



O DEMÔNIO NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO - APROXIMAÇÕES ENTRE A APARIÇÃO DO DEMÔNIO DO CATULÉ E O GRANDE SERTÕES: VEREDAS¹

THE DEVIL IN BRAZILIAN CULTURAL IMAGINATION – APPROXIMATIONS BETWEEN THE CATULÉ DEVIL AND GRANDE SERTÃO: VEREDAS

DOI: 10.5281/zenodo.20500875



Michelle de Moraes²

*Explico o senhor: o diabo vive dentro do homem,
os crespos do homem – ou é o homem arruinado, o
homem dos avessos. Solto, por si, cidadão é que
não tem diabo nenhum. Nenhum! (ROSA,
2006[1956]).*

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir a visão do demônio (diabo) na cultura popular mineira contrapondo o evento da aparição do demônio aos fiéis do Adventismo da Promessa, do Catulé, distrito de Malacacheta, no Estado de Minas Gerais e a obra de João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas. Esta escolha se deve ao fato de o evento em Catulé e a escrita e lançamento do livro serem

1 Este artigo é parte de um projeto de pesquisa de estágio de Pós-doutorado com bolsa PNPd, da Capes, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Gestão Integrada do Território da Univale. Haverá outras publicações debatendo outros aspectos do fenômeno estudado.

2 Univale. E-mail: michelle-mg2@hotmail.com

Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social

**A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição
(CC BY)**





contemporâneos e se passarem na mesma região. Esclarece que este trabalho é parte de uma pesquisa em andamento, logo as análises são preliminares.

Palavras-chave: Demônio; Catulé; Adventismo da Promessa; Sertão; Grande sertão: Veredas

ABSTRACT

This article aims to discuss the representation of the demon (devil) in the Minas Gerais popular culture by contrasting the reported apparition of the devil to the adherents of the Promise Adventist Church, in Catulé, a district of Malacacheta, in the state of Minas Gerais, with the novel *Grande Sertão: Veredas*, by the writer João Guimarães Rosa. This choice is justified by the fact that both the event in Catulé and the writing and publication of the novel are contemporaneous and set in the same region. It should be noted that this study is part of ongoing research; therefore, the analyses presented here are preliminary.

Keywords: Demon; Catulé; Promise Adventist Church; Sertão; Grande sertão: Veredas

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns não querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro. (ROSA, 2006 [1956], p. 7)

Na Semana Santa de 1955, trabalhadores rurais da fazenda São João da Mata, distrito de Catulé, no município de Malacacheta, no Estado de Minas Gerais, convertidos ao ramo protestante Adventismo da Promessa, relataram ver o demônio³. Os fiéis⁴ imbuídos da necessidade de o expulsar, desenvolveram um ritual próprio de exorcismo que culminou na morte de crianças e animais e tortura de adultos. Os “líderes” do grupo foram assassinados por soldados que acorreram à comunidade.

Da análise preliminar do processo criminal (MINAS GERAIS, Processo 61/95), chamou a atenção a relação da comunidade estudada com o demônio. O grupo havia se

3 Neste texto usa-se os termos demônio e diabo como sinônimos, pois a comunidade estudada não fazia distinção destes.

4 Está se optando por tratar os envolvidos como fiéis e não como fanáticos. Considera-se que o termo fanático traga uma carga negativa para aqueles que de fato acreditavam no fenômeno.





convertido ao Adventismo na Promessa fazia 3 anos e, no levantamento sobre a mesma, as práticas observadas em Catulé não são comuns naquela denominação.

Os eventos de Catulé não eram práticas comuns ao protestantismo, em especial ao Adventismo da Promessa, por isso a necessidade de compreender o fenômeno dentro da mentalidade sertaneja. Tais questões motivaram uma pesquisa para compreender o imaginário do diabo na cultura popular sertaneja. Sandra Pesavento (1995, p. 15) observa que o imaginário é uma representação do pensamento que se manifesta pelas imagens e discursos para a compreensão da realidade. A cultura popular sertaneja mantinha resquícios da crença em demônio do imaginário português do período colonial.

O diabo é uma importante⁵ personagem no livro de João Guimarães Rosa, “Grande Sertão: Veredas”, que foi ambientado no Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha⁶. Percebe-se na narrativa que o sertanejo tem relações próximas com o diabo. A experiência de vida daquele está perpassada pela ação deste. Desta feita, a obra roseana tem elementos salutareos para a compreensão da cultura popular do sertão mineiro.

Cabe esclarecer que o evento de Catulé e o livro de Rosa não estão localizados no mesmo espaço, mas na mesma região que comporia o Sertão do Doce (do Leste). O Sertão do Rio Doce compreendia a área encrava entre a antiga zona mineradora da Província das Minas Gerais, Província do Rio de Janeiro, do Espírito Santo e da Bahia, atual Zona da Mata, Vale do Rio Doce, Vale do Mucuri, e parte do Vale do Jequitinhonha. Enquanto o romance Grande Sertão se ambientou no Norte de Minas; Vale do Jequitinhonha e Mucuri, que a época dos acontecimentos eram as zonas fisiográficas de Itacambira, Alto Jequitinhonha e Mucuri. À época dos fatos, Malacacheta estava no Alto Jequitinhonha (atualmente está no Vale do Mucuri).

5 Esta leitura se ampara no fato que toda a narrativa se encaminha para sanar a dúvida de se houve ou não pacto de Riobaldo com o Demônio.

6 À época dos eventos zonas fisiográficas de Itacambira, Alto Jequitinhonha e Mucuri





A experiência conduz a ação coletiva, à vista disso esta é uma categoria de análise importante para este trabalho, pois na leitura que se tem dessa pesquisa a relação com demônio advém da experiência do sertanejo. Thompson (1981 [1978], p. 16), no livro ‘Miséria da teoria’, diz que a experiência surge do pensamento e por isso ela é espontânea no ser humano. Pela experiência os seres humanos refletem sobre o meio em que habita.

Literatura e História são imbricadas desde que esta se tornou uma disciplina autônoma. Lembra-se os ensinamentos do mestre Marc Bloch (2001 [1949], p. 81) de que é impossível fazer pesquisa histórica sem o apoio de técnicas eruditas distintas que colaboram para o desenvolvimento de seu ofício. Ainda no século XIX, CH. Langlois e CH. Seignobos (1946 [1887], p. 33) diziam que a literatura era importante para a erudição do historiador. Do oitocentos para a atualidade, houve um grande progresso no método e teoria da História, atualmente se reconhece a importância do trabalho interdisciplinar e não somente o uso das ciências auxiliares como técnicas eruditas de apoio à pesquisa.

Desta feita, amparada no indiciário de Carlo Ginzburg, acredita-se que a literatura pode oferecer tanto indícios que corroboram com o objeto estudado, quanto oferecer instrumentais metodológicos e teóricos para analisar o fenômeno. Michelle Morais⁷ (2013) propôs o uso de literatura como fonte para o estudo dos conflitos agrários na região do rio Doce, Minas Gerais. Neste artigo o uso da literatura, na pesquisa indiciária, mostrou-se bastante proveitosa.

De acordo com Carlo Ginzburg (1989, p. 150) o indiciário é um método que interpreta os resíduos que permaneceram acerca de dados marginais, que o autor considera reveladores. Estes dados, embora não observáveis a primeira vista e mais difíceis de serem localizados, são ricos para a observação de elementos residuais. Já a literatura, Segundo Sandra Pesavento (2006), seria uma fonte privilegiada para o historiador, pois ela descortina o

7 Durante o Mestrado na PPGHis UnB, utilizei o livro ‘Nas terras do rio sem dono’, de Carlos Olavo da Cunha Pereira para historicizar os conflitos agrários e os eventos no ano de 1964 no médio rio Doce. O artigo publicado na revista Baleia na Rede foi um exercício de identificar os eventos, personagens etc. e analisar o possível uso dos dados na escrita da dissertação.



imaginário, dando acesso às pistas e vestígios que outros documentos não permitiriam observar.

No caso da obra *Grande Sertão: Veredas*, João Guimarães Rosa descortina um Brasil incômodo. Na década de 1950, as políticas desenvolvimentista visavam superar o atraso. Segundo o Presidente Getúlio Vargas, ainda na década de 1930, o sertão era inimigo do país, pois dificultava a sua integridade. (CORSI, 1997, p. 92-93). Nesta linha, o Coronel Pedro Ferreira dos Santos dizia que pela década 1960 a região estava em seus primórdios de civilização, sendo contudo desajustada. (MORAIS, 2017, p. 21).

Para desenvolver o país era preciso integrar este à civilização. Entretanto, em um dos estados mais desenvolvidos do país, entre empresas siderúrgicas como a Vale do Rio Doce, Acesita, Usiminas (em construção) e outras siderúrgicas menores, todavia sobrevivia um Brasil profundo: um sertão que todos tentavam ignorar.

Demarcando um lugar

O sertão está em toda a parte. (ROSA, 2006 [1956], p. 8)

O sertão do rio Doce ou sertão do Leste, é a nomenclatura que se utilizava para indicar toda uma região encravada entre a antiga zona mineradora das Províncias das Minas Gerais e as Províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia. Esta foi uma zona proibida tanto de circulação quanto de lançamento de sesmaria, visando coibir o contrabando de ouro e diamante. (ESPINDOLA, 2008, p. 70; CARNEIRO, 2013, p. 200-2007).

O mapa abaixo mostra toda a extensão do sertão do Leste





Figura 1 – Fonte: Carrato, 1969

De acordo com Michelle Nunes de Moraes (2017, p. 38), a área de matas iria dos limites com o Presídio de Cuieté (atual mesorregião da Zona da Mata) subindo até o atual Vale do Jequitinhonha. Pode-se ver melhor no recorte abaixo (toda a área mais ao extremo leste, marcado como floresta era considerado o sertão do rio Doce).

Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social

A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição (CC BY)



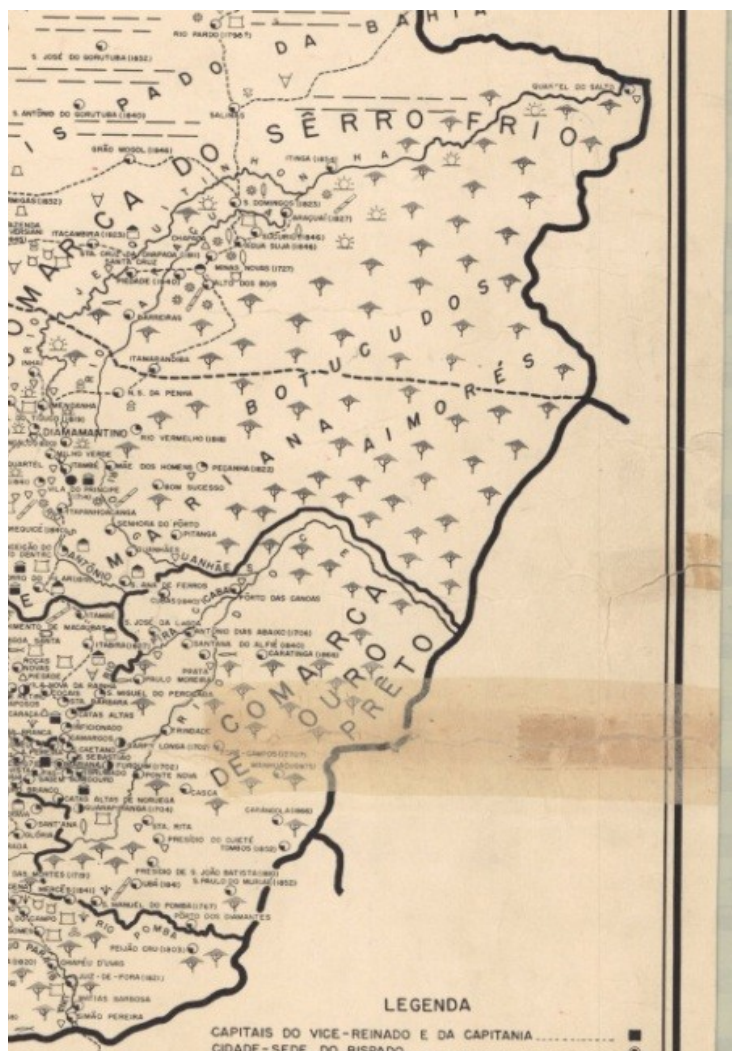


Figura 2 – Fonte: Carrato, 1969

Cabe esclarecer que houve diversas alterações ao longo do século XX nas demarcações, ora determinados territórios estavam na Alto Jequitinhonha, ora no Mucuri etc.. No caso da cidade estudada, Malacacheta, quando dos eventos se encontrava no Alto Jequitinhonha, atualmente faz parte do Mucuri. (MORAIS, 2017, p. 18).

Como o evento, à época dos acontecimentos, estava encravada no território do Jequitinhonha, região pelo qual se passa o enredo do Grande Sertão: Veredas, o grupo

**Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social**

**A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição
(CC BY)**





estudado se insere no escopo da cultura popular retratada no livro. Em 1952, João Guimarães Rosa, empreendeu uma viagem, acompanhando uma boiada, que percorreu de Cordisburgo à Araçuaí, na região Central de Minas. Em abril de 1955, ocorreram os eventos de Catulé, em Malacacheta, e em 1956 foi publicada a obra *Grande Sertões: Veredas*. O mapa abaixo apresenta as principais cidades retratadas por Riobaldo, personagem principal do livro (que narra suas memórias a um ouvinte anônimo).

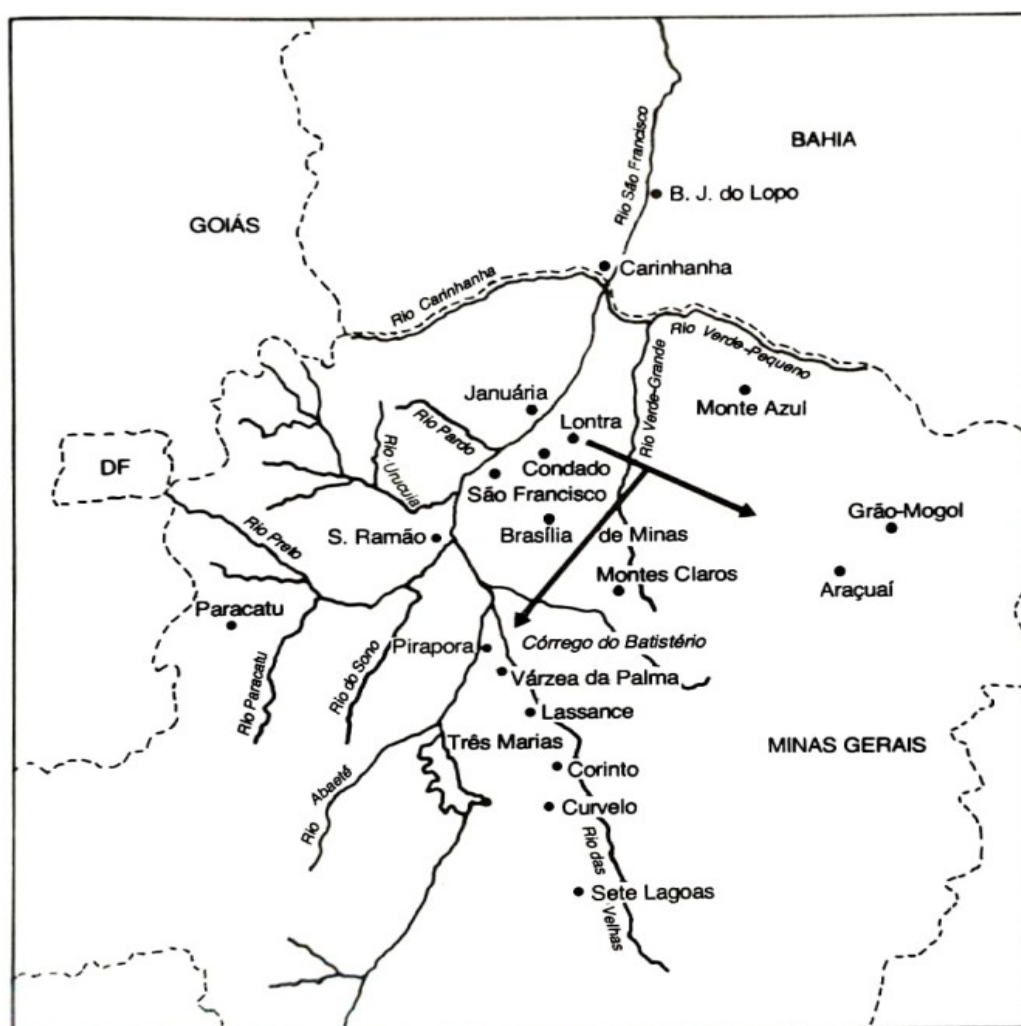


Figura 3: Fonte: Viggiano, 1993 [1974].



Para fins de elucidação, na década de 1950, o Estado de Minas Gerais era dividido em 13 zonas fisiográficas. Este estudo perpassa por 3 destas zonas: Alto Jequitinhonha, Mucuri e Rio Doce. Malacacheta localizava na zona do Alto Mucuri. Na década de 1960 houve uma nova demarcação em que foi criado o Vale do Jequitinhonha, constituído pela parte superior da zona do Mucuri⁸ (divisa com a Bahia) e o alto Jequitinhonha. Este perdeu os municípios na parte noroeste para o Vale do Mucuri⁹ e no sudeste para o Vale do Rio Doce¹⁰. (MINAS GERIAS, 1950).

Literatura e História: uma relação amistosa

O senhor tolere minhas más devassas no contar. É ignorância. (...) Não sei contar direito. Aprendi um pouco foi com um compadre meu Quelemém; mas ele quer saber tudo diverso: quer não é o caso inteirado em si, mas a sobre-coisa, a outra coisa. (ROSA, 2006 [1956], p. 198)

Calíope e Clio, filhas de Mnemósine, aquela musa da eloquência e da narrativa heroica e esta musa da narrativa histórica, como alude Mariana Couto Gonçalves (2014, p 198), são dois gêneros que desde o primórdio da teorização da arte ocidental estão sendo dialogados. Se no século XIX, a cientifização do conhecimento levou a uma cisão entre as duas, no século XX elas se reaproximam para dar conta de apreender o imaginário e o contexto histórico.

Por isso, acredita-se que uma obra literária contribui para a reflexão acerca da sociedade. Esta narra fatos passados, assim como representa como em um dado momento, um grupo de pessoas vivenciam os eventos e como o autor os interpreta¹¹. Ou seja, na obra Grande Sertões, Rosa aborda uma realidade ainda vivida no sertão mineiro; descreve a

8 Almenara, Jequitinhonha, Araçuai foram desmembrados do Mucuri e passaram a compor o Jequitinhonha.

9 Malacacheta foi desmembrado do Alto Jequitinhonha e passou para o Mucuri.

10 Santa Maria do Suaçuí e São Sebastião do Maranhão saíram do Alto Jequitinhonha para o Vale do Rio doce.

11 Seja na narrativa literária ou na histórica, o autor elabora cognitivamente o evento a ser descrito, por isso o texto descreve a forma como ele compreende o fenômeno.





experiência dos sertanejos ante as mudanças pela qual a região vinha passando e expõe suas impressões acerca das pessoas, da cultura etc.. O que é narrado é uma interpretação do autor. Mesmo na ficção científica e literatura distópica, o narrador expõe como em um dado momento a sociedade vislumbra aquela realidade e/ou constrói a narrativa com a linguagem disponível naquela sociedade, sendo assim limitada por esta (mesmo quando se inventa palavra – no caso da literatura reseana – ou uma língua, está se inventando algo embasado no enredo limitado pela linguagem do autor).

Sendo assim, concorda-se com Antônio Candido (1967, p. 23-25) quando diz que o texto é um produto social que exprime as condições em que foi elaborado, sendo um produto do meio que expressa influências e fatores socioculturais.

Localiza-se a obra roseana na literatura de fronteira, pois esta retrata uma realidade histórica. Segundo André Capraro (2011), compõe-na o romance histórico, o ensaio sociológico e a crônica. Estes não são pura narração de acontecimentos (fatos históricos) ou ficção, mas uma inter-relação entre ambos. Ela está ancorada na realidade ou pelo contexto, ou personagem ou temporalidade.

O demônio

O diabo não há! É o que digo, se for... Existe é homem humano. (ROSA, 2006 [1956], p. 608)

O demônio apareceu em Catulé no dia 06 de abril (quarta-feira santa). Joaquim (personagem importante dos atos que ocorram nessa semana) agrediu Manuel S.¹², pois esse

12 Manuel S. era o antigo líder do grupo. Os membros da comunidade se ligavam a ele pelos laços de consanguinidade e afinidade/compadrio. Porém, com a conversão ao Adventismo a liderança passou do líder patriarcal (membro mais velho e de prestígio) para a do líder religioso, que no caso eram os antigos convertidos na cidade de Presidente Prudente, em São Paulo, Onofre e Joaquim. No caso de Onofre, este era morador antigo: filho de Cristina G. S., que foi casada com um irmão de Manuel S., logo eles tinham laços afinidade. Por isto mesmo, o reconhecia e respeitava, assim como Manuel aceitava o novo líder. Já Joaquim desde a chegada ao Catulé tinha se desentendido com Manuel, possivelmente sentido-se ameaçado em sua liderança. (CASTALDI, 1957, 65).





se negou a perdoá-lo. Após essa agressão, a igreja estava em oração quando Artuliana, irmã de Joaquim, apontou o demônio em Maria dos Anjos, por esta está cochilando durante a oração, ao que Joaquim pulou sobre Maria dos Anjos, batendo nela para expulsá-lo.

Joaquim e sua família são importantes personagens nos eventos ocorridos em Catulé. Ressalta-se que eles eram neófitos na comunidade, pois haviam se mudado para lá depois da conversão do grupo ao adventismo. Joaquim por ser um antigo convertido vinha assumindo uma espécie de liderança religiosa.

Maria dos Anjos era uma moça que vivia com a família de Joaquim. Artuliana, irmã de Joaquim, não gostava da moça dizendo que ela não era boa crente. Após esta agressão, Geraldo R. disse que satanás estava em um pedaço de rapadura no meio do quintal. Satanás saiu da rapadura indo para o corpo da fiel Eva que também foi agredida por Joaquim, até que foi declarado que ela não estava mais possuída. Quem viu que ele havia saído dela foi Artuliana. (CASTALDI, 1957, p. 23).

Da quarta-feira de cinzas (06 de abril) ao domingo de Páscoa (10 de abril) os eventos escalaram ao paroxismo. O que começou com uma possível possessão do demônio por uma fiel tomou contornos do demônio se apossando de fiéis um após outro. Quem coordenava as sessões de exorcismo era o Joaquim e seus irmãos, João e Artuliana.

Já na quinta-feira santa, Joaquim profetisa que Jesus viria para os levar à Canaã, a cidade Celeste. Por toda à noite os fiéis esperaram ajoelhados, mas não foram levados à cidade Celeste. Na sexta-feira, ele informou que o arrebatamento seria no sábado ao amanhecer e colocou todos de joelhos. As agressões na sexta-feira à noite passam a ter como fim a purificação para a ascensão. Alguns fugiram e se refugiaram na casa de Manuel S. que havia sido expulso e, por isso, não participou dos eventos. Apesar de fugirem eles acreditavam na presença do diabo no meio deles e tinham medo de ficarem sozinhos. Joaquim também mordeu algumas das pessoas. (CASTALDI, 1957, p. 31-33).

Sábado (09 de abril), ao amanhecer, Joaquim se autoproclamou como Jesus. Ele não era mais o profeta, mas o próprio Jesus que os levaria para Canaã. Eles se encaminharam para





a Casa de Oração. Joaquim ordenou que alguns pais atirassem os filhos de colo no mato (aparentemente as crianças estavam atrapalhando o arrebatamento). Os que se recusaram a jogá-los, ele mesmo os atirou. Sem o cumprimento da profecia, ao anoitecer os fiéis retornaram para suas casas. (CASTALDI, 1957, p. 35).

No domingo (dia 10 de abril), visando a purificação para afastar o demônio, vários objetos foram queimados, havendo uma confissão coletiva de pecados e por fim Joaquim conduziu o grupo para um banho de purificação: todos nus. Ele, por fim, esclarece que naquele momento eles estavam no Jardim do Éden (a profecia havia se cumprido), mas sentiu o cheiro de Satanás na própria boca e, por isso, ajudado por seu irmão, arrancou os dentes com uma faca. Foi quando a polícia os encontrou. (CASTALDI, 1957, p. 37).

Grande Sertão: Veredas e cultura sertaneja

Deus ou o demo, no sertão... (ROSA, 2006 [1956], p. 561)

João Guimarães Rosa, no livro *Grande Sertão: Veredas*, retrata em diversas passagens relações das personagens com o demônio/diabo. A narrativa apoia-se na cultura popular sertaneja. Ele foi uma testemunha privilegiada da cultura sertaneja; filho de Cordisburgo/MG, atuou como médico em cidades do interior de Minas Gerais, também empreendeu uma viagem acompanhando uma comitiva de boiadeiros no ano de 1952. O escritor Leonardo Arroyo buscou as raízes populares da obra, que é uma “síntese de uma herança cultural”. Ele o considerou “uma acumulação cultural” e “resumo da experiência humana”. (ARROYO, 1984, p. 4).

O interesse pela obra, nesta pesquisa, advém de que a Igreja Adventismo da Promessa manifestou, à época, que os acontecimentos do Catulé não faziam parte de suas doutrinas (MINAS GERAIS, Processo 61/95). Mas, o evento lembrava questões observada na cultura popular mineira, mais especificamente no sertão mineiro, que podem ser observadas na obra

**Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social**

**A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição
(CC BY)**





Grande Sertão: Veredas. A viagem aconteceu em 1952, em 1955 ocorreram os eventos de Catulé e um ano depois foi publicado o livro de Rosa.

Desta feita, Arroyo observa uma certa influência da Europa Medieval, culturas africanas e ameríndias autóctones, formando um sistema de ideias, atitudes, crenças, práticas e comportamentos de origem folclórica. No entanto, essas sobrevivências culturais são contraditórias e estavam sendo lentamente modificadas sob pressão dos elementos culturais sofisticadas das áreas urbanas, gerando uma situação conflitante entre os sistemas de pensamento populares e urbanos, o que pode ser observado no caso de Catulé com a conversão ao protestantismo. O diabo detinha grande destaque nas crenças arraigadas na alma do sertanejo. As narrativas míticas de Riobaldo sobre possessão, pacto, caboclo d'água, encosto, gato, etc. são todas crenças remotas com raízes politeístas portuguesas. A tradição do Diabo já veio de Portugal enriquecida pelo mecanismo do pacto contribuindo para a cultura popular. (ARROYO, 1984, p. 12, 145, 178, 227-232).

Grande Sertão é um romance histórico, que para Antônio Candido foi elaborado a partir de material folclórico recolhido por Rosa em suas andanças pelo Sertão mineiro. “A experiência documentária de Guimarães Rosa, a observação da vida sertaneja, a paixão pela coisa e pelo nome da coisa, a capacidade de entrar na psicologia do rústico, - tudo se transformou em significado universal graças à invenção.” (CANDIDO, 2002 [1964], p. 122).

O autor identifica, no próprio romance, resquícios dos romances cavaleiresco. João Guimarães Rosa era um conhecedor do Sertão Mineiro e o livro foi escrito a partir das narrativas ouvidas por ele, ou seja: a narrativa cavaleiresca era parte da cultura mineira. O demônio surge nesse contexto em diversas formas, tais como possessão e pacto na encruzilhada. (CANDIDO, 2002 [1964], p. 132).

Observa-se que Minas Gerais é uma espécie de passagem entre Norte e Sul e o Leste e Oeste, o que favoreceu o surgimento de tipos diversos de banditismo e violência, especialmente na parte setentrional (a ora estudada), com uma cultura próxima a da Bahia.





Assim como, para ele, Rosa partiu da realidade tanto física quanto social para desenvolver sua narrativa ficcional. (CANDIDO, 1977, p. 136-146).

Chama a atenção que no livro *No Valle das Maravilhas*, o jornalista Noraldino Lima¹³ diz que o nome caipira, que seria uma corruptela de corupira e referia-se a um demônio da floresta (sendo assim, o próprio caipira sertanejo seria comparado a demônios). Uma crença comum era o caboclo d'água (uma forma do diabo) que ficava a fazer diabruras. Dizia-se que os que tinham simpatia do caboclo tinha parte com o 'bicho' e eram temidos pelos outros. O autor diz ainda que se fazia do pacto com o demônio/caboclo (LIMA, 1925, p. 78, 160, 164,). Com tais elementos e estruturação temática, claramente populares, a narrativa de Riobaldo se coloca na conceituação dos produtos culturais conservados e transmitidos pelo povo através do tempo: tradição que envolve vivências históricas, folclóricas, valores consuetudinários, medicina rústica e temas remanescentes de leituras, principalmente medieval. (ARROYO, 1984, p. 42).

Arroyo inventariou diversos aspectos da cultura popular sertaneja que se encontrava na narrativa de Rosa e podem ser observados no grupo de Catulé, mas o que interessa a este trabalho é o demônio. O autor apresenta diversos vocábulos que seriam usados em substituição a palavra diabo ou demônio. Havia a encosto que não seria o diabo ou demônio, mas de 'baixos espíritos' e que as possessões aconteciam as quartas e sextas-feiras. Se coincidência ou não, o demônio apareceu pela primeira vez em Catulé no em uma quarta-feira da semana santa. Sinais de que uma pessoa estaria possuída seria "tonturas, dor no corpo e falta de apetite", o grupo de Catulé estava em Jejum desde o dia 02 de abril. Além do encosto, havia a possessão, que era propriamente o diabo e que era arraigada na cultura popular sertaneja. O redemoinho era manifestação do diabo. (ARROYO, 1984, p. 144-145, 178-194).

13 O livro foi fruto da viagem em que o jornalista acompanhou o Presidente do Estado de Minas Gerais, Sr. Mello Vianna, pelo Vale do São Francisco, no ano de 1925. Ele foi ajudante de repórter do Minas Gerais, órgão oficial de Imprensa mineira.





As encruzilhas eram o lugar do diabo e por isso temida, pois feitiços eram feitos nela. O gato era portador de felicidade, mas o demônio poderia tomar-lhe a forma sendo que os fiéis de Catulé viram o demônio em um gato. (ARROYO, 1984, p. 146-149, 152).

Herança colonial na cultura sertaneja

*O demo? Não glosa. Senhor pergunte aos moradores.
(ROSA, 2006 [1956], p. 8)*

Se os fiéis do Catulé comungam da cultura popular sertaneja é preciso compreender as raízes da crença no demônio. Segundo historiador Francisco Gomes Andrade, os Portugueses chegaram ao Brasil em um momento que o pensamento Europeu era dominado pela obsessão pelo demônio. Os dominadores logo demonizaram tantos os povos originários, os colonos e a natureza. Ele ainda diz que “tal processo de demonização, de caráter histórico-cultural, implicará a formação da consciência mágico-supersticiosa da sociedade rural sertaneja (...)” (ANDRADE, 2011, p. 41).

Este alude que havia na Idade Média, entre os camponeses, havia o diabo burlesco-popular¹⁴, que era tratado de forma jocosa, pois para domá-lo era necessário vontade reta e astúcia. Entretanto, no final da Idade Média o diabo amplia seus poderes. A demonologia dos teólogos suplanta o demônio burlesco e faz a ascensão do demônio infernal. Ele vê nessa questão uma forma de controle social da igreja católica através do medo e do terror. (ANDRADE, 2011, p. 17-18).

Precisa-se entender a religiosidade em Portugal para entender alguns aspectos da transmissão da cultura popular na colônia. Ana Maria C. M. Jorge diz que em Portugal imperava diversos cultos e deuses quando o cristianismo adentrou, pelo Império Romano, a Península Ibérica nos finais do século II. Ele estabeleceu nas cidades sendo que os campos

¹⁴ Laura de Melo e Souza chama a esse demônio burlesco de demônio familiar, que tinha raízes medieval. (SOUZA, 1986, p. 253).





ainda mantiveram por longos tempos diversos tipos de culto. Mas, houve ainda outros credos como o arianismo, o priscilianismo etc.. Havia uma certa tolerância. (JORGE, 2000, p. 2-3).

O sincretismo foi uma forma de resistência dos cultos pagãos. Houve uma adesão a divindade romana, contudo não se abandonou as divindades indígenas. Com a propagação do cristianismo a divindades pagãs paulatinamente desapareceram, mas personagens como Cristo e a Virgem Maria vão recebendo função que os antigos atribuíam aos deuses. (JORGE, 2000, p. 13, 21).

Os santos começaram, ao longo da Antiguidade Tardia, a ser apresentados, efectivamente, como os enviados de Deus capazes de proteger os homens das forças maléficas. A par disso desenvolvem-se os rituais de bênçãos de coisas e pessoas que terão depois um grande desenvolvimento na época moderna. (JORGE, 2000, p. 21).

Os cultos aos deuses pagãos permaneceram sob a aparência cristã. (JORGE, 2000, p. 22).

Por outro lado, ao conceito de heresia foi sendo inserido práticas populares tais como as mágicas, divinatórias, feitiçaria etc.. Se anteriormente elas eram consideradas somente pecados, a partir do século XII os feitiçeiros e bruxas passam a ser acusados de realizarem pactos com demônios para obtenção dos seus poderes. (JORGE, 2000, p. 43).

Os cultos pagãos e superstições permaneceram mescladas com as práticas cristãs (procissões, missas ao ar livre etc.). Porém, nem todas as superstições podem ser imputadas a resquícios pagãos: novas superstições surgem das interpretações e das vivências cristãs. (JORGE, 2000, p. 44).

Por suposto, a igreja aceitou sonhos, visões e profecias aderindo tais manifestações como dádiva divina. Enquanto alguns milagres e curas eram vistos como sinal de santidade, outros eram considerados como demoníacos. “A fronteira que separava a religião da magia era, pois, tão estreita quanto a que separava a ortodoxia da heresia, dependendo de subtis distinções teológicas que ultrapassavam largamente o entendimento do comum dos fiéis.” (JORGE, 2000, p. 44).





Outro autor que tem algumas reflexões pertinentes quanto a religião em Portugal é João Ferreira Almeida. Tratando de uma religiosidade camponesa, ele diz que a igreja agiu as vezes condenando, as vezes transigindo as religiosidades populares e que ainda se via nas comunidades rurais formas de ritos antigos mesclados com tradições católicas. Alguns desses seriam ritos pagãos pré-romano, que estavam dissolvidos nos ritos oficiais da igreja. (ALMEIDA, 1987, p. 231).

Segundo o autor, as comunidades rurais se identificam por uma forte e sincera aceitação da religião materna (na qual nasceram e se criaram), também há uma superstição fortemente cega e inconsciente. Ele aventa isso ao fato da vida ordinária está subordinada as forças naturais. Por isso, acontecimentos diários são imputados às bruxarias, as feitiçarias e aos demônios. (ALMEIDA, 1987, p. 232).

Os santos eram os interlocutores privilegiados para obtenção de graça e favores: é uma relação de patronato.

As promessas como meio de obter favores inadiáveis e as diversas formas de culto personalizado dos santos parece, de resto, não só conservar uma grande vitalidade local, como sobrepôr-se a todos os outros modos tradicionalmente utilizados de interceder junto dos poderes sobrenaturais em favor da resolução dos problemas quotidianos. Cerimônias como a das chamadas ladainhas menores, as rogações que visavam invocar o Céu no sentido de propiciar a fertilidade da terra e a abundância das colheitas (...). (ALMEIDA, 1987, p. 233).

O catolicismo que veio de Portugal já era sincrético. As populações buscavam saídas as suas necessidades diárias. Preocupava a igreja com a popularidade das bruxas e dos curandeiros, pois a população encontrava saída para suas demandas numa manipulação do sobrenatural de formas legítimas e ilegítimas, buscando intermediários divinos. (ALMEIDA, 1987, p. 234).

Retomando a discussão do diabo; vê-se com Andrade que o diabo infernal somente foi inserido na crença portuguesa com a igreja católica no final da Idade Média com a demonologia. Os populares conviviam com os diabos burlescos, espécie entidades da natureza. Quando a difusão do diabo infernal na crença popular portuguesa, José Pedro Paiva,





em um estudo sobre bruxaria e superstição diz que ele não era origem popular e se difundiu principalmente através da Inquisição. Somente após campanhas duradouras, que começaram nos fins do século XIV, é que o diabo adentrou a mentalidade popular, mesclando com as crenças de raízes populares. Ele diz que “houve contágios múltiplos.” (PAIVA, 2002, p. 149).

Os pactos entre homens e demônios eclodem nesse contexto. O diabo burlesco que servia as pessoas, realizando seus desejos, passa a ser o mestre que as submete aos seus serviços. (SOUZA, 1986, p. 253). A introdução de elementos demonológicos na cultura popular gestou um novo arcabouço de crenças.

(...) fundamentalmente estruturado pelos doutos e alimentado por crenças populares deficientemente percebidas, que não tinha qualquer correspondência com práticas reais. Isto é, teriam sido os doutos que, ao tomarem contacto mais profundo com certas crenças populares, numa conjuntura específica que se teria iniciado por volta do século XV, e ao tentarem integrá-las nos seus esquemas de inteligibilidade do universo, traduzindo-as, foram os responsáveis pela eclosão de uma nova ideia. Mas não devemos ser ingênuos ao ponto de sustentar que tudo foi inventado, quase maliciosamente, pela mente de gente obsecada (sic) e pelas torturas que infligiam. Os elementos fundamentais do ‘sabat’, à exceção do Diabo, já existiam em certas crenças populares. Teria sido aí que os doutos criadores da demonologia os foram beber acrescentando-lhe, reafirme-se, o Diabo. (PAIVA, 2002, p. 158).

Conforme a historiadora Laura de Melo Souza, na Europa do século XVII conviviam duas religiões: a dos teólogos e a dos fiéis. Mesmo com os esforços doutrinadores para extinguir as crenças arcaizantes que sobreviveram até aquele século elas sobreviviam na cultura popular, penetrando todas as classes sociais. (SOUZA, 1986, p. 67-88).

O povo desconhecia os dogmas, apenas participando das cerimônias e os sacramentos sem compreender os sentidos. O português do seiscentos era apegado ao universo mágico e praticava um catolicismo teatral (missas, procissões etc.) que estava eivado do imaginário mágico. Esse catolicismo sincrético e perpassado de paganismo, ao chegar à colônia não demorou a mesclar no novo mundo com elementos de outras religiões. (SOUZA, 1986, p. 90-94).





Sendo assim, houve a demonização do cotidiano, levando ao medo até de si mesmo. Pois todas as manifestações da personalidade passaram a ser consideradas diabólicas. (ANDRADE, 2011, p. 19).

Com a chegada ao Brasil, nesse momento de difusão da demonologia na Europa, e a demonização dos povos originários, da natureza, mas, também dos próprios colonos que para aqui se dirigiam, ascende uma mentalidade mágico supersticiosa na colônia. Muitos colonos eram considerados como ímpios. O autor considera que em uma sociedade desigual, os pactos do demônio era uma forma imaginária de resolver seus problemas ordinários. (ANDRADE, 2011, p. 41-46).

Como os judeus conversos, clérigos, mulheres pobres e prostitutas, mestiços e negros. (...) esses colonos ímpios se utilizavam de blasfêmias, de práticas mágicas e superstições populares como adivinhações, curandeirismo e pactos com o demônio. (...) Apesar do curandeirismo (...), viu-se uma mistura de religiosidade, ocultismo, curas mágicas e de certa forma satanismo, esboçando um evidente fenômeno de sincretismo religioso. (ANDRADE, 2011, p. 46)

Nesta linha, Souza diz que na colônia a fé era a forma de enfrentar as adversidades (doenças, forças e armadilhas da natureza etc.), logo esta tinha aspectos tradicionais. Ela se apresenta com valor de troca, em que a busca de bens materiais e vantagens tinha uma relevância. (SOUZA, 1986, p. 109).

Para a Igreja, o demônio instalou-se na colônia, pois com a cristianização da Europa ele perdera o controle sobre o velho mundo. Os povos originários eram nomeados de povos do diabo. (SOUZA, 1986, p. 67).

A inquisição escarafunchava diabos no mundo colonial, vendo-os muitas vezes onde não estavam. Mas, de forma intensa, os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinhos, diabretes. Mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito, não conseguiam deixar de invoca-los a cada instante. À medida que se disseminou o temor das Visitações, que sobretudo no período filipino pareciam prestes a desabar sobre as vilas da colônia a cada momento, os demônios passaram a ser aprisionados em práticas escusas e muitas vezes não confessadas. Mas durante o século XVI, e ainda no XVII, povoaram o dia-a-dia de cada um, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas.





Pelo menos, a compreensão que deles tinham os colonos diferia bastante da que os demonólogos delineavam nos seus tratados, e que acabaram se tornando pedras de toque dos procedimentos inquisitoriais. (SOUZA, 1986, p. 136)

Havia uma demonização de toda a vida na colônia. As práticas e crenças dos povos originários e africanas foram demonizadas. O próprio sincretismo era considerado uma faceta diabólica. Os habitantes do novo mundo foram associados aos humanos monstruosos que habitavam o mundo, segundo a crença dos Europeus do início do período moderno, e eles foram demonizados. (SOUZA, 1986, p. 149, 371).

O sertão maldito sobreviveu na mentalidade e na cultura do sertão. A demonização, no início, se devia ao temor dos colonizadores (viajantes, cronistas e missionários) de uma área dominada pela barbárie e selvageria, ou seja: o diabo. Nele também se homiziou degredados e outros indesejados da colônia. (ANDRADE, 2011, p. 49).

Tal projeção imaginário do sertão e chegou até a década de 1950. O demônio era próximo do sertanejo. Quando a comunidade do Catulé se converte ao adventismo da promessa há uma ressignificação da cultura sertaneja com os ensinamentos da nova religião.

Desta feita, Rosa (2006 [1956], p. 8-9) aponta que no sertão o sertanejo convive com o demo. Não lhe falam o nome, “dizem só o Que-Diga.”. Todos o creiam, embora o evite. À aqueles que dizem que tem um capeta em casa, “miúdo satanazim, preso obrigado a ajudar em toda ganância que executa de risco; razão que o Simplício se empresa em visas de completar rico.” Havia também os casos de possessões (Riobaldo encontrou um seminarista que faria um exorcismo). Muitos nomes foram apresentados para o designar. Além dos já citados capeta, diabo e satanazim, também o designavam: rincha-mãe, sangue-d’outro, muitos-beiços, rasga-em-baixo, baca-fria, fancho-bode, treciziano, azinhavre etc.

Por suposto, os transtornos mentais eram normalizados pela cultura, haja vista que Riobaldo alude que todos são loucos, porém a religião previne o que se caia na loucura: “reza é sara da loucura.” Por outro lado, o sincretismo religioso é retratado, quando ele diz que aproveita de todas as denominações: “rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as





preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde uma Matias é crente, metodista (...). (ROSA, 2006 [1956], p. 16). Logo a conversão ao protestantismo pelo grupo de Catulé está em consonância com a difusão deste na região.

Outra questão pertinente na narrativa roseana, que dialoga com o fenômeno estudado, são as visões. Joé Cazuzo, em meio a um feroz tiroteio, teve visão da de Nossa Senhora. “Homem muito valente – se ajoelhou giro no chão do cerrado, levantava os braços que em esgalho de jatobá seco, e só gritava, urro claro e urro surdo: - ‘eu vi a Virgem Nossa (...)’”. converteu-se, tornou-se “o homem mais artificioso do mundo.” (ROSA, 2006 [1956], p. 21).

Por uma epistemologia da cultura sertaneja

Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. (ROSA, 2006 [1956], p. 15)

Como observado o grupo de Catulé estava em fase de desestruturação e evento como o observado (com aparição do demônio) tende a acontecer em momentos de desequilíbrio. Eles buscam a ação coletiva uma forma de resistir a ruptura e tentar manter seus padrões mínimos. Da experiência dos trabalhadores desenvolve-se a ação coletiva.

Edward P. Thompson estudando os motins por fome na Inglaterra setecentista observa que havia várias formas de ação coletiva nas massas sendo os jejuns, sacrifícios e orações algumas delas. A revolta não era comum entre os pobres, pois “podem provocar os deuses (que já mandaram a escassez como ‘castigo’) e podem certamente indispor os governantes ou os ricos, os únicos de quem poderia vir algum auxílio.” A revolta só acontece quando o grupo sente que tem algum poder para se rebelar. (THOMPSON, 1987 [1977], p. 206).

Considera-se o evento de Catulé como uma ação coletiva. A religiosidade do sertanejo tem vinculação estreita com a vida ordinária. Há um equilíbrio entre a vivência religiosa e a vida cotidiana. Porém, Candido diz que com a desestruturação da vida do caipira que leva ao





desequilíbrio de sua sociabilidade, este tem que abandonar sua cultura tradicional, mas tenta manter um mínimo de equilíbrio inserindo-se ao modelo de parceria. Candido diz que há, nesse processo, algumas questões negativas de integração no novo modo econômico. Como consequência leva a desequilíbrio, crise e ajustamento parcial. (CANDIDO, 1971, p. 169-170, 176-177).

Os trabalhadores do Catulé passaram por esse processo de desestruturação dos seus mínimos vitais. Os trabalhadores convertem-se ao adventismo como pedra de salvação para manter o mínimo de equilíbrio cultural. Se antes, como posseiros e vivendo a fora de cultura tradicional sertaneja a parceria é a forma de manter seus modos de produção, mesmo que parcial e inserido no modelo de capitalismo agrário.

Eunice Ribeiro observa que a crise pela qual o grupo passava (transformações econômicas e sociais), que pode ter levado a aceitação do novo credo. (RIBEIRO, 1957, p. 66) Já Castaldi diz a conversão ao Adventismo pode fornecer a manutenção dos antigos laços interpessoais baseados nos laços consanguíneos e de compadrio. (CASTALDI, 1957, p. 127).

Se a vida do sertanejo era em equilíbrio com a natureza e o seu tempo, o que incluía a vida religiosa, a vida como parceiro exige uma vida mais regrada. A vida o parceiro se insere no modelo de produção agrário e não pautada pelo tempo da natureza. (CANDIDO, 1971, p. 176). A vida como parceiro exige uma vida de asceta,

não bebe, não fuma, não se entrega divertimentos frívolos e por conseguinte (...) adquire, pelo seu bom comportamento e pela sua eficiência, as simpatias do empregador, e em caso de necessidade, das pessoas que fazem crédito. (CASTALDI, 1957, p. 128).

A aceitação do Adventismo rompe com o ideal do homem valente, violento, que precisava defender sua posse com coragem e agressividade. Ao se inserir no latifúndio como parceiro, o sertanejo precisou conter sua personalidade de valentia e intemperança, pois sua condição de parceiro depende da afeição do proprietário de se apresentar como um homem de vida regrada e laboriosa. (RIBEIRO, 1957, p. 76-77).

**Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social**

**A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição
(CC BY)**





O sertão narrado por Riobaldo era selvagem e vivia em guerra, por isso precisava de homens valentes – bravos. Afinal, “sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!”, pois viver perigoso. Mas a vida dele no momento da narração, já era uma vida pacífica, arranchado tranquilo e rememorando o passado heroico.

A transação do sertão para a civilização, no entanto, não foi pacífica e levou a uma anomia do sertanejo. (ROSA, 2006)

Diante do exposto, pode se aferir que houve uma desestruturação do padrão de cultura tradicional do grupo. Esta desestruturação os levou a aderir ao novo credo como forma de manter padrão de sociabilidade similar ao anterior ao mesmo tempo o induz a conter a personalidade agressiva e a intemperança exigida para ser parceiro. Entretanto, o trabalhador tenta conciliar a nova realidade dentro do seu escopo cultural. (CANDIDO, 1957, p. 170).

Como foi exposto, o demônio fazia parte do cotidiano do sertanejo. Ele era ora o demônio familiar que servia aos homens, ora o demônio infernal que fazia dos homens seus servos, mas ambos eram combatidos ou dominados. Ao se converterem ao adventismo, os fiéis de Catulé ressignificam o diabo dentro de seu escopo cultural.

Laura de Melo e Souza (1986, p. 90) diz que o Colono “distinguia mal o natural do sobrenatural”. Tal máxima pode ser lida para Catulé. Os sertanejos viviam uma religiosidade em correlação com toda sua dinâmica de reprodução social. A conversão trouxe uma leitura escatológica que não permite uma inserção ativa na sociedade. (CASTALDI, 1957, p. 130). Entende-se, essa religião utopística e emotiva foi ao encontro da leitura sobrenatural do mundo do grupo de Catulé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, O demônio foi o catalisador da ação coletiva. O sertanejo simples, sem a devida compreensão dos dogmas e sem a devida orientação pelos ensinamentos do adventismo, que mal distingue o real do imaginário, não entende que o demônio é uma

**Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social**

**A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição
(CC BY)**





entidade espiritual que tenta os homens os levando a pecar. O sertanejo a enxerga no seu meio e ele é tão real que aqueles que não o enxergam, acredita piamente em que diz vê-lo.

A experiência dos fiéis: expropriação das posses; inserção no latifúndio como parceiro e/ou jornaleiro; transferência para trabalho temporário em plantações de café no Estado de São Paulo; conversão ao protestantismo etc.. Tudo isso compõe o escopo da experiência sertaneja, que tinha na cultura popular, pautada no catolicismo popular sua base. O diabo fazia parte da religião popular sertaneja.

Acredita-se que a ação coletiva, motivada pela experiência do demônio, adveio de um momento de desestruturação dos mínimos vitais que a comunidade estava passando. Ver o diabo foi a forma de elaborar sua condição de vida naquele momento: se estavam sofrendo, é porque eram pecadores e estavam sendo tentados por uma entidade maligna que precisavam extirpar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, F. G. de. **O demônio interior em Grande Sertão: veredas**. São Cristóvão: Dissertação (Mestrado em Língua, Cultura, Identidade e Ensino) – Universidade Federal de Sergipe, 2011. 142 f. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/5744/1/FRANCISCO_GOMES_ANDRADE.pdf>. Acesso em: 15 de jul. de 2024.

ALMEIDA, João Ferreira. Párocos, agricultores e a cidade – dimensões da religiosidade rural. In: **Analise Social**, v. XXIII (96), 1987-2º, 229-240.

ARROYO, Leonardo. A cultura popular em Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2001[1949].

CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: CANDIDO, Antonio. **Tese e antítese: ensaios**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002 [1964].

Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL: Conhecimento, Formação e Transformação Social

A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição (CC BY)





CANDIDO, Antonio. Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa. In: CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CAPRARO, André Mendes. História e Literatura: proximidades na fronteira. **1º seminário da linha INTERSUB**, do Programa de Pós-Graduação em História UFPR, 20 de abril de 2011. disponível em: <<http://www.pgedf.ufpr.br/HistoriaeLiteratura%20Capraro%201.pdf>>. Acesso em: 14 de abr. de 2023.

CARNEIRO, Patrício Aureliano da Silva. **Do sertão ao território das Minas e das Gerais: entradas e bandeiras, políticas e formação espacial no período colonial**. 2013. Tese (Doutorado em Geociências). Instituto de Geociências: Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

CASTALDI, Carlo. A aparição do Demônio de Catulé. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (et. al.). **Estudos de Sociologia e História**. São Paulo: Editora Anhembi Ltda. 1957.

CORSI, Francisco Luiz. **Estado Novo: política externa e projeto nacional**. 1997. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia Ciências Humanas: Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 1997.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. **Sertão, Território e Fronteira: expansão territorial de Minas Gerais na direção do litoral**. *Fronteiras: Revista de História*, 10, n. 17, 2008. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/63>>. Acesso em: 13 de jan. de 2015.

GONÇALVES, Mariana Couto. O diálogo entre clío e Calíope: os enlaces entre dois gêneros distintos. **Revista Latino-Americana de História**, v. 3, n. 12, dezembro de 2014. Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/507/508>>. Acesso em: 20 de abr. de 2025. doi: <https://doi.org/10.4013/rlah.v3i12.507>.

Revista *OWL Journal*, Campina Grande - PB, v. 4 n. 6 (2026) - DOSSIÊ ESPECIAL:
Conhecimento, Formação e Transformação Social

A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição (CC BY)





JORGE, Ana Maria. C. M.. A dinâmica da cristianização e o Debate ortodoxia/heterodoxia. In: JORGE, Ana Maria. C. M. (et. al.). **História Religiosa de Portugal**. Vol. 1 Formação e Limites da Cristandade. Rio do Mouro: Casais de Mem Martins, 2000 (pgs. 13-52).

LANGLOIS, Ch. V.; SEIGNOBOS, Ch.. **Introdução aos Estudos Históricos**. São Paulo: Editora Renascença S.A., 1946 [1887].

LIMA, Noraldino. **No Valle das Maravilhas**. Bello Horizonte: Oficinas Graphicas da Imprensa Official, 1925.

MINAS GERAIS. **Anuário Estatístico de Minas Gerais**, Departamento Estadual de Estatística, ano IV, 1950, Brasil.

MINAS GERAIS. **Processo 61/95**. Fórum de Malacacheta. Arquivo da Vara Criminal.

MORAIS, Michelle Nunes de. **Posse e propriedade no Médio Rio Doce – MG: processos administrativos de concessão de terras (1940-1960)**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2017. disponível em: <https://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/6804/Michelle%20Nunes%20de%20Morais_.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 de ago. de 2023.

MORAIS, Michelle Nunes de. Índícios dos conflitos agrários em Governador Valadares/MG no romance Nas Terras d Rio Sem dono. **Revista Baleia na Rede – Estudos em arte e sociedade**, v. 1, n. 10, 2013. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/baleianarede/article/view/3362/2588>>. Acesso em: 19 de jun. de 2018.

PAIVA. José Pedro. **Bruxaria e superstição** num país de sem “caça às Bruxas” (1600-1774). Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em Busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995. Disponível





em:<<file:///C:/Users/Acer.DESKTOP-6UG09LR/Downloads/sandrajatahy.pdf>>. Acesso em: 15 de fev. 2018.

RIBEIRO, Eunice T. A difusão do ‘Adventismo da Promessa’ no Catulé. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (et. al.). **Estudos de Sociologia e História**. São Paulo: Editora Anhembi Ltda. 1957 (pgs.66-83).

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006 [1956].

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1978].

THOMPSON, Edward Palmer. **Senhores e Caçadores: a origem da lei negra**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987 [1977].

VIGGIANO, Alan. **O itinerário de Riobaldo; espaço geográfico e topomínia em Guerra Sertão: Veredas**. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto Ltda, 1993 [1974].

Recebido em: 03/04/2026

Aprovado em: 05/05/2026

Publicado em: 01/06/2026

