

**Entre o mundo material e o mundo espiritual: magia, religiosidade e catolicismo popular
em um município de Minas Gerais**

**Between the material world and the spiritual world: magic, religiosity and popular
catholicism in a city in Minas Gerais**

Marcelo Elias Bernardes¹

Letícia Elias Bernardes²

Resumo: Este trabalho se debruça sobre distintas formas de interação entre o mundo espiritual e o mundo material no município de Caldas, situado no sul de Minas Gerais. A partir de nossas vivências junto à população local, evidenciamos que tais relações se tecem pelas manifestações deste mundo espiritual na cotidianidade das pessoas em vários aspectos, como a visita de espíritos de parentes mortos, sobretudo em dias que sucedem a morte do corpo. Observamos narrativas que evocam a aparição de almas de antigos moradores em locais de distinção pessoal, como suas residências ou em lugares que cometeram seus pecados – motivo pelo qual ainda caminham no mundo dos vivos – e, por isso, são incorporadas à categoria assombração. Nesta dimensão de proximidades e de comunicações, para além dos fiéis católicos, os quais representam a maioria da população e exercem variados ritos e práticas mágicas, encontramos outros agentes sociais que possuem uma interação mais estreita com o mundo espiritual, elaborando feitiços que podem levar à morte ou os benzedores, que curam doenças, expulsam assombrações e desfazem feitiços. Nesse sentido, por meio da “observação participante”, da coleta de narrativas e da memória coletiva, analisamos interseccionalidades nas inúmeras formas de convergência entre os dois mundos, em que as representações sobre a morte e sobre as almas dos mortos são relevantes para a comunidade, optando em incorporá-las à noção de catolicismo popular.

Palavras-chave: Bless. Morte. Narrativa. Oralidade. Religiosidade.

Abstract: This work focuses on the different forms of interaction between the spiritual world and the material world in the municipality of Caldas. From my experiences with the local population, I show that such relationships are woven by the manifestations of this spiritual

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, campus de Marília, da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. Email: eliasbernardesm@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4549-1635>

² Graduanda em História pelo Instituto de Ciências Humanas do Pontal, da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: bernardes.27@hotmail.com

world in people's daily lives in various aspects, such as the visit of spirits of dead relatives, especially on days that follow the death of the body. I also observed narratives that evoke the appearance of the souls of former residents in places of personal distinction, such as their homes or in places that committed their sins - which is why they still walk in the world of the living - and that is why they are incorporated into the haunting category. In this dimension of proximity and communications, in addition to the Catholic faithful, who represent the majority of the population and exercise various magical rites and practices, I find other social agents who have a closer interaction with the spiritual world, elaborating spells that can lead to death or blessers, who cure diseases, expel hauntings and undo spells. In this sense, through “participant observation”, the collection of narratives and collective memory, when we find intersectionalities in the countless forms of convergence between the two worlds, in which representations about death and those about the souls of the dead are relevant to the community, I chose to incorporate them into the notion of popular Catholicism.

Keywords: Bless. Death. Narratives. Orality. Religiosity.

Introdução

Antes de debruçarmos sobre nosso objeto de estudo, é necessário, minimamente, traçar um esboço sobre a localidade na qual pesquisamos, com o intuito de elucidar melhor as discussões propostas. O município de Caldas, situado no sul do estado de Minas Gerais, no que concerne ao período da colonização portuguesa, é um dos primeiros núcleos de povoamento da região, ainda que em relação a Minas e ao Brasil tenha passado por este processo tardiamente, após a metade do século XVIII (PIMENTA, 1998). No esteio da colonização, houve um elemento emblemático: o catolicismo como parte do projeto português (PIERRE SANCHIS, 2001). Este aspecto é significativo neste trabalho, haja vista que sua presença e a sua predominância em Caldas são visíveis na contemporaneidade, tanto de um ponto de vista material, quanto geográfico, nos quais a Igreja Católica possui diversas propriedades no município, englobando quase todos os bairros rurais com capelas ou com centros comunitários.

Dada esta profundidade histórica, o catolicismo faz parte da identidade coletiva, se apresenta nas visões de mundo simbolicamente construídas e, nesse sentido, podemos entendê-lo como uma hegemonia (COMARROF; COMARROF, 2010), uma vez que seus valores são entendidos como naturais e são, em grande medida, inquestionáveis. Os nomes de algumas localidades fazem referência aos santos católicos, como as comunidades rurais de São Pedro de Caldas, Santo Antônio e Santana, o que atesta a importância da religião neste território. O

espaço que ele ocupa no cotidiano da população nos evidencia um processo histórico que amalgama pessoas, lugares e histórias e instituições (TRAJANO FILHO, 2010).

Em relação às casas da população que convivemos, encontramos ornamentos deste universo cosmológico, como estatuetas de santos, crucifixos, quadros sacros e, em algumas casas, percebe-se também a existência de pequenos altares de devoção, com velas acesas e copos de água benta, que ocupam, muitas vezes, um cômodo inteiro. Desta forma, tal como proposto por Mircea Eliade (1992), existe uma preocupação dos devotos em fazer de sua residência um *locus* sagrado. Estas disposições do espaço são capazes de revelar uma forma de compreender uma realidade a qual perpassa por transformações, mas que permanece ancorada em uma ótica religiosa. Assim, a configuração do espaço privado apresenta uma herança colonial, como descrito por Luiz Mott sobre o interior das casas, cuja “parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para ser venerados e saudosos os quadros ou registros dos santos de maior devoção dos donos da morada, (...)” (1997, p.166).

Outro atributo pertinente ao local desta investigação são os aspectos da ruralidade, presente na vida das pessoas. Definimos o mundo rural não propriamente como uma dimensão espacial em oposição à cidade, mas como uma forma de vida e de categoria de pensamento (CARNEIRO, 2008). Nesse sentido, refletimos que esta possível dicotomia, em Caldas, deve ser olhada minuciosamente porque são categorias que, muitas vezes, se complementam. Esta orientação é nítida ao vislumbrar a economia do município, centrada nas atividades rurais, como plantações familiares de café, milho e verduras e na pecuária, com a produção de leite.

No que diz respeito às fábricas locais, a maioria está localizada na cidade e empregam grande parcela da população. Geralmente estão voltadas para a manufatura destes produtos rurais. Identificamos que, em grande parcela, os bens produzidos são derivados do leite, como queijos e doces, que são comercializados em várias regiões do Brasil, sobretudo nas regiões nordeste e sudeste. Já os produtos agrícolas são vendidos tanto nas feiras e mercados locais, quanto nos ceasas do sudeste.

Nas áreas rurais do município, as plantações que abastecem estes mercados também sustentam as famílias que cultivam estes produtos, em um espaço que é marcado pela associação entre a vida afetiva e o trabalho (BRANDÃO, 2007; MOURA, 1988), tecendo um sentimento de pertencimento e de identidade com a terra e o modo de vida. Uma grande parte das famílias que mora na cidade também ilustra o vínculo com a terra ao cultivarem em seus

quintais hortas com árvores frutíferas, vegetais e hortaliças, direcionados unicamente ao consumo próprio, podendo, além disso, servir como troca entre vizinhos.

A interação entre a religiosidade e a vida campesina permitiu que determinados ritos da cultura popular continuassem vivos na contemporaneidade, sobretudo porque o município mantém esta base rural. O gosto pelas modas de viola ilustra a vida caipira cotidiana, que agrega um número significativo de pessoas que se envolvem neste contexto. Além disso, os jogos de baralho também emergem como uma prática popular comum em ambientes familiares e públicos.

Dentro da configuração dos bairros rurais percebemos ainda a existência de uma venda, que possui múltiplas funcionalidades sociais, servindo como ponto de encontro onde as pessoas se reúnem após dia de trabalho na terra. Ele também atua como armazém, uma vez que o tamanho do município dificulta o deslocamento para a compra de alimentos que possam faltar cotidianamente. Assim, observamos que a vida na zona rural caldense é bastante marcada por dificuldades que emergem cotidianamente, como a falta de médicos, de mercados e, considerando a religiosidade local, de uma vida pública católica mais ativa, uma vez que poucas missas são realizadas anualmente em cada comunidade rural.

Foto 1: Venda do Guaxa no bairro de Santo Antônio de Caldas. Fechada por ocasião da pandemia de Covid.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Por trás destas duas esferas – a religiosidade e a ruralidade - fundamentais para compreendermos melhor a cotidianidade local, emerge uma profunda relação entre o mundo material e o mundo espiritual, característica marcante do povo brasileiro (SÁEZ, 1996) e que também representa uma forma de concepção da realidade. A presença da esfera espiritual na vida da população caldense não está contida apenas na religiosidade em sentido estreito, da mesma forma que não apenas se embrenha no imaginário coletivo. As representações e as práticas situam-se em um mesmo plano, combinando-se em uma relação de proximidade e conferindo um sentido existencial e social no cotidiano das pessoas.

Todavia, não cabe centralizar a discussão que perpassa pela interação entre o mundo material e o mundo espiritual ancorando-nos unicamente no catolicismo enquanto discurso que exerce predominância na localidade, uma vez que a grande maioria da população caldense o percebe e vivencia como religião legítima. A cultura, como evidenciou Peter Burke (1989), não possui limites definidos e as suas múltiplas formações tecidas no Brasil, ao longo dos séculos, nos permite pensá-lo como um *locus* das convergências culturais.

**Sertanias: Revista de Ciências Humanas e Sociais - ISSN: 2763-566X
Volume 1, número 1, julho-dezembro de 2020.**

Esta mirada de profundidade, que permite vislumbrar outras percepções, elementos e costumes que carregam sentidos específicos dentro do complexo de crenças locais, nos fornece aparatos para refletirmos sobre a cultura caldense de forma mais ampla, uma vez que o mundo espiritual, em diversas formas de manifestação, contém elementos da cultura africana e indígena, presentes desde o processo de colonização da região a partir da metade do século XVIII. Dentro deste mundo espiritual, no qual aparecem mau-olhados, benzedeiros, adivinhos, emergem-se heranças ibéricas (BETHENCOURT, 2004), ameríndias e africanas e os feitiços, muitas vezes, são formas de resistência (SWEET, 2007).

O catolicismo popular

Como evidenciado, o catolicismo está presente na cotidianidade da população caldense desde sua formação enquanto freguesia, no começo do século XIX (PIMENTA, 1998). Entretanto, ao olhar de forma minuciosa para o passado e para algumas peculiaridades, percebemos que algumas práticas sobre as quais descreveremos a seguir, não podem ser interpretadas de forma endurecida ao afirmar que as práticas e mentalidades são católicas, ou seja, seguem de forma unilinear a doutrina oficial. Ainda que este caminho metológico seja tomado por alguns intelectuais e o debate sobre o catolicismo popular está longe de ser esgotado, entendemos que sintetizar a história do Brasil em uma única visão, homogênea e totalizante, omite os processos sociais e culturais, além de ignorar as convergências culturais.

À luz deste processo histórico, Caldas foi um dos primeiros núcleos coloniais no sul de Minas Gerais e sua extensão territorial, segundo Matos (1981), incorporou uma região que corresponde aos atuais municípios de Alfenas, Cabo verde, Campestre, Andradas, Poços de Caldas e Santa Rita de Caldas. Este dado histórico se torna relevante quando articulado com os números demográficos nas primeiras décadas do século XIX – por toda sua extensão estavam distribuídas três mil e cinquenta e cinco pessoas (MATOS, 1981).

Dessa maneira, o panorama que se apresentava é de um grande território com uma baixa taxa populacional, dividida irregularmente, à exceção do centro administrativo, o qual apresentava pequenas comunidades em que a maioria estava fundamentada em laços de parentesco. Atualmente, ainda há resquícios desta formação, uma vez que alguns bairros em Caldas carregam os nomes das famílias fundadoras, como os “Pereiras”, os “Miguéis” e os “Beraldos”. Neste contexto de formação, também é importante mencionar que os domicílios

provavelmente não eram próximos, posto que, considerando a agricultura de subsistência como meio de vida, cada família possuía sua própria roça (BRANDÃO, 2007).

Observamos em campo elementos que apontam esta permanência, ainda que as condições da vida na “roça” tenham se modificado nas últimas décadas, como se pode perceber na narrativa da costureira M.F., que morou no bairro Botafogo e cuja família comprava apenas sal e açúcar mascavo:

Plantava de tudo. Era arroz, feijão, amendoim, milho, inhame, cará, abobrinha. A gente vinha de vez em quando para a cidade. O porco que ele [pai] matava, punha na garupa do cavalo e trazia para vender na cidade num “restaurantinho” onde hoje é a Chups [sorveteria do benzedor Paulinho]. [...] Galinha ele vendia no Norinho [venda] perto do Botafogo, perto do campo [de futebol]. [M.F., 10/10/2017, 60 anos, moradora da parte urbana].

A memória é um elemento importante nesta pesquisa pois nos possibilita refletir sobre trajetórias de vida e proporciona que nossos narradores compartilhem suas experiências pessoais (ALBERTI, 2005). M.F., ao refletir sobre seu passado, evidenciou as dificuldades cotidianas experimentadas na roça, durante sua juventude, em diversos aspectos – roupas feitas manualmente, a falta de médicos e padres, os empecilhos para estudar em fase da distância em relação à escola, a necessidade de ajudar a mãe a tecer cestas de palha, entre outros. Estas condições da vida social sugerem e apontam, em certa medida, as adversidades que os colonos vivenciaram desde a ocupação da região, como ponderado por Laura de Mello e Souza (1997) sobre o período colonial:

Foi nesses espaços novos, nesse mundo distinto que homens cada vez mais familiarizados com hábitos de privacidade improvisaram, à sua moda, novas formas de vivê-los – inclusive para poderem suportar melhor o imprevisto de situações inéditas e neutralizar a angústia ante seus desdobramentos. (MELLO E SOUZA, 1997, p. 44).

Esta perspectiva do imprevisto mostra não somente as adversidades cotidianas, mas evidencia, acima de tudo, as formas encontradas para superá-las em vários aspectos da vida social. Neste ponto, em virtude do caráter central deste trabalho, debruçaremos sobre os imaginários e as práticas religiosas, tomando como ponto histórico as dificuldades dos fiéis católicos em vivenciar sua religião em uma esfera pública (MOTT, 1997). Determinados empecilhos, mesmo na contemporaneidade, ainda permanecem no município, como a extensão territorial local, o número reduzido de párocos, as dificuldades de transporte, a precariedade das estradas e a distância das comunidades rurais em relação ao centro religioso. Estas dificuldades, ao longo do tempo, permitiram convergências culturais com cosmovisões

africanas e indígenas como resultados das convivências e também como possibilidades de resolver os problemas cotidianos (MELLO E SOUZA, 1986).

Entendemos que estas necessidades históricas amalgamadas às crenças favoreceram o desenvolvimento de um catolicismo permeado por outros aparatos simbólicos e que se desdobraram em visões de mundo e práticas híbridas.³ Alguns ritos religiosos, como batismos, casamentos e morte, diante destes empecilhos e das sociabilidades, urdiram aproximações culturais e também possibilitaram que o catolicismo local fosse dirigido por leigos diante da ausência rotineira de padres. Desta forma, estes ritos nos exibem o improviso e o hibridismo cultural, como nos contou L.F. (caldense que cresceu no bairro rural Botafogo) acerca da morte de sua irmã devido a uma doença respiratória:

Ela morreu lá no Botafogo, mas não tinha padre não, eu não lembro. [...] Punha a vela na mão, não é? Na hora que estava morrendo, na hora de morrer. Às vezes se estava morrendo ou na hora que tinha acabado de morrer. [...] Não tinha caixão, [ela] ficou lá em cima da mesa da sala lá. Ficou em cima da mesa lá. Aí depois tinha um homem do povo dos Miguéis[bairro rural] lá, que até depois ele morreu também, caiu da ponte do Rio Pardo e morreu. Mas ele ia. Todo mundo que morria, chamavam ele para fazer o caixão, mas até fazer o caixão demorava não é? [...] Não tinha esse negócio de velar. Tinha lá por exemplo, os vizinhos iam lá, viam não é? Iam embora. [...] Eu lembro que, até foi o avô que [...], ele não quis deixar o pai [levar o caixão]. Punha, montava o cavalo e punha o caixãozinho nos arreios da frente, sabe? Atravessado e levava para [o distrito de] São Pedro no cavalo [...] nós não fomos. Não foi ninguém [da família]. Não sei se o pai foi, mas não fomos. Não foi ninguém não. Aí levou para São Pedro e enterrou lá. Lembro de ver meu avô e pegar ela. [L.F., 10/10/2017, 60 anos, moradora da área urbana].

Esta narrativa pincela a diversificação e a amplitude do catolicismo local para além das fronteiras de sua doutrina oficial e, portanto, as extrapola. Assim, estes pontos são determinantes para que balizemos este sistema simbólico a partir da noção catolicismo popular, uma vez que apresenta aproximações com outras cosmovisões, como as religiosidades africanas e ameríndias.

As relações cotidianas entre o mundo espiritual e o mundo material

Ao conceber o catolicismo popular como um sistema simbólico, me aproximo da perspectiva de Geertz (1989), na qual a cultura fornece as lentes com as quais as pessoas fazem sua leitura da realidade. É importante mencionar que esta noção não pode ser tomada como

³ É importante ressaltar que este hibridismo cultural, discutido na formação histórica de Caldas, não pode ser pensado como um processo *sui generis* e iniciado localmente. Entendemos que os primeiros colonos já possuíam imaginários e práticas religiosas híbridas, em um processo histórico presente em Portugal (BETHENCOURT, 2004; FREYRE, 2006) e que no Brasil se diversificou.

uma estrutura asfixiante (COMARROF; COMARROF, 2010), ao contrário, ela é interpretada pelos agentes a partir de suas subjetividades e interesses (SAHLINS, 1990) e, desta maneira, se configura como um sistema aberto e dinâmico. Nesse contexto, uma das principais características do catolicismo popular é a interação recíproca entre o mundo material e o mundo espiritual. Ao referir à reciprocidade entre estes dois mundos, observamos, em campo, constantes manifestações deste segundo plano na vida das pessoas, como as assombrações. Esta relação também pode ser vista nas formas como elas procuram manter relação com o mundo supra natural, através de feitiços, benzimentos, simpatias, mau olhados e os pedidos aos santos.

Dentro da cultura, no sentido proposto por Geertz (1989)⁴, primeiramente trataremos das assombrações propondo um outro recorte, dada a sua concepção complexa de um ponto de vista do saber local, haja vista que elas abarcam vários “seres”, como lobisomens, mulas-sem-cabeça, corpo seco e outros que incorporados à categoria local como “bichos” que, segundo a população, são enigmáticos mesmo em termos de suas descrições físicas. Assim, dentro da noção popular de assombração, focarei a discussão sobre as almas que vagam pelo município. Não é incomum em Caldas, as conversas rotineiras, em dado momento, se ancorarem nas assombrações. Em muitas ocasiões nos defrontamos, tanto nos bairros rurais quanto na cidade, com as narrativas de assombração. Os causos⁵ de assombração não podem ser pensados exclusivamente por meio de uma memória coletiva passada, fadada à um desaparecimento frente à modernização, ideia chamada por Sahlins de pessimismo sentimental (1997).

A relação com as assombrações não é apenas o contar. Elas aparecem na cotidianidade e entendemos que esta condição permite sua vivência no meio social e, portanto, ela não é um resquício passado de uma memória coletiva. Recentemente, nos defrontamos com uma narrativa, contada por N.S., sobre a alma penada de um homem apelidado por Zinho, que morava em uma área rural, próxima ao distrito de Santana. Ele havia falecido há alguns meses e sua alma não abandonou a sua residência, vindo a atormentar sua esposa. A explicação de N.S. acerca deste evento, que apresenta similaridades com outras narrativas locais, diz respeito a Zinho ter sido uma pessoa ruim durante a vida, ou seja, ter cometido pecados imperdoáveis perante Deus, motivos pelos quais sua alma permanece no mundo dos vivos.

⁴ Segundo o antropólogo, a cultura é um sistema simbólico à medida em que “ (...) denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam (...) ” (1989, p. 66).

⁵ Causo é a categoria usada na comunidade para se referir às diversas narrativas e histórias locais e não é usado de forma restrita para designar apenas os contos sobre as assombrações.

Ao referir às almas penadas, identificamos a presença do medo, mesmo em situações que se centram apenas na prática de contar e, obviamente, por aqueles que experienciam as assombrações. Desta maneira, o medo é um elemento presente na crença acerca destes seres espirituais, uma vez que está ligado à sobrevivência, fato que nos mostra a representação que as pessoas têm sobre as assombrações, destacando a dicotomia conhecido/desconhecido (DELUMEAU, 1989).

Cabe ainda ressaltar que o medo, enquanto emoção, não pode ser entendido apenas a partir desta perspectiva primária, o que implica em afirmar que ele adquire tonalidades culturais (LE BRETON, 2019), nas quais a noite e os mortos, trabalhadas também por Delumeau, são apreendidos de diversas formas dentro de cada sistema simbólico. Nesse sentido, as assombrações são seres conhecidos parcialmente pela população, fazem parte do seu cotidiano e possuem significados próprios que são interpretados pelos agentes sociais, porém, mesmo em face destas aproximações, não se pode deixar de afirmar que elas também são desconhecidas.

Para muitos habitantes da comunidade esta conexão entre os dois mundos é vista como algo natural e que carrega, em plano de fundo, a dicotomia religiosa ocidental entre a luta do bem e do mal (BETHENCOURT, 2004). As almas penadas se encontram neste contexto, entretanto, a dimensão na qual elas pertencem, depende da interpretação do agente, uma vez que este formula tais interpretações a partir de suas possibilidades culturais e interesses (SAHLINS, 1990). Nesse sentido, as almas penadas situam-se no catolicismo popular a medida que estas construções perpassaram por processos históricos de intensa interação com culturas ameríndias e africanas (AZZI, 1978) e que não são legitimadas pelo clero local, ao menos no cenário público.⁶

Para ilustrar essas possibilidades interpretativas que observamos em Caldas, destacamos dois casos diferentes. A narrativa da senhora S.R.B. realça a relevância do local da morte dentro do sistema simbólico caldense. Segundo ela, seu tio foi assassinado perto de sua casa, localizada no bairro rural Bom Retiro e naquele espaço apareciam constantemente várias almas “Porque é como nesta cruz que foi matado o meu tio (...) eu não cheguei a conhecer (...) vinha essa procissão até na minha casa.” E continuando “E via os vultos. Eram pessoas e você não via os rostos e tinham um pano branco coberto (...) só ouvia aquele gemido (...) vinham

⁶ Nos referimos ao cenário público porque há uma ligação com o discurso oficial do catolicismo. Entretanto, em várias narrativas aparecem a figura dos padres benzendo as casas para despachar as almas penadas.

(andando) da cruz até ali na casa.” (S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas). Esta narrativa evidencia elementos do imaginário popular no que diz respeito à ligação entre a procissão das almas e o assassinato, comum no catolicismo popular brasileiro e que pode ser observado através dos gemidos, entendidos por Azzi (1978) como pedidos de ajuda e que são sanados apenas com rezas e o acendimento de velas.

Um outro caso, muito conhecido pelos caldenses, narra a caminhada de uma mulher, que dizem ter morrido no dia do seu casamento. Vestida de branco, ela saí pelo portão de cemitério, vaga pelo espaço público, como a avenida Santa Cruz e retorna à sua morada:

E a Mulher de Branco vem a ser do cemitério. Era uma mulher que saía do cemitério e ia para os bailes [...]. Ela tinha hora para chegar e sair. Então quando saía, ela já avisava ao parceiro que meia-noite tinha que sair. E uma certa vez, um dos apaixonados dela, resolveu lhe seguir, e ela foi terminar o baile no cemitério [risos]. Quando chegava na porta do cemitério, ela ia embora [entrava]. [T.A.P, entrevista, 26/03/2016, 60 anos, Caldas].

Estas narrativas exibem como a crença nas aparições dos mortos não pode ser pensada como algo exclusivo da cultura local, o que implicaria em afirmar que a (re) produção cultural caldense se configuraria como algo *sui generis*. Os dois casos possuem convergências com o catolicismo popular brasileiro, revelando-nos uma rede de circularidade e mobilidade de práticas e representações, como nos mostra Vilhena em um estudo realizado na cidade de São Paulo:

[...] as crenças sobre a realidade da comunicação e interação entre os vivos e mortos são muito frequentes. No bojo dessas crenças, encontram-se aquelas que identificam a presença de almas e espíritos vagando em lugares onde ocorreram mortes violentas ou que foram marcados por intenso sofrimento, ou ainda, ocorreram sepultamentos. (VILHENA, 2004, p. 106).

Em face destes pontos de convergência, não cabe, por outro lado, argumentar que a cultura produzida em Caldas seja unicamente uma mera reprodução do catolicismo popular brasileiro. Ela apresenta peculiaridades que foram construídas a partir de um processo que Peter Burke (2010) chamou de tradução cultural. As narrativas contêm valores que norteiam as formas de como os agentes devem atuar em vida para que não incorram no mesmo erro que aqueles que transgrediram as normas sociais, religiosas e se tornaram assombrações. A eficácia destes valores reside nesta proximidade que as almas penadas têm com a população local à medida que todas pertencem a antigos moradores, o que favorece um maior efeito na

interiorização das regras sociais, sobretudo quando percebo que o contato com a crença e seus causos se iniciam com o processo de socialização da criança.

Estas intersecções entre a população com o mundo espiritual também envolvem outros agentes: os benzedores. Estes lidam com essas manifestações, porém em uma outra perspectiva, na qual a proximidade e o contato com os poderes, as magias e os seres do outro mundo são constantes, ao contrário da relação que as outras pessoas estabelecem. Deste modo, os benzedores observam as atuações do mundo espiritual em uma dimensão diferenciada, não as recusando ou as afastando, mas lidando com aquilo que, muitas vezes, pode causar medo. Dessa forma, benzedores e benzedoras atuam como intermediários entre as pessoas e o mundo espiritual em questões que atravessam um campo amalgamado entre a cura e a religião. A legitimidade dos benzedores entre os caldenses não pode ser vislumbrada fora de um contexto histórico que favoreceu os hibridismos culturais e o improvisado como forma de atravessar as dificuldades cotidianas.

Eles tratam enfermidades e afastam mau-olhados, condições que podem levar à morte, conforme ouvimos da população. Neste contexto, a categoria doença, em Caldas, contém tecituras sócio-simbólicas ligadas à inveja ou à raiva e os benzedores são os agentes que, além de curar, são capazes de determinar a causa do adoecimento. Portanto, a noção de doença, no modo como é vivenciada pela população, muitas vezes, não está ligada a uma condição doméstica e individual, porém, à dimensão do espaço público e das relações sociais (QUINTANA, 1999; TURNER, 2005; PORTO, 2007). Seu ofício também incorpora a quebra de feitiços e magias, sendo estes entendidos, comumente pela população, como práticas ligadas às religiões afro-brasileiras, conforme nos contou a musicista C.Z.L:

[...] a minha mãe teve minha irmã [...] e de repente foi definhando, definhando, definhando até que minha tia, irmã do papai, pegou ela para dar um mingau de fubá. Com dez dias [...] minha mãe teve que ir [para] fora daqui. Por fim um médico nosso daqui disse [para] mandar benzer porque isso não, num [...] “Isso aí está fora do meu alcance.” Aí quando papai mandou benzer [o benzedor] disse que era esse [o vizinho] [...] Primeiro ele perguntou para o papai se teve sumido alguma peça de roupa dela e ele disse que não e a minha mãe fraquinha, fraquinha ainda falou que sumiu sim do varal, um vestido. Esse benzedor falou “Esse vestido está no cemitério encravejado de alfinetes até ela morrer.” Ia ficar com dor, com dor até ela morrer e quando ela chegou [...] de volta, quarenta dias depois, as crianças até assustaram porque estava até uma caveira assim. Foi esse cara que mandou fazer isso simplesmente pelo fato da inveja. [C.Z.L., 20/07/2017, 72 anos, moradora da área urbana].

Esta narrativa pondera aspectos que mostram a notoriedade local dos benzedores ao utilizar um dom do mundo espiritual para lidar com problemas cotidianos das pessoas, como o

perigo da morte e, em outros casos, com as almas penadas que atormentam os vivos. Essa legitimidade também pode dialogar com a ciência médica, pois, nos deparamos com relatos, por parte da população local, de alguns médicos que aconselhavam as pessoas a procurarem algum benzedor em determinadas circunstâncias, o que indica uma aproximação entre o saber científico e o saber popular. Neste contexto de profundidade histórica entendemos que magia, religião e cura são indissociáveis. Os benzedores caldenses representam esta amálgama cultural, nos indicando, por outro lado, uma heterogeneidade que se manifesta em seus campos de atuação, na condução dos ritos e mesmo nos objetos utilizados para benzer.

Neste contexto, tanto a categoria benzedor quanto a prática de benzer não são homogêneas e, portanto, vê-las desta maneira implicaria em ocultar determinadas distinções que não podem ser ignoradas ao olharmos com maior proximidade para este amplo campo semântico. A complexidade das práticas mágicas está vinculada diretamente às demandas sociais historicamente estabelecidas e contém determinadas variações de acordo com as especificidades das práticas mágicas. Alguns benzedores lidam exclusivamente com enfermidades, como lombrigas, quebrantes e dores corporais, como a falecida I.S., especialista em curar a coluna vertebral e cujo rito envolvia a utilização de um pano e de uma agulha. Deste modo, ela descosturava, retirava a moléstia e costurava o corpo, performance que era acompanhada por rezas e pela recitação de fórmulas mágicas em versos.

Um ponto interseccional entre as rezas de benzedores diferentes é a íntima ligação com o catolicismo e muitos, inclusive, possuem oratórios que são usados na tecitura simbólica do ritual, como o senhor H.B.

Foto 2 – Oratório do benzedor H.B.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Diferentemente de I.S., H.B. possui o dom de retirar o mau-olhado⁷ exclusivamente por meio de uma oração na qual a pessoa coloca vários rosários no pescoço e ele segura em uma das mãos uma pequena imagem de Nossa Senhora Aparecida. Ele, ainda, receita remédios naturais para curar algumas enfermidades e desconfortos corporais e cujo conhecimento, nesse sentido, evidencia um saber prático. Outros benzedores, considerados detentores de poderes diferentes, desfazem feitiços, praticam a adivinhação, espantam cobras - animais considerados demoníacos -, ou tem a capacidade de metamorfosearem, como já ouvimos em algumas narrativas e, por isso, são categorizados como “benzedores bravos”.

Alguns apontamentos

⁷ É interessante pontuar que o mau olhado é entendido pelos caldenses, em grande medida, como fruto da inveja e nesse sentido, sua interpretação se aproxima da pesquisa de Taussig (1993). Entretanto, tal como observamos no trabalho de Quintana (1999) e Porto (2007), o mau olhado pode ser colocado de forma involuntária à medida que a pessoa pode não ter consciência deste poder.

Este trabalho nos permite pensar nas relações entre os dois mundos de forma mais próximas a medida que presenciamos as dinâmicas da vida social em Caldas. As almas dos mortos, o poder dos benzedores e dos feiticeiros são permanências de um processo histórico que acompanha a modernização do município e as transformações das visões de mundo. Décadas atrás, as assombrações subiam nos cavalos e impediam a continuidade da cavalgada, sobretudo à noite. Na contemporaneidade, ouvimos relatos delas entrarem em carros ou subirem nas garupas das motos. As manifestações do mundo espiritual na cotidianidade, em seus diversos aspectos, são vivenciadas pelas pessoas e exibem não apenas um saber prático, típico da cultura popular, mas nos mostra, acima de tudo, que o velho discurso racional da modernidade em seus múltiplos mecanismos de poder e saber, como diria Foucault, não possuem a validade e a legitimidade que buscam.

O universo cultural do catolicismo popular está longe de um fim, ao contrário do que supunham alguns de nossos folcloristas do século passado, os quais, movidos pelo fatalismo da modernidade, como o desencantamento do mundo weberiano, fizeram de seu trabalho catálogos de narrativas com o intuito de registrar antes de desaparecer. O processo de modernização é algo inevitável porque faz parte de um processo histórico, mas é necessário sair da perspectiva dualista e antagônica entre tradição e modernidade para pensar nas articulações e nas respostas locais. Caldas é um exemplo disso. A morte não é apenas o discurso médico-biológico do fim da existência. As pessoas a vivenciam e a interpretam em muitas representações que questionam a ciência, não apenas as almas que ficam no mundo dos vivos, como a figura do corpo seco - uma pessoa que não morre porque é rejeitada por Deus e pelo Diabo - ou mesmo os médicos que recomendam que seus pacientes procurem um benzedor. Assim, é mais relevante pensar nas transformações destas crenças do que em seu desaparecimento, posto que elas não estão isoladas em museus ou livros, ao contrário, vivem e convivem cotidianamente com as pessoas que nelas acreditam.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro, Brasil: FGV Editora, 2005.

AZZI, Riolando. **Catolicismo popular no Brasil: aspectos da história**. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1978.

**Sertanias: Revista de Ciências Humanas e Sociais - ISSN: 2763-566X
Volume 1, número 1, julho-dezembro de 2020.**

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais brasileiros. **Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais/Universidade Estadual de Campinas**, v.1, n.1, p 37-64, 2007.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, RS: Editora Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

CANDIDO, Antonio. **Parceiros do Rio Bonito**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

CARNEIRO, Maria José. Rural como categoria de pensamento. **Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais/Universidade Estadual de Campinas**, v.2, n.1, p 9-38, 2008.

COMARROF, J; COMARROF, J. Etnografia e imaginação histórica. In: **PROA – Revista de Antropologia e Arte**, vol. 01, n. 02, 2010.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. Guanabara, 1989.

LE BRETTON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2ª edição. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo, Brasil: Abril Cultural, 1978.

MATOS, Raimundo José da Cunha. **Corografia histórica da Província de Minas Gerais (1837)**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

MELLO e SOUZA, Laura de. Formas provisórias de existência. In: NOVAIS, Fernando (coord.). **História da vida privada no Brasil**. Cotidiano e vida na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1, p. 41-81.

_____. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida na América Portuguesa**. Vol 1, (p. 155-220). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 1997.

MOURA, Margarida Maria. 2ª edição. **Camponeses**. São Paulo, Brasil: Ática, 1988.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro, Brasil: Bom Texto, 2001.

PIERRE SANCHIS, J.F. Religiões, religião – alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis e cidadãos**. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.

PIMENTA, Reynaldo. **O povoamento do planalto da Pedra Branca – Caldas e região**. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)**. São Paulo: Attar, 2007.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru: Edusc, 1999.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas Falados**. Mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas, Brasil: Editora da Unicamp, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar, 1990.

_____. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana – Revista de Antropologia Social**, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.

SWEET, James H. **Recriar a África. Cultura: parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa, Portugal: Edições, 2007.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TRAJANO FILHO, Wilson. **Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília, Brasil: Athalaia, 2010.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

VILHENA, Maria Ângela. **Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira**. **Rever**, n. 3, p.103-131, 2004.