoca – “alucinada pela alegria”, como diz, num bem formulado dialogismo interno, a indicação cênica –: “Atira! Atira! Atira nos corpo fechado!”¹⁷⁷ Pela certeza messiânica da identificação de Joaquim com Cristo, de Dolor com Maria e dos agregados com figuras bíblicas, os agregados, dentro da crença nos rituais mágicos populares, se consideram com os seus corpos fechados, imunes a toda e qualquer arma que os pudesse ferir e matar.

É interessante a mescla discursiva feita por Joaquim:

É que o Espírito Santo falou, que quem atirar em nós, atira nas hóstia de Deus, porque é no nosso corpo que o Cristo faz morada. Deus e Maria mandou que meu corpo não seja atado, nem atado do demônio, p'ra proteger o Cristo das roça que vai guiar vocês tudo.¹⁷⁸

A afirmação da revelação direta do Espírito Santo aponta para um tipo de discurso cristão não ortodoxo, com raízes históricas no messianismo de Joaquim de Fiore¹⁷⁹ e com renascimento modificado nas modernas igrejas pentecostais. A afirmação de que os corpos destes crentes são a morada de Cristo, tal como se fossem hóstias, remete para o discurso católico oficial, mas a junção de Deus e de Maria em aparente pé de igualdade e a afirmação de que eles protegerão o corpo de Joaquim das violências físicas (corpo não atado) e da influência negativa do demônio têm a sua origem no discurso católico popular, com sua componente mágica.

A autoridade desse discurso messiânico é tanta, portanto, que os agregados-crentes morrem sob o tiroteio policial mostrando-se alegres, transfigurados, confiantes, enquanto cantam a súplica da sua esperança:

¹⁷⁵ Ibid., p. 277.

¹⁷⁶ Ibid., p. 272.

¹⁷⁷ Ibid., p. 278.

¹⁷⁸ Ibid., p. 258.

¹⁷⁹ LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 150-151.

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!¹⁸⁰

Embora partilhem dessa morte, assim se unindo ao grupo a que socialmente pertencem, Dolor, Ana e Manoel são as únicas personagens que não cantam, mostrando assim até o último momento uma lucidez desenganada tanto sobre a ineficácia do discurso messiânico quanto sobre a injustiça intrínseca da sociedade em que viveram como pobres agregados, sujeitos sempre ao trabalho duro, à miséria e ao sofrimento sem perspectivas de melhoria. Assim dizem as indicações cênicas: “Dolor, Ana e Manoel, os únicos que não cantam, continuam abraçados. Dolor, de olhos fixos para a frente, é a expressão máxima da solidão, da desesperança”.¹⁸¹

Também Artuliana, embora jamais tenha acreditado ou fingido acreditar no discurso messiânico que autoritariamente se foi impondo a praticamente todo o grupo, foi a primeira a ser abatida pelo fogo da polícia, precisamente quando pretendia fugir, demarcando-se dos crentes. Assim se torna uma vítima inteiramente inocente da oposição absoluta entre a sociedade dos fazendeiros e o grupo messiânico dos agregados.

Estes, porém – apesar de terem apelado para a violência física no caso do aborto do filho de Artuliana e na morte de Jovina, a filha de Germana – quando se trata do embate final com as forças policiais, respondem à violência dos tiros da polícia apenas com a força da fé no discurso messiânico, que proclamam com toda a solenidade que é conferida a esse discurso pela forma do canto. Canto que suplica luz para alcançar a “vereda da salvação”, abandonando a terra, globalmente julgada como “sem luz, sem amor e sem união”. Este messianismo espiritual é a condenação radical da injustiça que estes crentes, como agregados, experimentaram durante as suas vidas.

4.5 MITO DE INTERESSE E DENÚNCIA MESSIÂNICA

¹⁸⁰ ANDRADE, Jorge, op. cit, p. 279.

Em Vereda da salvação, Jorge Andrade representa dramaticamente o rompimento do que, segundo Northrop Frye, se pode chamar o mito de interesse que unificava a sociedade predominantemente rural, provavelmente no Brasil da primeira metade do século XX. Esse mito de interesse corresponde ao que, na terminologia de Bakhtin, se pode chamar o discurso cristão católico tradicional, mantido pelo poder e prestígio institucionais da Igreja Católica. Com a chegada “do progresso”¹⁸², ou seja, com a abertura de uma grande estrada, chegaram os “grileiros” e tomaram conta das terras dos posseiros, aos quais só restou a hipótese de se tornarem agregados de uma fazenda, plantando terras de que em breve também iriam sair, porque o fazendeiro planejava transformá-las em pastagens. Como afirma Manoel:

Nunca saí dessas beirada. Quando eu era menino só tinha duas fazenda, o resto era mata e cada um de nós tinha uma posse. Desde que a estrada grande passou pela terra da mata, virou tudo uma anarquia. Só restou fazenda das maior. Ninguém tinha dinheiro p’ra comprar arame farpado e cercar as posse. Quando vimos, a gente é que estava cercado. Parece que a estrada foi passando e largando dono p’ra todo o lado. E tudo com possança! P’ra continuar foi preciso morar de favor.¹⁸³

Destruída a ordem social tradicional, as maiores vítimas dessa mudança traumática reagiram abandonando a religião que tinha funcionado como mito de interesse unificador daquela sociedade. Adotaram uma nova religião, o Advento da Promessa, a qual, no entanto, também era de origem cristã, e se encaminharam, por causa do seu grande desenraizamento social e da sua falta de perspectivas, para uma religião messiânica, misturando elementos do discurso católico tradicional com o discurso cristão fundamentalista do Advento da Promessa, que já embutia, aliás, elementos messiânicos. A linguagem religiosa era a única através da qual podiam manifestar a sua rejeição da nova realidade social e econômica e a hipótese de construir uma sociedade diferente e melhor. O conflito social se revelava através de um conflito religioso.

Alguns dos posseiros, depois de transformados em agregados, mostram clara consciência desta unidade entre religião e realidade social. Geraldo explica à sua irmã

¹⁸¹ Ibid., p. 278.

¹⁸² Ibid., p. 239.

¹⁸³ Ibid., p. 254.

Ana, ainda fiel à “igreja dos padre”: “Mas foi gente da sua igreja que tomou tudo que era nosso”.¹⁸⁴ E o pai de Ana, Manoel, confirma: “a gente era dos padre. Não adiantou. O Advento da Promessa pelo menos deu união, respeito p’ra todos”.¹⁸⁵ A crítica é clara: a religião católica foi incapaz de manter a união entre todos os membros daquela sociedade rural e de assegurar o respeito à dignidade humana dos mais pobres. Para Joaquim, o messianismo que ele prega resolverá esse problema de propriedade de modo radical, dando terra e mantimentos em abundância a todos: “Os mantimento são cuidado pelas enxada de Deus. Terra sobra p’ra todo lado e o frio não tem morada no corpo de ninguém. O sol de Deus alumia e esquenta todos! Assim vai ser um dia na terra, quando o demônio acabar. Como Adão e Eva de antes do pecado”.¹⁸⁶

Os fazendeiros e demais membros da camada dominante da sociedade também mostram consciência muito clara do perigo que representa o rompimento do mito de interesse que tinha funcionado a favor deles. Segundo Ana, que sempre se mantivera ligada à casa do fazendeiro “Seu” Francisco:

O fazendeiro mandou buscar os polícia em Jaborandi. [...] Vão pôr todo o mundo p’ra fora e plantar capim nas roça. O fazendeiro mandou queimar nossas casa. Vão atirar em todos! [...] Disseram que vocês são tudo doido, que vão atacar Jaborandi e pôr fogo na igreja dos padre. Está tudo com medo, querendo fazer maldade contra nós.¹⁸⁷

A nova religião messiânica é desqualificada discursivamente como “doidice”, loucura, e a ação violenta para destruí-la, incendiando os casebres e matando os novos crentes, é justificada discursivamente pela necessidade de salvar o grande símbolo da religião tradicional e simultaneamente a própria estrutura social dominante – a igreja e a cidade de Jaborandi. Desta maneira se asseguraria a reposição do mito de interesse tradicional. Era preciso que a crença num mundo ideal – o Paraíso – mantivesse a unidade social, com todas as suas injustiças estruturais, em lugar de estimular a rebelião dos mais pobres.

Os trabalhadores rurais, sob a liderança de Joaquim, tentaram formar um novo mito de interesse, para unificá-los como grupo e transformar a condição social

¹⁸⁴ Ibid., p. 241.

¹⁸⁵ Ibid., p. 241-242.

¹⁸⁶ Ibid., p. 261.

¹⁸⁷ Ibid., p. 271-272.

insustentável em que se encontravam, trabalhando uma terra que deixara de ser sua e de onde poderiam a qualquer momento ser obrigados a sair, sempre com o perigo iminente da fome e outros sofrimentos. Esse novo mito de interesse foi construído a partir do discurso católico tradicional e do discurso cristão fundamentalista da nova igreja do Advento da Promessa, transformando o primeiro e desenvolvendo as potencialidades do segundo numa perspectiva messiânica, ora voltada para a esperança de um novo paraíso na terra, ora voltada para a fé na salvação próxima das suas almas num paraíso transcendente, puramente espiritual.

Essa tentativa de construção de um novo mito de interesse vive na ambigüidade. Deve assegurar a coesão do grupo, mas implica o uso da violência contra crianças, que teriam sido possuídas pelo demônio, e contra Artuliana, quando é espancada até abortar um filho que teria sido gerado em situação de pecado. Deve apontar para a libertação dos crentes em relação a todas as injustiças sofridas por eles na terra, mas os obriga a viver num mundo fechado, segundo regras morais e rituais muito rígidas e severas, que os levam a atrair, indefesos, a violência mortífera dos poderosos

Trata-se de um mito que assenta na dualidade entre o mundo real e um mundo ideal, mas sem que este último consiga transformar o primeiro numa sociedade coesa e com futuro. Em lugar de conseguir essa nova sociedade, esse mito conduz os seus crentes à morte coletiva, como uma espécie de martírio em nome do universo ideal, transcendente, em que se inspira e fundamenta. A transformação radical do novo mito de interesse em messianismo destinado à morte coletiva dos seus crentes explica-se principalmente, nas próprias palavras do novo Messias, Joaquim, e dos seus seguidores mais exaltados, pela transformação daquele grupo em pura fraternidade, abolindo o casamento, as relações de parentesco e a própria identidade anterior dos agregados, através da sua identificação com personagens bíblicas. Geraldo não se considera mais filho de Manoel: “Joaquim desmanchou os casamento do mundo. Não sou mais filho dele”.¹⁸⁸ Joaquim quer restaurar o paraíso terrestre – o de Adão e Eva antes do pecado original: “Era homem e mulher e não carecia ter filho!”¹⁸⁹ A própria crença na possibilidade de Joaquim ascender aos céus, conduzindo todos os seus crentes, pela “vereda da salvação”, mostra que este messianismo não visava à criação de uma nova sociedade ou à transformação da sociedade existente, mas à rejeição da sociedade existente e mesmo do mundo terreno como um todo.

¹⁸⁸ Ibid., p. 259.

¹⁸⁹ Ibid., p. 261.

Por isso, o messianismo não chega a constituir-se como um autêntico mito de interesse. Em lugar disso, torna-se uma denúncia contundente do caráter fundamentalmente injusto da sociedade em que aqueles pobres posseiros foram transformados em agregados, despojando-os da posse tradicional da terra e entregando-os à precariedade de trabalhadores rurais sempre em risco de mudança de fazenda em fazenda. Joaquim é claro e definitivo: “Não! Dessa fazenda eu saio só p’ras terra de Deus. A senhora [mãe] sabe que essa danação perseguiu nós em tudo que foi fazenda. Que adianta sair?”¹⁹⁰

Quanto a Manoel, se oscila entre a crença e a descrença na religião pregada por Joaquim, ele vai enfrentar os policiais enviados pelo fazendeiro, com a consciência de que morrerá pela terra que, no mais fundo de si mesmo, continua considerando como sua e dos outros posseiros:

MANOEL: Nasci aqui... trabalhei a vida inteira como um burro de carga e só tenho o corpo. (De repente) Vamos lutar! Chama os outro, Geraldo!

GERALDO: Não! Não, pai! Eles têm arma de fogo. Estão escondido em cada pé de árvore.

MANOEL: (Liberta-se de Ana e caminha, desorientado, pelo terreiro) Precisamos fazer alguma coisa. Esta terra é nossa. Molhamos ela com o suor do corpo... enterramos nela a família. Não podemos entregar assim! Nós tem os braço. É a nossa valia p’ra tudo. Há que servir agora p’ra lutar...¹⁹¹

Joaquim e a maior parte dos agregados evoluem rapidamente para a crença total no messianismo, terminando por enfrentar a morte com a esperança inabalável de que Deus os conduza pela “vereda da salvação”. O que para eles é salvação é, pelo ponto de vista do autor implícito do texto, morte, mas com forte poder de denúncia da injustiça estrutural da sociedade onde se formam esses movimentos messiânicos, como os estudados, por exemplo, por Maria Isaura Pereira de Queiroz no seu já clássico livro *O messianismo no Brasil e no mundo*.

Pela forma como constrói o texto dramático *Vereda da salvação*, o seu autor implícito não se identifica com o ponto de vista da sociedade dominante, que considera o episódio messiânico como um fanatismo potencialmente perigoso, nem com o ponto de vista dos agregados que acreditam no messianismo e o vivem até as últimas conseqüências. O messianismo não é uma solução eficiente para a situação de injustiça a que foram atirados os

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid., p. 276.

trabalhadores do campo, mas é uma denúncia, a partir do próprio discurso cristão, de que a sociedade dominante no Brasil não segue, no seu sentido mais profundo, verdadeiro e essencial, o cristianismo, em que essa mesma sociedade tradicionalmente afirma fundamentar-se.

Aos olhos do leitor (ou espectador), conduzido pelo autor implícito, o messianismo construído por Joaquim e seus seguidores é uma paródia da história cristã da salvação: como paródia, esse messianismo mostra que, por um lado, os dominados são incapazes de abandonar completamente o discurso religioso com que os dominadores legitimam a estrutura da sociedade que os privilegia, e que, por outro lado, os mesmos dominados são capazes de subverter o discurso religioso dominante, de modo a exprimir a sua recusa dessa sociedade injusta e o seu anseio por condições de vida humana efetivamente digna.

A personagem que vive a consciência mais aguda da contradição inerente ao messianismo é Dolor, mãe de Joaquim. Num primeiro momento, ela sabe que o messianismo não é a solução e que Joaquim deveria casar e ter filhos, o que talvez pudesse ajudar a melhorar a situação em que vivem, pois conseguiriam arrendar mais terras para plantar. Num segundo momento, ela chega à conclusão de que, com os sofrimentos que têm tido, realmente seu filho merece ser identificado com Cristo e ela com Maria para protagonizarem uma história da salvação. Ela percebe que não conseguirá salvar o único filho que lhe restara, então se alia a ele como forma de não fazê-lo sofrer. Ora ela se considera pecadora por ter gerado filhos (que morreram todos, à exceção do último, Joaquim) com um homem com quem nunca se casou formalmente e que morreu numa derrubada de café, ora ela se identifica com a Virgem Maria, por causa dos grandes sofrimentos que têm vivido, ela principalmente, mas também o filho. Joaquim e quase todos os agregados se identificam, respectivamente, com Cristo e com diversas figuras bíblicas, numa espécie de transe, que os faz acreditar plenamente nessa transformação, mas Dolor permanece completamente lúcida, completamente consciente da ficção que representa como única saída possível para a situação a que chegaram.

No momento em que quase toda a comunidade se transfigura, tomando o nome e hipoteticamente a personalidade de diversas figuras bíblicas, para seguir Joaquim, transformado em Cristo, Dolor começa por negar a sua identificação com Nossa Senhora:

JOAQUIM: Quando o sol aparecer... todos vão comigo! Você também, Maria!

DOLOR: Meu nome é Dolor! Dolor, está ouvindo? Não quero outro.

JOAQUIM: (Levanta-se, irado) É Maria! Maria das pureza! Os nomes da danação acabou. Já não existe homem nem mulher na face do mundo. (Virase para os agregados) Vem! Vem pedir perdão! Todo mundo de joelho diante de Maria!

[...]

DURVALINA: Mãe de nós tudo.

JOAQUIM: Você, mãe, é a única sem pecado. Rainha pura das roças do mundo! Mãe da família de Deus!¹⁹²

Apesar das tentativas de Artuliana e de Ana para que Dolor desminta a sua identificação messiânica com a mãe de Cristo, porque ela seria uma mulher como as outras, tendo inclusive tido antes filhos (todos já falecidos), gerados pelo mesmo homem com quem nunca casou (e também já falecido), Dolor resolve, com toda a consciência, assumir-se publicamente como Maria, justificando-se pelos sofrimentos que tem vivido e que seria semelhantes ou idênticos aos que a mãe de Cristo viveu: “Dolor nos papel do mundo. Maria nas agonia das roça, no frio das tapera, na carência de tudo”.¹⁹³ Mente com convicção: “Nenhum homem tocou no meu corpo”.¹⁹⁴ Mas tem de corrigir, perante o filho, a verdade que, sem querer, disse:

JOAQUIM: Pode sossegar, mãe. Agora eles não pode me fazer nada.

DOLOR: Pode. Pode, sim, Joaquim.

JOAQUIM: Você duvida?

DOLOR: Duvida de quê, meu filho?

JOAQUIM: Que eu sou o Cristo?

DOLOR: Não é isso, meu filho...!

JOAQUIM: Você me chamou de Joaquim!

DOLOR: Queria dizer Cristo!¹⁹⁵

Aceitando falar nos termos do discurso messiânico do filho, mesmo continuando consciente do caráter ilusório desse discurso, Dolor ainda procura convencê-lo a

¹⁹² Ibid., p. 267-268.

¹⁹³ Ibid., p. 269.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., p. 274.

fugir: “Eles também mataram o Cristo”.¹⁹⁶ Ao que Joaquim responde: “O outro Cristo morreu na cruz...não fugiu, mãe!”¹⁹⁷

Quando Ana afirma, sem rodeios, que Joaquim se apresenta como Cristo apenas como “desculpa p’ra não trabalhar”¹⁹⁸, Dolor aparenta abraçar com a maior convicção a sua identificação com a mãe de Cristo, tornando-se mesmo eloqüente:

Meus olho e meu corpo deitou mais água na terra que as nuvens do céu. Sou! Sou Maria das pureza. Não tive tempo de saber o que é pecado, não conheci outra coisa que penação. Sofri pra meus filho nascer... e agoniei mais ainda pra eles morrer. A Maria do livro perdeu um filho na cruz. Eu perdi oito! Na cruz tenho vivido eu.¹⁹⁹

E Dolor prossegue, rejeitando o cristianismo dos poderosos e opressores e defendendo o messianismo do seu filho:

Você [Ana] é mulher como eu. Nós serve só p’ra botar filho no mundo, como manda o livro... p’ra esse mundo agoniar e matar. Você quer p’ra outra fazenda p’ra quê? P’ra quê, Ana? P’ra seus filho andar pelas estradas feito cachorro sem dono, pisando um chão que nenhum sofrimento, nenhum trabalho dá posse... servindo s’p’ra samear cruz nas terra dos outro? Meu filho pode ser demônio, mas não por pecado nosso. Por pecado do mundo! O pior demônio é essa ruindade que fizeram da vida da gente. Joaquim pensa que é Cristo, pois que morra assim. Essa alegria ninguém mais pode tirar dele!²⁰⁰

Dolor, ao mesmo tempo que afirma a sua decisão de viver o messianismo de Joaquim como se acreditasse nele, mostra que esse messianismo é uma reação à injustiça visceral da sociedade que se apresenta como cristã. Por isso, se fosse necessário reconhecer a versão dos poderosos sobre o cristianismo, Dolor aceitaria identificar o seu filho com o próprio demônio. Ela também sabe que o messianismo de Joaquim se tornou a única esperança daquela comunidade de ex-posseiros, de tal modo que eles matariam Joaquim se soubessem que ele foi gerado por uma mulher e por um homem que nunca se uniram pelos laços sagrados do matrimônio, pois ele se tornaria para os agregados uma encarnação do

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., p. 275.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid., p. 276.

demônio, tal como o filho que eles, através da violência, instigados por Joaquim, fizeram Artuliana abortar: “Se eles ficar sabendo vão matar meu filho. E é o único que restou”.²⁰¹

A dualidade desse messianismo, que não corrige as injustiças, mas as denuncia, de maneira inconsciente pela maior parte das personagens, mas de maneira, até certo ponto, consciente por apenas três personagens é expressa, em linguagem teatral, pelas indicações cênicas do final do texto. Todos os agregados são alvejados pelos tiros da força policial, mas enquanto os crentes nesse messianismo cantam, esperançosos, até o fim, mas as personagens Dolor, Ana e Manoel, como já foi anotado noutra subcapítulo, permanecem abraçados, sem cantar o hino comum de súplica e esperança, chegando Dolor a ser apresentada com os “olhos fixos para a frente [...] expressão máxima da solidão, da desesperança”.²⁰²

Através do todo da obra, o leitor pode perceber que o messianismo é utilizado como tentativa de compensar o estado de pobreza (perda da terra, exploração e pobreza da Dolor e dos outros agregados) e a fraqueza física e de personalidade de Joaquim (talvez invejando Manoel como homem e como líder), mas também e sobretudo como a forma de um grupo de camponeses denunciarem a injusta perda das suas terras (de que eram posseiros) e a sua transformação em trabalhadores rurais por conta de grandes proprietários, na situação precária de quem sempre corre o risco de perder até essa miserável forma de sobrevivência. A comunidade messiânica é destruída, mas a sua significação denunciadora permanece, apropriando-se do discurso cristão que a sociedade dominante considera como o mais elevado:

ABANDONADO NA TERRA
SEM LUZ, SEM CALOR!
AQUI ESTÁ O REBANHO
EM BUSCA DO TEU AMOR!
[...]
ALUMIA! ALUMIA! MEU DEUS!
ALUMIA A VEREDA DA NOSSA SALVAÇÃO!²⁰³

²⁰¹ Ibid., p. 268.

²⁰² Ibid., p. 278.

²⁰³ Ibid., p. 278-279.

5 CONCLUSÃO

O conflito básico, representado artisticamente pela peça *Vereda da salvação* de Jorge Andrade, se dá, como o desenvolvimento da análise mostrou, entre dois grupos sociais: de um lado, os trabalhadores rurais, agregados às fazendas; do outro lado, os fazendeiros, que se tornaram proprietários das terras das quais os agregados tinham sido posseiros. Mas, para que a representação artística se torne mais vivamente dramática, o autor concentra o texto num universo mais reduzido – o dos agregados de um único fazendeiro, o qual significativamente não é posto em cena, nem por um instante sequer.

Isso significa que a ordem social tradicional foi rompida, lançando os antigos posseiros numa crise de tal maneira aguda e abrangente que eles são levados a querer resolvê-la por um procedimento tão radical como ineficiente, conforme vários episódios da história social do Brasil têm comprovado – um movimento messiânico. Se antes os posseiros partilhavam com os poderosos da sociedade um mesmo discurso religioso – o cristão católico – como um mito de interesse, que assegurava a coesão social, agora os ex-posseiros, identificando o catolicismo com a camada social que lhes tirou as terras e os lançou na vida miserável e precária de agregados, trocam, num primeiro momento, o discurso religioso católico por uma variante fundamentalista e autoritária do discurso cristão – o Advento da Promessa – e, num segundo momento, pelo discurso messiânico, numa apropriação parodística do discurso católico tradicional. O conflito sócio-econômico se exprime pela forma de um conflito discursivo.

Se antes os camponeses não tinham um discurso propriamente seu, agora invertem em seu favor o sentido do discurso religioso da sociedade dominante. Assim, o protagonista de *Vereda da salvação*, Joaquim, se identifica com o Cristo da Segunda Vinda; sua mãe, Dolor, se identifica com a Virgem Maria; e os agregados, na sua maior parte, se identificam com figuras bíblicas. Como autênticos membros de um movimento messiânico, acreditam firmemente (quase todos) que, no embate final com os maléficos detentores do poder, alcançarão a vitória definitiva e irrevogável, a qual, ambigualmente, significará tanto uma nova terra de Deus sem divisas, quanto um universo puramente espiritual.

Essa apropriação parodística do discurso religioso da sociedade dominante sob a forma de um discurso messiânico não se consolida, como discurso autoritário, sem a

ocorrência de conflitos dentro do grupo dos agregados e mesmo dentro da consciência de uma só personagem, como é o caso de Dolor, mãe de Joaquim.

Manoel, que liderava o grupo como intermediário no relacionamento com o fazendeiro, resiste a reconhecer e aceitar a liderança messiânica de Joaquim. Usa o discurso persuasivo da natureza e do bom senso, de mistura com citações do discurso cristão fundamentalista do “livro sagrado”, que teria “decorado”, para justificar o seu relacionamento sexual com Artuliana antes de ter ocasião de se casar religiosamente com ela e também para justificar o seu trabalho na roça durante a semana de penitência. Mas, para salvar Artuliana e o filho que ela carrega no ventre, acaba por aparentemente aceitar a liderança de Joaquim e justificará a sua adesão ao messianismo, não como um meio de conquistar a “salvação” final, mas como um protesto contra a perda da terra que sempre tinha sido deles.

Ana e Artuliana (a filha e a nova mulher de Manoel, respectivamente) opõem-se, do princípio ao fim, ao discurso messiânico autoritário de Joaquim. Ana se fundamenta no discurso católico tradicional dos padres e dos fazendeiros, como se fosse a porta-voz do proprietário da fazenda em que o grupo de agregados vive e trabalha, e também no discurso do senso comum, que julga o messianismo como “doidice” e “loucura”. Artuliana, que se assume abertamente como mulher de Manoel e como futura mãe de um filho dele, fundamenta-se principalmente no discurso da natureza, apresentando a união do homem com uma mulher para a procriação de filhos e para o trabalho na terra, como o ato mais natural e, portanto, necessário e conveniente.

O caráter autoritário do discurso messiânico de Joaquim é interiorizado de tal maneira pela maioria dos agregados, que alguns deles se encarregarão de usar a violência para expulsar o que eles pensam ser o demônio, espancando Artuliana até fazê-la abortar e matando crianças, como Jovina e o filho de colo de Daluz, por se terem alimentado durante a semana da penitência, em que tinha sido imposto um jejum absoluto para a purificação de todos os membros do grupo. Um protesto legítimo contra a evolução opressora da sociedade, feito através da única linguagem que os agregados eram capazes de entender e usar, traz como consequência perversa uma violência completamente injusta contra os mais inocentes e frágeis membros da comunidade.

Dolor, mãe de Joaquim, se esforça para persuadir o filho, através dos discursos da natureza e do bom senso e mesmo através do discurso cristão fundamentalista do “livro”, a casar-se e ter filhos, a fim de poderem cultivar mais terra, que poderiam arrendar, e desse modo assegurar uma vida melhor, sem passar fome e sem sucumbir às doenças por falta

de recursos. Mas, notando o quanto é inabalável a crença de Joaquim no messianismo que prega e lidera, Dolor abraça o discurso messiânico, aceitando que a identifiquem com a Virgem Maria. Completamente consciente do caráter ilusório desse discurso, justifica a sua adesão por argumentos mais próprios de um discurso potencialmente revolucionário: ela sofreu tanto quanto Nossa Senhora, pois perdeu o marido e os vários filhos, com exceção de Joaquim, peregrinando de fazenda em fazenda, sempre trabalhando e sofrendo, com fome e doença; Joaquim também tem participado do sofrimento, sem reais perspectivas de melhorar de vida e, por isso, merece ver-se e ser visto como um novo Cristo.

Perante este sinuoso percurso do discurso e da prática do messianismo, a resposta da sociedade dos fazendeiros e dos padres não vem sob a forma do discurso, mas através da violência física, praticada não por suas próprias mãos, mas pelas daqueles, também pobres, que eles pagam para constituírem a força policial que, no fundo, defende o poder e os interesses deles. É uma força policial que, no fim da peça, abre fogo mortal contra todos os agregados, incluindo até Artuliana e Ana, que sempre se tinham oposto ao discurso e à prática do messianismo. O discurso messiânico, por causa das suas potencialidades subversivas, é silenciado através desse morticínio coletivo, mas o mito de interesse, expresso pelo discurso católico tradicional, talvez jamais volte a ter a mesma força de coesão social de antes.

Enquanto quase todos os agregados cantam a sua súplica de salvação, apresentada claramente pelo autor, nas últimas indicações cênicas, como “alucinada”²⁰⁴, Ana, Manoel e Dolor se deixam matar sem cantar. Dolor, principalmente, termina com um olhar fixo de “solidão” e “desesperança”.²⁰⁵ São as expressões finais destas personagens que, sob os pontos de vista estético e ético, revelam e justificam o messianismo, apesar da sua ineficácia imediata, como denúncia contundente da injustiça estrutural de uma sociedade como a brasileira, sobretudo nos meios rurais. O aparente não-discurso final dessas personagens, em contraste com o hino entoado pelos crentes, dá o acabamento formal mais perfeito e significativo ao conflito discursivo com que Vereda da salvação de Jorge Andrade dramaticamente figurou um problema essencial da sociedade e da história no Brasil.

²⁰⁴ Ibid., p. 279.

²⁰⁵ Ibid., p. 278.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert; Frank Kermode. *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1997.

ANDRADE, Jorge. *Labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Marta, a árvore e o relógio*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. 6. ed. São Paulo: Unesp, 1992.

_____. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et alli. 3.ed. São Paulo: Unesp, 1993.

BARROS, Diana Luz; José L. F. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994.

Bíblia sagrada: edição pastoral. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.

BORNHEIM, Gerd A. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

CANDIDO, Antonio. Vereda da salvação. In: ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem, mito e religião*. Trad. Rui Reininho. Portugal: Rés, s.d.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e dialogismo. In: BARROS, Diana Luz; José L. F. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994.

FRYE, Northrop. *O caminho crítico*. Trad. Antônio Arnoni Prado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo: Global, 1962.

PRADO, Décio de Almeida. *O teatro brasileiro moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1963.

ROSENFELD, Anatol. *Prismas do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. Visão do ciclo. In: ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

SANT'ANA, Catarina. *Metalinguagem na dramaturgia de Jorge Andrade*. Tese de doutoramento na área de teoria literária e literatura comparada – USP. São Paulo, 1989.

VANEAU, Maurice. Vereda será uma grande montagem do TBC. *O Estado de São Paulo*, 26/06/64.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar; Maria Auxiliadora Kneict. 4.ed. Brasília: UNB, 1998.