

MEDO E ESPERANÇA. Análise psicossocial de um caso: Catulé (MG)

* Professor da PUC/SP

Edênio Valle*

Resumo:

O a., dando continuidade a uma reflexão iniciada anteriormente, busca aplicar alguns instrumentos de análise do fenômeno milenarista a uma situação concreta. Adverte primeiramente para as contribuições e os limites das diversas abordagens — antropologia, psicanálise, sociologia, etc. — e traz a contribuição da psicossociologia a partir de uma série de conceitos articuladores (deprivação social, dissonância cognitiva, etc.). São apresentados em seguida os diversos passos dos momentos trágicos e dos eventos milenaristas de Catulé (MG) em 1955, até seu desfecho final. No entretanto, o a. busca apresentar a elaboração de uma compreensão dos fenômenos.

Chaves:

Milenarismo brasileiro, Milenarismo: o caso de Catulé, Religiosidade Popular brasileira, Pentecostalismo.

INTRODUÇÃO

Ao longo de uma reflexão anterior, buscamos elaborar um conjunto de referências para a compreensão deste fenômeno complexo a que nos referimos como Milenarismo¹. Refletimos a seguir sobre essa situação ou chão último da realidade humana. Não o faremos, contudo, desde a perspectiva filosófico-teológica e sim desde a partir de uma aproximação psicossocial, atenta a aspectos que vêm da psicanálise e da antropologia.

É oportuno apresentar o tipo de análise que aqui se fará. A psicologia, entendida em seu sentido mais amplo, fornece inú-

1 Cf. Edênio VALLE, *Medo e esperança: uma leitura psicossociológica*. Em ESPAÇOS, 6 (1998), p. 109-121

meras chaves de leitura para o milenarismo. As hipóteses da psicologia sobre a gênese e o desenvolvimento desse fenômeno surgem na convergência de aportes diferenciados vindos da antropologia, da sociologia, da filosofia e da história comparada das religiões. O *approach* psicológico mais difundido é o que privilegia a dimensão inconsciente. Ele é típico das escolas freudianas e junguianas. Essa última, dada a exuberância simbólica do milenarismo, tem encontrado a preferência de vários autores interessados em ler psicologicamente o fenômeno milenarista.

Nossa reflexão não se apoiará, contudo, sobre a psicanálise. Será mais de tipo psicossocial. Procuraremos partir de categorias amplas para descer a outras mais vizinhas à fenomenologia interna dos próprios episódios tomados em consideração. Para lograr este intento abordaremos, no item final, deste parágrafo um caso bem concreto.

1. DUAS APROXIMAÇÕES PSICOSSOCIOLÓGICAS

Para efeitos didáticos, falaremos aqui de duas modalidades teóricas de explicação psicossociológica do milenarismo em suas variações. A primeira é a que vê o milenarismo como um comportamento decorrente de sentimentos insuportáveis de *deprivação* quanto à auto-estima, à segurança, à carência de bens materiais ou de *status* social. Os surtos milenaristas e messiânicos do passado costumavam dar-se em situações drásticas como as de escravidão, ditaduras e usurpação de direitos. Uma das constantes de movimentos religiosos desse tipo é a de que eles costumam surgir em momentos de crise, funcionando como um mecanismo ab-reativo que permite diminuir, ao menos no plano simbólico e do desejo, as pressões insuportáveis de desilusão e perplexidade às quais o grupo se vê submetido.

Os episódios deslanchadores da crise associam-se, de frequente, a condições desesperadoras de epidemias, guerras, secas e pestes prolongadas. Mudanças culturais bruscas podem favorecer sua eclosão uma vez que originam situações de *stress* com conseqüente insuportável desvalorização da auto-estima. Mais ainda, das referências e dos conhecimentos, hábitos e valores da tradição que dão sentido e segurança ao cotidiano do grupo e das pessoas.

O mesmo se diga de conjunturas de *stress* econômico e político-social. Não raramente elas estão na raiz de surtos milenaristas. Veja-se, como exemplo clássico, a situação criada no Contestado antes da fase final da guerra já na iminência da morte milhares de adeptos do monge João Maria, o Messias rústico ressuscitado em duas épocas distintas².

2 Ao que tudo indica existiram três personagens diversos que na mente popular eram um só e mesmo monge. O primeiro foi o italiano João Maria d'Agostini, um imigrante italiano, talvez um ex-frade agostiniano. O segundo, de nome Anastás Mercap, surgiu durante a revolução federalista, em 1894. Era pacífico e piedoso, um homem do povo. No entanto, resistiu ao missionário franciscano Frei Rogério Neuhaus, quando esse tentou trazê-lo à obediência e à Igreja. Ele morreu em 1906 e deixou fundas lembranças na população da região, inclusive nas famílias de origem européia que se fixaram naqueles lugares, após a *guerra do Contestado*. O terceiro monge — Miguel Lucena — era um desertor da polícia paranaense. Esse foi o monge guerreiro que enfrentou as tropas do governo à frente dos caboclos. Deu-lhes certa organização, baseando-se em lendas e contos frequentes no Brasil da época — caso dos *doze pares de França* — que relembram temas sebastianistas e preparou-os militarmente. Também ele fazia *milagres* e dirigia rezas. Mais para o fim, quando tudo começou a descambar, ele deu ao movimento um cunho caracteristicamente milenarista. Para mais informação: Cf. Ruy C. WACHOWICZ, *História do Paraná* e Curitiba, Editora Vicentina, 1972, p. 149 ss. Veja-se igualmente o importante trabalho de Douglas T. MONTEIRO, *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.

A região foi abandonada pelas autoridades paranaense; faltava a essas populações qualquer tipo de assistência governamental e espiritual, vivendo seus habitantes na marginalidade. Sua densa população cabocla vivia no mais completo abandono, ingênua que era, dominada por crenças fetichistas, ligadas a devoções católicas. Ao mesmo tempo impulsiva, agitava-se com a questão do Contestado, cujo território habitava. Dominava economicamente a região a propriedade latifundiária, que agrupava em torno de si um grande número de tropeiros, agregados, foreiros e desocupados, os quais viviam à mingua. As vilas existentes viviam em função destes latifúndios. Tal tipo de propriedade impedia o progresso e asfixiava a pequena propriedade. Nesta época, 1910-1911, construía-se na região do Contestado a estrada de ferro São Paulo-Rio Grande. Aproveitavam muitos a oportunidade para adquirirem, a preços baixos, as terras marginais ao leito da ferrovia, face a sua certa valorização, uma vez concluída a estrada. Este fato fez surgir milhares de posseiros que ocupavam há muito tempo as terras vendidas, sem entretanto possuir o título legal de posse. Neste ínterim, deu-se a paralisação da estrada de ferro, o que veio a aumentar, na zona litigiosa, a multidão dos descontentes, com milhares de desempregados. Revoltava e indignava ainda os sertanejos, o fato de o governo federal vender extensas regiões em lotes, a preços acessíveis, a imigrantes europeus que ali se fixavam, nada cabendo aos primeiros. Era uma situação completamente adversa à população sertaneja. Julgavam-se cercados de inimigos: o governo federal, os proprietários, os capangas dos coronéis e a polícia catarinense e paranaense, que surgia por vezes para expulsá-los de suas terras. Fácil era, em tal estado de tensão, o surgimento de um líder que os conduzisse à revolta. Este líder era esperado e desejado pelos sertanejos. E surgiu na pessoa de Miguel Lucena, que se intitulava o monge José Maria de Agostinho.³

3 Essa longa citação é tirada de Ruy C. WACHOWICZ, *História do Paraná*, o. c., p. 147s.

Mas, sejam quais forem as motivações ou impulsos que originam o comportamento ou o sentimento milenarista, o fato é que esses despertam na mente das pessoas poderosas fantasias de abundância, de invulnerabilidade e de fuga definitiva à tensão, levando-as a abandonar seus padrões usuais de bom senso no lidar com a vida cotidiana. *O Apocalipse fala sobre a esperança de uma revolução total no cosmos... Em meio a mártires e profetas, Deus é o protesto e o poder dos oprimidos... porque é mais belo o risco ao lado da esperança*⁴.

4 Cf. Rubem Alves, *O que é religião*. São Paulo, Ars Poética, (Coleção Primeiros Passos), 1996, p. 89-90.

Mas, os apocalipses falam igualmente do fascínio e do desejo do mal e do desejo de sua superação. O Cristo e o

Anticristo, Miguel e Lúcifer são contendores indispensáveis ao Armagedon final entre o bem e o mal. Hoje a teologia oficial mitigou definitivamente o mistério da escatologia cristã. O drama final com a condenação ou salvação eternas já não é postulado como um *a priori* indispensável. Sua descrição foi amenizada. *Ninguém mais fala de grande plano universal do mal que destrói calculadamente e que aniquila planejadamente [...] O mal não tem um centro, mas ele está em toda parte. Ele não envia à sua frente uma tropa de choque, mas espalha-se como um clima e prolifera como as ervas [...] nas religiões frequentemente ele se mostra mais destrutivo do que em outros lugares...*⁵.

São situações psicológicas que evocam necessidades inconscientes e conscientes de uma proteção maior, simbolizada na palavra e na ação de líderes religiosos que, agindo em nome de Deus, se mostram sensíveis ao sentir coletivo. Daí ao movimento de revolta contra os padrões de *out group* ou à adesão incondicional à visão mítico-religiosa é só um pequeno passo. O grupo de adeptos se sente galvanizados pela palavra do profeta. Ela canaliza a energia, o medo e a esperança do grupo em direção a uma proposta simbólica acessível a todos. Como as metas e as promessas se referem a objetivos praticamente irrealizáveis é freqüente o fracasso das expectativas exasperadas dos momentos de exaltação.

O relato acima citado do historiador paranaense mostra como tais situações acabam criando uma dolorosa *dissonância cognitiva* nos que as vivenciam. É uma reação amplamente descrita pelos teóricos das mudanças de atitude e dos conflitos grupais⁶. São conjunturas que tanto podem levar à dissolução do grupo quanto à revisão/reinterpretação do que se acreditava como certo e já à mão. O desfecho final costuma ser a dissolução grupal, com conseqüências no plano coletivo e no nível psico-individual. Os que investem demasiado na expectativa do grupo podem sofrer sérias regressões e manifestar distúrbios psicóticos de vários tipos⁷.

Na hipótese de uma tentativa de revisão, o grupo dificilmente escapará de uma série de desajustes internos: divisões que conduzem a reagrupamentos e subdivisões internas (*pairing*), táticas de *combate e fuga* (*fight and flight*), isolamentos, agressões para fora ou dentro, com entrega total à vontade dominadora dos líderes, que captando a tempestade, apressam-se a dar uma nova versão ao que era prometido. As defecções serão inevitáveis e soem acontecer mesmo após drásticas tentativas de encontrar explicações e justificativas alternativas.

As reinterpretações podem ajudar o grupo a subsistir, mas só à custa de difícil leitura das esperanças não verificadas. Haverá sempre um preço a pagar. O tempo poderá acertar as

5 Cf. David TRACY — Hermann HARING, O fascínio do mal. Em CONCILIIUM, 274-278 (1998), 1, p. 8.

6 Veja-se, por exemplo, Leon FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, Stanford University Press, 1957; Fritz HEIDER, *The Psychology of the Interpersonal Relations*. New York, Wiley, 1958

7 No Contestado, quando a catástrofe já não podia ser escondida e João Maria já estava morto, a neta de um dos líderes, começou a ter visões do *santo*, que através dela mandava que a luta prosseguisse até à vitória, garantida pelo próprio São José Maria.

arestas, permitindo que tanto a comunidade como o líder — no Brasil mais do sexo masculino que feminino — não percam o rosto e saiam do episódio com alguma dignidade.

8 Cf. José Luís Sánchez NOGALES, Movimientos milenaristas de fin de milenio. Em RESEÑA BIBLICA, 7 (1995), p. 56ss.

Algo disto se viu nos inícios dos adventismos norte-americanos⁸. As predições do fim do mundo feitas pelo primeiro fundador, W. Miller, fracassaram fragorosamente. A repercussão pública foi muito negativa. Novas datas para o segundo advento de Cristo foram proclamadas com base em outros textos e interpretações. Novos fracassos. A solução final foi a de dar um sentido simbólico e genérico à questão das datas, livrando o grupo de ter que lidar com novos desmoronamentos psico-grupais renovados a cada nova decepção. Com isto a comunidade manteve o milenarismo como princípio doutrinário e limitou-se ao mínimo o desgaste psico-emocional. Foi uma solução de compromisso, ante uma situação demasiado dissonante para qualquer grupo humano, seja ele religioso ou não.

Passemos a considerar um segundo grupo de hipóteses explicativas. Elas se fundamentam basicamente na suposição de que os milenarismos decorrem do *contato entre duas culturas*, uma das quais é — ou se julga — superior à outra. O milenarismo expressaria um sentimento coletivo dos que se vêem colocados em situação de inferioridade cultural e/ou de ameaça política.

Foi constatada em várias partes do mundo que a chegada dos europeus aos distintos continentes eram o estopim de reações que se enquadram no conceito de milenarismo e messianismo. Os povos e tribos subjugadas acabavam, freqüentemente lançando mão de algum mito de origem, para poderem redefinir no plano simbólico suas relações com os invasores. Nesse nível da fantasia, conseguiam salvaguardar o seu ego. Revertendo e jogando para o plano religioso uma situação insuportável, podiam garantir, ademais, os elementos essenciais de suas crenças, costumes e rituais, alterando, ao menos do ponto de vista do sentir coletivo, os termos da situação real demasiadamente acabrunhadora. De vencidos passavam a vencedores, de pobres a ricos. É o que se passou no Contestado. Outro exemplo é o chamado *cargo cult*⁹ dos canacas da Nova Guiné. Dizendo que os bens (o *cargo*) trazidos pelos navios eram um presente de seus antepassados para eles e que os europeus usurpavam esta carga em benefício próprio, os canacas se recompunham, recuperando a autoconfiança e excogitando o simbólico ao da ação de recuperação do que foi roubado pelos que impunham-se pelo poder da tecnologia e das armas. Como resultado dessa interpretação sagrada do desnível econômico existente entre os colonizadores e os nativos, explodiram com facilidade ações

9 O *culto da carga* foi um fenômeno freqüente na região do Pacífico. A velha crença na vinculação dos clãs aos ancestrais fez surgir na população a idéia de que as mercadorias que chegavam nos navios europeus eram na realidade destinadas a eles. Seus antepassados as enviavam do *além*, mas os europeus com sua mágica forte interceptavam essa carga e se apossavam dela. O *cargo cult* deu origem a vários messias revoltados e trouxe uma releitura mais ou menos milenarista dos antigos mitos de origem daqueles povos.

reivindicatórias violentas que tinham como objetivo a recuperação dos bens roubados.

Do sugestivo exemplo acima pode-se perceber que a teoria do *contato* pode e deve ser acoplada à da *deprivação*. Juntas, lançam alguma luz sobre o comportamento milenarista. Mas será isto suficiente? Não permanecem essas *explicações* em uma esfera sociológica demasiado distante do que se dá no cenário do drama? Como fazer uma leitura de cunho psicossocial que possa revelar as dinâmicas afetivas e comportamentais das pessoas e dos grupos?

É o que tentaremos mostrar, usando como ponto de partida um episódio histórico concreto, acontecido no Brasil, que pode ser considerado exemplar.

2. CATULÉ (MINAS GERAIS, 1954): DESDE UMA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL

2.1. Contextuando os episódios da Semana Santa de Catulé

Catulé é um lugarzinho perdido, no interior de Minas Gerais. Na Semana Santa de 1955, deram-se aí fatos que tornaram o pequeno lugarejo tragicamente célebre. Foi um caso típico de surto apocalíptico-milenarista que terminou com a morte de alguns de seus personagens centrais e provocou verdadeiro choque anafilático nos envolvidos.

Catulé, desde a sua fundação, guardava intacta a forma mineira do catolicismo popular brasileiro. Devido à pequenez do lugar a presença de padres era rara. A religião católica era cultivada a partir da cultura familiar que preservava as maneiras aprendidas ainda nos tempos da mineração. Ela permeava com uma aura de misticismo a vida despojada daquela gente. Dois anos antes dos fatos que serão aqui narrados, chegou a Catulé uma novidade religiosa que começava a atingir com força os trabalhadores do Brasil inteiro que migravam para São Paulo, em busca de melhores condições de vida para si e suas famílias.

Também gente de Catulé foi parar no *Sul Maravilha*, fixando-se em São Paulo, no momento em que a capital paulista comemorava euforicamente o seu quarto centenário de fundação. Enquanto as celebrações se faziam em torno da igreja católica e dos jesuítas, *celula mater* da metrópole que não podia parar, nos bairros populares começava a tomar corpo o pentecostalismo, mas já então incorporando elementos do que Droogers chama de *minima religiosa* da alma brasileira¹⁰, den-

10 A. DROOGERS, *Religiosidade popular luterana. Relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*. São Leopoldo, Sinodal, 1984.

tro do princípio sincrético que caracteriza a religiosidade brasileira.

Um grupo pentecostal — os Adventistas da Promessa — através de um jovem catulense que retorna à sua terra trazendo as novidades de São Paulo, é fundado naquele perdido lugarejo interiorano. Os convertidos, quase todos ligados entre si por vínculos de parentesco direto, compadrio ou vicinato, se dedicam com intenso fervor aos cultos religiosos e às observâncias pregadas pela nova religião. Não encontram uma resistência organizada das parte do resto da população local; apenas a desconfiança e uma espécie de rejeição tácita dos que estranham aquela súbita quebra dos padrões de comportamento religioso e grupal usuais na comunidade.

No *in group* pentecostal dá-se provavelmente um reforço dos laços de pertença e identidade, com partilha entusiástica dos sentimentos e emoções religiosas experimentadas no novo contexto devocional. Essa experiência torna *diferentes* os membros do novo grupo religioso, mas não os aliena de seu meio, talvez dada a especificidade da diferença que os especifica. É uma diferença *religiosa*. Nela convivem dois *mapas* distintos mas que têm algo em comum¹¹.

11 Sobre a noção de *mapas* veja-se: Edênio VALLE, *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo, Loyola, 1998, p. 22-26; Sérvulo FIGUEIRA, *Psicanálise e antropologia: uma visão do mundo brasileiro*. Em *JORNAL DO BRASIL*, 20/12/81.

Essa pertença tem um chão psicológico que, segundo Arakcy Rodrigues, se alicerça *provavelmente em um tipo de associação (que) tem muito a ver com o conteúdo específico, tanto das ações conscientes, como das fantasias inconscientes daquele grupo naquele determinado momento. Da mesma forma, a liderança que emerge é aquela que pode captar e realizar melhor a 'mente do grupo'*¹².

12 Cf. Arakcy Martins RODRIGUES, O do Catulé e outros demônios. Em *ALMANAQUE*, 12 (1981), p. 25.

Arakcy concede de bom grado que a formação e a trajetória histórica anterior do grupo têm a ver com sua conversão e posterior comportamento. Visto desde essa ótica, sua conversão pode ser explicada pela via do contato com uma cultura externa e da deprivação, ao mesmo tempo que representa um protesto e manifesta uma forma de *inverter a ordem*, que antropólogos brasileiros importantes têm mostrado existir em outros movimentos, milenaristas ou não, de natureza popular. Normalmente, deve-se dizer que casos de lenta gestação, como os do Contestado ou dos Muckers, têm elementos explicativos bastante precisos na própria trama histórica de sua lenta incubação. Mas, em crise fulmíneas como a do Catulé, o desenvolvimento histórico interno do fenômeno, tomado isoladamente, ajuda pouco no esclarecimento psicológico adequado do sucedido no nível das pessoas e dos grupos. *As pessoas, em situações de exacerbação repentina como a que estamos descrevendo, não 'emitem mensagens globais sobre seu destino: estão dando pequenos recados que se referem a alguma coisa aqui e*

*agora, e isso tem que ser entendido, dentro da história do grupo, de suas determinações, das trajetórias dos indivíduos*¹³.

No Catulé, ao largo de três ou quatro dias vertiginosos, os personagens desse drama vivem experiências fortes nas quais agem, brigam e se associam, rezam, esperam e se desesperam, surtam e matam.

Em uma análise psicossocial devemos nos perguntar, antes de mais nada, porque o fazem? O que estão dizendo com isto um ao outro e cada um a si mesmo? Qual é mesmo a mensagem embutida na críspação místico-religiosa que os leva a romper com as normas de seu cotidiano, apelando para uma *revelação* na qual o bem e o mal se mostram ao vivo na linguagem escatológica daquele drama?

A preocupação em descer aos detalhes do acontecido não significa a não aceitação de explicações de largo alcance, de tipo sociológico. Claro que variáveis como a situação socioeconômica, os laços de parentesco e compadrio, a privação cultural, o choque com o diferente, etc. têm a ver com a conversão e o estabelecimento de novos padrões de relacionamento e de significado religioso. A conversão àquela nova forma de *irmandade* e de experiência direta do sagrado, importada de São Paulo e, em última instância, dos Estados Unidos abre espaços até então não vasculhados pela imaginação religiosa de cada participante e do grupo enquanto unidade social em estado de tensão. Este modelo analítico, contudo, parece *parar às vésperas do drama*, descreve-o, sem chegar a compreendê-lo internamente. É preciso aprofundá-lo.

E o que dizer de abordagens psicanalíticas que interpretam episódios de violência religiosa como o do Catulé na linha genérica de um inconsciente caótico, de uma alucinação irracional e mais ou menos psicótica ou, então, em uma chave um pouco diferente, mas vizinha, do fanatismo e da obsessão? De novo, deve-se reconhecer que essa análise traz elementos interessantes, mas não entra na trama em si do psicologicamente sucedido. As coisas continuam não fazendo sentido, exatamente como *acontecia com a fala do louco antes de Freud*.

Para exemplificar bem concretamente, tomemos uma fala do Joaquim, um pastor adventista que, endoidado, acaba matando e sendo morto, em Catulé. Em um certo momento, ele dizia aos fiéis: *agora eu vou subir pro céu, eu sei dar um pulo que só eu sei dar, acompanhado de um assobio que só eu sei fazer, e ao fazer esse assobio e esse pulo deste jeito eu vou pro céu*. Será que as coordenadas demasiado amplas que nos vêm da sociologia, da antropologia e mesmo da psicologia nos ajudam a entender o que o Joaquim está dizendo e como e porque os outros acreditam piamente nele e a ele aderem numa

13 Cf. Idem, 26. Outros textos que aparecem em itálico são também tirados de páginas do citado artigo.

caminhada louca que pode conduzir — e conduziu — até à morte e à dissolução?

Partindo dessa inquietação relativa à insuficiência das abordagens anteriores do Catulé, Arakcy levanta uma hipótese extremamente simples sobre o ocorrido. Para lá dos pulos e asobios do Joaquim, para lá da crescente irracionalidade do comportamento do grupo e das pessoas, para lá da radicalização assustadora de certos aspectos que já aconteciam na vida normal dos participantes após sua conversão ao adventismo pentecostal, o eixo explicativo de tudo o que foi acontecendo reside em um fato elementar que costura por dentro os vários atos em que se desenrola o drama.

O problema específico que estava em jogo e levou ao desenlace final foi algo extremamente simples: no fundo, uma viagem a um lugarejo vizinho, planejada para quinta-feira santa, estava levantando do grupo um sentimento de medo, incompetência e insegurança muito grande. Em um nível inconsciente, a viagem punha em risco as frágeis defesas com que os grupo se protegia em sua angústia. Tudo o mais gira em torno deste dado aparentemente corriqueiro. Vejamos mais de perto essa hipótese que tenta explicar a explosão psicótica e a exaltação coletiva que se seguem em ritmo vertiginoso.

2.2. Personagens e fatos da tragédia

Catulé tinha um líder incontestado antes dos fatos que a mancharam de sangue. Chamava-se *Manuel*. Era um senhor já de mais idade. O único capaz de leitura. Aparentado com quase todos os habitantes, padrinho de outros muitos, Manuel conduzia o grupo dentro das velhas tradições de sofrimento e luta daquela população rústica.

O grupo vinha em uma linha de descenso social. Alguns haviam sido pequenos proprietários ou posseiros, outros meeiros e parceiros. À altura dos acontecimentos que nos interessam, já tinha passado por mais de um lugar. Havia sido expulso de vários lugares em virtude do *progresso*. Manuel era sempre o ponto de referência para essas decisões difíceis que implicavam recuos e enfrentamentos dolorosos e não imunes de risco. Ultimamente, todos eram *colonos* de um fazendeiro local¹⁴.

14 O município se chama Malacacheta, em Minas Gerais.

Um dos jovens de Catulé, de nome *Onofre*, resolveu tentar vida nova em São Paulo. Passa aí três anos e aí se converte aos *Adventistas da Promessa*. A conversão o ajuda a melhorar de vida. Onofre passa a sentir-se mais seguro e acolhido no novo ambiente. A pertença a um grupo cidadão o ajuda a fazer a ponte entre o seu velho mundo rural e a realidade da grande

cidade. Em breve tempo ele traz para São Paulo sua mãe e suas irmãs, consolidando sua adaptação urbana. Levado pelo espírito proselitista da pequena seita, Onofre retorna a Catulé. Sua pregação e testemunho provoca o interesse de quase todos em sua terra. O primeiro a converter-se é o velho Manuel, o que naturalmente, toca fundo a corda emocional de todo o grupo. Quando Onofre retorna a São Paulo, Manuel, o líder natural, assume também as funções de liderança religiosa, no quadro teológico protestante sustentado pelos escritos da Bíblia. Embora alfabetizado e capaz de ler os textos sagrados, Manuel tem alguma dificuldade em *interpretar* os textos apocalípticos bíblicos. Em nome da comunidade, escreve para São Paulo, solicitando a presença de alguém capaz de instruir melhor os neo-convertidos. As respostas positivas chegam logo da capital paulista. O senso de valor e a auto-estima do grupo se sente engrandecido pela acolhida dos paulistas.

Pastores de São Paulo começam a visitar esporadicamente a nova comunidade adventista. Os neo-adventistas sentem maior segurança. Aumentam o zelo e o fervor religioso que já antes eram bastante acentuados. Tudo isto provoca na comunidade o desejo de também ela tornar-se instrumento da difusão da nova fé nas redondezas. Esse desejo é reforçado pelos pastores visitantes que não avaliam o outro lado desse anseio, que é de insegurança e ansiedade. Afinal, os de Catulé constituíam um grupinho meio forasteiro, sem maiores contatos com os povoados da região. Ao que parece não eram boas suas relações com Tabocal, a vila escolhida como alvo da incursão proselitista.

Além das difíceis metas colocadas pela *missão* recebida de São Paulo, a viagem implicava em inúmeros outros sentimentos contraditórios. Sair do meio relativamente protegido do Catulé para enfrentar o desconhecido e, quiçá, a hostilidade do público alvo, visto como superior, era mais do que romper com as condições usuais de vida do *in group* catulense. Podia *estar representando uma liberação dos instintos, em, si mesma perigosa. (Havia, ainda, o temor da perda das referências, da desestruturação, da crise da identidade, da morte)*. A literatura, a começar pelos relatos bíblicos, *está repleta de representações de viagens onde tudo está presente*. A própria viagem de Onofre a São Paulo, havia trazido conseqüências de enorme peso para a vida e a visão de mundo do povo de Catulé. O contato com o *outro diferente* não é, portanto, coisa inofensiva e tranqüila. A comunidade o sabia. Melhor talvez, ela o pressentia.

Dois meses antes da fatídica semana santa, a sede paulista da igreja havia mandado um pastor, juntamente com Onofre, para implementar os grupos que começavam a surgir, levados

pelo exemplo e a piedade dos convertidos. A viagem não estava nem clara, nem bem planejada. Um pastor paulista, de maior prestígio, devia orientar os trabalhos, mas afasta-se dias antes da viagem. Ele era mais experiente e gozava de alguma confiança ao que tudo indica. Em seu lugar, como uma espécie pastor substituto, fica um certo *Joaquim*, pessoa que terá importante papel em todo o subsequente episódio. Joaquim não tinha conexões prévias nem laços de parentesco com Catulé. Havia se convertido em Presidente Prudente e chegara à comunidade pelas mãos de Onofre. Tinha rugas de natureza não bem especificada com Manoel. Talvez existissem tensões e disputas em torno da liderança. Manoel continuava sendo o líder natural. Onofre trouxera Joaquim, indicado pela própria seita como chefe espiritual. Era normal que surgissem tensões entre as duas lideranças. A mediação de Onofre não era suficientemente forte para moderar as desavenças de fundo, provavelmente mais implícitas (inconscientes, até) do que explícitas ou formais.

Antes da missão de Tabocal houve uma semana de intensas vigílias e orações penitenciais. A intensividade religiosa do momento e a iminência da viagem levam Joaquim a buscar as pazes com Manuel, pois a aprovação desse último era uma espécie de garantia do apaziguamento dos ânimos de todos. A busca do restabelecimento da paz entre os dois já é por si mesma um sinal de que eles representam, de fato, os dois pólos presentes no campo psico-religioso do grupo. Joaquim tinha seu prestígio alicerçado em bases *exteriores* ao grupo. Manuel representava o *in group* e continuava sendo o ponto de equilíbrio, mesmo após a passagem ao adventismo.

Eunice Durham — a antropóloga da equipe da USP — captou a centralidade dessa luta pela liderança para a compreensão do que ocorria. Era penoso para Manuel aceitar os novos valores e padrões de interação que o colocavam em posição secundária, dando margem ao aparecimento de *arrivistas* que assumiam posturas de superioridade e de arrogância. No nível do que os psicólogos sociais chamam de *agenda oculta* do grupo, trava-se um dilema centrado nessas duas figuras. Joaquim é a novidade: faz a comunidade voltar-se para padrões novos de crença e de esperança. A chegada do adventismo havia trazido consigo possibilidades novas para aquela gente sem eira nem beira. A nova religião representava um caminho novo que negava, ao menos no plano simbólico, a decadência real do grupo.

Joaquim, investido do poder religioso, era uma promessa de superação da privação anterior. A crença que ele encarna significa *uma fantasia de grandeza, de controle do mundo a partir do controle de si mesmo*. Manuel, mesmo após sua ade-

são à nova religião, continua sendo o homem de confiança. É ele quem sempre havia dito ao grupo quando avançar e quando encolher. Ao fazer as pazes com Manuel e receber, ao menos da boca para fora, o seu perdão, Joaquim pretendia restabelecer a coesão e a auto-confiança grupal.

Na semana de oração prévia à missão, os cerca de 60 membros da seita comparecem unânimes a infundáveis e cada vez mais exaltados cultos. Significativamente, Manuel é o único que se ausenta. Não adere à necessidade dos demais de se encapsular no aconchego de um grupo absorvente que cada vez se alheia mais ao mundo cotidiano real.

Com a aproximação da data da partida para a viagem a tensão cresce. Joaquim parece colher o sentimento coletivo dominante. Percebe que o que incomoda e mexe com as *certezas* expressas no culto é a ausência do velho líder. É como se ele dissesse ao grupo um não às promessas que Joaquim fazia. Na quarta-feira, à noite, dá-se um encontro mal sucedido entre os dois. Joaquim chega a dar uns safanões em Manuel.

Com isto manifesta-se abertamente o conflito que projeta sobre o próprio grupo a agressividade e a emocionalidade de todos. A *umbra* explode sem mais possibilidade de contenção. Abre-se um ciclo em que o patológico se mescla a alucinações e distúrbios afetivos. Uma irmã de Joaquim, ao ver que uma menina dormia durante a vigília que se seguiu, declara que essa criança estava possuída pelo demônio. A menina é espancada publicamente por Joaquim, com a finalidade de defender a todos de Satanás. A presença do demônio é percebida em objetos e lugares. Uma menina de treze anos o denuncia no corpo de outra criança da mesma idade. Novos exorcismos e cenas de violência física. Em seguida, o demo é visto no terreiro de uma casa. Aparece em uma cama da casa do próprio Joaquim. E assim por adiante, em um crescendo assustador. Assim passa toda a noite de quarta-feira, entre rezas sombrias e caças ao tentador.

A questão da viagem volta sempre de novo: partir ou não partir? É Joaquim que a recoloca com exacerbação. Onofre está presente, mas assiste passivamente as cenas acima relatadas. Em um dado instante, também ele começa a profetizar em línguas estranhas. Fala de sua vida, confessa seus pecados e anuncia o êxito da viagem. No fim, porém, contraditoriamente, diz que a viagem não se faria. Afinal, eles eram *gente sem leitura*. Onofre parece expressar que vai, inconscientemente, no coração de todos. Eles sentem-se na obrigação, mais ou menos divina, de pôr-se a caminho de Tabocal, mas se sentem incapazes de fazê-lo. As tentativas simbólicas de alijar seus medos e de realimentar o senso de obrigação não tiveram resultado.

Nada — orações, penitências, exorcismos, profecias, espancamentos — lograva *limpar os estigmas de suas fraquezas*. No fim, Onofre, o homem do *in group* mais ligado a Manuel, diz em alta voz o que todos, menos Joaquim, querem: não haverá viagem alguma.

15 Esse é um modo de falar da *umbra*. Os demônios interiores são aqui a parte tenebrosa, o lado indesejado dos indivíduos. Em Catulé os demônios têm a ver, diz Arakcy, *com a parte fraca, rural, ilegítima*. Uma das provas aduzidas por uma menina acusada de possuída pelo demônio foi a de dizer que ela não era possessa porque sabia escrever.

Como reagem os demônios interiores¹⁵ ante tal negativa, apontada pelo bom senso e a razão, mas contrária à alucinação religiosa que possuía igualmente a todos? Eles se sentem desobrigados de qualquer limitação. A violência se desencadeia de vez. Àquela altura não era mais preciso que Joaquim forçasse autoritariamente os membros do grupo. É o próprio grupo que assume a postura apocalíptica destrutiva. Começam, os assassinatos. Uma menininha de cinco anos é a primeira que sucumbe. As coisas já não estão sob o controle de Joaquim. É todo o grupo que se vê apossado pela necessidade de matar. Há uma conivência tácita e eficiente entre Joaquim e os membros do grupo. Uma mulher cuja filha foi assassinada, estava de volta ao local do culto pouco mais de uma hora depois. Ela, como os demais, obedece a Joaquim sem tergiversar. Outra, ao saber que seu filhinho estava possesso não o mata, mas se recusa a dar-lhe o seio, pois não queria amamentar ao demônio. Instaura-se, portanto, a convicção obsessiva de que não havia como escapar à sanha do demônio onipresente. Na linguagem de Bion dir-se-ia que essa resposta coletiva expressa a angústia básica do grupo todo. O que interessa agora é *salvar a fantasia inconsciente da qual o grupo inteiro participa*. Dá-se no Catulé o mesmo fenômeno psicogrupal que se observou no grupo de Jim Jones e de outros cujos liderados caminharam para a morte. Esses grupos preferem matar e morrer a renunciar a esse seu *suposto básico*, como diria Bion.

Interessante notar que aos poucos a disputa em torno da viagem a Tabocal deixa de interessar. Joaquim começa a falar de uma viagem ao céu. As orações, as purificações e os próprios assassinatos passam a ser encarados como um passo nessa direção. Joaquim ensina às pessoas como dar o pulo e a fazer o assobio que servirão como passaporte à glória do céu. No fim, sempre buscando a purificação final, Joaquim manda que todos se dispam e entrem em um lago enlameado para um banho expiatório. Ele diz que todos são puros e que ele próprio era Jesus.

A polícia, alertada, chega ao Catulé. Há um tiroteio. Joaquim e Onofre tombam mortos. A intervenção externa e esse fim dramático restituem algum alívio à população. Como saídos de um pesadelo, os sobreviventes contam a história tinton por tinton aos pesquisadores da USP, chegados ao local dois meses após os fatos. O povo, inclusive alguns presos entre-

vistados na cadeia, está ainda traumatizado, mas já recupera seu *bom senso*. À distância de dois meses tudo é atribuído à loucura de Joaquim que teria coagido as pessoas a aqueles rituais macabros. Sobre Joaquim começaram a ser contadas várias coisas desabonadoras, envolvendo, inclusive, relatos sobre sua sexualidade doentia. A culpa — essa secreta responsável por muito do que foi descrito — passa a ser atribuída toda inteira a Joaquim. Os demais podem recomeçar sua vida *normal*.

3. CONSIDERAÇÃO FINAL

O medo e sua irmã gêmea, a culpa, são um perigo que espreita permanentemente o sentimento religioso. São dois sentimentos eminentemente humanos e, portanto, necessários. Ambos têm a ver com a esperança, essa outra incansável companheira do ser humano. O animal sente o medo, mas não experimenta a culpa. Não pode tampouco esperar e imaginar utopicamente um futuro diferente. O medo sem culpa das espécies animais, *é sempre idêntico a si mesmo, imutável.(...) O medo humano, filho de nossa imaginação, não é uno, mas múltiplo, não é fixo, mas perpetuamente cambiante*¹⁶.

É por essa razão que o medo e a culpa podem causar a parálise e a involução de processos religiosos ‘normais’ de grupos ou pessoas traumatizadas por lutos e frustrações insuperáveis. É um jogo complexo que não pode ser visto superficialmente. A individuação, no sentido junguiano, não se realiza sem que esse lado obscuro seja vivenciado e integrado pela pessoa e/ou pelo grupo.

O medo e a culpa são, ao mesmo tempo, um fenômeno em larga parte inconsciente que se alicerça em aspectos sociogrupais precisos. Para explicá-lo é necessário fazer uma análise detalhada de aspectos intra e interpessoais próprios de cada situação e de cada personagem. São detalhes que passam facilmente despercebidos por psicólogos quando esses tentam descrever medos concretos em termos apenas teóricos generalizantes. Só a consideração das minúcias e filigranas da trama psicológica e das interações entre as pessoas em cada situação concreta pode nos ajudar a entrar no emaranhado aparentemente caótico dos comportamentos irracionais que costumam acompanhar surtos religiosos fortes e rápidos como o aqui estudado.

O que se tentou mostrar no exame psicológico do perigoso jogo vivido pelos habitantes da pequena Catulé, não foram as vivências inconscientes dos sujeitos envolvidos, por importan-

16 A segunda citação é de R. Callois, um estudioso dos mitos. Essa citação e igualmente a de M. Oraison encontram-se em Jean DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989, p. 19.

tes que essas possam ser para a compreensão do que se passou naquela perdida vilinha mineira. O que se considerou foi mais o processo relacional dinâmico aí verificado. O resultado desse tipo de esforço parece-nos compensador. Foi isto o que quisemos mostrar ao leitor.

O caminho indicado Arakcy M. Rodrigues tem grande potencial heurístico e lança uma luz surpreendentemente nova sobre um episódio que a equipe da USP parecia ter suficientemente *explicado*. Erupções de euforia e depressão, de exacerbação emotiva e de irracionalismo, freqüentes em episódios apocalípticos ou milenaristas, são melhor compreendidas quando colocadas em quadros como o aqui foi esboçado.

Se nos próximos anos, como indicam certas tendências, as manifestações milenaristas começarem a se multiplicar valerá a pena prestar atenção nessa possível via de análise, exatamente porque se afasta do jargão e das metodologias adotadas por muitos psicólogos e psicanalistas que se interessam mais em enquadrar os fatos em esquemas teóricos já preexistentes do que em deixar que os fatos falem.