

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DE MARÍLIA

MARCELO ELIAS BERNARDES

**“EU NÃO ACREDITO, MAS NÃO DUVIDO”: A TECITURA DAS IDENTIDADES
COLETIVAS A PARTIR DO CATOLICISMO POPULAR E DA CRENÇA NAS
ASSOMBRAÇÕES EM CALDAS, MINAS GERAIS.**

MARÍLIA

2018

MARCELO ELIAS BERNARDES

**“EU NÃO ACREDITO, MAS NÃO DUVIDO”: A TECITURA DAS IDENTIDADES
COLETIVAS A PARTIR DO CATOLICISMO POPULAR E DA CRENÇA NAS
ASSOMBRAÇÕES EM CALDAS, MINAS GERAIS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP de Marília, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Cultura, identidade e memória.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira

Co-orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer

MARÍLIA

2018

Bernardes, Marcelo Elias.
B522e “Eu não acredito, mas não duvido” : a tecitura das identidades coletivas a partir do catolicismo popular e da crença nas assombrações em Caldas, Minas Gerais / Marcelo Elias Bernardes.
– Marília, 2018.
210 f. ; 30 cm.

Orientador: Paulo Eduardo Teixeira.
Co-orientador: Andreas Hofbauer.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.
Bibliografia: f. 183-188.

1. Religiosidade. 2. Catolicismo – Caldas (MG). 3. Medo. 4. Oralidade. 5. Fusão cultural. 6. Memória coletiva. I. Título.

CDD 306.6

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARCELO ELIAS BERNARDES

**“EU NÃO ACREDITO, MAS NÃO DUVIDO”: A TECITURA DAS IDENTIDADES
COLETIVAS A PARTIR DO CATOLICISMO POPULAR E DA CRENÇA NAS
ASSOMBRAÇÕES EM CALDAS, MINAS GERAIS.**

Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília.

Área de concentração: Cultura, identidade e memória.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira – UNESP/Marília – Orientador.

Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga – UNESP/Marília.

Prof.^a Dr.^a Liliana de Mendonça Porto – UFPR.

Agradecimentos

Qualquer trabalho não é fruto exclusivamente de uma pessoa e toda estrada, pela qual ela caminha e luta, nunca é vaga. Mesmo que sozinha, ela carrega consigo memórias e fragmentos, maiores ou menores, de outras pessoas que a acompanham por toda sua vida. Nestas poucas linhas, deixo meus sinceros agradecimentos e reconhecimento a aqueles que, de um modo ou de outro, contribuíram para a confecção deste texto.

À minha família que nunca poupou esforços para me ajudar, mesmo sem compreender, muitas vezes, de forma clara a natureza de meu trabalho.

À Sabrina, meu grande amor, pelo companheirismo, paciência e compreensão, por me mostrar outras formas de ver o mundo e por estar perto mesmo estando longe.

Ao professor Paulo, cuja sabedoria e ensinamentos que me foram transmitidos estão para além deste texto e da vida acadêmica.

Aos meus narradores, pessoas essenciais na tecitura deste trabalho, em especial, à S.R.B., uma verdadeira narradora no sentido benjaminiano.

Aos professores do Programa de Pós-graduação, cujos textos e discussões nas disciplinas foram importantes para que eu obtivesse outras visões sobre minha temática de pesquisa e ao professor Andreas e o GEA, fundamentais para compreender a antropologia.

Aos meus pais.

“(...) O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma ... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. 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 um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombra me refresca (...) Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo dia santo, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale.” João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, 1982, p 15-16.

RESUMO

Este trabalho procura discutir as práticas e representações do catolicismo popular em Caldas, Minas Gerais, ancorando-se principalmente na crença e nas narrativas de assombrações, as quais estão presentes na memória coletiva, fazem parte da tradição oral e não carregam unicamente aspectos religiosos. Desta forma, a pesquisa sobre este complexo sistema simbólico pretende estabelecer um diálogo entre a história da localidade e as vivências cotidianas da população na contemporaneidade, possibilitando-nos reflexões sobre as permanências e transformações na dimensão da cultura e na tecitura das identidades. Nesse sentido, a metodologia da história oral e a coleta de dados etnográficos a partir de experiências vividas junto à população, de variadas idades, nos permitiu aproximar de suas visões de mundo e de suas relações com as assombrações.

Palavras-chave: Religiosidade. Oralidade. Medo. Hibridismo cultural. Cotidiano.

ABSTRACT

This work aim to discusses the Popular Catholicism practices and representations in Caldas, Minas Gerais, being attached mainly to the beliefs and narratives of haunting, in which exist in the collective memory, take part of the oral tradition and don't carry only religious aspects. This way, the research about this complex symbolic system intends to stablish a dialogue between the history of the location along with the daily life of the population in the contemporaneity, enabling reflections over the remaining and transformations in the cultural and construction of identities. Thus, the methodology of the oral history and the gathering of ethnographic data from living experiences along with the population, from multiple ages, allowed us to approach these people's perspectives of life and their bounds with hauntings.

Key-words: Religiosity. Orality. Fear. Cultural Hybridism. Daily.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1.....	28
CALDAS: CONFLUÊNCIAS ENTRE O PASSADO E O PRESENTE	28
1.1 Improvisações, conflitos e convergências culturais na formação social de Caldas.....	30
2 Aspectos importantes em Caldas: ruralidade e religiosidade	39
2.1 O passado e presente na ruralidade caldense	40
2.1.1 A economia local.....	48
2.2 Religiosidade católica: presença e discurso.....	52
2.2.1. Apontamentos sobre o catolicismo público na cidade.....	57
2.2.1.1 A Quaresma e a celebração da Semana Santa: marcos da espiritualidade local e do culto público.....	61
3 O catolicismo e o popular: um breve estado da arte	68
4 Relações de proximidade com o mundo espiritual	77
4.1 Os benzedores: poderes mágicos e campos de atuação.....	80
CAPÍTULO 2.....	85
AS NARRATIVAS DE ASSOMBRAÇÃO COMO VISÕES DE MUNDO: AS CONFIGURAÇÕES DA IDENTIDADE LOCAL E AS CONSTRUÇÕES DO OUTRO	85
2.1 A crença nas assombrações: edificação das identidades coletivas e das normas sociais.....	92
2.2 O catolicismo popular presente nas assombrações.....	103
2.3 A construção do outro: desvios, normas e identidade coletiva.....	113
2.3.1 Os desviantes religiosos e as representações sobre os negros	114
2.3.2 A presença das mulheres nos contos: desvios e representações	122
2.4 Outros aspectos da identidade local.....	128
2.4.1 O bar do “Seu” Garrincha: A festa dos outros.....	132
CAPÍTULO 3.....	135
AS TRANSFORMAÇÕES NA CULTURA CALDENSE E AS INTERAÇÕES COM OUTRAS FORMAS CULTURAIS	135
3.1 Alguns aspectos da transformação da cultura local: o rádio e a televisão	137
3.2 Outros aspectos da dinâmica da cultura em Caldas.....	144
3.3 Novos agentes, novas práticas e a pluralização do campo religioso na parte urbana do município	152
3.3.1 Os diabos, as assombrações e suas novas ressignificações	157
3.4 A memória dos jovens caldenses e suas relações com a cultura local	165
3.4.1. Os jovens caldenses e contos de assombrações	171

CONCLUSÕES	178
REFERÊNCIAS	183
ANEXOS	189

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa não foi escrita unicamente atrás de uma mesa de escritório em um lugar rodeado pelo silêncio como exige a tecitura de um trabalho acadêmico. Ao longo destes anos, a escrita também foi envolvida pela música sertaneja ao fundo acompanhada pelo canto dos pássaros, pelo pisotear dos cavalos no asfalto e, em algumas ocasiões, pelo barulho das rodas dos carros de boi se dirigindo à Vila Vicentina. O som do alto falante da torre da Igreja Matriz, um elemento presente na vida cotidiana de todas as pessoas da cidade – até mesmo por aquelas que não são católicas - também fez parte da construção deste texto. Este trabalho é carregado por uma pessoalidade que não podemos deixar de elucidar e foi fundamental em sua construção, uma vez que ela faz parte de um olhar particular, fornecido pela cultura local, mas que se dinamizou a partir da interação com outras formas de representações e práticas, dispostas para além da comunidade em que fomos criados. Neste intervalo de temporalidades, a cultura se transformou tal como as pessoas que procuraram mudar de Caldas na busca de “coisas novas” ou de “futuro”. Esta categoria, usada na localidade, possui uma certa representação paradigmática da modernidade: a vida no campo observada como atraso em detrimento das inúmeras possibilidades que as cidades grandes oferecem, discurso este muito bem reproduzido por Monteiro Lobato, Mazzoropi, Maurício de Souza com seu personagem Chico Bento e que na atualidade ganhou espaços em apresentações de *stand-up*. Para além de boas intenções e perversidades, a representação etnocêntrica do caipira, em grande medida, o constrói como o “outro”, observando-o mais como natureza do que cultura e, portanto, demarca-o a partir da diferença entre referenciais simbólicos.

Em Caldas, não presenciamos – e nesse sentido, não podemos afirmar que não exista – qualquer pessoa que se identifique com o termo caipira. Caipira é a forma como somos marcados, sobretudo aqueles que escolheram morar no estado de São Paulo, “o carro-chefe da economia nacional”. Entretanto, esta representação pejorativa é profunda em Caldas, provavelmente alimentada pelos meios de comunicação de massa, e observamos, não raras vezes, sua utilização, por parte dos moradores urbanos para demarcar as pessoas que moram nas roças¹. Contudo, tal discurso não se restringe a este

¹ Além do termo pejorativo caipira em Caldas, observamos também as categorias, usadas no mesmo sentido, “jacu” que é uma ave que vive nas matas fechadas das áreas rurais, “bicho do mato” e “ermitão”.

aspecto, haja visto que os moradores de bairros rurais maiores também o utilizam para se referir àqueles que habitam localidades menores e, portanto, o uso da categoria caipira está ligado a momentos de tensões sociais – como discussões – ou brincadeiras entre conhecidos, mas em ambos ele não perde o sentido de atrasado e elucida, acima de tudo, a permanência de uma hierarquia social que carrega o discurso da modernidade. Em face das apropriações desta categoria em Caldas, evitamos usá-las ao longo do trabalho, à exceção de determinados trechos em que a tomamos de empréstimo de Antônio Cândido em *Parceiros do Rio Bonito* (2010) e também de Carlos Rodrigues Brandão em suas obras *Os deuses do povo* (1980) e *Memória do Sagrado* (1985) e que entendemos não possuírem esta representação pejorativa.

O interesse nesta pesquisa e o caminho que procuramos seguir em sua tecitura se fundamentaram, em parte, acerca de nossas experiências pessoais, que envolvem temporalidades que antecederam o caminho acadêmico, a vida em outro lugar – o que implica, sem dúvida, em mudanças na forma de ver a realidade - e os retornos à Caldas, tanto quanto pesquisador quanto ex-morador que com outros olhos vivencia toda a cotidianidade de outra forma. Não se trata de uma fragmentação, mas de complementariedade neste processo que amalgama todas as diferentes vivências, o que não impediu que, em campo, fôssemos afetados ou sentíssemos estranhamentos em face das práticas locais – bastou apenas ir com uma câmera fotográfica na Semana Santa. Nesse sentido, a divisão dos três capítulos, de certa forma, reflete todas estas modificações pessoais canalizadas para o campo da cultura e, portanto, esta pesquisa se desenvolveu tanto sobre as permanências históricas quanto suas transformações.

O município de Caldas, situado no sul de Minas Gerais e na Serra da Mantiqueira possui uma população pequena e um cotidiano marcado pela tranquilidade com raras ocasiões de roubos e homicídios. Há alguns anos, levamos um amigo para passar uma semana na cidade e após sua estadia, ele nos disse “Sua cidade parece um filme”. O sentido empregado por ele diz respeito à cotidianidade das pessoas, sobretudo à dinâmica da praça central que é a parte com maior movimento do município e onde se localizam os bancos, o cartório civil, os correios, as principais igrejas católicas e o centro comercial². Este olhar em que se privilegia a repetição cíclica da vida social é parte integrante da

² É importante frisar também que a praça de Caldas é o lugar mais antigo da região em termos de colonização, abrigando casarões do século XIX, que ainda não foram demolidos, mas este processo está em curso. Suas ruas não são pavimentadas por asfalto e sim de paralelepípedos, ao contrário das demais. Ainda há que ressaltar que existem algumas ruas de terra em bairros marginalizados.

comunidade. Durante todos os dias, com exceção dos domingos, os aposentados, homens que não estão trabalhando no dia e alguns jovens ocupam uma parte da praça, onde foram dispostas quatro mesas para jogar dama ou xadrez e quatro bancos. Entretanto, o que jogam é apenas o truco³ e cuja dinâmica varia entre o entretenimento ou a aposta de cigarros⁴. Aqueles que jogam ficam sentados, entretanto o contexto social não se encerra neste ponto. Ao redor, algumas pessoas veem e analisam o jogo, estando observando ou esperando o fim das três partidas para jogar e de forma silenciosa porque qualquer tipo de comentário é entendido como favorecimento à alguma das duplas, o que pode gerar desentendimentos e discussões. O truco perdura por todo o dia e acaba no anoitecer. Porém, é importante colocar que as figuras da manhã não são as mesmas da tarde e nesse sentido, existe um dinâmica das trocas e a permanência da prática. Neste contexto da praça vale ressaltar também a presença das pessoas nos bares, das quais algumas o fazem diariamente tal como o truco, mas de forma menos sexista, uma vez que nunca observamos uma mulher jogando ou observando. Caldas, em certo sentido, é um lugar de pouca mobilidade urbana, onde as pessoas se conhecem e tem o costume, do ponto de vista do entretenimento frequentar os mesmos lugares, revestido em um vínculo indissociável entre fidelidade e amizade e que também percebemos nas relações comerciais, em açougues e mercados pequenos. Observamos a utilização das cadernetas para anotar as compras de fregueses, quitadas mensalmente e que nos mostraram ainda uma correlação de confiança.

Nas áreas rurais, a mobilidade de pessoas é ainda menor e adquire um maior fluxo após o dia de trabalho. Durante os dias de semana, em São Pedro de Caldas, por exemplo, os moradores que ocupam o espaço público da praça são aposentados e jovens, em número pequeno e após o horário escolar⁵. Esta configuração se modifica parcialmente durante as noites e se acentua nos finais de semana quando as pessoas ocupam a praça e os dois bares para se reunir ou dar voltas de carro com sua família no centro. Os mais

³ De forma semelhante, observamos o jogo de truco na praça de São Pedro de Caldas, mas com menos pessoas e sem apostas.

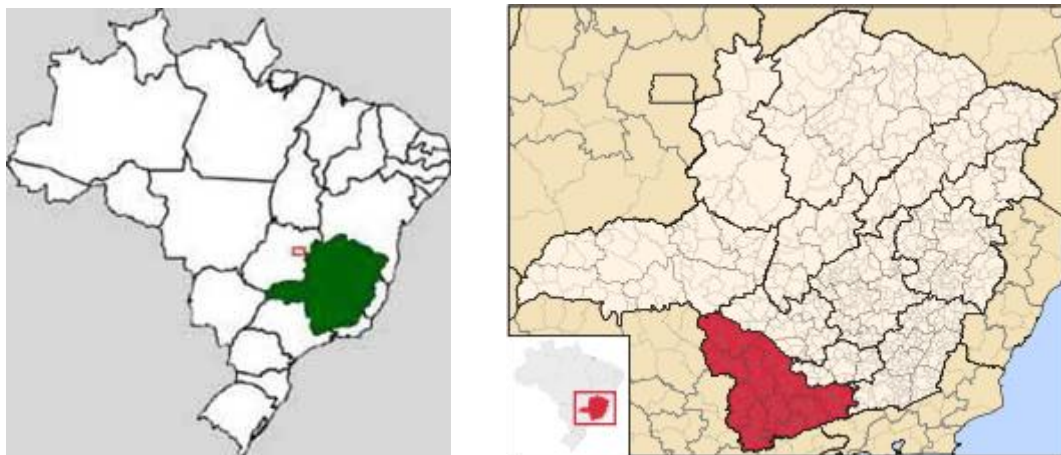
⁴ Atualmente é proibido apostar dinheiro em jogos de baralho, todavia algumas pessoas não deixaram de jogar desta maneira e existem lugares específicos, onde esta configuração do jogo ainda permanece tal como o “jogo do bicho”. Também cabe ressaltar que há a possibilidade de o truco da praça ter o envolvimento de dinheiro, mas de forma oculta, enquanto uma maneira de enganar a polícia militar.

⁵ É importante mencionar que os distritos – São Pedro, Laranjeiras, Santana – possuem escolas de ensino fundamental e recebem os alunos dos bairros menores. O ensino médio é feito em Caldas e, portanto, centraliza todos os estudantes das áreas rurais, mesmo aqueles que moram nos bairros mais distantes, como os Pereiras e o Tripuí. Devido à distância, eles necessitam acordar de madrugada, chegam em suas casas depois da uma hora da tarde e, em muitas famílias, ainda ajudam os pais, após o almoço, no cultivo de suas roças.

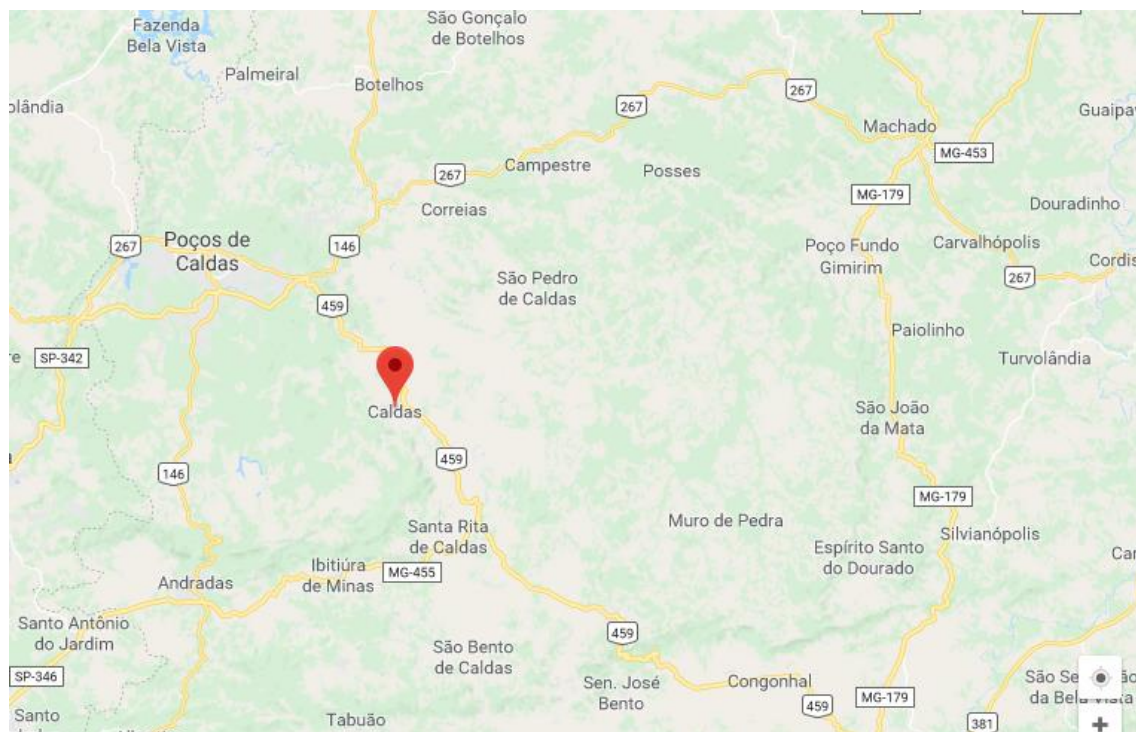
jovens e solteiros – normalmente homens – tem a preferência pelas motos e seus fins de semana se intercalam entre o consumo de bebidas alcoólicas e as voltas na praça. Em bairros rurais menores, que não possuem uma praça, como Santo Antônio, Botafogo e Pereiras, a mobilidade é muito menor. Durante a semana, no período matutino, não existe um trânsito visível de pessoas porque número de moradores é pequeno e estas estão trabalhando nas roças. Até mesmo a venda que, de certa forma, é o único local de encontro, pela própria estrutura do bairro, apenas ganha movimento aos finais de semana. É importante frisar a importância da moto para os jovens porque ela representa a mobilidade para se locomoverem a outros lugares, sobretudo nos fins de semana. São Pedro normalmente recebe os jovens dos bairros menores, principalmente vindos destes que citamos acima e que são mais próximos, procurando um entretenimento que não é comum em suas comunidades, apenas por ocasião de suas festas anuais.

A baixa taxa populacional do município contrasta com a sua enorme extensão territorial, havendo, portanto, inúmeras comunidades rurais, as quais são habitadas por uma população que representa quase a metade de sua totalidade. Nesse sentido, a ruralidade é um elemento histórico, que permanece na contemporaneidade e é visível, inclusive, na economia local. Outra característica histórica de Caldas é a presença da religiosidade católica, que caminhou ao lado da colonização da região a partir da metade do século XVIII, onde Caldas foi o centro político até a emancipação das demais cidades. O centro da cidade nos mostra esta presença do catolicismo, sendo delimitado por duas igrejas dispostas nas partes extremas da principal praça. Podemos perceber sua força também nos bairros rurais que além de possuírem nomes que se referem aos santos católicos, como São Pedro e Santo Antônio, possuem uma igreja ou uma capela no centro da comunidade, onde são realizadas atividades que, na maioria das vezes, não são ministradas pelos párocos de Caldas, devido as grandes distâncias entre as áreas rurais e a cidade. Antes de continuarmos, entendemos a importância de situarmos a localização do município de Caldas e, nesse sentido, seguem abaixo três mapas que informam melhor seu posicionamento geográfico.

Figura 1 – Localização do município de Caldas



Fonte: Wikipedia



Fonte: Google Maps

Nesse contexto, portanto, a religiosidade predominantemente católica de seu povo é um aspecto que procuramos não desprezar ao longo desta pesquisa, sobretudo porque ela reflete e a dialoga com nosso objeto de estudo: a crença da população nas assombrações. Para muitas pessoas, estas assombrações – seres ligados ao mundo espiritual e que estão em contato direto com o mundo material – fazem parte do cotidiano e em grande medida são interpretadas a partir de alguns elementos da doutrina católica. Entretanto, uma vez que a Igreja Católica nega sua existência e, conseqüentemente, não lhes fornece legitimidade, procuramos inserir as assombrações dentro da noção de catolicismo popular, haja visto que ela possui maior abrangência para se referir às práticas e representações católicas que se convergiram com outras religiosidades. Nesse sentido, o caráter central deste trabalho se edificou sobre a presença das assombrações no cotidiano caldense e as formas como fazem parte da construção da identidade coletiva a partir de um sistema de comunicação oral.

É importante ressaltar também que do mesmo modo que o rural não pode ser visto a partir de uma visão que o qualifica como atrasado, não podemos pensar as assombrações a partir desta ótica de dominação em que elas são observadas como folclore, credices ou como pertencentes ao passado - discursos pejorativos e que procuram deslegitimar o sentido que as pessoas fornecem às assombrações. Nesse sentido, restringir esta crença em sua existência ao mundo rural representa simplificar todo um sistema simbólico que é vivenciado pela população caldense. As assombrações representam uma parcela da cultura local que fornece referências para as pessoas observarem o mundo que as rodeia, e, portanto, estes seres estão presentes tanto nas roças quanto na cidade da mesma forma como outras representações e práticas que fazem parte da visão de mundo caldense.

Ao nos referirmos a ideia de cultura local, é importante apontarmos, posto que ela aparece em várias passagens no texto, que não estamos nos referindo à alguma espécie de essencialização ou “pureza”. Tomar este caminho implicaria rejeitar as transformações, enquanto movimento da cultura, ou enquadrá-las dentro de um processo invariável de desaparecimento, sobretudo quando olhamos para os fluxos culturais globais na contemporaneidade. A usamos como operacionalidade que nos ajuda a pensar em Caldas, considerando, sem dúvida, aspectos simbólicos e históricos que fornecem referências sólidas para as pessoas experimentarem e organizarem a realidade e que se situam também no interior de uma identidade coletiva.

Cabe aqui salientar dois pontos que entendemos ser elucidativos para a leitura de nosso trabalho. Primeiramente, não podemos considerar que a totalidade da população de Caldas acredita que as assombrações existem, fato que virtualmente nos faria conceber a cultura produzida na comunidade como se esta fosse uma “ilha isolada” ou, como supunham alguns estudiosos da escola culturalista estadunidense, um todo orgânico que coordena todos os comportamentos. Mas, as diversas reflexões pelas quais a cultura foi estudada nas últimas décadas nos levaram a pensá-la a partir de uma outra perspectiva, que a conceba de um modo mais dinâmico, sobretudo quando olhamos para as novas formas de comunicação. Desta forma, não podemos desconsiderar as contribuições da escola culturalista e entendemos que ela é um ponto de partida, mas não um ponto de chegada do nosso trabalho.

O segundo ponto que devemos levar em consideração também se inscreve no campo da cultura e se converge com o primeiro. A cultura não possui delimitações, em vários sentidos, e o Brasil é um lugar de excelência neste aspecto. Esta crença na existência das assombrações não se restringe à Caldas e se estende, provavelmente, pela região, sobretudo porque todas as cidades em sua volta, em algum momento de suas histórias, já pertenceram politicamente à Caldas. Esta condição da cultura, quando olhamos para o local de nosso estudo, também nos permite pensar em diversas formas de convergências, que desembocaram na confecção das visões de mundo e das variadas formas que o *ethos* local se manifesta.

Inserida nessas visões de mundo, a categoria local assombração é envolvida por uma grande complexidade que abrange diversos sentidos, situações e seres que se apresentam de diferentes formas. Alguns possuem materialidade, como os corpos-secos, outros são almas penadas e ainda há aqueles que perpassam por transformações corporais, como os lobisomens. A palavra assombração possui uma difusão nacional, mas a consideramos também uma categoria local em face da complexidade e da peculiaridade que ela representa para a população caldense e adquire, portanto, tonalidades que não podemos informar se possuem as mesmas proporções em outras partes do Brasil. As assombrações são interpretadas como fornecedoras de um sentido existencial às pessoas, sendo, em algumas ocasiões, mensageiras de um mundo espiritual. A profundidade que a categoria representa diz respeito também às formas como as pessoas observam a realidade que as rodeia. Evidenciamos, a partir de conversas com alguns moradores, que determinados barulhos, cuja natureza não é identificada imediatamente, podem ser

consideradas como assombrações. Assim, as assombrações representam uma visão de mundo que se configura como uma representação que se desdobra pela cotidianidade, materializando-se em práticas rotineiras, que podem variar entre formas de prevenção e expulsão destes seres.

Em face da complexidade que envolve a categoria assombração em uma perspectiva de análise científica e da simplicidade e naturalidade como as pessoas as observam em Caldas, nossas vivências na comunidade durante as pesquisas de campo possuem alguns marcos que não podem ser ignorados, uma vez que eles foram determinantes na construção de nossa interpretação sobre as assombrações dentro de uma visão de mundo permeada por uma religiosidade católica. Estas experiências, que serão melhor explicitadas no primeiro capítulo, ocorreram em dois anos distintos durante a Semana Santa e especificadamente na prática de buscar leite nas fazendas, rito popular que é realizado na Sexta-feira da Paixão pela madrugada.

Na primeira, durante a caminhada, feita nas estradas de terra, deparamo-nos com determinados barulhos em uma mata de eucaliptos, semelhantes à passos, entendidos por nosso grupo como uma assombração, fato que ocasionou um ritmo mais intenso na caminhada. Na segunda, em outra ocasião, com o mesmo grupo de pessoas, encontramos um tipo de “altar” enfeitado com velas, um cruzeiro ao seu lado e que representa, de acordo com nossos companheiros, o local onde uma pessoa havia falecido. Em ambas, observamos a emergência do medo, ainda que em situações diferentes – a primeira sendo uma assombração e a segunda como possibilidade de encontrar com a alma do morto.

Estas experiências nos proporcionaram uma proximidade ainda maior com o sistema simbólico local, não apenas no sentido de uma análise racional de ambas situações, muitas vezes materializada nas entrevistas coletadas, mas também de vivência de uma religiosidade e de um medo tecido a partir da interação entre o mundo material e o mundo espiritual. Estas experiências e nossas reflexões *a posteriori* nos possibilitaram perceber o significado profundo que as assombrações possuem dentro da visão de mundo caldense, até mesmo como forma de interpretação da realidade e este ponto nos serviu como um aparato norteador no sentido de interpretação da cultura local e, conseqüentemente, de construção deste texto. Assim, este caminho que escolhemos e que representa, em sentido estreito nosso olhar, permitiu que conduzíssemos as assombrações para dentro de um contexto mais amplo: uma visão de mundo que não é estagnada, é

ressignificada pelos agentes, incorpora novos elementos e discursos, mas que possui suas permanências históricas, as quais nos propomos abordar no primeiro capítulo.

A experiência de Marcio Goldman (2003) vivenciada em Ilhéus por ocasião de sua pesquisa sobre a participação política dos movimentos negros, carrega similaridades com nossas vivências em Caldas. Em uma ocasião de sua pesquisa de campo, durante um despacho, Goldman ouviu ao longe o som de instrumentos de percussão e que foram entendidos, pela mãe-de-santo do terreiro, no qual ele estudava, como uma recepção em paz da oferenda pelos mortos. Este evento foi relevante para sua reflexão sobre seu objeto de estudo. Assim,

Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos fazem parte da mesma classe de fenômenos e foi certamente preciso ser afetado pelos primeiros para ouvir os segundos. Mas, em outro sentido, foi também preciso escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de outra forma. (GOLDMAN, 2003, p. 452).

Nesse sentido, portanto, a partir do discurso da população, do contexto que vivenciamos em campo e da religiosidade local, interpretamos as assombrações enquanto uma parcela do sistema simbólico local e que contribuem para a compreensão de sua realidade. Assim, o sentido que a população lhes fornece se inscreve em uma dimensão moralizante que ao estar presente na cotidianidade contribui para a organização da comunidade. Entretanto, cabe informar também que os significados que as assombrações oferecem não se inserem exclusivamente no campo religioso, haja visto que identificamos em algumas narrativas valores sociais. É importante elucidar também que estes valores presentes na ordenação social são internalizados desde a infância, na qual as crianças começam a ter acesso aos contos de assombração e, portanto, eles se configuram como mecanismos simbólicos de educação dentro das normas sociais.

Em sua historicidade, a visão de mundo caldense foi gestada a partir de interações entre o catolicismo, as religiosidades africanas e indígenas e posteriormente o espiritismo e as religiões evangélicas. Ao colocarmos em perspectiva este processo de hibridismo cultural, é necessário pontuar que sua formação simbólica foi tecida sobre o discurso do catolicismo, tanto em uma perspectiva religiosa dos colonizadores imposta sobre etnias nativas e africanas quanto em uma esfera mais ampla de projeto colonizador e, posteriormente, de Estado (PIERRE SANCHIS, 1995). Nesse sentido, nossa ideia de religiosidade se inscreve no campo das convergências culturais e mediante esta

característica histórica da colonização na localidade, onde estudamos, e que faz parte de sua identidade coletiva, procuramos atrelar o hibridismo e a religiosidade à noção de catolicismo popular, capaz de compreender, entre outros aspectos, as assombrações e a devoção aos santos.

Este sistema cultural não se encerra neste ponto, porque envolve outros agentes locais que possuem determinados poderes mágicos, como os benzedores, usados para combater, não apenas as assombrações, mas também para curar moléstias e intervir em feitiços ou nos quebrantes. Da mesma forma que as assombrações, mas em posições distintas, os benzedores também são vinculados ao mundo espiritual e entendidos como pessoas que não fazem mal às outras ao contrário dos feitiçeiros. Uma característica emblemática acerca deste sistema cultural é a oralidade. Ela fornece dinamismo ao possibilitar que as ideias e as representações circulem pelo município e amalgamem histórias passadas, contemporâneas, de diversas comunidades rurais e até outras que estão além da territorialidade caldense. Ao observarmos a crença nas assombrações, a prática do contar é fundamental não apenas na circulação dos “causos” – categoria usada em Caldas para se referir aos relatos, acontecimentos e histórias narradas pelas pessoas da comunidade e que não mencionam apenas aquela que conta, haja visto que muitos contos fazem parte da memória coletiva – como também em sua permanência e legitimidade.

Nesse sentido, o medo, enquanto um constructo cultural, é um elemento que não pode ser desprezado quando pensamos na veracidade que é atribuída às assombrações, posto que ele é um mecanismo favorável à interiorização das normas sociais e religiosas sendo, portanto, um elemento fundamental na construção da identidade coletiva que se inicia na infância. Assim, os contos de assombrações são transmitidos desde os primeiros anos de uma pessoa e são utilizados como ferramentas de orientação do comportamento, que colocam em perspectiva a punição ao transgressor ligada ao mundo espiritual e entendida em muitas ocasiões como um castigo divino. Estas punições também exibem a complexidade da crença nas assombrações em virtude de possuírem uma temporalidade, pois algumas são passageiras, como as narrativas em que os lobisomens procuram atacar crianças que não foram batizadas ou aquelas que desrespeitam os pais. Outras são observadas como eternas, nas quais o castigo para quem cometeu um pecado - as almas penadas – é a permanência no mundo material por um tempo que não pode ser medido ou determinado, uma vez que depende do perdão divino.

Cabe ressaltar também as formas como as assombrações são percebidas também estão ligadas a interpretação e aos usos que as pessoas fazem deste sistema cultural. Partindo desta pressuposição, já traçada anteriormente por Sahlins (1990), também entendemos que a prática do contar perpassa por um processo de seleção das narrativas de assombração em que o agente tem a possibilidade de escolher qual história será contada. Ao colocarmos em perspectiva a ideia de que estas narrativas e a crença na existência das assombrações carregam discursos de poder, que atuam nas mentalidades e podem motivar práticas cotidianas, podemos perceber que as pessoas contam determinadas narrativas que possuem uma maior convergência com sua forma de conceber a realidade.

Considerando estas perspectivas, as variadas formas de percepção das pessoas, não apenas sobre as assombrações, mas que envolvem também outros aspectos da cultura local que dialogam com o mundo espiritual, bem como suas construções no imaginário e nas ações cotidianas, procuramos, ao longo deste trabalho, utilizar a noção de representação, enquanto um mecanismo que nos permite apreender os comportamentos religiosos, as crenças e as formas de pensamento e sociabilidade. Nesse sentido, utilizamos a ideia de representação fornecida por Roger Chartier (1988), a qual é entendida como esquemas e mecanismos que fornecem sentido ao mundo a partir de símbolos que possibilitam a organização da vida cotidiana. Em sua formulação, Chartier envolve também as noções de discurso e poder discutindo, ao propor que representações tecem uma maneira de estar no mundo, que elas ainda são relacionadas com a formação das identidades coletivas ao indicar as posições que as pessoas ocupam em seu meio social. Assim, as assombrações em Caldas podem ser observadas como aparatos discursivos que contribuem para a confecção da identidade coletiva da comunidade, incorporando elementos religiosos e sociais que não deixam de elucidar os agentes que não seguiram os padrões culturalmente estabelecidos e, portanto, as assombrações constroem o outro a partir da identificação da diferença.

Outro ponto que é fundamental elucidar nesta introdução de nosso trabalho diz respeito as tentativas de aproximação com o pensamento local a partir do contato com a população. A intenção de nosso trabalho foi incorporar as categorias usadas pela população, tanto aquelas que apreendemos pelas conversas informais quanto pelas entrevistas realizadas. Nesse sentido, procuramos rejeitar ao longo do texto categorias

que não encontramos no discurso das pessoas, tais como sobrenatural, fantástico, contos de terror e superstição.

Se o trabalho do antropólogo consiste em buscar as minúcias de cada cultura e tentar, dentro das possibilidades, observar o mundo do ponto de vista das populações em que ele fica imerso por um dado período, procuramos a partir das perspectivas antropológicas nos aproximar das formas como os agentes se comunicam, produzem e reproduzem seus sistemas culturais. Esta colocação é emblemática e nos coloca próximo da ideia de experiência próxima discutida por Geertz (1997). Assim,

Um conceito de “experiência próxima” é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se os outros o utilizassem da mesma maneira. (GEERTZ, 1997, p. 87).

Neste contexto, é importante destacar também que o trabalho antropológico consiste em propor um diálogo entre as teorias desenvolvidas anteriormente e as observações feitas em campo. No meio deste caminho, a emergência da crítica pós-moderna procurou discorrer sobre a presença excessiva do autor em contraposição às vozes nativas (CLIFFORD, 1998) e ainda desenvolver algumas alternativas para a construção dos textos etnográficos, se afastando, desta forma, dos modelos teóricos anteriores. Em face da abertura destas outras possibilidades teóricas, a proposta deste trabalho uma possui uma característica importante da antropologia pós-moderna e também presente na História: apresentar em seu corpo a fala dos caldenses. As vozes das pessoas foram fundamentais para compreendermos algumas das variadas formas como os agentes interpretam sua cultura. A memória coletiva também foi imprescindível para entendermos a história local de Caldas nestas últimas décadas e as transformações e permanências políticas e econômicas, mesmo que em nosso trabalho não apareçam a todo momento e em primeiro plano, haja visto que nossa perspectiva está voltada para a dimensão da cultura. Nesse sentido, cabe informar que ele foi pensado e escrito seguindo uma linha mais próxima da antropologia hermenêutica de Geertz, ainda que tenha outras fundamentações teóricas, não apenas da antropologia, mas também da história cultural.

Ao entendermos que a crença nas assombrações não se restringe à prática de contar, fazendo parte na vida cotidiana em muitos aspectos, e que esta crença representa uma parcela da visão de mundo caldense e de seu sistema simbólico, propomos nos aproximar da perspectiva metodológica cunhada por Malinowski (1978), que permitiu

uma produção de conhecimentos a partir da coleta de dados em um contexto de contato estreito e vivência com a população (MALINOWSKI, 1978). Dessa forma, a observação participante contribuiu para compreendermos melhor a complexidade do sistema simbólico local. Assim, o contato com a cotidianidade local, a partir de conversas informais, bem como a observação das festividades e os eventos religiosos, importantes para a população, que é formada em sua maioria por católicos, foram fundamentais para a confecção deste trabalho.

Nesse sentido em que consideramos a relevância de determinadas características da metodologia de campo desenvolvida por Malinowski, entendemos ser necessário traçar alguns pontos, que vem sido discutidos pela teoria antropológica nas últimas décadas naquilo que se refere ao trabalho de campo e sobretudo à relação que se estabelece entre o antropólogo e a comunidade onde ele estuda. Em nossa pesquisa, toda esta discussão levantada se materializou mediante as experiências vivenciadas em Caldas, em um contexto em que a interação com a população levou-nos à aproximações e àquilo que Favret-Saada chamou de “ser afetado” (2005).

Entendemos que esta posição é um desdobramento das vivências e que, portanto, não se trata de uma escolha mecânica estabelecida e que antecede o trabalho de campo, do mesmo modo que o antropólogo não determina em quais contextos ele será afetado. O campo nos levou a estas experiências emocionais coletivas e a divisão racional entre o “observador” e seus “observados”, posicionamento epistemológico proposto por Malinowski, se diluiu no campo como procuramos retratar acima. Não se trata de refutar seu modelo, mas de entender que em campo estamos suscetíveis a diversas situações emocionais que nos aproximam das pessoas e de suas formas de ver e viver o mundo e neste aspecto, esta condição abre novas possibilidades de interpretar a cultura que propomos estudar e que, em certa medida, também nos transforma.

Além desta aproximação às ideias de Malinowski que propomos complementar com a perspectiva de Favret-Saada, nas quais a experiência em campo é entendida como essencial para a construção do conhecimento antropológico, procuramos usar a metodologia da história oral como uma ferramenta que permitiu, através de entrevistas, um contato mais apurado com as falas dos moradores caldenses. Assim, este método de pesquisa se abriu como uma possibilidade de trabalharmos com um conjunto de fontes que nos elucidaram acerca das religiosidades, representações e identidades presentes no cotidiano. A eficácia da história oral se encontra na disposição em permitir o registro de relatos, divulgar experiências e incentivar a história local e imediata (MEIHY, 2005).

A história oral ainda privilegia o contato com acontecimentos, conjunturas e visões de mundo, que residem na memória e permitem ao pesquisador que se aproxime de seu objeto de investigação (ALBERTI, 2005). Seguindo esta linha de Alberti, nos apoiamos na legitimidade da fonte oral.

[...] porque não induz a mais erros do que outras fontes documentais e históricas. O conteúdo de uma correspondência não é menos sujeito a distorções factuais do que uma entrevista gravada. A diferença básica é que, enquanto no primeiro caso a ideologia se cristaliza em um momento qualquer do passado, na história oral a versão representa a ideologia em movimento [...] (ALBERTI, 2005, p. 13).

Assim, entendemos que a articulação entre a observação participante e a história oral nos possibilitou conhecer a cultura local de forma mais profunda e apurada, o que implica afirmar que mesmo esta complementação metodológica não nos isentou de encontrar problemas em campo. Primeiramente, identificamos que muitas pessoas não conversaram abertamente sobre determinados assuntos com alguém que não é conhecido, característica que a população local insere na categoria “sistemático”⁶. Esta situação nos obrigou a tentar aproximações de forma gradativa, mas em várias ocasiões estas tentativas não nos renderam entrevistas. Em outras ocasiões, algumas pessoas, que haviam sido indicadas como conhecedoras dos “causos” de assombração, negavam que conheciam qualquer narrativa e indicavam outras pessoas. Outras dificuldades também estiveram relacionadas com a relutância em gravar as entrevistas. Algumas rejeitaram, mas não deixaram de contar narrativas que escrevemos e, em duas circunstâncias, as pessoas escreveram suas histórias em folhas de papel.

Os problemas encontrados também aconteceram em relação a gravação das entrevistas. Duas se perderam de modo que não encontramos formas de sanar as perdas e foi necessário que pedíssemos para que as pessoas aceitassem gravá-las novamente. Outra grande dificuldade encontrada durante os trabalhos de campo se referiu à extensão territorial do município. A existência de inúmeros bairros rurais já representou, em si, um grande empecilho ao conhecimento total do município e que, aliado ao pouco tempo de duração do mestrado para a realização da pesquisa, agravou seu desenvolvimento.

⁶ Do mesmo modo como a ideia de assombração, a categoria sistemático é bastante complicada no que diz respeito à uma sintetização. A partir de nossas interpretações, entendemos que é uma pessoa que não gosta muito de brincadeiras, quieta, preza uma ordenação das coisas e segue à risca determinados valores, herdados de sua criação, os quais muitas vezes causam atritos com outras pessoas, inclusive familiares.

Muitas comunidades são distantes e as adversidades que dizem respeito ao transporte para determinados bairros rurais são nítidas, como Pereiras – distante em torno de trinta e oito quilômetros e o Tripuí – quarenta quilômetros - haja visto que não possuem qualquer tipo de serviço de transporte público. Outras localidades, relativamente mais próximas, como Lagoa e Bom Retiro, possuem estradas de terra precárias e, portanto, representaram empecilhos a um desenvolvimento mais amplo da pesquisa naquilo que se refere ao conhecimento do município.

Desta maneira, ao contrário, encontramos bairros com uma maior viabilidade de acesso como São Pedro de Caldas e aqueles que estão localizados em suas proximidades, como Botafogo e Santo Antônio. Existe uma linha de ônibus que realiza quatro viagens diárias entre Caldas e São Pedro e, portanto, facilitou-nos o convívio com a população destas comunidades. É importante ressaltar também que mesmo em face deste problema de locomoção, não deixamos de encontrar no centro da cidade pessoas destes bairros de difícil acesso, que saem de suas roças para fazer compras nos mercados ou pagar alguma conta. Logicamente, esta disposição impossibilitou a gravação de entrevistas à exceção de uma pessoa e tal condição elucida a importância e a necessidade das conversas informais para a construção de nossa pesquisa. As questões que perpassam pelo êxodo rural também nos ajudaram a lidar com estes problemas. Algumas de nossas entrevistas, independente da faixa etária, foram realizadas com pessoas que se mudaram para a cidade com a finalidade de melhoria das condições de vida. Nesse sentido, tivemos acesso a várias narrativas que não evidenciaram unicamente as assombrações e que contribuíram em nossas reflexões sobre a cultura e os modos de vida. Portanto, tivemos acessos a histórias de comunidades específicas sem ter ido até elas e encontramos situações, devido à circularidade das ideias, em que nos defrontamos com narrativas contadas por pessoas que não possuíam qualquer tipo de vínculo com o bairro rural e que nos ajudaram a compreender melhor nosso objeto de estudo.

Como já pontuamos anteriormente, o catolicismo na região está presente desde o início do processo de colonização e faz parte da visão de mundo da população caldense. As variadas formas como ele se convergiu com outras cosmovisões fez com que nos aproximássemos da ideia de catolicismo popular enquanto um sistema simbólico pluralizado e dinâmico e, portanto, dialoga com o hibridismo cultural. É relevante aqui anunciar nossa concepção de hibridismo haja visto que ela foi fundamental em nossas reflexões acerca das configurações das religiosidades caldenses. Nesse sentido, nossa compreensão de hibridismo perpassa pelas noções que Peter Burke (2010) discute em sua

obra *Hibridismo Cultural*, que sintetizamos como um processo dinâmico constituído a partir de encontros culturais que possibilitam a diversificação, permeabilização e emergência de representações, costumes e expressões.

Ao percebermos a complexidade que envolve a visão de mundo da população local, na qual o mundo espiritual dialoga com o mundo material, compreendemos que a crença nas assombrações representa uma destas formas dialógicas. Nesse sentido, mediante a pluralidade das representações e práticas sociais, procuramos apresentar no primeiro capítulo algumas destas relações de conexão entre estes dois mundos, que tivemos contato ou ouvimos através de nossas conversas. Desta forma, nossa intenção nesta parte do texto foi de aproximar o leitor da cultura local, a partir de figuras emblemáticas na comunidade, como benzedores, feiticeiros e adivinhos com suas práticas mágicas que tanto curam quanto adoecem, mas que possuem poderes advindos do mundo espiritual. Ainda neste capítulo, nos propusemos a traçar alguns aspectos da história da região, uma vez que eles nos favorecem a compreender melhor o tempo presente a partir das permanências e transformações na cultura local.

No segundo capítulo procuramos estudar, dentro deste sistema cultural que privilegia a interação entre estes dois mundos, a crença nas assombrações e a complexidade que a envolve. Nesse sentido, o objetivo de nosso trabalho foi tentar compreender, tomando como fundamento a presença das assombrações na cotidianidade local, as formas como elas estão atreladas à construção da identidade coletiva, que é pluralizada e composta por inúmeros atributos sociais e religiosos. Assim, a prática do contar, a crença nas assombrações e o medo são elementos culturais que fazem parte de um processo de interiorização das normas sociais e religiosas iniciado na infância. Deste modo, as assombrações são, em grande medida, moradores locais, vivos ou mortos, que transgrediram estas normas. Portanto, ao mesmo tempo que os “causos” de assombração contribuem na formação identitária, demarcam as pessoas que se distanciaram das regras – a quem chamamos de “outros” no texto – e evidenciam a diferença.

No terceiro capítulo procuraremos abordar as questões que perpassam pelas transformações na cultura local, tanto na contemporaneidade quanto décadas atrás – por meio da memória de alguns caldenses - porém rejeitando uma ótica da sua substituição ou desaparecimento mediante sua interação com outras formas culturais, sobretudo aquelas ligadas ao desenvolvimento e disseminação dos meios de comunicação de massa, como a televisão e a internet. Nesse sentido, abordaremos estas transformações enquanto partes de um processo histórico e nossas incursões ao passado através da fala dos

moradores foram fundamentais para pensarmos a cultura como algo dinâmico e não essencializado. Entendemos que estes meios além de fornecer outras possibilidades simbólicas, carregam discursos que colocam a cultura local em movimento. Nesse sentido, a dinâmica que os agentes dão a cultura local, ao mediar suas ações também segundo seus interesses, é composta por momentos de apropriação, recusa e sobretudo tradução cultural em relação ao fluxo de ideias que chegam até Caldas.

Procuramos compreender que as transformações da cultura caldense correspondem à uma condição que possibilita sua permanência no cotidiano e, portanto, suas modificações fazem parte de um processo histórico. Durante nossas pesquisas feitas no município, observamos a interação da população local com outras formas culturais, não apenas as novas gerações que nasceram na transição para o século XXI e que observam a internet e a televisão de forma naturalizada. Assim, neste capítulo ainda nos propomos ressaltar, a partir do estudo acerca da memória dos jovens, sua relação com as representações que envolvem a interação entre o mundo espiritual e o mundo material.

Por fim, é importante acrescentar que as pesquisas de campo foram realizadas de forma intermitente ao longo dos anos, normalmente nos meses de julho, dezembro e janeiro e a Semana Santa, data importante para a população local em face de sua religiosidade. Nesse sentido, esta característica da descontinuidade e da intermitência, que Ramos (1990) apontou como uma peculiaridade das etnografias brasileiras, permitiu que observássemos de uma forma mais apurada a dinâmica da cultura local, em suas permanências e transformações. Assim, entendemos que este trabalho dialoga com a noção de etnografia tecida em movimento (RAMOS, 1990), na qual o acúmulo de novos dados permite observar as mudanças locais entre as pesquisas de campo. Vale ainda agregar a esta perspectiva, que o pesquisador não se encontra em estado de inércia e, portanto, a etnografia em movimento tem uma dupla mobilidade que faz parte de todo o processo de construção do trabalho final.

CAPÍTULO 1

CALDAS: CONFLUÊNCIAS ENTRE O PASSADO E O PRESENTE

Este trabalho, ao tomar como ponto de ancoragem a crença em seres, identificados pela população caldense como assombrações, fornece-nos elementos para refletir para além de meras representações, muitas vezes entendidas como alegóricas ou superstições. Neste imaginário complexo inserem-se práticas mágicas adotadas que dialogam com as formas de pensamento e que carregam consigo tonalidades de um hibridismo cultural e religioso em um processo secular de convergências entre diferentes formas de concepção da realidade. Neste ponto, portanto, não nos cabe observar a cultura caldense a partir de uma dimensão construída de forma distinta da cultura brasileira, pelo contrário, ela fundamenta-se na pluralidade de práticas e visões de mundo construídas historicamente de forma conjunta, o que não desqualifica a existência de suas peculiaridades.

A colonização tardia do sul de Minas Gerais, efetivada em fins do século XVIII, região anteriormente utilizada, na maioria das ocasiões, como área de passagem, marca um momento histórico de transformação das atividades econômicas na capitania de Minas em face do esgotamento das reservas de ouro na região de Vila Rica. Neste aspecto, a migração para esta região fundamentou-se na procura por novas jazidas (CASTILHO, 2009) atrelada ao início das atividades pecuárias com a emergência das primeiras fazendas. Tal consideração é fundamental para pensarmos o caráter híbrido das relações culturais nesta região e que ganha novos tons ao considerarmos também a ofensiva de paulistas com o mesmo intuito dos mineiros⁷.

Em um primeiro momento devemos considerar que estes colonos, entre os quais a história tradicional local destaca a figura do português Antônio Gomes de Freitas (PIMENTA, 1998), já carregavam aspectos de permeabilidade cultural gestados desde o século XVI. O estabelecimento de fazendas e sítios, a partir de 1776, no processo de colonização, distantes uns dos outros, foi se espalhando pela região e diante das dificuldades materiais impostas pelo cotidiano, possibilitou uma diversificação maior das

⁷ Segundo Pimenta (1998), a área onde hoje se localiza o município de Poços de Caldas, que foi um povoado rural de Caldas até metade do século XIX, foi colonizado por paulistas. Isto se deveu ao fato de tal região demarcar a divisa entre a capitania de São Paulo e de Minas, chamada de “Tranqueira de Veríssimo João”. Nesta região ainda havia locais que eram considerados “área proibida” por serem caminhos do contrabando de ouro e que hoje são os municípios de Ibitiúra de Minas, Andradas e São João da Boa Vista, este localizado no estado de São Paulo.

trocas culturais com os escravos africanos e brasileiros e com as etnias nativas da região adquirindo variadas formas essenciais para a sobrevivência, traço marcante do convívio na colônia (NOVAIS, 1997).

A extensão territorial da freguesia de Nossa Senhora do Patrocínio do Rio Verde das Caldas que incorporava em 1831, segundo Matos (1981), as comunidades Cabo Verde, Alfenas, Poços de Caldas, Caracol (atualmente Andradas), Campestre e Santa Rita de Caldas é um dado geográfico relevante que nos traz uma amostra acerca das possíveis dificuldades cotidianas a que os indivíduos deste momento histórico estavam sujeitos. Estas adversidades e condições de precariedade e instabilidade, observadas por Novais (1997) como sensações inerentes da colonização portuguesa, possibilitaram o amálgama de hábitos e costumes improvisados para se adaptar a esta região interiorana pouco conhecida pelos colonos.

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).

As práticas de improviso manifestaram-se de forma multifacetada nos campos da vida social naquilo que circundou as especificidades da região, uma vez que havia a necessidade de conhecimento das plantas medicinais para curas. A alimentação se inseriu neste contexto através da compreensão de vegetais, palmitos, frutas comestíveis e da rotina de determinados animais para caçar. Entendida como uma atividade essencial na vida destas populações enquanto complemento de sua alimentação, Antônio Candido (2001) observa que a caça revela “ [...] a extraordinária capacidade de ajustamento ao meio, herdada do índio: conhecimento minucioso dos hábitos dos animais, técnicas precisas de captura e morte. ” (p. 72). Este tipo de familiarização com o ambiente também se estendia aos animais que representavam perigo como serpentes, onças e jaguatiricas, estes últimos ainda presentes, em número reduzido, no que resta da Mata Atlântica em Caldas.

Determinados ritos sociais e religiosos, como batismos, casamentos e morte, diante de empecilhos que eram relacionadas à enormidade da extensão territorial local, o número reduzido de padres, as dificuldades de transporte e a distância do centro religioso, o qual permanece o mesmo até hoje, favoreceram os intercâmbios culturais como forma

de resolver as questões concretas e sobretudo iminentes do cotidiano (MELLO E SOUZA, 1986). A configuração de práticas e representações sincréticas - palavra da autora - não pode ser observada apenas sob o prisma da pacificidade e de uma democratização racial, como sintetizou Gilberto Freyre em *Casa-grande e Senzala* (2006). A tecitura destas relações não se deu unicamente no campo das aproximações, mas também através conflitos e afastamentos (NOVAIS, 1997), que edificados sobre as interfaces da dominação, escravidão e outras formas variadas de violência, promoviam sujeições às normas estabelecidas (SOUZA, 2002).

1.1 Improvisações, conflitos e convergências culturais na formação social de Caldas

Neste contexto que envolveu a colonização da região, devemos elucidar a presença do catolicismo na formação da comunidade e de suas religiosidades, sobretudo ao olharmos para a configuração do espaço no centro de Caldas. Muitas propriedades pertencem à Igreja Católica, usadas na contemporaneidade como locais para ministrar aulas de catequese, crisma e realizar determinados eventos sociais assentados sobre uma religiosidade, como é o caso do Salão Paroquial, onde organizam-se os jogos de bingo, almoços e jantares que possuem a finalidade de arrecadação de renda para a manutenção do catolicismo local. Existem ainda duas igrejas, Matriz e do Rosário, localizadas nas extremidades da praça central, distantes em torno de quinhentos metros, e que demarcam a territorialidade e o poder da Igreja Católica na formação cultural e religiosa caldense.

A Igreja Matriz localiza-se no mesmo lugar no qual foi erguida a primeira capela da comunidade e onde permanece o centro do município. Uma característica que nos permite pensar sua antiguidade reside no fato de existirem pessoas enterradas, provavelmente figuras ilustres de sua época, conhecidos como “homens bons”, como fazendeiros e políticos que possuíam laços estreitos com a comunidade religiosa, demarcando uma diferença social em relação ao restante da população cujo destino era o cemitério localizado no adro da igreja. Em meados do século XIX, onde hoje se localiza a Igreja do Rosário, construída no início do século XX, havia um enorme cruzeiro na entrada do largo evidenciando a tradição portuguesa quinhentista como marco da civilização e da fé (AZZI, 1978).

Nesse sentido, a emergência do cruzeiro representa a expressão oficial da religiosidade caldense e da devoção popular, sobretudo daqueles que moravam na vila ou em seus arredores. Estes aspectos de disposição do espaço são fundamentais para refletirmos sobre a construção histórica de uma identidade coletiva e do sentimento de pertencimento em um processo que envolve relações mútuas entre pessoas, lugares, histórias e instituições (TRAJANO FILHO, 2010).

Esta visibilidade nítida do discurso católico reflete-se na utilização hegemônica dos espaços públicos, desde encenações religiosas até a tradicional festa do Arraial, realizada no mês de junho ou da paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio, feita em agosto. Observamos, em contrapartida, que as demais religiões não possuem os mesmos privilégios e não realizam qualquer evento social, seja este de natureza filantrópica ou de arrecadação financeira. No plano de fundo desta colocação, ainda que o culto público seja uma característica presente no catolicismo (MOTT, 1997), ficou-nos evidente que a identidade coletiva e os laços historicamente construídos e engendrados pela religiosidade predominante demarquem as demais religiões e seus fiéis sob a ótica de uma diferença em que eles são vistos com certo receio como os evangélicos, segundo alguns moradores católicos nos informaram, e até muitas vezes são inseridos em um universo do pecado e do desvio, como é o caso dos praticantes da Umbanda. Neste ponto, é relevante evidenciar que eles se fecham relativamente sobre seu próprio meio social e religioso, dando-nos uma amostra de um jogo de identidades que não necessariamente se encerra nestes limites, ultrapassa-os e abarca outros valores sociais que ressaltaremos adiante.

Entretanto, mesmo diante da autoridade do catolicismo na localidade, não podemos enxergar as relações sociais a partir da formação de grupos isolados, ignorando sua dinâmica. Assim, a discussão estabelecida por Sahlins (1990) nos fornece aparatos para pensarmos que a construção da ação dos indivíduos é permeada tanto por seus aparatos culturais e simbólicos quanto por seus interesses, o que nos permite refletir que as aproximações estão presentes nestas relações sociais e religiosas e demarcam, sem dúvida, características históricas da sociedade caldense desde a colonização da região, além de nos abrir um caminho para pensarmos a presença da noção de agência.

A crença da população na eficácia das religiosidades que possuem traços africanos é visível tanto no aspecto do medo do feitiço, chamado popularmente de macumba, quanto na procura e presença de católicos nos terreiros para resolverem suas angústias e problemas. Esta esfera possibilita-nos identificar a presença de um hibridismo em

constante movimento que transcende o imaginário popular ao atuar no campo das práticas cotidianas e ao amalgamar e ressignificar novos elementos ao longo do tempo. Outro aspecto que adquire relevância nesta perspectiva da história de Caldas foi a presença da irmandade de São Benedito, criada no século XIX, encerrada nas primeiras décadas do século XX (PIMENTA, 1998) e que nos revela a presença de um catolicismo praticado por descendentes de escravos que cultuavam este santo de origem africana em uma de suas versões populares. Neste aspecto, portanto, a heterogeneidade cultural no Brasil representa uma formação de reciprocidade em face de questões que emergiram diante das necessidades materiais (SOUTHEY⁸ apud FREYRE, 2006), mas também das imposições sociais.

Esta interface do catolicismo – a criação das irmandades leigas de escravos – enquanto uma estratégia de combate às religiosidades africanas, não permitiu, segundo Liliana Porto (2007), a contestação do sistema escravista. Por outro lado, a antropóloga observa que as práticas destas irmandades, por mais que tivessem restrições em sua estrutura de funcionamento, possibilitava a inserção dos negros – escravos ou livres – dentro das sociedades. Todavia, tal modelo de socialização, deve ser colocado à luz da mentalidade daquele tempo histórico, independente do marco abolicionista: o negro tratado como propriedade, como animal e visto como inferior.

Estas condições, as quais ainda assombram a sociedade brasileira na contemporaneidade, são suficientes para problematizarmos que sua socialização foi – e ainda é – contornada por discursos de poder, dominação e manutenção deste *status quo*, os quais possibilitaram uma integração limitada, na qual todas as pessoas devem conhecer seu lugar de pertença e seus limites sociais. Nesse contexto, Florestan Fernandes (1978) procurou demonstrar como o caráter oficial da abolição da escravidão, em seu sentido prático, não proporcionou qualquer tipo de emancipação social para a população negra, ao contrário, exponencializou sua marginalização. Assim, Fernandes se propôs a desconstruir o mito da democracia racial, que era fundamentalmente um programa de Estado ligado a construção da identidade nacional durante o governo Vargas (SCHWARCZ, 1998).

Um destes pontos, fundamentais nesta pesquisa, se relaciona com as adversidades que os portugueses encontraram aqui para exercer suas práticas religiosas que eram

⁸ Robert Southey, History of Brazil, Londres, 1810-1819.

alicerçadas em rituais e cerimônias de caráter público (MOTT, 1997). Nesse sentido, os sertões de sua colônia representaram empecilhos para estas práticas coletivas ao longo de séculos e abriram espaços para a comunhão de ritos e formas de pensar que se divergiram do catolicismo tradicional. É importante ressaltar que no plano de fundo deste processo de intercâmbios culturais que fundamentaram a formação plural da cultura brasileira, Gilberto Freyre (2006) coloca em perspectiva a relação entre os portugueses e mouros desde o período medieval, como uma característica marcante do povo lusitano: a suscetibilidade para trocas culturais e convívio com outros povos.

Esta ideia nos permite pensar que o catolicismo que desembarcou no Brasil, quando observado pelo prisma dos colonos, já carregava traços de outras culturas (FREYRE, 2006), o que não representava empecilhos em relação à sua identificação como católicos. Este ponto é emblemático porque indica-nos a permanência deste posicionamento na América Portuguesa por parte dos colonos, mesmo que parcela das pessoas que moravam nestes sertões se aproximaram de outras formas religiosas para resolver questões cotidianas, ainda que estas representassem, no mínimo, um catolicismo praticado por leigos na falta de padres.

O vínculo e o sentimento de pertencimento com o catolicismo não se modificavam, mas passavam por processos de deslocamento da objetivação – missas, confissões e outros ritos sacros que resolviam tais questões - para uma subjetivação, que se manifestava nas práticas de improvisos e rearranjos, muitas vezes buscando elementos em outras fontes religiosas, que poderiam e deveriam ser perdoadas por Deus. Muitos colonos mesmo se orientando por outras religiosidades e praticando os considerados “desvios”, em alguns casos, não negavam sua condição de católicos, posicionamento produzido pelo grande medo da perseguição do tribunal do Santo Ofício e que, por outro lado, contribuiu para aversões à religiosidade oficial (MELLO E SOUZA, 1986). É essencial também pensar na existência de um forte sentimento de identidade religiosa que fez com as pessoas que incorporaram outros elementos fossem incapazes de considerar suas apropriações culturais como afastamentos do catolicismo.

Este hibridismo religioso que apresenta incontáveis perspectivas, varia também de acordo a região do Brasil e com os modos como se confeccionou a colonização. Nesse contexto de intensa variabilidade em relação às práticas religiosas, não podemos ignorar a existência de católicos displicentes que evitavam as cerimônias sagradas e os sacramentos ou aqueles que frequentavam os rituais por conveniência, sendo em alguns

casos ateus ou animistas (MOTT, 1997). Assim, “A partir do panorama religioso até agora, podemos agrupar os colonos do Brasil num gradiente que vai dos mais autênticos e fervorosos aos indiferentes e até hostis à religião oficial [...]” (MOTT, 1997, p. 175).

Este contexto que possibilitou a confecção de hibridismos, sobretudo nos sertões, fundamentou-se, em muitos casos, na emergência de ritos praticados nos ambientes domésticos se tecendo, portanto, na intimidade e na vida privada, identificados por Gilberto Freyre (2006) como “catolicismo familiar”. A região de Caldas se enquadra nesta dimensão, na qual a presença das culturas africanas acompanhou, ao que nos parece, mais o processo de colonização do que as culturas ameríndias locais, e se faz nítida até a contemporaneidade, mesmo que tenham passado por inúmeras transformações, inclusive intercambiando elementos entre elas mesmas.

A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente dos antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gegês, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 94).

A afirmação de Mello e Souza nos fornece luz para pensar a formação cultural da população caldense, sobretudo porque a presença escrava foi bastante nítida. Já na condição de freguesia, a partir de 1813, Caldas, pertencente ao Termo de Campanha, possuía em torno 900 escravos em uma população total de 3302 pessoas, o que equivale a 27,2% de moradores (DELFINO, 2010).

É considerável problematizar tanto a precariedade das condições destes primeiros levantamentos demográficos, já na fase imperial, quanto aos números obtidos, uma vez que, sem ingenuidade, entendemos que muitas pessoas não foram contabilizadas. Entretanto, estes dados nos mostram a existência de escravos na região, o que implica-nos ratificar a formação cultural e religiosa da população de Caldas tomando como ponto de ancoragem as convergências entre formas distintas de concepção da realidade e do mundo espiritual. Tais números nos permitem ainda pensar na larga distribuição espacial da população em relação à extensão territorial, muito maior naquele tempo histórico porque vários municípios ainda não haviam se desmembrado de Caldas.

Estas condições nos levam a pensar no favorecimento das aproximações e intercâmbios culturais diante da precariedade de locomoção e distância em relação às

possibilidades de contato com o centro da Freguesia de Caldas, ocasionando frequentemente que “ [...] os brancos adotassem determinadas práticas religiosas africanas, de forma a responder a necessidades seculares e temporais que a fé e as orações cristãs não permitiam solucionar de uma forma imediata. ” (SWEET, 2007). Estas permeabilidades, todavia, não se cristalizaram nos ambientes públicos, pelo contrário, se restringiam ao campo do privado e teceram variadas formas híbridas de contato entre o mundo dos vivos e dos mortos, contexto no qual inserimos a crença nas assombrações e seus contos enquanto formas populares de transmissão de costumes e valores sociais e religiosos. Para termos uma noção da distribuição da população pela freguesia, Matos (1981), indica que existiam, no ano de 1837, 93 casas erguidas no largo e outras 427 espalhadas, provavelmente de forma irregular pelo restante de seu território⁹.

Neste processo de construção coletiva e plural, favorecido por esta distribuição pouco uniforme, desenvolveram algumas figuras de singular importância no município, como os benzedores e adivinhos que discutiremos mais tarde, mas que nos parece ter contribuído para sanar estas dificuldades cotidianas articulando uma religiosidade católica popular, distanciada da doutrina oficial e perseguida em Portugal, com o poder de cura (BETHENCOURT, 2004) e que em sua colônia no Novo Mundo se aproximou bastante de epistemologias religiosas africanas e indígenas. É significativo elucidar que estas figuras, diante da pluralidade brasileira, chamados em outras regiões por rezadores, podem ganhar outras tonalidades, possuírem outras funções sociais e/ou estarem mais próximos dos conhecimentos nativos do que africanos, como nas comunidades amazônicas, ou o inverso, apresentando maior proximidade das cosmologias africanas, como na Bahia.

Refletir sobre os elementos que favoreceram as tecituras da cultura local requer evidenciar as relações dos colonizadores a partir do século XVIII com as populações nativas que habitavam a região onde foram estabelecidas as primeiras fazendas e sítios. A falta de fontes representou um empecilho em nossa pesquisa, e aquelas que encontramos pouco se referem a estas etnias, que unicamente são citadas. Neste aspecto, qualquer tipo de tentativa de identificação torna-se algo nebuloso, contra o qual pouco podemos fazer. A tradição oral da localidade e a história política deixaram-nos como herança apenas o nome do rio que perpassa pelas margens da cidade, chamado de

⁹ Tanto na corografia de Matos quanto no recenseamento imperial de 1872-73 é usada a palavra fogo para designar os domicílios.

“Ribeirão dos Bugres”. A palavra bugre, segundo Gilberto Freyre (2006), se referia a determinadas etnias nativas localizadas Capitania de São Paulo e exprimia a ideia de pecado imundo¹⁰.

A denominação de bugres dada pelos portugueses aos indígenas em geral e a uma tribo de São Paulo em particular talvez exprimisse o horror teológico de cristãos mal saídos da Idade Média ao pecado nefando, por eles associados ao grande, ao máximo da incredulidade ou heresia. (FREYRE, 2006, p. 189).

Esta nomeação genérica dada pelos portugueses também é informada pelo memorialista Reynaldo Pimenta (1998), utilizando-se de um jornal local “O Caldense” datado de 1878, mostrou-nos que estas etnias também eram chamadas de tapuias. Entretanto, o memorialista procura afirmar que a etnia que habitava a localidade eram os caiapós, baseando-se em uma festa popular caldense, como podemos observar no trecho abaixo de sua obra e em alguns documentos do início do século XIX.

O folclore regional conserva a lembrança desse antepassado conterrâneo, revivido por ocasião de certas festividades religiosas na dança a que dão justamente o nome de “Caiapó” e para o qual se fantasiavam de índio, pretos e mulatos, armados de flechas, pintados de cores vivas e coroados de penas, pugnando para impedir o “rapto da bugrinha” [...] (PIMENTA, 1998, p. 12).

Estas festividades religiosas a que Pimenta se refere não se fazem presentes na contemporaneidade, apenas na memória das pessoas mais antigas e que as vivenciaram em momentos de modificação. C.Z.L.^{11 12} se lembra da encenação do rapto da bugrinha, ao evidenciar, de acordo com a oralidade local, a presença desta etnia ao longo da formação histórica de Caldas.

Na Festa da Uva tinham os caiapós e eu era bugrinha, uma indiazinha sabe? E aí um me roubava e saía correndo comigo. Quem pegasse tinha que pagar para restituir [...] é um folclore, faz parte [...] tinha os índios caiapós e eles dançavam tocando um tambor com uma indumentária. As pessoas comuns que participavam, que gostavam e não deixavam a tradição cair, não é? [...] a pessoa que me roubava, que roubava a bugrinha, cada ano ia uma, mas eu fui

¹⁰ Esta colocação nos fornece elementos importantes para pensarmos na presença paulista na formação histórica e social do sul de Minas Gerais, não sendo apenas colonizado por mineiros, fato que pode ser melhor demarcado quando pensamos que esta região pertencia à Capitania de Minas do ponto de vista político e geográfico e ao Bispado de São Paulo dentro da dimensão religiosa.

¹¹ C.Z.L. é uma figura muito conhecida e querida em Caldas. Seu cotidiano é envolvido por muitas atividades, como tocar nas festas, ensaiar com suas bandas no porão de sua casa, dar aulas particulares de música e ainda confecciona artesanatos. Ela sempre morou na parte urbana do município.

¹² Como informamos na introdução, as pesquisas de campo foram feitas de forma descontínua e nesse sentido, optamos por colocar a idade atual de nossos narradores e não aquela no momento da entrevista.

bastante vezes, roubava e para restituir para ali, a pessoa que roubava tinha que pagar para devolver. Pagava uma multa por ter me roubado [risos]. Era muito legal. [C.Z.L., segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas].

É necessário trazer a discussão que Pimenta levantou acerca das etnias que habitavam as regiões de Caldas. Utilizando-se de um trabalho do etnólogo Egon Schaden, que não consta em sua bibliografia e que procurou questionar a presença dos caiapós durante a colonização, o memorialista local também indicou a possibilidade de Caldas ter sido morada de Cataguazes¹³. Em meio a este debate de fontes bastante escassas e o pouco conhecimento que a população local possui deste aspecto da história, uma vez que pouco nos informaram sobre as comunidades indígenas, procuramos também trazer outra possível referência que nos chamou atenção sobre uma comunidade rural chamada Coroadó, outra nomenclatura europeia que designava algumas etnias que habitaram os sertões de Minas Gerais e São Paulo. Nesse sentido, portanto, podemos refletir sobre a existência de outra comunidade ameríndia que pode ter habitado esta região e tenha sofrido destino semelhante às demais.

De todo modo, ao tomarmos como pressuposto o desconhecimento da população caldense sobre a presença indígena, somos impelidos a pensar que estas foram expulsas ou exterminadas, o que pode implicar em uma influência menor na constituição da cultura local e na confecção futura de seus referenciais simbólicos. Cabe aqui também colocar que estas etnias a que estamos nos referindo poderiam ser nômades e diante do contato com os colonizadores decidiram se mudar. Esta aparente ausência também se manifesta na obra de Pimenta (1998) que seguiu a linhagem de uma historiografia positivista que pouco mencionou os indígenas e em menor escala os escravos.

A centralidade de sua preocupação debruça-se sobre os portugueses que colonizaram a região e nas sesmarias doadas, onde fixaram as fazendas com suas famílias e agregados. A escassez de fontes provavelmente representou problemas para o autor, porém, não podemos ignorar que, pertencente a uma classe social elevada da cidade, seu olhar, interesse e lugar de discurso é voltado para aqueles que foram os dominadores e, em contrapartida, tendeu a marginalizar as demais populações, o que não desqualifica seu

¹³ Egon Schaden, natural de Santa Catarina, foi professor da cátedra de Antropologia da Universidade de São Paulo. Entre suas principais obras, Roque de Barros Laraia (2013) destaca *A mitologia heroica das tribos indígenas do Brasil*, *Aspectos fundamentais da cultura guarani* e *Aculturação indígena*.

texto como um todo, mas torna-o limitado enquanto instrumento de análise da história cultural local.

Outro ponto que nos chamou atenção acerca desta última citação sobre a obra de Pimenta, gravita em torno desta festividade popular em que negros e mulatos fantasiavam-se de índios caiapós. A forma como ela foi descrita e está encaixada no texto, parece-nos que de alguma forma foi presenciada, sendo assim, portanto realizada, no mínimo, até a metade do século passado. As convergências culturais são explicitadas neste trecho acima citado, mas o que propomos refletir também circunda a noção de hibridismo cultural, que não pode ser resumido e enquadrado apenas dentro de um contexto harmonioso e de pacificidade. Esta festividade poderia ser configurada como uma prática dos marginalizados? Segundo as descrições do autor, “pretos e mulatos” eram as pessoas que estavam envolvidas nesta celebração de resistência no “rapto da bugrinha” e revelam outro aspecto desta socialização limitada e inserida nas relações de poder. Esta encenação, segundo algumas pessoas da localidade nos contaram, refletia uma prática que não era incomum entre alguns homens, raptar mulheres indígenas para casar.

Neste contexto, mesmo diante de poucos relatos, parece-nos sólida a presença de sua cultura na cotidianidade local e representada neste caso específico daquele rito social pela tradição oral e pela memória coletiva. O que nos chamou atenção neste contexto, porém, é a ausência da população branca em tal encenação, o que é capaz de nos revelar a construção do outro e a demarcação da diferença em termos econômicos, políticos, religiosos e de pensamento, afinal temporalidades e vivências distintas promovem diferentes formas de concepção da realidade. Nesse sentido, encontramos um dos alicerces que caracteriza as relações raciais no Brasil em que as designações de inferioridade e qualidade social são construídas de acordo com a cor da pele (SCHWARCZ,1998).

O uso da palavra folclore para se referir à dança também nos parece como um discurso de classe dominante que intenciona diferenciar as crenças de católicos, brancos e antigos senhores do restante da população. Alocar as festas, rituais e crenças populares produzidas por culturas que foram oprimidas ao longo do processo de formação do Brasil à categoria de folclore significa inferiorizá-las e até mesmo negar a importância de sua presença neste processo. Tais mecanismos discursivos permitiram a criação de concepções acerca do Brasil enquanto um país católico, ideia que simplifica toda sua

pluralidade religiosa, até mesmo dentro do próprio catolicismo que possui variadas formas de construção.

De modo similar, em Minas Gerais esta identidade coletiva também se faz presente e parece ignorar tanto a presença das cosmologias nativas quanto dos escravos africanos. Estes últimos representaram uma grande porcentagem de sua população e fizeram parte da formação de sua cultura a partir das procuras e descobertas das minas de ouro, que se expandiram gradativamente por grande parte do território mineiro. Em Caldas, nos anos que antecederam a abolição, o número de escravos era expressivo, o que nos mostra, por outro lado, o caráter conservador da sociedade senhorial local¹⁴.

Além da presença viva da cultura africana e afro-brasileira em Caldas, identificamos também, orientados pela população, a existência de uma pequena comunidade quilombola situada próximo ao distrito rural de Santana de Caldas e da qual conhecemos apenas um morador que frequentemente encontramos na cidade e que faz todo o trajeto de sete quilômetros a pé pela rodovia. Portanto, por mais que exista um discurso católico predominante, que engendra uma identidade coletiva, não podemos qualificar este catolicismo como algo historicamente sólido e imutável porque as relações entre sistemas simbólicos distintos promoveram crenças, mentalidade e práticas costuradas coletivamente, muitas incorporadas dentro do catolicismo, o que aponta para a necessidade de pluralizá-lo e adicionar a ele a categoria popular.

2 Aspectos importantes em Caldas: ruralidade e religiosidade

Para compreendermos o contexto no qual emergiram e se mantêm os contos e a crença nas assombrações enquanto possibilidades de transmissão de um catolicismo popular e de normas sociais residentes na tradição oral e na memória coletiva, necessitamos olhar mais de perto dois aspectos que estão intimamente ligados com a história do município de Caldas – a ruralidade e a religiosidade. A primeira enquanto uma

¹⁴ Segundo o recenseamento geral de 1872-73 das 13798 pessoas “localizadas”, 2391 eram escravos, o que equivale a 17,3% da população. No trabalho de Fábio Francisco Castilho (2009) aparecem números semelhantes. No ano de 1883, o número de escravos foi elevado para 2720, o que pode estar articulado ao aumento do número de moradores registrados. Este número em 1885 caiu para 2492 escravos e mostra-nos o processo que culminou na abolição da escravidão e que passou por algumas leis imperiais como a lei do Sexagenário e do Ventre Livre. Entretanto, esta pequena diminuição nos números ainda pode nos revelar a mentalidade local sobre a necessidade do trabalho escravo.

posição espacial de relativo afastamento do centro urbano e que permitiu a tecitura de uma forma de pensamento peculiar, construída ao longo do tempo e muito próxima da noção de cultura caipira estudada por Antonio Cândido em *Parceiros do Rio Bonito* (2010).

A religiosidade também ocupa papel central na vida da população local desde sua colonização quando foi erigida a primeira capela, no mesmo lugar onde se localiza a Igreja Matriz na atualidade. Neste contexto, a presença do catolicismo é fundamental para refletirmos sobre a construção das representações e de práticas que ligam o mundo dos vivos ao mundo espiritual ou dos mortos. Assim, conceber o catolicismo, considerando toda sua pluralidade, como uma forma de concepção da realidade que se manifesta em ações cotidianas e, portanto, como um aspecto inerente da vida social, ainda que não seja a única religião, e atrelarmos tais características à ruralidade, muito presente na contemporaneidade em Caldas – quase metade da população mora nas áreas rurais – conseguimos pensar na existência de um catolicismo vivenciado no âmbito domiciliar. Assim, ele possui algumas particularidades como o culto aos santos, o imprevisto de ritos sociais e a oralidade, sobretudo quando pensamos nas possibilidades reais do analfabetismo, até a metade do século passado, nestas comunidades que se formaram longe da cidade. Inserimos não unicamente a crença nas assombrações e seus relatos, que se tornam os contos, mas também o imaginário coletivo e a cultura popular caldense dentro destas características que identificamos na população.

2.1 O passado e presente na ruralidade caldense

A configuração da colonização em Caldas, diferentemente da região aurífera de Vila Rica, se fundamentou desde o início pela ruralidade, o que fica evidente quando pensamos na urbanização recente, apenas a partir das primeiras décadas do século passado. Todavia, traçar uma linha que separa o urbano e o rural, como se fossem duas esferas distintas, é tomar, de qualquer perspectiva, uma posição desconfortável na análise da história local. Conforme alguns moradores mais antigos nos contaram, o avanço da cidade para suas zonas marginais, até então detentoras de um caráter rural, foi um processo lento em que estas “roças” estavam literalmente ao lado da cidade e aos poucos

foram sendo espacialmente incorporadas. T.A.P, ao nos contar sobre uma parte de sua infância, mostra-nos um pouco deste processo de urbanização.¹⁵

[...] chamava Chácara Bananal[atual bairro urbano chamado Olaria]. Tinha pouca casa. Minha rua que hoje é asfaltada, não era na época. Era rua de terra. Havia [pausa], tipo assim, uma porteira em que dividia, sabe, duas ruas certo. Então, muito antes chamava Chácara Bananal. (T.A.P, entrevista, 26/03/2016, 60 anos, Caldas).

E em outro momento de nossa conversa ela nos contou sobre outro bairro urbano que morou quando era criança e anteriormente era uma área marginal à cidade.

Outra parte [da infância] foi na roça perto do Pedrinho Dias [...] perto do Morro do Querosene. Só que hoje é as “Casinhas” [bairro urbano], só que tudo antes era zona rural. Então bem parte da minha infância foi lá, só que eu nasci aqui [Chácara Bananal] e depois que fui para lá.

Colocamos em discussão a espacialidade acima, porque entendemos que a ruralidade é uma permanência marcante atualmente na cidade. Para dar continuidade, entendemos que é significativo delimitar nossa compreensão sobre o rural, tomando-a em um sentido mais amplo, está além de uma condição geográfica e que se apresenta como forma de vida e de pensamento (CARNEIRO, 2008). Não de forma rara observamos em várias casas a presença dos “fogões-de-lenha” ao lado de aparelhos de micro-ondas, das pequenas criações, como galinhas, mesmo que proibidas pela vigilância sanitária municipal e das hortas, onde se cultivam sobretudo verduras e frutas. Esta forma de vida historicamente ligada ao campo nos permite pensar que as categorias urbano-rural não são dicotômicas, mas complementares e, em grande medida, indissociáveis em Caldas. Esta relação se desdobra, inclusive, em diversas expressões populares, usadas cotidianamente e que fazem parte de seu ethos, tais como “não passe o carro (de boi) na frente dos bois” para aconselhar/prevenir uma pessoa sobre alguma atitude precipitada ou apressadamente. Ouvimos também “saltei da carroça” ou “saltei de banda” para se referir a situações adversas em que alguém vivenciou e procurou sair ou quando é colocado em determinadas brincadeiras ou gozações que causam desconforto. Outra expressão usada de forma ampla é “puxar a palha” para se referir a dormir. A metáfora do “mato” também é muito usada e se refere à abundância de determinada coisa. Seu uso é amplo e aberto e,

¹⁵ Entrevista realizada no dia 26/03/2016. Moradora da parte urbana do município.

portanto, ganha uma tonalidade explicativa em vários campos da vida social, como nas seguintes frases: “Aqui cachaça é mato” ou “Lá trabalho é mato”.

Nesse contexto, não podemos pensar o mundo rural a partir de uma perspectiva que o observa como arcaico, uma vez que o processo de modernização não se restringe exclusivamente à cidade. Assim, discursos que veem em suas características a noção de atraso, comuns nas ciências sociais do século XIX, não se configuram para além de representações, posto que carregam uma visão de dominação permeada pela visão de Augusto Comte, cujo ponto angular é a ideia de progresso que dialoga de forma indissociável com a industrialização e urbanização e que está presente no Brasil desde o processo de instauração da república.

As populações das comunidades rurais se apropriam de aparatos tecnológicos, entretanto, estas formas de apropriação não são uniformes e um dos fatores que contribuem para tais divergências é a extensão territorial que segundo o IBGE corresponde a 711,414 quilômetros quadrados¹⁶. Comunidades mais afastadas, como Pereiras e o Tripuí tiveram acesso à luz elétrica recentemente, há algumas décadas. Em outra comunidade chamada de Ponte dos Negros, um morador, que hoje tem por volta de 30 anos de idade, nos disse que em sua infância não havia energia elétrica que chegou apenas neste século e ainda não existe tratamento público de esgoto, diferentemente de outras localidades, de maior população, visibilidade e importância, como os distritos de São Pedro, Pocinhos do Rio Verde, Santana e Laranjeiras de Caldas.

Desta mesma forma, observamos o sinal da televisão e da telefonia, e até mesmo o tratamento de água e esgoto, sendo feito ainda de forma manual por estas populações a partir da criação do sistema de fossas. A telefonia junto à internet foram os últimos aparatos tecnológicos que chegaram nas áreas rurais, também no século XXI, mas ainda não atingem toda a população, que em muitos casos necessitam subir no alto das montanhas para procurar um sinal. Mesmo diante de determinados avanços tecnológicos, o rádio ainda possui determinada relevância se apresentando em algumas áreas como o único meio viável e possível de comunicação.

As práticas de improviso são características pertinentes de uma ruralidade que perpassa por transformações históricas, sociais, culturais e econômicas. Na

¹⁶Consulta realizada no dia 15/07/2017 no site www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=311030&search=minas-gerais|caldas.

contemporaneidade tais práticas se manifestam na ausência do poder público que alega comumente a falta de recursos que deveriam ser complementados por instâncias superiores como o Governo Federal e do Estado de Minas Gerais. Diante destas condições, estas pessoas têm que inventar e rearranjar modos de superar as dificuldades impostas pela vida no campo. Todas as vias de acesso à parte urbana de Caldas são estradas de terra, com exceção de São Pedro de Caldas que está sendo pavimentada, e muitas durante o verão se tornam intransitáveis, devido às fortes chuvas, o que acrescenta outro empecilho para as populações rurais de bairros menores. A necessidade do imprevisto, independente da temporalidade, como resposta às questões emergentes na história, o que também enquadra os interesses da população e seu desejo a bens materiais que pudessem vir a melhorar a qualidade de vida, se tornou um *ethos* da população de Caldas, enquanto uma forma de concepção e ação diante da realidade.

Ao considerarmos estes traços, nos aproximamos da noção de cultura rústica e caipira formulada por Antônio Candido (2001). Nelas, o caipira emerge como um modo de ser no mundo e um tipo de vida, ligado às dificuldades cotidianas, relativamente afastado de núcleos urbanos, tendo como forma de sociabilidade, em grande medida, o contato com a localidade em que está inserido.

Esta é a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas umas das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega. (CANDIDO, 2001, p. 81).

Uma grande parcela dos bairros rurais de Caldas foi constituída, nos parece, dentro desta condição e que mantém ainda uma base familiar sólida, ainda que com o processo histórico outras famílias passaram a habitar estes bairros. A população do distrito de São Pedro de Caldas é formada historicamente pela família Franco e de maneira semelhante observamos a presença dos Freitas na Santana de Caldas e dos Garcia no Rio Verde. Existem outros bairros que carregam os nomes de suas famílias fundadoras, como os Pereiras, umas das comunidades mais distantes, muito mais próxima dos municípios de Santa Rita de Caldas e Campestre. Outras comunidades rurais que levam o nome das primeiras famílias são os Miguéis, os Beraldos, os Carvalhos e os Etelvinos – hoje chamada de Terra Preta.

Observamos nestes bairros rurais, sobretudo em São Pedro, que foi a comunidade que mais tivemos contato e convívio, a existência de um *status* social no que se refere ao nome da família. Esta evidência refere-se tanto ao orgulho que as pessoas têm do seu nome quanto da localização das residências no centro do distrito e também da posse de inúmeras propriedades. Entretanto, cabe ressaltar que não identificamos em nenhum momento de nossa interação com a população local formas ofensivas de sociabilidade entre os membros da comunidade, que poderia se desdobrar em atos de discriminação com aqueles que não carregam o nome da família Franco, o que é uma possibilidade aberta quando pensamos no processo de formação do bairro. Estes aspectos de convivência, não escondem possíveis conflitos que não se configuram pelo nome, mas por atritos inerentes a questões que envolvem o cotidiano, como trabalho, partidas de futebol e nos bares. Assim, esta posição social envolvida pelo nome se apresenta de forma silenciosa e no imaginário da população.

Existe, sem dúvida, um vínculo de pertencimento estabelecido entre seus moradores que pode ser visto pela tranquilidade do lugar, a inexistência de roubos e casas que não são trancadas durante o dia e possivelmente pela noite. Esta identidade coletiva também se manifestou em São Pedro quando descobrimos que houve, no início da década de 90, uma tentativa de emancipação política do distrito, barrada pelo prefeito de Caldas na época, o que gerou forte descontentamento entre a população e um sentimento de ressentimento, que ainda permanece em sua memória, em relação a este antigo político.

De forma geral, dentro do que conhecemos, todos os bairros, à exceção dos distritos, possuem uma venda que exerce outras funcionalidades além do comércio de alimentos. Como não existem mercados, estas vendas possuem produtos de natureza distinta e servem para que as pessoas não precisem ir a outros lugares para comprar poucas mercadorias. Elas as utilizam também, bem como os botecos, como pontos de sociabilidade ao fim da jornada de trabalho, que ainda é marcada pela temporalidade da natureza, onde conversam, bebem cachaça, cerveja e em alguns dias, nos bares que possuem televisão, assistem partidas de futebol. Os jogos de baralho, sobretudo o truco, são parte integrante desta cultura bem como a música sertaneja, que é a preferida da população caldense. Estes ambientes são fortemente marcados pela presença masculina - homens casados, solteiros, jovens trabalhadores ou estudantes - e as mulheres que frequentam tais lugares são solteiras. Aquelas que possuem um relacionamento estável

sempre estão acompanhadas pelo marido ou namorado, portanto, nunca comparecendo sozinhas.

O consumo da cachaça é outro elemento presente na cotidianidade local, tanto na cidade quanto nas áreas rurais. Não identificamos uma temporalidade específica do dia em que a população a bebe e é importante colocar que uma pequena parte não ingere qualquer tipo de bebida alcoólica, seja por motivos convencionados pela religiosidade ou por normas morais e ainda possivelmente influenciado por estes dois aspectos. Observamos que as pessoas bebem antes do trabalho, logo depois que tomam o café da manhã e outras bebem antes do almoço, argumentando que é excelente para abrir o apetite. Contudo, a grande maioria bebe nos bares após o dia de serviço, o que nos permite refleti-la como inserida dentro de uma perspectiva do entretenimento e como um mecanismo de manutenção dos laços sociais, posto que existem convites para tomar a cachaça, normalmente voltados para pessoas com maior intimidade. Há casos em que os homens convidam alguma pessoa que não pertence à localidade, que é desconhecida, para tomar a cachaça para testar sua masculinidade e não com o intuito de estender os laços de amizade, o que atribui a cachaça um valor de distinção social ¹⁷.

Existem, sobretudo nas comunidades rurais, a presença de uma identidade intimamente ligada à bairro, especialmente quando pensamos acerca dos vínculos criados por famílias que vivam longe do centro urbano, possuíam uma economia baseada na subsistência e dependiam da troca de alimentos. As relações de reciprocidade também se manifestam na ajuda aos vizinhos em relação a determinados problemas cotidianos, que pode ser inserida dentro de um ciclo de ajuda mútua.

Mas além de um determinado território, o bairro se caracteriza por um segundo elemento, o sentimento de localidade existente nos seus moradores, e cuja formação depende não apenas da posição geográfica, mas também do intercâmbio entre as famílias e as pessoas, vestindo por assim dizer o esqueleto topográfico. (CANDIDO, 2001, p. 84).

Estas relações de troca, que também observamos na cidade, contemplam ferramentas, objetos, as chamadas “quitandas” e até mesmo carnes preparadas quando

¹⁷ A construção destes laços de amizade possui alguns empecilhos que dificultam sua efetivação no município e sobretudo nas áreas rurais, onde há um forte sentimento de identidade entre seus moradores que identificam rapidamente as pessoas que não moram lá. Estes movimentos que envolvem pertencimento e exclusão também aparecem entre os bairros rurais, gerando muitas vezes revanchismos e brigas.

matam porcos e galinhas, que são as criações mais comuns¹⁸. Dentre estas relações de troca, um rito familiar que merece destaque é a engorda da leitoa para o abate. A família se reúne anualmente para esta ocasião e todo o trabalho, que envolve o sacrifício do capado¹⁹, a queima de seus pelos utilizando folhas de araucárias, o corte da carne e seu preparo, é feito de forma manual e com a divisão específica das tarefas, orientada pelo sexo – os homens matam, “pelam” ou “sapecam” – ambos significam queimar -, abrem a leitoa e a “limpam” (retirada dos órgãos) ao passo que as mulheres cortam a carne, seguindo um conhecimento tradicional da destriça e preparam-na. A banha é aproveitada para fazer frituras e conserva a carne que está pronta em uma vasilha grande de alumínio, chamada de “carne de lata”. Apenas os ossos não são aproveitados e uma parcela da quantidade da carne é dada aos vizinhos. Nesse sentido, cabe apontar que esta prática tem se tornado mais restrita às áreas rurais, uma vez que nos últimos anos, a vigilância sanitária tem fiscalizado e proibido a criação de porcos na área urbana, o que, em certa medida causa descontentamento na população de uma forma geral.

Aqui vale traçar um parêntese importante. Ao nos referirmos a este descontentamento geral, é necessário incluir outras práticas que foram proibidas, como a venda de queijo caseiro à exceção do produtor que estiver burocraticamente legalizado e do leite trazido das roças, vendido por leiteiros que, ao possuírem uma clientela específica, levavam-no em sua charrete diretamente nas residências. Observamos que muitas pessoas não absorvem este discurso de saúde pública e constroem um argumento simples, no qual afirmam que ninguém morreu por beber de leite ou por ter comido queijo. Entretanto, a fiscalização é ineficaz em sentido amplo porque muitos caldenses não deixaram de comprar o leite natural e as mudanças, nesse sentido, dizem respeito às formas como o conseguem. Dentre estas práticas de improviso para garantir o leite diário, evidenciamos que ele pode ser trazido por pessoas das roças que constantemente necessitam se dirigir à cidade e, portanto, vendem apenas para conhecidos, em quantidade limitada e de forma pré-encomendada. Outro meio de obter o leite é comprar dos queijeiros, “legalizados ou não” em suas residências e nesse contexto, não se trata de encomenda, mas por ordem de chegada. E, as pessoas ainda podem ir também até as

¹⁸ As “quitandas” são alimentos de massa produzidos em casa, como pães, bolos, roscas e broas.

¹⁹ Na cultura regional capado significa leitoa gorda e em Caldas, ele é usado ainda como adjetivo pejorativo para qualificar as pessoas obesas.

fábricas de doce para comprá-lo, o que representa um esforço maior, posto que elas se localizam nas partes marginais da cidade.

Esta condição, e tantas outras, nos faz lembrar de uma expressão que ouvimos de um senhor, o qual não lembramos o nome e que é morador do distrito rural de São de Pedro de Caldas “Quem quer montar em um cavalo, monta”. Esta metáfora que pode ser usada em várias ocasiões e com sentidos distintos, coloca em evidência o agenciamento das pessoas em seu meio social e nesta situação que abordamos, em específico, sobre as questões que envolvem a proibição da venda de leite e de queijo, sua manifestação é muito clara no aspecto da procura de alternativas para superar as dificuldades impostas pelo Estado, sobretudo quando a legislação não possui uma legitimidade dada pela população.

Finalizada esta análise paralela e retomando a discussão sobre o estabelecimento de uma sólida rede entre vizinhos, entendemos que as trocas são importantes para a vida social, para a manutenção da comunidade e ainda segundo Brandão (1985), promovem relações de igualdade entre os moradores e uma ordenação social definida. Elas apresentam-se como mecanismos relevantes nas constituições das relações estabelecendo parcerias que estão imersas na “obrigatoriedade” da devolução do favor. Estas parcerias fundamentadas historicamente se restringem ao núcleo de pessoas que se conhecem ou possuem alguma espécie de vínculo e formam uma relação relativamente estável. De forma análoga, dada as diferenças culturais e temporais, Malinowski (1978) procurou elucidar que o ritual do Kula, enquanto uma instituição complexa de trocas entre comunidades distintas, também representava a criação de um vínculo entre pessoas que pode se estender por toda a vida. Esta característica é visível quando pensamos as relações entre vizinhos, sobretudo quando consideramos as constantes necessidades cotidianas, características relevantes da formação social e cultural caldense, principalmente as comunidades rurais que vivem sob dificuldades materiais, as quais muitas se configuram como lacunas ou falhas do poder público local.

Assim a construção de uma identidade entre moradores das pequenas comunidades caldenses emergiu de relações familiares da mesma forma que também foi alicerçada nestas relações de troca e de ajuda, como formas de improviso às condições históricas. Estas relações de mutualismo ainda possibilitam as uniões matrimoniais e relações de compadrio, que contribuíram para a criação e manutenção de redes entre famílias. No caso de comunidades rurais menores e mais distantes, observamos que não

é raro o casamento entre primos ou pessoas que possuem algum grau de parentesco e em alguns casos estas uniões eram feitas entre pessoas próximas consanguineamente.

2.1.1 A economia local

Caldas não é um município industrial e tão pouco historicamente houve uma preocupação nesse sentido. A agricultura e a pecuária, fontes de rendimentos nos séculos anteriores, ainda são as atividades que mais empregam, geram renda e abastecem o mercado interno. Esta situação se encontra dentro de um pensamento conservador que permanece no município e acabou mantendo a política econômica local dentro da perspectiva rural. Algumas indústrias, entre elas transnacionais, se interessaram em trazer filiais, mas as reuniões não fecharam qualquer tipo de acordo com o poder público. Neste contexto, portanto, entendemos que a permanência da economia seguindo os padrões da ruralidade é uma opção das gestões que controlaram o município, sem qualquer tipo de diretriz contrária. As únicas empresas que com sucesso conseguiram entrar no município são as mineradoras, que desagradam uma parte da população quanto aos visíveis impactos ambientais, ameaçando a fauna e a flora da Mata Atlântica, mas que por outro lado, também empregam muitas pessoas.

Outra empresa que conseguiu se estabelecer no município e desagrada provavelmente quase toda a população é a INB (Indústrias Nucleares do Brasil), localizada perto da fronteira com os municípios de Andradadas e Poços de Caldas. Durante a década de 80 seu trabalho esteve voltado para a retirada e enriquecimento de urânio, que posteriormente era transportado para outras filiais. O medo de um possível acidente é visível e se constitui como o ponto principal do receio da população, sobretudo porque existem rejeitos radioativos que estão estocados e não foram retirados do município. Atualmente, a INB está trabalhando com o tratamento de água e terceirizou o serviço, do qual tivemos poucas informações, uma vez que a maioria das pessoas empregadas moram em Poços de Caldas e a população caldense desconhece a natureza do trabalho realizado pela empresa de forma pormenorizada.

Estas empresas são as únicas exceções dentro da economia local que não se encaixam no perfil agrícola ou pecuário. As demais empresas locais trabalham com produtos derivados do leite, que é buscado em vários bairros rurais e transportado ainda,

com algumas exceções, de forma rudimentar e manual em latões de cinquenta litros. As fábricas, muitas situadas na área urbana, são laticínios que produzem variados tipos de queijos e iogurte e ainda existem aquelas que fabricam doces de compota e cristalizados. Estes produtos manufaturados são comercializados sobretudo na região Sudeste e Nordeste, além de abastecerem os mercados municipais das cidades vizinhas.

Outra interface da economia local é voltada para a agricultura que também emprega uma parte significativa da população rural e não se construiu a partir de áreas de monocultura latifundiária. A produção de alimentos é bastante diversificada, na qual identificamos a existência de uma agricultura familiar e de um vínculo entre trabalho e vida efetiva (BRANDÃO, 2007; MOURA, 1988). Neste ponto é importante destacar que esta forma tradicional de produção não se encontra de forma marginal ao capitalismo, uma vez que estes alimentos abastecem os mercados da cidade. Uma ligação mais estreita entre a agricultura familiar e o capitalismo parece-nos recente na história caldense, pelo menos no que tange a vida social de algumas famílias que moravam afastadas da cidade e produziam para consumo próprio.

Uma de nossas narradoras, que chamaremos por Maria, que morou durante sua infância em uma região próxima ao bairro Botafogo, nos relatou que praticamente toda a alimentação da família era produzida pelo pai nas suas próprias “roças” e que era auxiliado pelos filhos homens ao passo que as meninas ajudavam a mãe na confecção de cestas de palha de milho que eram vendidas. Era comum o consumo de milho, mandioca, arroz, feijão, amendoim e café, além da carne de frango e aves que capturavam, às vezes de porco quando matavam e em raríssimas ocasiões carne de vaca. É interessante percebermos que não era comum ir até a cidade e até as roupas eram produzidas de forma manual e improvisada por sua mãe feitas de linho de sacas de milho ou café.

Estas formas de agricultura, de vida e de pensamento, que caracterizam uma economia mais fechada, na qual há uma íntima proximidade entre o ser humano e o meio natural e que coloca em evidência o consumo próprio, assemelham-se em muitos pontos a cultura caipira de Cândido quando identificamos que a grande maioria dos aparatos necessários à vida cotidiana, como alimentação, medicina e vestuário, eram produzidos no âmbito familiar. Os únicos produtos que a família de Maria comprava era o sal e o açúcar na venda local e o contato com o dinheiro era feito através da venda de animais mortos. Aqueles de menor porte, tais como frangos, eram expostos na venda e aqueles de maior porte, como os porcos, eram levados de cavalo para a cidade, já mortos. O dinheiro,

neste aspecto, não nos pareceu possuir tonalidades essenciais à manutenção da vida como nas sociedades industriais em face do seu uso inconstante e não rotineiro, o que caracterizou, portanto, uma economia de baixa circulação e uma cotidianidade de sustentação própria. Assim, estas famílias caipiras, que retratou Candido, procuravam resolver seus problemas cotidianos e suas necessidades materiais, chegando até a produzir pólvora para suas armas e derreter o chumbo para confecção de munição (CANDIDO, 2001).

Contudo, este formato de economia de subsistência não é mais predominante nos bairros rurais, ainda que seja comum o cultivo de vários alimentos. Existem muitas terras em que se cultivam o café e a uva e neste aspecto poderíamos pensar em monocultura, mas não latifundiária, sobretudo porque as grandes extensões de terra são predominantemente usadas para a pecuária. Existem outros produtores que fazem rodízio em suas plantações, colhendo diferentes alimentos ao longo do ano, como milho, morango, alface, mandioquinha e repolho, a maioria destinada para venda em ceasas (Centro de Abastecimento Sociedade Anônima) tanto no estado de São Paulo quanto no Rio de Janeiro e a menor parte é distribuída nos mercados e feiras da cidade.

Não podemos ignorar a presença dos grandes fazendeiros de gado que exercem grande influência junto às populações rurais e comumente se tornam vereadores a partir de um discurso que os insere como porta-vozes de suas comunidades e defensores de seus interesses. Neste contexto de permanência do coronelismo, evidenciamos ainda que o poder que eles possuem no contexto social e político alcança proporções maiores na comunidade caldense e em várias eleições, os nomes mais fortes são convidados a compor as chapas como vice-prefeitos, uma vez que o principal cargo do poder executivo sempre é designado a alguma figura de notoriedade da cidade, como comerciantes, médicos ou advogados. Assim, a escolha destes fazendeiros está inserida em quadro de angariação de votos de seus bairros, dos menores ao seu redor e de outros mais distantes, fundamentando um discurso de identidade entre as populações rurais. Cabe ressaltar ainda, dentro desta perspectiva, que estes fazendeiros pertencem os distritos, como São Pedro de Caldas, e não aos bairros menores²⁰.

²⁰ Ao nos referirmos ao coronelismo presente no município, devemos evidenciar a presença de um poder partidário, que é paralelo. Historicamente, nas eleições locais há a existência de duas chapas e na época de intensa mobilização política, observamos uma polarização da população local. Esta configuração, que cria ambientes tensionados, de muitas brigas e até tiros de armas de fogo, nos permitiu pensar que o poder dos fazendeiros em termos de influência sobre os votos se torna relativo porque muitas pessoas já possuem um

As famílias que habitam a cidade também ilustram o vínculo com a terra ao cultivarem em suas hortas, localizadas sempre no fundo das residências, determinadas árvores frutíferas, como laranjeiras e jabuticabeiras além de vegetais e hortaliças cujo consumo é próprio. Todavia, estes alimentos são dados aos vizinhos e se inserem em uma rede simbólica e moral de solidariedade, onde a doação promove um sentimento de obrigação no qual as pessoas têm a necessidade da retribuição, o que reitera nossa percepção de construção de uma identidade coletiva que liga pessoas e lugares.

A produção de uva e a fabricação de vinhos é outro ponto emblemático da história econômica de Caldas, ainda que atualmente ambas sejam inferiores quantitativamente se comparadas com o início do século XX, no qual o nome da cidade chegou a ser modificado, por um pequeno período, para Parreiras (1938-1948). A economia da cidade, que hoje gira em torno do leite, foi voltada para o cultivo da uva, o que fez com que Caldas adquirisse o *status* de cidade da uva, possuindo mais de cinquenta vinícolas e vários produtores. Deste tempo histórico restaram o Palácio da Uva, onde se fazem ainda exposições de uvas e vinhos, mas apenas na época da Festa da Uva, e a Vinícola, que hoje é um restaurante. Ambas se localizam na praça central da cidade e o costume da produção de vinho ainda segue os padrões manuais familiares em bairros como Bocaina e Bom Retiro. A cidade também possui uma unidade da EPAMIG (Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais) que procura promover o desenvolvimento da viticultura local. O brasão do município é outro marco que também nos elucida sobre a importância histórica da uva, carregando em suas extremidades dois cachos de uva, uma verde e a outra rosada.

Outra dimensão da economia do município está voltada para o turismo ecológico e rural, muito pouco explorado pelo poder público e que recebe a maior parte dos turistas apenas em épocas de temporadas – julho e janeiro. Estes procuram um lugar de descanso perto de ambientes naturais, onde o acesso às cachoeiras é facilitado. É o caso do distrito de Pocinhos do Rio Verde, estância balneária, que além de contar com uma estrutura hoteleira próxima destes lugares possui águas medicinais que servem de tratamento para doenças dermatológicas e gastrointestinais e que também são responsáveis pela procura de pessoas que desejam curar suas doenças de forma natural.

partido pré-determinado e ao qual são fiéis. Assim, a diretriz dos votos nas áreas rurais, em algumas ocasiões, perpassa por um cálculo estabelecido entre o sentimento de pertencimento e a fidelidade política.

2.2 Religiosidade católica: presença e discurso

Uma das principais características fundantes da colonização portuguesa na América foi a ligação estreita entre a Coroa e a Igreja Católica, relação esta que perdurou por séculos e garantiu ao catolicismo muito poder no Brasil. Esta colocação é muito visível no recenseamento imperial de 1872-73, no qual a categoria religião era polarizada entre católicos e acatólicos e estes últimos, pelo menos em Caldas, não foram contabilizados, pelo contrário, foram considerados católicos²¹. Uma parcela da população, sem dúvida, não deve ter sido localizada, mas por outro lado, é possível pensar que a força do discurso católico intimidasse as pessoas a se considerarem pertencentes à outras religiosidades. Neste contexto ainda se encontravam aqueles católicos que partilhavam de elementos de sistema simbólicos indígenas, africanos ou híbridos, mas que se consideravam católicos e aqueles que na intimidade adotaram estas práticas, mas as criticavam na esfera pública (SWEET, 2007).

A primeira capela foi erguida em uma área doada por Antônio Gomes de Freitas à Igreja e destaca a presença de um discurso católico muito forte na região desde o estabelecimento das primeiras fazendas. O desenvolvimento da cidade, desde a fundação inicial da comunidade, se deu ao redor deste lugar e que permanece ainda como seu centro comercial, político e religioso. Nesse sentido, portanto, a religiosidade católica sempre acompanhou de perto a história local e exerceu muita influência sobre o poder político e social. Esta suposição se estende também aos bairros rurais, onde observamos a existência de uma igreja, normalmente localizada ao lado de um centro comunitário, ambas em sua área central e a inexistência de templos de outras religiões, à exceção do distrito de Laranjeiras que possui um centro umbandista e uma igreja da Congregação Cristã. Ainda que as celebrações religiosas não sejam comuns nas áreas rurais, muitas vezes realizadas apenas uma vez por mês, as igrejas ficam abertas para rezas particulares e coletivas, além da realização de atos devocionais como terços e rosários. A religiosidade, portanto, se configura como um elemento fundamental e presente no povo caldense e serve como uma lente de concepção da realidade.

²¹ Todas as fontes referentes a este recenseamento foram consultadas no Banco Digital do Recenseamento Geral do Império de 1872-1873.

Nesse contexto, os trabalhos elaborados por Geertz (1989) servem de aparato para pensarmos o vínculo das comunidades locais com a religião, ainda que distribuídas por um território extenso e precário em termos de um catolicismo efetivamente público. A religião tal como seu conceito de cultura é um sistema essencialmente simbólico que fornece meios capazes de motivar e orientar a ação e a conduta das pessoas, sendo considerada como a síntese e um aspecto privilegiado da cultura (KUPER, 2002). Desta forma, ainda que as missas não fossem celebradas continuamente nas áreas rurais, os próprios aparatos simbólicos construídos historicamente e presentes no universo mental foram capazes de manter a religiosidade católica mesmo que esta não fosse praticada oficialmente no cotidiano.

O exercício do catolicismo dentro da vida privada enquanto forma de improviso às dificuldades de se locomover aos cultos públicos foi essencial para a manutenção da fé familiar. Maria, uma de nossas narradoras, nos contou que durante sua infância as missas eram realizadas apenas uma vez por mês em São Pedro e sua família tinha que ir a cavalo porque moravam no Botafogo. Com exceção desta prática pública, as demais, como as rezas, eram feitas diariamente em sua casa e uma vez na semana os vizinhos se reuniam para rezar os terços pela noite, cada dia em uma residência diferente, fazendo uma espécie de rodízio, que nos indica a presença de um catolicismo regularmente exercido por leigos e destaca a existência dos laços de solidariedade entre as pessoas que viviam nas proximidades e partilhavam de componentes que se convergiam dentro de uma mesma identidade, articulando vizinhança, religiosidade e ruralidade enquanto meio de vida atrelado às formas de pensamento.

Neste contexto que envolve uma religiosidade exercida de forma domiciliar e na intimidade, a presença dos símbolos religiosos e da oralidade foram essenciais para a execução destas práticas que permanecem no município até hoje. Em várias casas que visitamos ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, identificamos vários altares para devoção com inúmeras imagens de santos, cada um possuindo um significado próprio e cuja preferência pessoal está ligada à uma subjetividade incorporada à devoção. Esta pode estar muitas vezes relacionada à realização e obtenção de algum desejo ou pedido, chamado popularmente de “graça”, e que para ser alcançada necessita de orações para um santo específico.

As imagens da Jesus Cristo, da Virgem Maria, representada ao estilo europeu e de Nossa Senhora Aparecida são as mais recorrentes nos lares caldenses. Outros símbolos

que observamos são as cruzes e quadros que não ficam nos altares privados, mas em outros cômodos, como nas salas, alpendres ou quartos, que variam segundo a fé da família e revela-nos novamente a presença da subjetividade na configuração da casa. Esta forma de organização do ambiente privado apresenta-se como uma herança colonial, como descreve Luiz Mott sobre o interior das casas “Na 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). De todo modo, este aspecto religioso que estrutura o interior das residências segundo Mircea Eliade (1992) releva a preocupação em fazer do espaço privado um lugar sagrado que possui um valor existencial em contraposição aos lugares considerados profanos, como a rua, e demarca uma divisão cósmica territorial, palavra do autor, entre o sagrado e o profano.

Os símbolos religiosos ao fazerem parte da vida e do imaginário popular carregam significados que são interpretados à luz das experiências humanas. Nesse sentido, as representações sobre o sagrado dentro da perspectiva simbólica colocada por Geertz, fornecem as disposições para pensar o mundo a partir de uma ordem cósmica e conseqüentemente motivam a ação das pessoas (1989). Assim, os símbolos sagrados contêm implicitamente concepções que oferecem “ [...] uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo [...]” (GEERTZ, 1989, p. 77).

Ainda que as imagens, terços, crucifixos e os demais objetos carregam discursos que possuem sentidos e significância para as pessoas oferecendo-lhes possibilidades objetivas de comportamento, é relevante enunciar que tais discursos se encontram em movimento (ORLANDI, 2015) e são apropriados pelas pessoas em concordância com seus próprios interesses. Esta colocação é fundamental para não restringirmos e simplificarmos as ações humanas unicamente à um padrão cultural, noção que implicaria afirmar que as representações, costumes e práticas são idênticos entre os indivíduos que partilham um mesmo sistema cultural e que as pessoas são meras reproduzidoras de suas culturas (SAHLINS, 1990), o que ainda nos aproximaria da percepção do fato social proposto por Durkheim.

Algumas mulheres caldenses possuem o hábito de colocar a imagem de Santo Antônio na geladeira ou “de ponta cabeça”, como forma de castigá-lo por não arrumar

um namorado ou casamento²² e, sem dúvida, esta prática e mesmo a crença em seu poder não são compartilhadas por todos moradores locais. Neste contexto, também não podemos colocar que a existência das assombrações ou dos milagres sejam objetos de crença de toda a população caldense. No contexto desta discussão, Marshall Sahlins (1990) nos fornece aparatos precisos para pensarmos a dinâmica da sociedade em relação à história e à cultura em virtude das produções e modificações dos significados das categorias culturais e das ações mediadas pelos interesses dos agentes sociais ao fazerem uso de seu sistema cultural enquanto possibilidade de atuação. Em *Ilhas de História*, o inesperado regresso da tripulação comandada pelo capitão Cook e as diferentes interpretações havaianas acerca deste evento, colocaram-no para além das categorias nativas e das narrativas míticas – anteriormente Cook foi entendido como o deus Lono – promovendo assim, outras interpretações dentro de um mesmo sistema simbólico. Esta perspectiva fornecida por Sahlins, que envolve ação e interesse, é perceptível em Caldas quando nos deparamos com uma narrativa de um homem que foi expulso de uma cooperativa de agricultores. A argumentação usada pelos seus membros gravitou em torno da afirmação de que ele era um lobisomem e não poderia continuar mais fazendo parte de tal associação, o que coloca em perspectiva também a presença do capitalismo nas relações sociais.

A figura do lobisomem, bastante recorrente nas narrativas de assombração caldenses, enquanto uma categoria local, normalmente é atrelada à uma possível punição de ordem espiritual em que o indivíduo ao cometer determinados pecados e transgredir normas sociais, como maltratar os pais, acaba se tornando esta criatura. É possível pensarmos em uma apropriação desta categoria local como forma de alegação dos membros da cooperativa para expulsar o homem a partir da construção de uma argumentação e de uma narrativa, que pode ter se tornado um conto, cujo significado reside em um sistema cultural que não é estático. Assim, percebemos a utilização das representações simbólicas como aparato discursivo que justificou o seu desligamento e as pessoas como agentes que não apenas reproduzem sua cultura.

²² Carlos Rodrigues Brandão, em sua obra *Memória do Sagrado* (1985), procura demonstrar que relação entre as pessoas e os santos é uma característica do catolicismo popular brasileiro. Segundo ele, “Boa parte das relações entre o fiel e o sujeito sagrado – divindade, santo padroeiro, santos específicos, almas dos mortos, objetos de devoção – eram conduzidos por meio de trocas simples entre a pessoa e o santo. Rezas pessoais, fórmulas de pedido ou de evitação, obrigações cerimoniais, promessas, reconhecimento de resposta simbólica eficaz.” (p. 32).

A noção de agência é bastante relevante neste trabalho, uma vez que ela dialoga e complementa a teoria da prática de Sahlins que pincelamos acima e que foi edificada ao lado dos sociólogos Bourdieu e Giddens (ORTNER, 2006). Adotamos tal noção como uma possibilidade de observação das ações das pessoas para além das relações culturais que se configuram também como relações de poder, sobretudo ao evidenciarmos a presença do discurso católico em Caldas, que está inserido na constituição do imaginário e das formas de comportamento. A noção de agência abre-nos a possibilidade de discussão da resistência e da dominação, elemento fundamental quando pensamos a construção da identidade local sob a ótica da aproximação e relação entre as religiosidades, as narrativas de assombração e os valores sociais que norteiam o cotidiano da população caldense.

Nesse contexto, a intencionalidade adquire centralidade em nosso trabalho em face da manifestação de vontades, desejos e objetivos, sendo entendida por Sherry Ortner (2006) como um conceito que inclui “[...] todas as maneiras como a ação aponta, cognitiva e emocionalmente, para algum propósito.” (p.52). Assim, “[...] a agência é, em certo sentido, uma capacidade de todos os seres humanos, ao passo que sua forma e, por assim dizer, sua distribuição sempre são construídas e mantidas culturalmente.” (ORTNER, 2006). Esta formulação é fundamental para pensarmos a possibilidade da coordenação das ações dentro do sistema simbólico local, uma vez que segundo a autora a agência não pode ser pensada fora das possibilidades históricas. O poder discursivo do catolicismo, que se manifesta de diversas formas, públicas e privadas, não é hegemônico e as formas históricas de apropriação pela população também revelam a agência das pessoas. Nesse sentido, portanto, quando refletimos acerca dos modos improvisados de confecção do catolicismo popular caldense é necessário pensar a agência como um aspecto inerente à estas urdiduras culturais e não unicamente como uma forma de resistência à dominação religiosa, cujas ferramentas sociais constroem a imagem do outro, aqueles que praticam outras religiões, até mesmo aquelas de fundamentação cristã e são observados com receio e medo dentro de um imaginário que os concebe como pecadores ou feiticeiros.

2.2.1. Apontamentos sobre o catolicismo público na cidade

Como já discutimos, o desenvolvimento de Caldas esteve ligado de forma indissociável do catolicismo e essa colocação é fundamental para pensarmos em sua presença e poder na localidade, ainda que não seja de forma absolutamente predominante. A configuração do espaço na contemporaneidade, como fruto de sua história, favoreceu que as propriedades da Igreja Católica se localizassem no centro da cidade e este ponto é essencial para pensarmos nas relações de dominação no contexto religioso em relação às demais religiões, geograficamente marginalizadas. Dentro desta dimensão geográfica, ainda cabe ilustrar que o centro da cidade é a sua parte mais alta e é envolvido por um relevo bastante acidentado. Assim, para se chegar ao centro, de qualquer ponto, as pessoas tem que subir os morros. Acrescenta-se a isso ainda que ele é delimitado pelas duas igrejas, localizadas nos extremos da praça principal.

Do ponto de vista simbólico em diálogo com a geografia humana e física, ao considerarmos as relações de poder entre instituições – nem a prefeitura se localiza nesta parte nevrálgica da cidade, apenas o fórum da comarca – fica lúcido o controle do espaço e o centro do poder dominado pelo catolicismo. Considerando esta perspectiva, todas as celebrações públicas do catolicismo são realizadas no centro, desde as missas até as procissões, estas que invariavelmente começam ou terminam na porta da Igreja Matriz, ao contrário das demais religiões cujo espaço de culto se restringe ao templo à exceção daquelas que exigem uma pregação pública, como é o caso dos fieis pertencentes às Testemunhas de Jeová.

Toda dominação exercida pela Igreja Católica pode ser ilustrada em seu alto-falante, localizado na torre da Igreja Matriz, que é o ponto mais alto da cidade. Nele são feitos diversos tipos de anúncio de natureza religiosa, como as chamadas para as missas, nas quais sempre tocam músicas em torno de meia hora antes do início do ritual convocando as pessoas a comparecem ao evento religioso. Ocorre também diariamente, sem exceções, a “Anunciação da Virgem Maria” às seis horas da tarde, procurando rememorar os católicos do passado mítico de sua religião em que ela recebera a notícia que carregaria o filho de Deus. O ritual sonoro demora em torno de cinco minutos e se inicia da seguinte forma “Seis horas, Ave Maria. O anjo do senhor anunciou à Maria e ela concebeu do Espírito Santo [...]”. Ele é gravado e contém ainda a tradicional oração da “Ave Maria” que se repete algumas vezes. No alto-falante ainda é anunciado outros

eventos, como a realização dos terços dos homens e de missas que possuem uma natureza específica, como naquelas em que se benzem as gargantas ou a celebração da Quarta-feira de Cinzas, primeiro dia da Quaresma, logo após o carnaval, na qual os fiéis recebem cinzas bentas em suas cabeças.

Possivelmente, do ponto de vista social, os anúncios realizados pela Igreja que possuem maior relevância e adesão, inclusive das pessoas que não são católicas são aqueles referentes aos falecimentos dos moradores da cidade. A família do morto paga uma pequena quantia pela “nota de falecimento”, convocando amigos e conhecidos para comparecem ao velório ou ao enterro. Antes do aviso propriamente dito, é colocada uma música específica que apenas é tocada nesta ocasião. Nesse sentido, à medida que as pessoas passam a conhecer a música, elas a associam ao falecimento de alguém. Observamos que muitas pessoas param o que estão fazendo para acompanhar o anúncio e identificar quem faleceu. Percebemos que algumas pessoas saem de dentro de suas casas para ouvirem melhor o som e aquelas que estão nos bares saem na calçada com o mesmo intuito²³. O alto-falante enquanto símbolo máximo da dominação e poder público da Igreja Católica sobre as demais religiões adquire esta posição em virtude da potência de seu som alcançar todas as partes da cidade, inclusive nos bairros marginais Santa Cruz e nos popularmente chamados de “Morro da Barreira” e “Casinhas”.

A realização das festas católicas também nos elucida acerca da dominação do espaço público pelo catolicismo local. Estas festas mudam a cotidianidade dos moradores tanto de um ponto de vista emocional quanto de locomoção, sobretudo para os motoristas. A parte na qual se erguem as tendas de comidas típicas, bingo e palco para os artistas locais é montada na rua, o que promove a modificação do trânsito e faz com que os automóveis tenham que encontrar ruas alternativas em seu trajeto. Em algumas ocasiões, ruas que são de mão única se tornam duplas, o que acarreta determinadas confusões e que envolvem também os pedestres, acostumados a olharem para um lado apenas quando as atravessam. O grupo de pessoas que participa destas festas é, em sua grande maioria, formado por católicos e aqueles que fazem parte de suas organizações são católicos praticantes, entendidos em Caldas como aqueles que ativamente frequentam as missas.

²³ Este anúncio é feito repetidas vezes com um intervalo de algumas horas ao longo de um período do dia e é pronunciado praticamente apenas por um habitante local apelidado de “Zé Coko Carteiro”, que repete quase que forma idêntica todas as “notas de falecimento”. Uma vez que ele executa esta tarefa há décadas, evidenciamos uma espécie de piada irônica que algumas pessoas fazem perguntando-se quem anunciará sua morte. Outras afirmam que ele já gravou a mensagem de sua nota.

A principal festa religiosa realizada na área urbana é a da padroeira da paróquia - Nossa Senhora do Patrocínio - realizada na primeira quinzena de agosto, cuja duração é de dois finais de semana e demanda bastante trabalho por parte dos membros de sua organização, como a coleta de prendas para o bingo – porcos, frangos, doces, vinhos e “quitandas”, como roscas, em sua maioria – todos doados pela população de todo o município, exigindo muitas vezes que seus membros tenham que se locomover até os bairros rurais.

Este esforço ainda compreende os pedidos e montagem das barracas, que recebe apoio de trabalhadores fornecidos pela prefeitura e da polícia militar que modifica as vias do trânsito do centro da cidade. Ao conversarmos com alguns dos músicos que normalmente se apresentam anualmente, uns nos informaram que não recebem dinheiro pela prestação do serviço, vindo a ganhar apenas as comidas vendidas nas festas e que fazem isso para ajudarem de alguma forma a realização do festejo. Outros disseram-nos que recebem uma pequena quantia, bem inferior ao que obtém em outras apresentações. Assim, entendemos que esta variabilidade corresponde à proximidade pessoal e familiar que estes músicos têm com o catolicismo, capaz de nos revelar a sua forte ligação com a população local e as variadas formas de devoção.

Nesse sentido, não nos cabe procurar observar a religiosidade dos agentes a partir de uma ótica racional que trata suas experiências e sentimentos religiosos como algo falso e que os engana, identificados muitas vezes dentro da antropologia como mitos. Segundo Evans-Pritchard (1978), não cabe ao antropólogo se embrenhar neste tipo de discussão que busca uma verdade objetiva. As crenças religiosas que possuem forte valor social devem ser estudadas sob esta dimensão sociológica e antropológica e não teológica (EVANS-PRITCHARD, 1978), o que nos permitiria apontar que a validade da crença e os mecanismos que a envolvem socialmente – sentimentos, devoção e caridade – possuem sentido dentro de seu próprio aparato simbólico.

A festa de Nossa Senhora do Patrocínio serve também como arrecadação de fundos financeiros para a paróquia, e pelo que identificamos, os gastos que a Igreja Católica possui são mínimos, talvez apenas com bebidas, como refrigerantes e cervejas e com ingredientes que fazem as comidas e que ainda podem ser doados pelos mercados locais. A festa é feita pela população, de uma forma geral, o que inclui as pessoas que estão na organização, outras que fazem as doações de comidas para os bingos, aquelas que trabalharam na mão-de-obra, os músicos e envolve ainda as instituições públicas.

Percebemos durante a sua realização no ano de 2017 que uma pequena parcela da população e algumas empresas privadas locais contribuíram financeiramente para a compra de um carro que será sorteado no último dia da festa e seus nomes foram expostos em uma enorme faixa de agradecimento colocada em umas das entradas das festas.

Estas configurações sociais de contribuição, sejam elas laboriosas ou financeiras, na quais as pessoas procuram ajudar na manutenção da paróquia e do catolicismo local de acordo com suas possibilidades representa o espectro do sentimento católico, um dos elementos presentes na identidade local e que faz as pessoas se reconhecerem como semelhantes. Entretanto, este aspecto da identidade não deixa de evidenciar também as relações de poder entre aqueles que participam mais ativamente da festa, manifestada em um sentimento de maior proximidade com a instituição, o que pode representar, dentro do imaginário coletivo, uma maior perspectiva devocional. Assim, as disputas dentro do campo religioso envolvem a disponibilidade de ajuda e a caridade, elementos essenciais que demonstram a proporção do vínculo social e espiritual das pessoas com a Igreja Católica.

A figura do festeiro, o agente responsável pelo financiamento e organização das festas nos bairros rurais, ilustra muito bem esta colocação acerca das relações de poder e de aquisição de *status* social e religioso, uma vez que possui uma renda favorável e que investe seu capital em uma festa, cujo retorno não se encontra em uma dimensão financeira. Nesse sentido, é válido ressaltar a discussão elaborada por Brandão sobre estas festas e que pode ser observada em Caldas.

[...] quase sempre promovidas por autoridades e fazendeiros em louvor do “santo do lugar”. Eram festas com Folias, rezas e leilões, e ali os agentes religiosos populares – lavradores que eram também rezadores ou mestres de rituais camponeses – entravam como subalternos. Servindo aos senhores da terra nos dias de rotina e trabalho, serviam-nos também nos dias de festa. (BRANDÃO, 1985, p. 157).

De forma semelhante não podemos também deixar de mencionar esta faixa acerca da doação financeira para a compra do carro que expõe de forma clara o nome das pessoas que contribuíram e que está posicionada em um lugar que estrategicamente – uma das entradas do festejo – fornece uma grande visibilidade, sobretudo por se tratar de um lugar de intenso trânsito de pessoas. Em outro aspecto, desconhecemos a presença de pessoas de outras religiões nas festas de natureza católica, o que também pode estar ligada às suas

percepções sociais e espirituais da realidade, o que apontaria para a preferência em ficar em casa, mas que também não pode ser minimizada em uma rotina que envolve apenas trabalho, família e culto. Entretanto, é inegável que durante o momento das realizações da festa, o espaço público do centro da cidade é eventualmente marcado pelo catolicismo, o que delimita a circulação das pessoas e torna o lugar público, do ponto de vista simbólico, um espaço privado.

2.2.1.1 A Quaresma e a celebração da Semana Santa: marcos da espiritualidade local e do culto público

De todas as manifestações religiosas que não possuem o caráter privado, as missas são aquelas que mais representam o culto público católico (VALLE, 2007). Elas são realizadas normalmente quatro ou cinco vezes na semana, porém apenas as missas dos fins de semanas e sobretudo no domingo, celebradas de manhã e de noite, são as que recebem maior número de pessoas. Entretanto, este número aumenta a partir do início da Quaresma e exponencialmente na Semana Santa. A Quaresma, segundo observamos um dos padres locais falando durante uma missa e isto também corresponde ao discurso de alguns fiéis que conversamos, dentro da dimensão social é um momento de penitência, de autorreflexão dos fiéis sobre suas ações e pensamentos e afastamento dos pecados dentro dos ensinamentos dispostos pela Igreja Católica.

A espiritualidade que envolve este período é alicerçada sobre os quarenta dias que Jesus Cristo passou no deserto sofrendo tentações do Diabo e se alimentando apenas de pão e água. Em Caldas, esta temporalidade marca o início dos jejuns pessoais que variam bastante, desde passar todo o período de sua duração sem comer carne vermelha, consumir bebida alcoólica ou ver televisão. É importante observar que não são todos os católicos que praticam estas penitências e seu período também pode apresentar variações que são determinadas pelas pessoas, o que corresponde a afirmar que não necessariamente estas penitências duram por toda a Quaresma. Os católicos vivenciam este marco do calendário cristão como uma forma de desapego à materialidade da vida terrena em detrimento de uma maior aquisição espiritual tal como Jesus Cristo o fez e da mesma forma que a figura Diabo é presente nesta narrativa do deserto, sua representação também se evidencia neste período.

Este ponto é um fundamento *sine qua non* em nosso trabalho, uma vez que muitas pessoas nos disseram ser o momento em que fica evidenciado a manifestação das assombrações e por isso ele deve ser também envolvido por muitas rezas e orações como forma de prevenção a estas aparições. Os sentidos que as assombrações carregam e os motivos que as fazem aparecer são diversos dentro do sistema simbólico local, não seguindo, portanto, uma regra específica. As assombrações são interpretadas a partir das inúmeras possibilidades deste sistema, no qual sua associação com o Diabo representa apenas uma delas e que é fundamentada no medo e no controle social (MUCHEMBLED, 2001).

A Semana Santa, período que marca a morte e ressurreição de Cristo, é o momento de maior número dos rituais católicos e tem um significado emocional muito profundo na cidade de Caldas, capaz de conectar o tempo presente à uma temporalidade remota e faz com que as pessoas incorporem uma espiritualidade que se encontra além da dimensão social, política e econômica da vida cotidiana (VALLE, 2007). Os rituais, enquanto processos sequenciais vivenciados e experimentados continuamente, no sentido trabalhado por Turner (1974), têm papel fundamental na construção dos sentimentos que marcam esta temporalidade bem como do imaginário que a cerca. Nesse sentido, eles possibilitam ainda mudanças nas percepções das pessoas, chamadas por Mary Douglas (1976) de princípios seletivos. O ritual, portanto, entendido como uma execução de um repertório de ações previstas e repetitivas, incorporadas em uma dimensão coletiva que possui ainda uma finalidade específica (Moore; Myerhoff, 1997 apud Valle, 2007), permite que os devotos vivam e estabeleçam uma relação próxima com seu passado relevante – a história sagrada de Jesus²⁴.

Entendemos que este drama cosmológico, vivenciado ciclicamente e que incorpora sentimentos compartilhados como sofrimento, traição e dor, é o tempo de maior vigília dos cristãos sobre seus atos, sobretudo porque nele há todo um aparato emocional que aproxima as pessoas desta temporalidade sagrada. Elas vivenciam e sentem as características fatalistas da cultura católica que fazem parte do imaginário coletivo e que ao serem materializados nas encenações e nos rituais reforçam e renovam seus sentimentos religiosos. Por estes aspectos que este conjunto de celebrações emblemáticas do calendário litúrgico consegue envolver um número expressivo de pessoas,

²⁴ MOORE, S.F.; MEYRHOF, B.G. *Secular Ritual*. Assen; Amsterdã: Van Gorcum, 1997.

representando o momento de maior participação da comunidade católica e que abarca até mesmo aqueles que não possuem o costume de ir à missa regularmente ao longo do ano.

As missas que participamos durante a Semana Santa ilustram este aspecto que abordamos à medida que todos os bancos da igreja estavam lotados, havendo inclusive pessoas que assistiam as celebrações em pé. Outro caráter diferencial desta temporalidade é a realização de procissões que invariavelmente se iniciam ou terminam em algum ponto da cidade, como no Pré-seminário localizado no bairro Santa Cruz. Aquelas que terminam em algumas das igrejas do centro são sucedidas pela realização de uma missa. Esta colocação é interessante porque a trajetória que é feita passa pela única avenida da cidade, que é o ponto, à exceção do centro, que possui maior movimentação de carros e pessoas e mais uma vez modifica o trânsito local que é balizado pela polícia militar. Considerando a dimensão territorial da cidade, as procissões, cujo caminho vai da Santa Cruz até o centro, toda sua extensão é atravessada e em algumas ocorrem paralizações para encenações.

É o caso das duas procissões que ocorrem na Sexta-feira da Paixão. Na primeira é rememorada, na porta da Igreja Matriz, a prisão e condenação de Cristo, cujos “atores” são os próprios jovens da comunidade. Após esta primeira encenação pública, a procissão parte pela rua em direção ao Pré-seminário, realizando a via sacra, que é narrada por um som de um carro que está à frente. Ao chegar ao destino final, o último ponto da via sacra, é encenada a crucificação de Cristo que marca o fim da procissão. Aquela que se realiza à noite, faz o caminho inverso, termina na Igreja Matriz e encena por três vezes o “choro da Verônica” durante o enterro de Cristo²⁵. Por todo o caminho às pessoas carregam velas acesas, que são apagadas apenas quando o padre termina um sermão, que é feito na porta da igreja, na qual é celebrada uma missa em seguida. A praça localizada próxima à igreja estava lotada durante os minutos de fala do padre de forma que não presenciamos nenhuma outra celebração pública que conseguiu reunir tantos católicos. Ao seu final, a população se dispersou e uma pequena parcela adentrou ao templo para acompanhar uma missa, número suficiente para lotá-lo.

As comunidades rurais também participam das celebrações urbanas da Semana Santa, uma vez que não há estrutura para realizá-las de forma efetiva, a começar pelo

²⁵ A pessoa que interpreta Verônica, tal como as outras que participam das procissões, é moradora local, mas que necessita ter um mínimo conhecimento teórico de canto porque seu choro, em todas as três vezes, é encenado de forma lírica.

número de padres da paróquia, apenas dois. Neste contexto que envolve o sentimento religioso e de identidade, muito fortes nesta época do ano, e ainda as dificuldades que as populações rurais possuem de vivenciar um catolicismo público, percebemos que existe uma preferência em participar das celebrações matutinas, como a procissão do Domingo de Ramos. Pensando nesta participação, ela se apresenta de forma bem organizada, uma vez que ela é posicionada e dividida entre os bairros. Nesse sentido, a procissão possui uma ordem definida, na qual a população de cada bairro carrega um estandarte de seu santo padroeiro, que é aquele de maior devoção e que em alguns casos é o nome da localidade, como São Pedro, Santo Antônio e Santana. Ainda observamos a presença da etnia Xucuru-Kariri na procissão do ano de 2016, o que reflete a presença do hibridismo religioso em Caldas, mas acima de tudo ilustra uma de suas formas de integração social à comunidade à medida que são poucos os espaços de socialização que a população fornece a eles.

Outra prática na Semana Santa que participamos em algumas ocasiões é a conhecida “buscada de leite” realizada na madrugada da quinta-feira, na qual alguns fiéis caminham até as fazendas nas áreas rurais, onde seus proprietários doam o leite que foi tirado naquele dia para as pessoas que apareceram em suas propriedades. Em todas as participações acompanhamos o mesmo grupo que optava em sair mais cedo para ser o primeiro a receber o leite em virtude da caminhada da volta ser mais desconfortável em virtude do peso dos recipientes de leite. Antes do sol nascer as vacas leiteiras são apartadas para o curral, onde a família lhes alimenta antes de iniciar a retirada do leite que é absolutamente manual e à medida que ele vai sendo extraído e colocado nos galões de cinquenta litros uma outra pessoa da família começa a distribuí-lo para aquelas que chegaram primeiro.

Esta é uma característica social que não possui validade apenas nesta ocasião, mas em vários aspectos da vida cotidiana em Caldas, e pode gerar pequenas tensões durante as distribuições. Roberto da Matta em *Carnavais, Malandros e Heróis* (1997) retrata esta perspectiva em que há uma busca pela igualdade, presente sobretudo nas leis e a existência de uma hierarquia socialmente construída, aspectos aparentemente paradoxais que dialogam e se movimentam de forma circular na vida social brasileira. Para este grupo que acompanhamos, a fila do leite pressupõe uma autoridade que é determinada pela ordem de chegada e a igualdade se debruça sobre o respeito à esta ordenação.

Todavia, observamos que algumas pessoas tentam pegar o leite primeiro, o que nos mostra que esta moldura social não é rígida e possui formas dinâmicas de ação dos agentes que buscam ser privilegiados, mesmo estando na Semana Santa. Conhecendo estas possibilidades em face das experiências vivenciadas em anos anteriores, os membros do grupo se deslocam para o local onde o galão é colocado para a distribuição. Esta ação, enquanto mecanismo de manutenção da hierarquia, não é plenamente eficaz e uma vez que a pessoa que entrega o leite muitas vezes o realiza sem importar com estes valores que estão em disputa - ela apenas o entrega – ocorre a quebra, a anulação e até mesmo a inversão da hierarquia social. Contudo não evidenciamos o aparecimento de situações conflituosas, pelo menos de forma exteriorizadas.

As disputas tanto quanto os conflitos ocorrem de forma silenciosa no meio da trama social, causando, no máximo, um ressentimento em relação a pessoa que ultrapassou a fila. Segundo Matta (1997) esta indisposição ao conflito aberto se configura como uma característica presente na sociedade brasileira sendo geralmente percebida de forma negativa e evitada.

A quantidade de leite que as pessoas pegam é variável e segue um padrão individual, entretanto, poucas carregam mais de dez litros. Em algumas raras circunstâncias observamos levarem mais de quinze, como foi o caso de uma moça de meia idade que transportou seus recipientes em um carrinho de feira, fato que causou determinado espanto nas pessoas que vivenciaram a situação. Os fazendeiros e suas famílias não pareceram se importar com estas ocorrências ou evitaram manifestar qualquer tipo de desaprovação. O tratamento com as pessoas que se dirigem até as fazendas e muitas vezes dormem nos currais é cordial e lhes é oferecido leite que acabou de ser retirado das vacas com café forte e em algumas vezes é servido biscoitos salgados industrializados.

Esta prática popular certamente possui fundamentações religiosas ao considerarmos o ato de doação em diálogo com a temporalidade da Semana Santa. Entretanto, não evidenciamos de forma alguma a presença de ações que possam ser consideradas envolvidas diretamente por uma religiosidade entre as pessoas que buscam o leite, como rezas ou assuntos bíblicos. As conversas durante todo o trajeto – ida e volta – possuíam tonalidades cotidianas, como futebol, trabalho e diversas histórias, entre elas as que aludem às “buscadas anteriores”, todas envolvidas por muitos risos. Esta prática da cultura popular, cujo único recurso analítico é a observação, parece-nos apresentar

determinados dinamismos internos, condição intrínseca da cultura. Nesse sentido, as apropriações que os agentes fazem acerca do evento certamente apresenta permanências e transformações. Segundo alguns relatos orais, e isto não vivenciamos, algumas pessoas levam bebidas alcoólicas que são consumidas durante o caminho e existem narrativas que descrevem a destruição de porteiras por outros grupos. Assim, suas apropriações e transformações, ligadas à agência, revelam este rito popular como uma forma de entretenimento, mas que não pode ser entendido como ruptura em relação à dimensão religiosa.

Esta perspectiva não pode ser ignorada ao pensarmos na constituição do sistema simbólico local ao evidenciarmos a permeabilidade de elementos do mundo espiritual na cotidianidade da população. Ainda que não exista uma prerrogativa religiosa neste grupo que acompanhamos, enquanto prática devocional, a percepção sobre a presença deste mundo espiritual foi nítida em algumas ocasiões. Em uma delas, formávamos um pequeno grupo de cinco pessoas, todas do sexo masculino e jovens – entre vinte e vinte anos – e dos quais alguns cursavam ensino superior em uma cidade vizinha²⁶. Nosso itinerário consistia em uma caminhada da cidade até uma determinada fazenda, próxima pequena à comunidade rural chamada Turumã, totalizando um percurso de aproximadamente dez quilômetros. Caminhando pela estrada de terra durante a madrugada, que desemboca em São Pedro de Caldas, ao entrarmos em um pequeno eucaliptal, após sair de um pasto, todos ouvimos alguns ruídos de alguns galhos se quebrando – parecidos com passos - e que foram nos acompanhando até o fim das árvores, onde o pasto continuava. Neste momento, não houve espaço para discutir o evento e traçar mentalmente uma equação que envolve a crença nas assombrações e a racionalidade como outra possibilidade de percepção do mundo. Todos sabiam que era uma assombração que nos acompanhava, caminhando ao nosso lado e separados apenas por um cerca de arame farpado que delimitava a propriedade.

Dada a complexidade que a categoria assombração possui no município, podemos supor que cada pessoa do grupo, possivelmente, interpretou aqueles barulhos ao seu modo, como um corpo-seco ou a alma de algum morto. Entretanto, o que entendemos ser mais relevante nesta ocasião, em uma reflexão feita, obviamente após o ocorrido, é a

²⁶ É importante ressaltar que os membros do grupo que estudavam, hoje estão formados em direito, administração, ciência da computação. A única exceção é o estudante de psicologia que abandonou o curso e que é o único que não habita em Caldas. Os demais são moradores do bairro Santa Cruz.

percepção de que estes barulhos não poderiam ser outra coisa senão uma assombração e disso resultou em uma caminhada – motivados pelo medo – de ritmo mais intenso por algumas dezenas de metros até o fim dos eucaliptos. Este evento, do qual partilhamos o medo e toda a emoção que o cercou e que não deixou de nos afetar, no sentido colocado por Favret-Saada, nos permitiu uma aproximação maior com esta forma específica de compreender a realidade e que se configura como um saber sobre o mundo. Nesse sentido, é interessante perceber que naquele momento, não houve espaço para qualquer tipo de explicação racional, como a presença de uma pessoa ou algum animal, como um cavalo e que de fato nos fez refletir, considerando que alguns eram universitários, que a racionalidade, em muitas ocasiões atua em outros campos de sentido.

Em outra ocasião da “buscada de leite”, com o mesmo grupo de pessoas, quando nos defrontamos com uma espécie de “altar” enfeitado com santos e velas que estavam apagadas, e uma grande cruz ao seu lado, que indicava, segundo a interpretação do grupo, que naquele lugar uma pessoa havia falecido, evidenciamos a emergência do medo em relação à possibilidade de encontrar a alma do morto. O grupo parou sua caminhada, conversou de forma receosa sobre o assunto por alguns instantes e passou pelo outro lado da estrada, o mais longe possível do “altar”.

Estes elementos que encontramos rotineiramente nos fornecem amostras do sistema simbólico local que é dinâmico ao apresentar modificações, mas que possui permanências e neste contexto específico o medo se apresenta como uma categoria que é revestida culturalmente à medida que está integrado no sistema das crenças locais. De todo modo, a interligação entre o mundo material e o mundo espiritual é uma característica marcante do popular e que se manifesta nas ações cotidianas dos agentes sociais. Nesse sentido, estas experiências, tal como enfatizamos na introdução deste trabalho, foram fundamentais para que nos aproximássemos mais da visão de mundo da população caldense, na qual não existe uma fronteira clara entre o mundo material e o mundo espiritual de modo que dentro das interpretações que as pessoas fazem da realidade esta relação é um componente presente. Não podemos deixar de mencionar que esta visão de mundo que compreende em grande medida elementos religiosos é materializada também no *ethos* enquanto aspecto linguístico, uma vez que determinadas expressões são utilizadas pela população cotidianamente, como “Deus que me livre e guarde” para se referir a alguma situação ruim que aconteceu e a pessoa não deseja que algo semelhante se suceda consigo. Outra expressão observada e carrega um sentido

semelhante é “Creio em Deus Pai”, que também é entendida como uma oração forte e usada para mandar embora as assombrações. Identificamos “Deus te pague” para mostrar gratidão ao receber algo, como as “quitandas” ou carne, normalmente distribuídas entre os vizinhos, tanto na cidade quanto nas roças. Ainda há o uso comum de “Nossa Senhora” e “Jesus” em determinadas frases, nas quais a primeira exhibe uma ideia de espanto ou perplexidade.

3 O catolicismo e o popular: um breve estado da arte

Estas práticas e representações que permeiam a cotidianidade da população caldense elucidam-nos sobre as diversas formas de proximidade com o mundo espiritual, que podem ser vistas através das relações íntimas com os santos, da crença na existência das assombrações e nos poderes de cura dos benzedores e até mesmo como formas de interpretar a realidade, uma vez que tal proximidade é um mecanismo que permite às pessoas compreender e vivenciar o mundo que as cerca. Nesse sentido, ao considerarmos que a interligação entre as representações e ações em Caldas historicamente são marcadas por um catolicismo que foi tecido além da presença constante do clero, mediante a extensão territorial da região, as dificuldades de locomoção até as áreas rurais e as convergências culturais com outras cosmovisões, entendemos que ele pode ser melhor compreendido dentro da categoria de catolicismo popular. Dessa forma, pretendemos trazer uma parcela das discussões que envolvem este conceito das quais algumas não concordamos, mas precisam ser elucidadas para que possamos compreender melhor o que debate que circunda este tema tão importante sobre as formas de configuração das religiosidades brasileiras.

Estas discussões que perpassam pela ideia de catolicismo popular são amplas e geram várias interpretações distintas, muitas vezes antagônicas. Em alguns casos, observamos a afirmação da inoperância deste conceito em face de sua pluralidade, como discutiu Rubem Fernandes em seu artigo *“Religiões Populares”: uma Visão Parcial da Literatura Recente* (1984). Para ele, a polissemia que a noção de popular carrega consigo impossibilita que o objeto de estudo tenha contornos definidos e uma forma própria. Assim, o termo popular lança luz à várias questões multifacetadas podendo se referir àquilo que diz respeito as práticas da maioria das pessoas, ainda pode aludir as classes inferiores ou se caracterizar como manifestações extra oficiais e que se alocam fora da

institucionalização católica. Em suas palavras “ (...) procurei mostrar que a literatura sobre as religiões populares no Brasil compõe um variado e controverso horizonte de questões (...)” (FERNANDES, 1984, p.14).

Estas questões levantadas por Fernandes que resultam em sua opinião sobre a condição inutilizável do conceito parecem ir de encontro às incontáveis formas de manifestações e configurações que o catolicismo passou durante séculos no Brasil, uma vez que estes contornos fixos que ele exige por si só ignoram historicamente as convergências culturais e os modos distintos como os agentes vivenciaram e vivenciam suas religiosidades. Em outras palavras, ao afirmar que a categoria popular é controversa e não possui um reconhecimento geral, Fernandes parece procurar uma precisão conceitual em um lugar onde a cultura e a religião são plurais, dinâmicas e marcadas pela transformação. Assim, ao contrário de Fernandes, entendemos que a noção de popular, por mais ampla que seja, é capaz de iluminar as diversas formas como o catolicismo foi tecido no Brasil e que podem ser traduzidas em catolicismos, posto que as representações e os modos de ação foram e são diversos.

Nesse contexto em que se debate a variabilidade interna da ideia de catolicismo popular Mísia Reesink (2013) procurou seguir a posição de Fernandes, que discutimos acima, e traz ainda as contribuições de Isambert (1982), nas quais o termo popular é envolto por imprecisões e incertezas (ISAMBERT, 1982 apud FERNANDES, 2013)²⁷. Nitidamente, Reesink procura desqualificar o “popular”, trazendo argumentos que variam entre o preconceito que a palavra carrega e o julgamento de valor que esta categoria possui intrinsecamente, além de tratá-lo como problemático. Estas dificuldades que tornam o conceito inoperável são construídas ao longo de seu texto para que em suas últimas páginas se fundamente a ideia de catolicismo concêntrico, no qual as pessoas, independentemente de suas práticas e visões de mundo, situam-se ainda dentro do campo católico e “Isto demonstra que um mesmo católico (ou um grupo de católicos) ocupa ao mesmo tempo diversas posições nesse campo, que ele é, pode-se dizer, pluri-situacional, compartilhando ou não posições com outros católicos (...)” (REESINK, 2013, p. 182). Desta forma, a antropóloga conclui:

Se cheguei a essas reflexões, foi porque mantive sempre em mente esses católicos brasileiros que me ensinaram muito. Eles me revelaram uma

²⁷ ISAMBERT, François-André. *Le Sens du Sacré: fête et religion populaire*. Paris: Minut, 1982.

identidade católica multiforme, mas sempre ancorada sobre o mesmo fundo comum: a consciência de uma herança coletiva que faz de cada um a(u)tor de uma mesma história, de uma mesma cultura, de uma mesma ‘natureza’. Este fundo comum é o núcleo da construção do ser católico, e é em relação a ele que os indivíduos católicos elaboram sua identidade e sua prática. É por essa razão que o catolicismo aparece, de fato, como um. (REESINK, 2013, p. 184).

Uma vez que nossa posição se situa dentro do catolicismo popular ao oferecer bases para refletirmos sobre as tecituras híbridas das religiosidades caldenses, não podemos concordar com as prerrogativas teóricas de Reesink sobretudo porque sua visão acerca do catolicismo não apenas reduz todas as relações culturais sob a mesma ótica, o catolicismo concêntrico. Os problemas que envolvem este trabalho não perpassam apenas pela relativa homogeneização da cultura brasileira, mas alcançam outros espectros. Trazer para a discussão conceitos essencialistas, tais como “mesma natureza”, ainda que esteja entre aspas em seu texto e mesma cultura, nos mostra a negação da diversidade brasileira e visto que as palavras não são colocadas aleatoriamente em um texto, podemos identificar o lugar do discurso de Reesink – a centralização do catolicismo – cuja posição é, portanto, afirmar o monopólio do catolicismo.

O resultado destas proposições não é outro se não a simplificação da história brasileira e das formas como as pessoas vivenciaram suas religiosidades, posto que o catolicismo não é observado de forma igual pelos seus fiéis além do que, dentro da própria estrutura institucional da Igreja Católica existem oposições e visões distintas. Assim, a noção de catolicismo popular consegue pluralizar as diferenças e valorizar o dinamismo e o hibridismo cultural brasileiro.

Outra contribuição importante, dando continuidade a esta breve incursão que propomos, é de Carlos Rodrigues Brandão em sua obra *Os Deuses do Povo* (1980). Nesta obra, a construção pluralizada do catolicismo popular o coloca em uma posição subalternizada diante do catolicismo oficial e as práticas religiosas que emergem fora do centro teológico de poder são observadas como formas de resistência. Elas ainda explicitam a autonomia das pessoas em seus modos de devoção, afastados da ortodoxia ritualística da Igreja Católica, regida pelo clero, uma vez que o catolicismo popular é predominantemente praticado pelos leigos. Ao articular marxismo e religiosidade, Brandão propôs que o trabalho do proletariado reproduz sua sobrevivência e não o conforto - característica burguesa. Assim, “(...) até mesmo a religião, tão rica de ritos e mitos, acaba sendo um repertório de atuação do ‘pobre’ sobre seus deuses ricos, (...)” (p.

125). Mediante as condições que observamos em campo a partir de um ponto de vista da história local e da fala dos caldenses sobre as dificuldades materiais de exercer um catolicismo ministrado e dirigido exclusivamente pelo clero, não seguimos as diretrizes traçadas por Brandão porque não observamos o catolicismo caldense enquanto forma de resistência, pelo contrário, uma das peculiaridades do catolicismo popular local é a improvisação de práticas como tentativas de adaptar o catolicismo às condições concretas do cotidiano diante da relativa ausência dos padres, o que também implica em afirmarmos que o catolicismo nas áreas rurais historicamente não é ausente, sobretudo de um ponto de vista do imaginário e das representações.

Nossa intenção ao trazer os debates levantados sobre o catolicismo popular, ainda que de modo breve, não foi colocada cronologicamente de forma intencional, procurando assim elucidar algumas das dimensões do conceito, nas quais estas que discorremos acima não se mostraram viáveis em face do que observamos em campo. Entendemos que ao ancorarmos essa discussão a partir das diversas perspectivas podemos delimitar melhor nossa compreensão sobre o tema, considerando o que o campo nos mostrou, uma vez que este trabalho não se propôs exclusivamente ao apego teórico. Procuramos uma convergência entre as formas como os caldenses observam seu mundo e constroem suas crenças e os aparatos teóricos que a ciência antropológica e histórica nos fornecem e nos auxiliam para tentarmos entender de forma mais clara estas práticas e representações coletivas e individuais das pessoas que estão envolvidas na elaboração deste trabalho.

Um dos expoentes que procuraram estudar o catolicismo popular no Brasil foi Riolando Azzi (1978), cuja visão fornecida para o conceito se configurou muito próxima das relações interculturais durante o processo de colonização que se desdobraram em práticas e imaginários sincréticos.

O catolicismo popular em suas diversas manifestações, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. (AZZI, 1978, p. 11).

Entretanto, essa confecção do catolicismo popular, segundo o autor, não se encerrou apenas nas interações entre as três matrizes culturais brasileiras – ameríndia, africana e portuguesa – e teve contribuições significativas de elementos da religião espírita e protestante. Nesse sentido, em sua obra, que possui um caráter profundamente

histórico, há uma preocupação em trazer à luz algumas destas práticas e representações que dão forma a este catolicismo construído para além da doutrina oficial, muitas delas presentes em Portugal antes do século XVI, como a devoção às almas penadas e a devoção à um santo específico. Por outro lado, o catolicismo popular defendido por Azzi também possui vínculo direto com a permissividade e tolerância da Igreja Católica frente a determinadas práticas devocionais, como as confrarias geridas por pessoas leigas e que possuíam determinada autonomia para expressar sua religiosidade. Ao entendermos que Azzi forneceu um caráter profundo ao catolicismo popular que privilegiou o hibridismo cultural e posto que as visões de mundo e o *ethos* em Caldas são atravessados por estas convergências religiosas, optamos por inserir este fundamento como uma ferramenta analítica que nos auxilia a compreender melhor as vivências religiosas locais.

A pesquisa desenvolvida por Liliana Porto no Vale do Jequitinhonha, nordeste de Minas Gerais, em uma cidade, cujo nome foi preservado por motivos éticos, sendo chamada pelo nome fictício de Terras Altas, também perpassa por essa discussão do conceito de catolicismo popular. Seu trabalho é norteado pelas relações de feitiçaria, que resultam da inveja e do ódio, em uma pequena comunidade com fortes traços de culturas africanas. Em Terras Altas, segundo a antropóloga, existe uma vinculação entre o negro e a feitiçaria, discurso fornecido historicamente pelo catolicismo, que além de ser parte integrante da vida social, oferece uma visão dicotômica que enquadra o mundo entre Deus e Diabo, o que faz com que as práticas de cura, na ausência de médicos, sejam interpretadas e condenadas como coisas malignas (PORTO, 2007).

Uma vez que o catolicismo estabelece determinados valores, a autora propôs trabalhar com a noção de catolicismo popular articulando os fundamentos dados por Bakhtin, nos quais o popular circunscreve “a capacidade de romper com uma visão oficial e unificadora de cultura (...)” (PORTO, 2007, p. 19) e se comporta, portanto, como “fonte de renovação e de possibilidade de questionamento da ordem vigente” (PORTO, 2007, p. 19). Outro pesquisador que ela se baseou e que defendeu o uso do conceito de cultura popular é o antropólogo polonês Johannes Fabian²⁸ que a observou como algo que permite abordar aspectos da vida social que são ignorados por uma concepção unitária de cultura. Dessa forma, o adjetivo popular foge do padrão dominante da cultura e abre espaço para que se possa analisar a sua pluralidade interna e seus elementos dinâmicos. Partindo

²⁸ FABIAN, Johannes. *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

destas perspectivas teóricas, Porto defendeu a ideia de que o popular não pode ser evidenciado como algo do passado ou que esteja fadado ao desaparecimento como supunham alguns folcloristas e que o catolicismo popular não se configura como um modelo claro e bem delimitado quando o confrontamos com a diversidade cultural brasileira.

É no sentido apontado por estes dois autores que pretendo abordar o catolicismo popular em Terras Altas. Ou seja, considerando-o como uma forma rica, pouco sistematizada, contraposta ao modelo oficial de catolicismo e capaz de lidar com tradições religiosas diferenciadas de maneira criativa e particular. Rompendo, portanto, com uma imagem da religiosidade popular que a situa no passado, como um anacronismo que certamente será superado à medida que a compreensão racional do mundo seja difundida para as camadas populares. (PORTO, 2007, p.20).

Esta ideia sobre a pluralidade interna que o catolicismo popular carrega intrinsecamente, em nosso entendimento, é interessante no contexto de nossa pesquisa porque consegue lidar, da mesma forma como propôs Azzi, com as relações interculturais no Brasil e o dinamismo que as envolve. Nesse sentido, a discussão de Porto sobre a impossibilidade do popular em desaparecer é relevante porque nos fornece uma base sólida para pensarmos a localidade de nosso estudo, onde o popular não é vivenciado como algo do passado e tão pouco estagnado esperando o destino do desuso e do esquecimento, mas sim como algo que se encontra em constante movimento.

O contexto que envolve a discussão sobre as implicações do termo popular não pode ocultar o trabalho de Mikhail Bakhtin (1993), no qual o linguista russo propôs estudar a cultura popular medieval e renascentista, tomando como base as obras escritas por François Rabelais, em virtude de não retratarem a alta cultura daquele tempo histórico. Utilizando-as e centrando-se no carnaval, temporalidade em que as relações hierárquicas eram abolidas e a sociabilidade inclinava-se para a semelhança entre as pessoas, Bakhtin formulou sua percepção sobre o popular a partir do prisma das relações entre as classes dominantes e subalternas, bem próximo da epistemologia desenvolvida por Marx, elaborada décadas antes.

O popular se configura como a potencialidade de transcender as barreiras de uma cultura oficial que estabelecia regras ordenadoras sobre o cotidiano e plenamente possíveis apenas no carnaval, no qual o elemento do riso adquire centralidade. Bakhtin

articula o carnaval e o riso aproximando-os do realismo grotesco²⁹ para caracterizar o popular como algo dinâmico e em constante movimento e transformação e distante de uma estabilidade. De forma contrária, a festa oficial, predominantemente religiosa “ (...) tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos (...)” (BAKHTIN, 1987, p. 8). A excelência da obra de Bakhtin reside no trato específico dado para a cultura popular procurando observá-la a partir de suas especificidades, ao contrário de outros trabalhos que de forma equivocada olham-na a partir de um prisma de deformação de uma alta cultura erudita. É o caso de seu contemporâneo Antônio Gramsci que em seus Cadernos do Cárcere observou a cultura popular italiana como algo residual de uma classe dominante e que necessitava de reparos racionais para que se possa articular uma revolução.

Carlo Ginzburg em sua obra *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição* (2006), aprofundou as ideias de Bakhtin sobre a cultura popular, fornecendo uma visão mais apurada acerca das convergências entre as mentalidades das classes dominantes e subalternas. Ginzburg parte de uma proposição em que as ideias se movimentam de forma circular entre estes estratos sociais, no qual as influências adquirem caráter recíproco e que consequentemente descarta a noção de cultura popular enquanto um resquício da cultura dominante. Este é o núcleo de sua concepção de popular que atravessa toda sua obra e as relações antagônicas entre as classes acabaram sendo posicionadas em segundo plano ao contrário de Bakhtin. Assim sendo, a religiosidade popular, vista a partir de um moleiro chamado Domenico Scandella – Menocchio – é construída pela experiência material humana a partir de interações com outras formas de pensamento ocasionando novas formas de observar a conexão entre a realidade imediata e o mundo espiritual e que possibilita distintas formas de ação.

Denunciado pelo pároco local, Menocchio foi perseguido e morto no século XVI pelo Santo Ofício em uma pequena comunidade do norte da Itália chamada Friul. Os dois processos que foram instaurados contra ele resultam de diversas heresias cometidas publicamente e que para Ginzburg não poderiam ser formuladas apenas pelo seu contexto

²⁹ Segundo Bakhtin, o termo grotesco foi cunhado no final do século XV em escavações em Roma, onde se localizaram pinturas ornamentais caracterizadas pelas formas livres e fantásticas de vegetais, animais e seres humanos. Dessa forma, o autor observa a superação da estabilidade a partir de metamorfoses e movimentos, entendidos como uma liberdade artística que é risonha, ousada e alegre e, portanto, afastada das imagens claras do mundo. Etimologicamente grotesco origina-se de *grotta*, palavra que em italiano significa gruta.

campesino, uma vez que as pessoas de sua comunidade eram praticamente iletradas. Sua cosmovisão, elaborada durante décadas, foi oriunda do contato com diversas obras religiosas, quase todas de caráter extra oficial, à exceção da bíblia, e que permitiram-lhe questionar a estrutura da doutrina católica e a postura do clero.

As rupturas gigantescas determinadas pelo fim do monopólio dos letrados sobre a cultura escrita e do monopólio dos clérigos sobre as questões religiosas haviam criado uma situação nova, potencialmente explosiva. (GINZBURG, 2006, p. 25).

No plano de fundo do pensamento deste moleiro residiram estes dois eventos – o desenvolvimento da imprensa e a Reforma Protestante - que, para Ginzburg, foram essenciais na elaboração de suas visões de mundo. Assim, a circularidade das ideias se posiciona para além de modelos culturais definidos e revela-nos a potência que as ideias tem no campo da comunicação e da oralidade. Podemos observar que esta ideia, em Caldas, não diz respeito apenas a circulação dos contos de assombração – muitos estão além da região e podem ser observados em outras partes do Brasil – mas atravessa outras narrativas de caráter religioso, como a crença nas práticas mágicas.

Ao compreendermos que o catolicismo popular é um conceito polissêmico, no qual sua variabilidade interna é extensa e a sua multiplicidade é fruto da diversidade cultural e religiosa brasileira, entendemos que sua operacionalidade é perfeitamente apropriada quando refletimos sobre as práticas e representações religiosas que se teceram para além dos limites da doutrina oficial da Igreja Católica em Caldas. Compreender a pluralidade brasileira e encontrar pontos de convergência, tal como este, não implica em minimizar ou simplificar toda essa diversidade, pelo contrário, significa elucidar todo o seu conjunto de suas qualidades e atributos.

Caldas se insere neste processo e nossa formulação sobre a noção de catolicismo popular, é resultado da problematização do campo sobre o conceito, daí a impossibilidade de seguirmos o caminho traçado por Brandão (1980) e ao entendermos que o catolicismo popular em Caldas é um sistema simbólico que fornece referências para as pessoas observarem sua realidade. Neste contexto em que observamos determinadas peculiaridades, é válido o apontamento de Pierre Sanchis (1995) acerca da pluralidade do catolicismo, marcada historicamente por sua plasticidade enquanto ferramenta que possibilita sua articulação com outras formas de pensamento.

De um ponto de vista histórico, a população de Caldas é católica e esta consideração ganha nitidez quando observamos o catolicismo hoje como uma parcela da visão de mundo dos caldenses. Desta forma, as pessoas que habitavam as áreas rurais - muitas até hoje são de difícil acesso – por mais distantes que estivessem do centro religioso, não deixaram de se considerar católicas e vivenciar o catolicismo dentro de suas possibilidades e condições. Assim, o catolicismo popular em Caldas está relacionado com o esforço dos agentes para vivenciar um catolicismo que é muito presente no mundo das representações e as dificuldades materiais para esta vivência forneceram algumas das características do catolicismo popular local, como o imprevisto de ritos importantes como batismo, casamento e morte e que exibem complexidades em todas suas extensões.

Nesse sentido, ao considerarmos o imprevisto como uma alternativa para vivenciar as religiosidades, invariavelmente devemos considerar este ponto como uma possibilidade fértil para convergências culturais e que nos mostra como a noção de popular evoca inúmeras potencialidades (PORTO, 2007). O catolicismo popular em Caldas é marcado pela proximidade entre o mundo espiritual e o mundo material e que se manifesta cotidianamente. Observamos a devoção e o apego das pessoas à determinados santos específicos que desembocam em pedidos que estão relacionados ao mundo material e a crença nas assombrações que, em grande medida, estão ligadas a determinadas formas de comportamento consideradas pecaminosas e, portanto, o contar da narrativa é uma transmissão dos valores católicos, como respeitar os pais.

Há que levar em conta também que os párocos locais não dão credibilidade à sua existência e observam as assombrações como superstições, mas não deixam de benzer pessoas e moradias consideradas assombradas. Cabe ainda ressaltar, dentro da complexidade interna do catolicismo popular caldense, o amalgama entre cura e religiosidade e materializado na figura dos benzedores cuja magia pode combater doenças naturais ou feitiços, conforme já discutimos. Neste contexto das práticas mágicas, entendemos que a feitiçaria também se insere dentro do catolicismo popular, uma vez que sua interpretação é filtrada a partir de uma ótica dominante católica e consequentemente ligada ao Diabo, o que não implica em afirmar que exista um antagonismo declarado entre benzedores e feitiçeiros semelhante ao modelo trabalhado por Ginzburg em *Os Andarilhos do Bem* (1988).

Mediante esta complexidade, que ainda exhibe algumas práticas que procuram controlar os fenômenos naturais, como a queima das folhas benzidas dos coqueiros com

a intenção de afastar as chuvas fortes, procuramos colocar nossa apropriação do conceito dentro de uma dimensão que é capaz de incorporar o hibridismo cultural e que está próxima da perspectiva de Azzi (1978). Algumas ideias de Ginzburg (2006), ainda que não apareçam sintetizadas dentro do conceito de catolicismo popular, são importantes para pensarmos nosso objeto mediante aquilo que observamos em Caldas. Desta forma, sua noção de popular, que em seu texto alcança tanto a religiosidade quanto a cultura, possui a peculiaridade da construção a partir das relações sociais e das interações com outras formas de cultura e que foram essenciais para refletirmos sobre as vivências religiosas em Caldas.

4 Relações de proximidade com o mundo espiritual

A presença da esfera espiritual na vida cotidiana 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 conferem sentido à vida da população. Não nos cabe aqui 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, 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.

Desta forma, a configuração cultural que observamos em Caldas, naquilo que se refere às relações com o mundo espiritual, não se retém no catolicismo, apresentando inúmeros componentes híbridos e outros que não se convergiram. Portanto, olhar para a cultura é também procurar enxergar aquilo que está aparentemente velado por um discurso dominante e que se manifesta em muitas ocasiões nas práticas rotineiras dos agentes sociais.

“[...] não podemos esquecer que a ‘cultura’ é um termo emaranhado, que ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais de hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração...” (THOMPSON, 1998, p.22).

Esta mirada de profundidade que nos 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, está presente na cotidianidade da população. O mau-olhado representa uma parcela deste complexo, sendo identificado pelos agentes a partir de determinados eventos cujas possíveis explicações, mesmo que amparadas por um discurso racional, não conseguem obter credibilidade absoluta. Esta prática que consiste em fazer maldades aos outros apenas com o poder do olhar, provoca enfermidades em pessoas, animais e plantas e pode ocasionar a morte destes últimos. As crianças, dentre as pessoas, são aquelas mais suscetíveis ao mau olhado e constantemente são diagnosticados pelos pais, familiares ou vizinhos com “quebrante” – uma das moléstias atribuídas socialmente a ele e necessitam de um tratamento de caráter espiritual. Esta condição não implica em afirmar que não existe a procura pelos médicos locais na Santa Casa ou no prédio onde funciona o Sistema Único de Saúde (SUS).

Os caldenses convivem com estas epistemologias distintas e recorrem a elas, sem considerar possíveis contradições que um observador externo possa evidenciar. Eles se apropriam das formas culturais que estão à sua disposição, que fazem parte de suas experiências e cotidianidades, e a ciência, nesta ocasião materializada na medicina, cujo discurso posiciona-a como o único padrão de conhecimento legítimo, possui uma relativa validade social. Nos deparamos com várias narrativas em que o médico não conseguiu fornecer uma resposta precisa à família ou os remédios não fizeram o efeito desejado. Em outras, ele aconselhou a procura pelos benzedores porque a doença não poderia ser sanada pela medicina. Os agentes sociais imersos neste sistema simbólico parecem conhecer os limites e os campos de atuação destas diferentes formas de conhecimento da realidade, marcando e distinguindo suas competências.

Plantas e animais também são frequentemente vitimadas pelo mau-olhado, tanto animais domésticos quanto aqueles que são criados para finalidades econômicas, como o gado. Disse-nos um habitante local da cidade que certa vez uma moça veio visitar sua mãe e no meio da conversa, ela havia mencionado a beleza de suas galinhas. Em menos de uma semana o pátio ficara praticamente vazio, porque quase todas haviam morrido. A crença na existência do mau olhado procura explicações para eventos e ela não se apresenta como uma segunda possibilidade de interpretação, na ausência de aspectos racionais. A concepção sobre o mau olhado enquanto outra forma de apreender a

realidade possui seu espaço no meio social e carrega consigo as marcas da inveja. Esta característica de fazer a maldade pelo olhar e que revela a má intenção em relação a outra pessoa, nos parece se comportar como uma permanência viva da cultura ibérica, sobretudo portuguesa em Caldas, como observamos na obra de Valle (2007) que estudou uma comunidade espanhola no início deste século, dedicando uma parte de sua etnografia ao mau olhar e Bethencourt (2004) que estudou diversas formas de práticas mágicas em Portugal no século XVI³⁰.

Além dos casos já referidos, o mau-olhado constitui a forma preferida de agressão mágica que dá corpo, nas relações interpessoais, aos sentimentos de inveja e despeito, produzindo na vítima efeitos diretos de desfalecimento do ânimo, de perda do vigor, tristeza e definhamento – doença designada por “quebranto”. (BETHENCOURT, 2004, p. 161).

Entretanto, uma das peculiaridades que esta prática adquiriu em Caldas durante seu processo de formação cultural foi também da falta de intencionalidade da pessoa que possui este poder. Alguns moradores nos disseram que existem algumas pessoas que carregam o mau olhar, mas não tem a consciência disso, como é o caso que ilustramos acima e nesse sentido, acabam ocasionando as enfermidades ou mortes sem qualquer tipo de intenção. Esta outra característica acompanha a pessoa desde seu nascimento e não há qualquer forma de desenvolvimento deste poder mágico, uma vez que ela não sabe disso ao contrário da pessoa que o faz com intenção. Tal complexidade e esta dupla condição nos permite aproximar de Bethencourt (2004) que faz a distinção entre as categorias de bruxa que se relaciona ao nascimento e a feiticeira, que exige uma aprendizagem técnica e ritual e de um conhecimento do poder mágico das plantas.

O mau olhar pode ser prevenido quando as pessoas possuem em suas residências plantas como o alecrim e a arruda, que são entendidos como absorventes destas energias ruins. Muitas casas possuem em seus quintais frontais ou nos alpendres estas plantas que possuem ainda outras funcionalidades, como afastar espíritos que possam vir a atormentar a família. Nas áreas rurais, principalmente nas fazendas, aparece outro elemento simbólico capaz de impedir a eficácia do mau olhar e destes espíritos, os crânios de

³⁰ Outro aspecto que marca a presença portuguesa no imaginário caldense é o nome popular dado às mariposas, chamadas de bruxas. Isto se deve à crença de que elas poderiam se metamorfosear em animais (BETHENCOURT, 2004). Não registramos nenhum relato ou crença de alguma pessoa que acredita nesta possibilidade, permanecendo apenas o nome genérico. Porém, há alguns séculos é possível pensar na existência desta crença.

vaca, normalmente expostos na entrada da casa e fixados na parede ao lado da porta da sala.

4.1 Os benzedores: poderes mágicos e campos de atuação

Os benzedores possuem notoriedade no trato do mau olhado, benzendo crianças com “quebrante” e também aquelas que estão “desconfiadas” ou com as “lombrigas atacadas”, além de adultos e animais. As crianças ficam “desconfiadas” quando possuem um desejo que não é atendido pelos pais, o que faz com que elas passem a ficar entristecidas ou quietas por um tempo indeterminado. Este desejo muitas vezes está ligado a algum tipo de comida, como doces e salgados, que elas veem outra pessoa comendo, na rua principalmente. A enfermidade das “lombrigas atacadas” é caracterizada por intensas dores de barriga que não cessam, sobretudo em bebês. O ofício do benzedor, cujas práticas oratórias e conhecimento sobre as plantas são transmitidas oralmente em um processo de aprendizado que pode durar meses, não se restringe apenas à cura de moléstias e quebrantes (mau olhado). Em Caldas, como a crença em seus poderes espirituais possui grande legitimidade entre as pessoas, ocorre uma procura muita grande pelos seus serviços, que são feitos sem cobrar qualquer tipo de honorário como contrapartida ao seu exercício, recebendo apenas pequenas doações pela prestação dos serviços.

Dessa maneira, a representação da figura do benzedor é observada sob a ótica da ajuda ao próximo, não possuindo qualquer tipo de convergência com a questão financeira, em virtude de terem um trabalho regular e benzerem as pessoas no período noturno ou finais de semana. Um dos benzedores mais conhecidos da cidade possui um estabelecimento comercial próximo à Igreja Matriz e realiza vários tipos de benzeduras, incluindo à distância, quando a pessoa lhe entrega um pedaço de papel em que está escrito seu nome ou entregando algum objeto de pertence da pessoa, como uma peça de roupa. Eles também benzem lugares onde frequentemente começam a surgir animais peçonhentos, como sapos e principalmente cobras, até mesmo na cidade, para que parem de aparecer. A aparição destes animais é interpretada de duas formas pela população, como algo comum e sem qualquer tipo de ação mágica ou podem ser enviados através de feitiços com o intuito de fazer mal a alguém, mas em ambas as situações o benzedor

procura sanar este problema. Em algumas áreas rurais, onde o aparecimento das cobras é muito recorrente e elas são mais perigosas, como cascavéis, urutus-cruzeiro e jararacas, existem narrativas nas quais o benzedor com seu poder mágico as “prende” em um mesmo lugar, normalmente onde as pessoas não frequentam, como cavernas e grutas.

A prática da adivinhação também parece pertencer ao seu quadro de competências, ainda que tivemos contato apenas com uma história recente datada em torno de sete anos. Um jovem de nome Edson contou-nos que no bairro dos “Miguéis” um homem estava voltando bêbado à noite para sua casa quando caiu da ponte e veio a falecer no rio. Após alguns dias de seu desaparecimento, o Corpo de Bombeiros de Poços de Caldas foi acionado para procurá-lo tanto na área terrestre quanto na água, mas sem obter êxito. A família decidiu procurar um benzedor da comunidade para tentar ajudar de alguma forma dentro de suas possibilidades e ele informou com precisão onde estava o homem – a parte da margem e a distância da ponte onde seu corpo estava imerso e preso. Edson nos disse que os bombeiros, seguindo estas informações, acharam-no³¹. A legitimidade social que estas figuras possuem em Caldas emerge tanto da premissa de ajudar aos outros quanto da materialidade e eficiência de seus feitos, bastante palpáveis para quem acredita em seu poder, o que implica-nos observar que existe uma parcela da população que não considera ser possível a existência destes poderes sobrenaturais. Neste quadro aparecem também pessoas que se posicionam de forma cética em relação a isso e que procuram em determinadas situações os benzedores, muitas vezes influenciados por familiares.

Devido a amplitude de seu campo de atuação, que amalgama religiosidade e cura, esta última muito próxima da medicina tradicional e em diversas circunstâncias estes dois aspectos são indissociáveis, não podemos inserí-los apenas dentro de uma relação maniqueísta rígida, de onde emergem o bem e o mal em um confronto que se desdobra no mundo material, característica marcante na mentalidade portuguesa quinhentista e cujos fundamentos foram estabelecidas no catolicismo medieval. Bethencourt (2004) nos forneceu uma visão geral e sintética que descreve essa percepção dicotômica da realidade.

³¹ Durante a colonização, as práticas de adivinhação, como mostrou Mello e Souza (1986) foram associadas ao Diabo, denunciadas e combatidas pelo Santo Ofício. Esta relação não parece estar presente desta mesma forma no imaginário caldense, posto que tivemos contato com quatro narrativas de adivinhadores distintos – dois são benzedores - e em nenhuma delas houve qualquer tipo de alusão ao Diabo ou possível pacto com ele. Todas as histórias que tivemos acesso e que envolvem este trato com o demônio se situam quase exclusivamente no campo econômico e se referem às pessoas que se enriqueceram de forma duvidosa. A única exceção é a maçonaria que possui muitas histórias sobre estes tratos com o Diabo.

[...] a um mundo superior dominado pelas forças do bem opõe-se um mundo inferior dominado pelas forças do mal; o mundo terreno, intermediário, surge como palco de disputa dessas forças, impondo ao homem uma vida ameaçada, pois sua natureza o inclina para o mal e para o castigo eterno; aos agentes divinos na Terra, os sacerdotes, opõem-se os agentes do demônio, ou seja, os mágicos, as feitiçeras e os adoradores de falsos deuses [...] (BETHENCOURT, 2004, p. 41).

Esta concepção existencial que atravessou o Atlântico com os colonizadores e está presente na formação cultural brasileira, em outro aspecto também envolve os benzedores caldenses à medida que combatem as práticas de feitiçaria que podem levar à morte, ao contrário do mau olhado, que segundo a população apenas causa moléstias. C.Z.L. nos contou que sua mãe foi vítima de um feitiço elaborado minuciosamente por um vizinho que era “macumbeiro” e o fez por inveja do restaurante que seu pai tinha, dado que o dele não possuía muita clientela por conta da música ao vivo – seu pai também era músico.

[...] 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 mingua 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 engravado 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., segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas].

Esta narrativa coloca em cena a figura do benzedor com os poderes da adivinhação para localizar com precisão o vestido que se encontrava no cemitério e combater o feitiço elaborado por seu vizinho. Este sistema simbólico ainda compreende os elementos precisos para desfazer o feitiço, o que provavelmente implicaria em um conhecimento técnico de plantas com poder para reverter este quadro que poderia levar à morte. Evidenciamos que a narrativa coloca em cena vários elementos que se combinam e simbolicamente apontam para a morte da mãe de nossa narradora: sua peça de roupa, os alfinetes e o cemitério que possui representações milenares da morte no Ocidente (DELUMEAU, 1989). Ainda que seja inviável em muitos casos buscar a origem de características culturais, e esta não é nossa intenção, principalmente quando partimos do pressuposto das convergências culturais no Brasil, este caso de feitiçaria nos parece remeter às práticas de algumas culturas centro-africanas que foram definidas e

estigmatizadas pelo discurso católico como religiosidades demoníacas (SWEET, 2007). James Sweet (2007) trouxe uma narrativa que possui aspectos semelhantes dentro do campo simbólico, em que uma escrava, chamada Antônia, havia enfeitiçada uma outra de nome Bernarda, usando seu vestido como instrumento.

Preso ao vestido estava uma pequena bolsa com um trapo vermelho, pequenos paus, alguns ossos e quatro bocados de cana. Não tardou que a mulher de Manuel começasse a sentir dores no pescoço e no peito que a impediam de dormir, bem como dores de cabeça e uma sensação de picadas por todo o corpo [...] Bernarda era ainda afetada por um saco de lã que estava atado à cabeceira da cama. Dentro desse saco estava uma boneca com alfinetes espetados na cabeça e uma agulha a trespassar o corpo. Uma boneca semelhante foi também encontrada debaixo do colchão de Bernarda. (SWEET, 2007, p.204-205).

Acreditamos que a notoriedade que os benzedores possuem no município bem como os possíveis campos de atuação que procuramos enfatizar acima fazem parte de um quadro histórico em que havia uma deficiência de médicos e padres para sanarem problemas cotidianos da população, principalmente nas comunidades rurais. A.E., que morou no Botafogo, disse que as pessoas só procuravam a Santa Casa e as farmácias em casos de extrema urgência e que nos demais sua família recorria aos benzedores porque a cidade ficava longe e o trajeto era feito a cavalo. Neste contexto, a pessoa que benzia em seu bairro era bastante procurada pelos moradores e em alguns ocasiões sua casa enchia-se de pessoas para serem atendidas.

Em determinadas circunstâncias da pesquisa de campo nos defrontamos com a expressão “benzedor bravo” usado pela população para designar aqueles que possuíam um poder mágico elevado e que se traduzia em suas práticas eficazes ao tratar de casos que envolviam maior dificuldade. Esta categoria local pode nos informar a heterogeneidade interna do conceito benzedor, nos revelando os diversos níveis de magia que possuíam e consequentemente seu campo de atuação. A adivinhação, o combate aos feitiços e a metamorfose, que ouvimos em uma ocasião específica, possivelmente gravitam em torno desta figura, ao passo que as benzeduras contra mau olhado e a cura de enfermidades se encontram em outro campo da magia. C.Z.L. nos forneceu outra história que ilustra o ritual feito por um benzedor da cidade que lidava com a prática da cura.

[O] Senhor Lucas que benzia a gente. Se tivesse lombriga, ia lá que ele benzia. Senhor Lucas era avô do Teti. Morava ali perto de casa, ele e a dona Helena.

Eram benzedores mesmo, do bem. Eles não faziam nada de mal para os outros. Se não pudessem ajudar eles também não atrapalhavam. Ele benzia com um raminho de arruda, de alecrim sabe. Fazia as orações dele [...] pegava um paninho, uma agulha e ia costurar assim e ia benzendo a gente. Curava também algum mau jeito. Ele fazia uma pergunta “O que é que eu cozo?” A gente tinha que responder umas frases tipo “Osso quebrado, nervo vendido, carne não sei o que lá.” Mas tinha que ser três vezes três vezes costurado naquele paninho sabe. Era nossa fé porque não tinha remédio assim não. [C.Z.L., segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas].

De todo modo, a figura do benzedor permanece presente no município mesmo diante do crescente discurso da ciência médica, o que poderia apontar para uma possível descrença da população, que provavelmente existe se comparada com décadas anteriores. Sua relação com a Igreja Católica parece ser amena, uma vez observado que os padres que também benzem não constroem narrativas que ligam as práticas dos benzedores com a dimensão profana, além de serem católicos e comparecerem as missas. Assim, ao atuarem no campo da religiosidade e da cura, o que poderia implicar em conflitos, não identificamos qualquer tipo de discurso tensionado nesse sentido, o que nos mostra em um primeiro momento a representação que gravita ao seu redor ligada a ideia de realizar ações que ajudam as pessoas e posteriormente sua importância histórica construída ao longo do tempo.

CAPÍTULO 2

AS NARRATIVAS DE ASSOMBRAÇÃO COMO VISÕES DE MUNDO: AS CONFIGURAÇÕES DA IDENTIDADE LOCAL E AS CONSTRUÇÕES DO OUTRO

Procuramos evidenciar no capítulo anterior as visões de mundo dos caldenses a partir da presença de uma religiosidade, que procuramos compreender dentro da noção de catolicismo popular enquanto um sistema simbólico híbrido e que, segundo Brandão (1985), não se constitui como um aglomerado de crenças e práticas incoerentes. Nesse sentido, as manifestações do mundo espiritual na cotidianidade e suas relações de proximidade com a população representam um complexo simbólico do qual as assombrações se apresentam como uma parcela deste universo e deste ponto emergiu a necessidade da confecção do primeiro capítulo. A presença do mundo espiritual, construída historicamente nas experiências cotidianas, nos permite pensar em um diálogo que não se configura apenas coletivamente e de forma orgânica e que possui intrinsecamente, portanto, a subjetividade das pessoas. Em Caldas, muitas destas situações se apresentam a partir de interpretações individuais, como a procura pela ajuda dos benzedores e benzedoras e evidenciam a discussão indivíduo e sociedade.

Esta orientação por ajuda, que envolve interpretações específicas sobre determinados acontecimentos, não é regular de um ponto de vista individual, ou seja, não é comum uma pessoa procurar algum benzedor semanalmente. No plano de fundo desta aparente irregularidade, emerge as representações coletivas atreladas à oralidade e à circularidade das ideias que possibilitam a manutenção da crença em seus poderes e organizam as formas de compreensão da realidade, identificando naturalmente em quais ocasiões eles devem ser procurados. A noção de circularidade cultural, fundamentada por Carlo Ginzburg em sua obra *O queijo e os vermes* (2006), associada intrinsecamente à tradição oral, é essencial para pensarmos as permanências históricas das crenças caldenses, uma vez que as ideias e experiências ganham mobilidade pelo município e perpassam por inúmeras pessoas, independentemente de classes e círculos sociais, o que implica-nos sugerir que as narrativas e representações podem envolver pessoas que não possuem qualquer espécie de vínculo direto com elas e até mesmo chegam até pessoas que não acreditam na existência do mundo espiritual.. Nesse sentido, a memória individual, que é contornada pelas vivências pessoais (POLLACK, 1992), adquire um

caráter fundamental na transmissão do conhecimento e dos valores relevantes para uma comunidade. Ao compreendermos, tal como Halbwachs (1990), que a memória individual representa uma parcela da tecitura da memória coletiva, podemos refletir acerca de sua presença relevante na construção da identidade local.

No contexto em que a memória coletiva possibilita a manutenção da crença na existência de poderes espirituais, observamos que práticas do âmbito familiar ligadas à religiosidade também fazem parte deste sistema simbólico. Muitas práticas religiosas que ligam as pessoas com o universo cósmico não são apenas intermediadas pelo *homo magus*³², como as relações de proximidade com os santos de devoção. Identificamos uma prática bastante peculiar em Caldas que pode ser vista como uma amostra das formas de pensar e compreender o mundo. Em momentos de chuva forte, existe o costume de alguns moradores queimarem ramas de coqueiro que foram benzidas durante a encenação da procissão de Domingo de Ramos, na Semana Santa, para que a tempestade passe. Este rito não se limita apenas à combustão das folhas. Enquanto elas estão sendo queimadas, os familiares começam a rezar alguns “Pai-nossos” e “Ave Marias” ao redor do recipiente, normalmente uma panela, até o momento em que só restam as cinzas. Como apenas os ramos benzidos nessa procissão específica têm validade espiritual e ela ocorre apenas uma vez ao ano, é necessário que aqueles que fazem o rito tenham um conhecimento sobre as chuvas para irem usando as folhas com cautela para que não acabem e durem por todo ano. Assim, após a procissão, as pessoas as recolhem e guardam em um lugar estratégico da residência de fácil acessibilidade, como nos forros do teto, para usá-las apenas quando necessário.

A presença do mundo espiritual revela-nos, acima de tudo, uma visão de mundo e entendimento da realidade imediata, nas quais existem inúmeras formas de manifestação, o que nos permite defender a ideia de que esta proximidade se expressa no *ethos* local que não pode ser pensado fora da religiosidade popular construída ao longo dos séculos. Seguindo os aportes teóricos de Geertz (1989), entendemos *ethos* como a expressão e materialização da visão de mundo na cotidianidade e que constrói um tipo de vida particular de um povo. Desta forma, o *ethos* é observado como “ (...) o tom, o caráter

³² Tomamos de empréstimo a expressão *homo magus* da obra *O imaginário da Magia* (2004) de Francisco Bethencourt, na qual o historiador se refere às pessoas que possuem poderes espirituais, tais como curandeiros, videntes, adivinhadores e que ainda podiam controlar determinados fenômenos naturais como desviar tempestades. Assim, esta figura “funciona como um intermediário capaz de compreender, penetrar e inflectir o complicado jogo de forças ocultas que se faz sentir tanto no nível horizontal (entre homens) como no vertical (entre os homens e o universo).” (p. 163).

e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete.” (GEERTZ, 1989, p. 93).

Ao colocarmos em nosso trabalho esta associação formulada por Geertz, entre visão de mundo e *ethos*, não podemos deixar de mencionar a pluralidade de apreensão dos agentes sociais no que diz respeito aos elementos presentes no sistema de crenças de Caldas, o que implica afirmar, ao pensarmos na noção de agência, que as pessoas não partilham de todos os componentes simbólicos. Assim, não é incomum encontrar céticos em relação à existência das assombrações, mas que acreditam no poder de cura dos benzedores. Há ainda aqueles que acreditam que o Diabo é uma figura que está literalmente presente durante a Quaresma e, por outro lado, não enxergam veracidade na queima dos ramos de coqueiro para espantar as tempestades. A visão de mundo não é uma compreensão automática da realidade, na qual as práticas e representações dos agentes seriam meras reproduções sem reflexão de um padrão cultural interiorizado de forma normativa e pode ser melhor observada quando enxergamos as mobilidades das pessoas dentro de seu sistema cultural a partir dos usos conscientes das categorias locais (SAHLINS, 1990).

Neste aspecto, no qual a visão de mundo se objetiva no *ethos*, em uma relação de circularidade, encontramos um relato que envolve a tentativa de suicídio a partir de vozes que um homem chamado N.D.S. passou a ouvir.

[...] teve um cara lá que estava muito doente sabe e de uma hora para outra, ele levantou e saiu. Foi lá na porta [entrada] do mato, nesse mesmo lugar que a mulher morreu, onde tem essa pedra, pegou o cipó e tentou suicídio sabe [...] Ele já estava até desmaiado, desceu um cara e viu e tirou ele de lá. E na hora que ele ficou consciente, ele disse que nunca faria isso e que foi uma coisa que chamou ele. Começou a falar umas coisas da vida dele, dos desgostos da vida dele e levou ele lá [...] Ele falou também que o que acompanhava ele era uma coisa bonita, um homem bonito, bem vestido, só que não xingava ele, não falava nada demais, sempre falava coisa bonita para ele. [J.P.V.G., entrevista, 04/09/2016, 18 anos, Caldas]³³.

Esta narrativa nos elucida visões de mundo que são formadas pelas concepções de um povo sobre a realidade e que produzem a “imagem verdadeira” das coisas (GEERTZ, 1989). Em Caldas, o mundo espiritual possui notoriedade e faz parte da tecitura do

³³ No momento da entrevista, J.P.V.G. era estudante do ensino médio e morava em São Pedro de Caldas. Atualmente, ele se mudou para a cidade e é estudante de fisioterapia.

discurso da população. É relevante pontuar, neste caso, mais uma vez, a ausência do discurso médico, haja visto que sua interpretação não foi construída pelos aparatos científicos que poderiam determinar algum tipo de alucinação auditiva e visual, o que configuraria uma forma de patologia, como a esquizofrenia, e que é algo bem distante das concepções populares. Essa questão nos parece também não se inserir, do ponto de vista social local, na categoria de “loucura”, ainda que esta não seja uma forma improvável de interpretação de algumas pessoas e que não deixa de carregar o discurso médico construído ao longo dos séculos no Ocidente.

A imagem do homem bonito e bem vestido não é algo exclusivo da narrativa em questão, uma vez que encontramos muitos relatos que o interpretam como o Diabo, cuja iconografia e modo de atuação se distendem de sua imagem clássica que articula um homem deformado com características monstruosas e bestiais com elementos emprestados pelo catolicismo medieval das culturas consideradas pagãs (MUCHEMBLED, 2001). Entretanto, é possível perceber a permanência de algumas características, que já habitavam o imaginário das pessoas medievais, como a representação do mal. Assim, a ideia do Diabo enquanto um ser que possui poderes de transformação que o auxiliam na confecção de armadilhas destinadas a enganar e iludir as pessoas (DELUMEAU, 1989), nos parece um destes elementos que permanecem na cultura caldense, como podemos observar na narrativa ilustrada acima ao induzir o homem ao suicídio. Encontramos na obra de Bethencourt (2004) um relato que possui alguns pontos de convergência.

Em sua representação antropomórfica, o demônio nem sempre consegue disfarçar sua figuração mais comum: é o caso de um diabo que aparece a Belchior Fernandes, primeiro em trajes de ermitão, declarando-se anjo do céu e prometendo-lhe muito dinheiro, depois em trajes normais, aconselhando-o a suicidar-se para ter mais fácil acesso ao paraíso, diabo cuja verdadeira natureza é atraída pelos pés de cabra. (BETHENCOURT, 2004, p. 183-184).

É interessante evidenciarmos como a figura do Diabo está presente na vida das pessoas e se manifesta de diversas formas, como em algumas interpretações que elas fazem sobre as assombrações. Nesse quadro em que o Diabo consegue se transformar tanto em pessoas quanto em animais, o bode acaba sendo observado como uma criatura que é intimamente ligada à sua imagem – vide as narrativas populares que o relacionam com a maçonaria. Nesse imaginário que acerca da maçonaria, tivemos acesso a algumas narrativas que se projetam para além desta perspectiva simbólica que envolve o bode,

mas que não deixam de carregar uma imagem ligada ao universo espiritual profano. Em algumas, observamos que uma condição necessária para se tornar um membro é vender a alma para o Diabo. Em outra, seguindo este parâmetro, para ingressar à Maçonaria é necessário chicotear uma escultura de Jesus Cristo como prova de desapego aos seus ensinamentos presentes no Novo Testamento. Ainda existem histórias que afirmam a existência de bodes criados em uma sala oculta e que são sacrificados em rituais de sangue para serem ofertados ao Diabo. Nesse contexto, há que se relevar que o caráter filantrópico da maçonaria junto à população de Caldas e a presença regular de alguns membros nas missas, são entendidas como formas de esconder a realidade: a maçonaria é uma instituição que serve ao Diabo.

De todo modo, a relação simbólica entre o bode e o Diabo pode ser encontrada em alguns contos de assombração. Tivemos contato com poucos “causos” que relatam a aparição de bodes em propriedades rurais, normalmente no período noturno e que não pertenciam ao proprietário da fazenda. Em todos os relatos ele era da cor preta e depois de um tempo desaparecia. T.A.P. em um trecho de sua entrevista, nos contou que seu pai já encontrou o bode preto em uma das propriedades rurais em que trabalhou.

Aí como ele gostava muito de sair, de se mudar e cada lugar que ele ia, via alguma coisa diferente, uma história diferente, tipo assim alguma coisa diferente. Tipo, uma vez ele abriu a porta e viu um bode preto altas horas na noite. Via mulas sem cabeça. Tudo por aqui em volta na cidade. [T.A.P., entrevista, 26/03/2016, 61 anos, Caldas].

Esta visão de mundo em que o bode é uma figura demoníaca e que pode ser observada como uma transformação do Diabo também foi observada em Portugal. Este fato nos permite pensar em outra forma de permanência do imaginário ibérico quinhentista.

O demônio é representado frequentemente por vozes e zunidos, redemoinhos de vento e vapores de enxofre. Quando assume uma forma física verifica-se certa preferência pela figuração zoomórfica. Nesse caso, o bode, ou melhor, o bode negro é o mais referido. (BETHENCOURT, 2004, p. 182-183).

Todavia, a visão de mundo caldense também seleciona outros animais, como corujas, sapos e cobras, figuras estas, que possuem laços com a dimensão profana. Os dois primeiros são entendidos como prenunciadores do azar, da morte, ou no mínimo, como uma revelação de que algo ruim acontecerá. Algumas pessoas nos contaram que ao

vê-los, imediatamente procuraram retirá-los de suas casas para evitar um mal maior. É possível que estas representações que envolvem sobretudo o sapo, e isto se encaixa com nossas observações feitas em campo, estejam presentes mais nas áreas urbanas do município, em virtude de sua aparição não ser algo incomum em ambientes rurais.

As cobras possuem uma forte representação no imaginário cristão ligada à metamorfose do Diabo no Velho Testamento como uma forma de aproximar e enganar Adão e Eva. Cabe ressaltar que a repulsa pelas cobras não se encontra apenas nesta perspectiva, uma vez que elas são animais peçonhentos e podem matar as pessoas com seu veneno. Assim, o medo que as pessoas possuem sobre as cobras incorpora estas visões que se complementam e ainda carrega outra peculiaridade – a cobra é um animal que pode ser manipulado por algum feiticeiro e enviado a determinadas residências. Portanto, o aparecimento de cobras nos quintais das casas pode ser interpretado como feitiço.

O galo é outro animal que está presente no imaginário, sendo muitas vezes interpretado como uma assombração. Não encontramos uma única interpretação sobre suas aparições, porém em todas as narrativas que tivemos acesso, o seu canto está presente, o que lhe atribui, portanto, uma carga simbólica precisa no sentido da interação entre os mundos material e espiritual, mesmo em face de suas variações internas. No bairro rural Bom Retiro havia uma encruzilhada onde era comum a aparição destes seres, inclusive do galo, como podemos observar na narrativa de S.R.B., uma senhora criada e vivida na roça e que se mudou há alguns anos para a cidade por ocasião do falecimento de seu marido e atualmente mora com a família de um dos seus filhos³⁴.

Aí o Benedito, meu irmão estava na venda e disseram “Não vai que tem uma assombração no caminho. Meu irmão pousou lá em casa de medo. Tinha um galo que no dia que ele mirava nessa encruzilhada ninguém passava na estrada. Não passava. Esse galo era assombração também [...]. Muita gente passou muito medo ali viu. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

A figura do galo também apareceu em um determinado trecho de um conto, fornecido pelo lavrador aposentado J.V.C, que morou por muitas décadas no bairro rural Turumã e hoje residente na cidade, no qual mulas-sem-cabeça tentavam atacar um homem - que era conhecido de nosso narrador - no meio de uma mata à noite. Segundo nosso narrador, este homem havia procurado uma bruxa para fazer o parto de sua mulher e no

³⁴ Conhecemos ela por intermédio de seu neto que havia comentado conosco sobre diversas vivências de sua avó acerca das aparições de assombrações.

meio do caminho ela se transformou em uma mula-sem-cabeça que tentava atacá-lo e que parou apenas quando um galo cantou. Após isso, a mulher voltou à forma humana.

As mulas [sem cabeças] vinham e avançavam nele para cima na árvore e ele lá firme. Na hora que o galo [cantou] [e] virou da meia noite e ele pensando “A minha mulher [...] com essa mulher [transformada] agora aí, não chego a tempo lá”. E quando vê um galo cantou e desapareceu.” [J.V.F., entrevista, 06/06/2015, 78 anos, Caldas].

Esta visão de mundo que compreende tanto aspectos espirituais quanto sociais ligados à ruralidade é atravessada, não de forma absoluta, por um catolicismo popular que se formou ao longo dos séculos na comunidade a partir de improvisações de práticas religiosas, uma vez que a falta de uma estrutura católica e de padres contribuiu para que as convergências culturais emergissem, conforme procuramos mencionar no início do capítulo anterior. Há que se elucidar também a proximidade entre o catolicismo popular e o hibridismo cultural, o que nos permite supor que os primeiros colonos da região possuíam representações e práticas que se convergiram com outros sistemas simbólicos, resultantes de um processo histórico desde o século XVI. Tomando o catolicismo popular como um aparato teórico de análise da comunidade de Caldas, é interessante apontar que não encontramos em campo narrativas que descrevessem milagres relevantes atribuídos a determinados santos ou a beatificação popular de uma pessoa, na qual poderia ocasionar visitas ao seu túmulo no cemitério, sobretudo no dia de finados, fato expressivo do catolicismo popular, tal como observou Sáez (1996).

Observamos apenas uma história fornecida por uma professora aposentada sobre uma possível aparição de Jesus Cristo. Ela nos informou que seu vizinho, casado com uma “benzedeira brava” chamada Chiquinha, tinha vários problemas mentais e havia sido internado no antigo hospital psiquiátrico em Barbacena, mas tinha conseguido fugir e voltar para Caldas. Certa vez, um homem vestido em trajes simples que nunca tinha sido visto entrou na casa do casal, pediu para Chiquinha um prato de comida e por lá almoçou. Após agradecer pela refeição, ele disse que Deus resolveria os problemas de sua família e foi embora. A professora nos contou que após essa ocasião os problemas mentais de seu vizinho desapareceram, o que resultou na interpretação de que ele era Jesus e que estava averiguando a bondade de Chiquinha em relação às pessoas mais necessitadas.

Desta forma, entendemos que o catolicismo popular caldense, presente nas práticas cotidianas e na visão de mundo das pessoas fornece as referências simbólicas de

compreensão do mundo. Nesse sentido, quando colocamos em evidência a crença nas assombrações, observamos que ela não se comporta apenas dentro deste catolicismo popular à medida que contém elementos sociais e espirituais que em muitas narrativas estão mais próximos do mundo espiritual enquanto uma forma de percepção da realidade, no qual o catolicismo é uma de suas interfaces. Partindo deste ponto, entendemos que a transmissão destas narrativas envolve também a construção de uma identidade coletiva que viabiliza valores e formas de comportamento inseridos dentro das regras sociais locais. Nesse sentido, é relevante apontar que a crença da população local acerca das assombrações se situa em um espaço mais amplo e se não restringe às áreas rurais, ideia que pode desembocar em uma relação estreita e simplista entre o mundo rural e as assombrações e que, portanto, pode levar-nos a interpretar esta ligação a partir de categorias como obsoleto ou arcaico.

2.1 A crença nas assombrações: edificação das identidades coletivas e das normas sociais

A tarefa de fornecer cientificidade antropológica à categoria assombração é bastante complicada, uma vez que a complexidade que a envolve contrasta com a simplicidade como a população caldense a observa. Mesmo a palavra simplicidade não opera suficientemente para transmitir o que as assombrações representam para as pessoas e, para muitas delas, talvez a palavra normalidade possa ser mais próxima. A lógica científica é insuficiente, de forma plena, para lidar e enquadrar conceitualmente as categorias locais mesmo quando a proposta do trabalho é escrever uma etnografia na qual os agentes que partilham a cultura estudada possuem voz ativa na elaboração do texto, como propõem os estudiosos ligados à perspectiva pós-moderna da antropologia.

Para uma parcela da população caldense, as assombrações existem e interagem em seu cotidiano e isto é suficiente para que elas ganhem sentido próprio dentro da localidade. Nesse contexto, portanto, nosso trabalho fundamenta-se na busca de uma tradução desta polissemia. Este desafio se torna mais complicado à medida que os agentes têm a possibilidade de formular suas próprias compreensões acerca destes seres e os usam a partir de seus interesses, como já discutimos no capítulo anterior. A agência também está presente na memória individual, visto que as pessoas podem guardar as narrativas

que consideram mais relevantes em sua visão de mundo ou ainda podem selecionar aquelas que querem transmitir às pessoas. A complexidade que observamos na definição de assombração possivelmente é derivada das diferentes formas de percebê-la e que de alguma forma se agrupam na memória coletiva. Quando há uma negação de sua existência, o que implicaria em pensar em uma transformação cultural, ela pode ser pensada, segundo Sahlins (1990), como um modo de (re)produção da própria cultura.

Pluralidade é uma palavra que nos aproxima da categoria assombração porque fornece abrangência tanto nos diversos significados que lhes são atribuídos quanto em suas diferentes formas como são descritas. Dessa forma, as assombrações podem ser habitantes locais falecidos, pessoas vivas que por algum motivo passam por metamorfoses e seres que possuem uma descrição física imprecisa, identificados pela população local como bichos. A imprecisão que cerca a imagem destes últimos é tão enigmática quanto seus possíveis sentidos e entendemos que não há uma exatidão descritiva destas criaturas, como é o caso dos lobisomens e corpo-secos que têm uma definição conceitual um pouco mais precisa. Um destes relatos sobre os bichos foi fornecido por M. G.³⁵ que nos contou que quando era mais jovem seus pais não a deixavam sair de casa para ficar com o namorado e que ele ia até a sua casa algumas noites. Em uma ocasião, ele estava demorando muito para chegar, ela resolveu abrir a janela para ver e observou que seu namorado estava correndo pelo pasto. M.G. contou ao seu pai e ele não se importou com aquilo.

[...] quando bate na porta, eu logo fui ver quem era e abri a porta. Quando olho para o chão, ele estava caído no chão, meu pai veio, pegou ele e levou para o sofá. Ele estava com o pescoço cheio de sangue. Passou algum tempo ele acordou e disse que estava [tinha] um vulto atrás de uma árvore e ele se aproximou, quando deu um assobio e ele arremedou, veio um velho montado em um bicho peludo que arranhou seu corpo.” [M.M.G., fonte escrita, 19/12/2016, 40 anos, Caldas].

Nossas observações em campo nos mostraram que esses bichos predominantemente habitam as matas fechadas e atacam as pessoas que passam aos seus arredores durante a noite – pois não deparamos com contos em que eles atacam no período diurno. Na maioria dessas narrativas, as pessoas foram atacadas sem qualquer motivo aparente, como é o caso da conhecida Mata das Taquaras, uma enorme floresta próxima

³⁵ M.G., moradora do bairro rural Pedra Branca, não aceitou gravar a entrevista e escreveu esta narrativa em uma folha de papel.

ao bairro dos “Miguéis” e que chega bem próxima da estrada que liga a cidade ao distrito de São Pedro de Caldas. Em uma conversa com S.P.E., morador da parte urbana que trabalha na entrega de materiais de construção para residências, ele nos disse que evita passar por essa mata pela noite mesmo estando dirigindo porque ali esses bichos atacam as pessoas.

O medo é um elemento que envolve e norteia a relação das pessoas com os bichos destas matas, uma vez que a maldade parece ser um atributo pertencente a estas criaturas que atacam sem qualquer tipo de aparato seletivo ou motivo aparente. Encontramos também a presença dos bichos na narrativa de S.R.B., contendo elementos que se convergem com outras histórias, mas ela insere um novo item que diz respeito ao uso de bebidas alcoólicas. Segundo S.R.B., um homem chamado Turcão voltava bêbado para sua casa, após o futebol, junto com um conhecido que chamaremos de João, haja visto que nossa narradora não forneceu seu nome. No meio do caminho decidiram passar na casa de um tio de S.R.B. Na volta, Turcão foi pego e João voltou para pedir ajuda.

Aí [...] outro dia eles jogaram bola [futebol de campo] e foram na casa do tio Valério. Só que era uma casinha velha e quando eles vinham vindo de lá de noite, escutam aqueles barulhos, mas feio demais assim e aquela risadaia e aí ele [João] falou “O que que é isso?”. [João] voltou para trás, chamou meu tio e o Turcão, um homem que jogava bola e estava bêbado e [nesse momento] os bichos já tinham pegado ele e jogado e tirado do cavalo. Jogado para todo lado e rindo. Diz que deu o que fazer, foram rezando, pegou ele e pôs no cavalo. Aí diz que esse tio meu que jogou voltou para a casa “eu não vou, se o senhor quiser vai à pé, eu não vou.” Aí pegaram e trouxeram esse tal de Turcão para casa. Se eles não tivessem, era capaz de terem matado ele. Nossa aí eu falei “E agora esse homem pousa aqui e se essa assombração aparecer aqui em casa?” [...] foi uma coisa que disse que as matas tremiam, [de] tanto que os bichos pulavam de uma árvore na outra.

Esta narrativa nos fornece aspectos para pensarmos a variabilidade que a categoria bicho pode carregar consigo. Ao pressupormos que eles atacaram apenas Turcão, mesmo quando João e o tio de S.R.B. voltaram para ajudá-lo e eles conseguiram tirá-lo do local, o elemento da bebida alcoólica pode ser decisivo na compreensão das formas de atuação dessas criaturas e da seleção de pessoas que são atacadas. Esta interpretação nos parece adquirir determinada fundamentação quando a confrontamos com a moralidade que envolve o uso da bebida alcóolica. A prática de evitar a ingestão das bebidas alcóolicas não é bastante difundida, entretanto, é respeitada à medida que elas carregam, sem dúvida, uma representação negativa. Nesse sentido, podemos entender que esta referência à

bebida no conto se configura como um valor social que atravessa gerações e faz parte da dinâmica da identidade coletiva caldense.

Tal dinamismo abarca também o costume de beber com os companheiros ou com os anfitriões quando visitam uma residência ou pedem pouso, ideia observada por Brandão (1980) em seu estudo desenvolvido em Itapira. Coincidentemente, nesta obra, ele cita um ditado cantado pelos foliões de Santos Reis da Vila Vicentina de Caldas para agradecer a estadia e a bebida: “Deus lhe pague a boa pinga. Nessa hora concebida. Que alegrou meus foliões. Pra nós é boa bebida. ” (BRANDÃO, 1980, p. 196). Esta aparente contradição, na verdade, nos revela o dinamismo da cultura popular em suas múltiplas vozes e discursos, que se articulam internamente na identidade coletiva tornando-a não apenas pluralizada, mas, acima de tudo, nos mostra como ela é multifacetada e dotada de variados atributos que podem entrar em atrito ou apresentar divergências. Assim, de forma consoante “A crença não é a mesma coisa para todo mundo. Crê-se em coisas diferentes, mas também de modo e por razões diferentes. ” (SÁEZ, 1996, p. 154).

Outro elemento importante que aparece de forma implícita na narrativa de S.R.B. e corresponde a um aspecto moral que gravita em torno da formação da identidade, é a profunda ligação entre as assombrações e a noite. Nesta relação, emerge o ensinamento de permanecer em casa neste período do dia, sobretudo durante o tempo de duração da Quaresma. Tal aspecto não se refere apenas às crianças, mas às pessoas de modo geral, o que evidencia a importância de ficar com a família. Nesse sentido, essa característica social se estende às assombrações à medida que elas podem aparecer para pessoas que estejam fora de suas residências pela noite ou pela madrugada. A insegurança que o escuro traz em sua interação íntima com estes seres pode ser observada nas palavras de J.V.F. se referindo aos lugares próximos à sua casa na pequena comunidade rural Turumã.

A gente via o pessoal contar as histórias e comentavam sobre esse tal lugar assombrado [pausa]. Dizem que acontecia, mas eu nunca vi ali graças a Deus. Saía também só com precisão [necessidade], não saía por vadiância [vadiagem]. Ia a qualquer lugar de noite que precisasse de mim. Dificilmente eu saía. [J.V.F., entrevista, 06/06/2015, 78 anos, Caldas].

A representação sobre a noite, enquanto uma profunda construção ocidental que envolve o medo de fantasmas e outros malefícios (DELUMEAU, 1989), é capaz de orientar, em certa medida, a configuração das relações sociais para as pessoas que acreditam na possibilidade de encontrar as assombrações. Mesmo em face da iluminação

pública consolidada definitivamente no início do século XXI, o imaginário que as atrela ao período noturno permaneceu e, mesmo com uma maior visibilidade, essa forma de compreender a realidade imediata perdura. Alguns moradores locais que conversamos disseram ter receio ao ir embora para suas casas e não se arriscam a passar pelo portão do cemitério, que se localiza muito próximo do centro da cidade – local onde comumente as pessoas se reúnem. Essa insegurança produzida pela noite em Caldas não possui contornos ligados a roubos, furtos e outras formas de violência como assassinatos à medida que o cotidiano da cidade é bastante tranquilo e que nos faz refletir que o medo que cerca a noite é uma produção e reprodução cultural.

Outra característica presente nessas narrativas e que contribui na tecitura das identidades caldenses envolve o desrespeito aos pais, tanto de um ponto de vista verbal quanto de maus tratos, como a agressão física e que converge com um catolicismo popular. Um dos contos mais conhecidos do município e que gira em torno deste eixo é sobre um homem chamado Adriano que por bater em sua mãe passou a ter partes do seu corpo transformadas em partes de lobo durante alguns dias pelo resto de sua vida. Em face de sua grande difusão, que envolve tanto os bairros rurais quanto a cidade, a história de Adriano Lobo possui uma grande variabilidade, contudo, pelo que observamos em várias versões, sem perder esse sentido que é um dos valores mais importantes em Caldas: respeitar os pais, sobretudo a mãe.

Em uma delas, Janice, que não quis gravar a entrevista, nos contou que Adriano ia todos os fins de semana aos bailes das áreas rurais e em uma certa ocasião, quando estava nervoso, deixou seu cavalo amarrado em casa por três dias consecutivos e sua mãe mandou soltá-lo. Adriano a avisou que se soltasse o cavalo ele iria montar nela e quando chegou em casa pela manhã ele não estava amarrado. Adriano pegou sua mãe, colocou a sela, o arreio e as esporas, montou nela como se fosse um cavalo e a partir desta ocasião metade de seu corpo se metamorfoseou em lobo, não temporariamente, como observamos em outras versões, mas ficou desta forma até o fim de sua vida.

As narrativas sobre os corpos-secos também são bastante difundidas no município e muitas delas possuem significados diferentes. Estas divergências não se restringem apenas ao sentido, mas também quanto à forma existencial do corpo-seco. Em algumas narrativas, ele é apresentado como uma pessoa viva, que está impossibilitada de morrer até pagar por seus pecados e em outras, ele é uma pessoa morta que volta ao mundo dos vivos, mas que não possui mais uma forma humana. L.F., dona de casa aposentada casada

e que viveu sua juventude em uma roça próxima ao Botafogo e atualmente mora na parte urbana do município, nos trouxe um caso que evidencia o corpo-seco.

Dizem que tinha um lá perto de um mato perto de São Pedro, onde a gente parava para lavar os pés [...]. Pegávamos um atalho, mas também tinha um mato. Nós escutávamos o barulho [onomatopeia]. Às vezes já estava tarde, que a missa acabava, e nós estávamos indo embora. Nós coríamos, não passávamos no mato, nós passávamos na beira e era comprido o mato também. Passava e escutava esse barulho. Dizem que era um corpo-seco que tinha lá, dependurado na árvore. [...] Dizem que a mãe dele era muito ruim para ele. Não, não. O filho que era ruim para mãe [...] Daí quando ele morreu, depois que ele morreu está no mato e tinha gente que via ele lá. Via ele dependurado em uma árvore. Nós não tínhamos coragem de entrar lá dentro, mas tivesse entrado de noite lá você via, mas tinha que ser noite também. De dia você não via. [L.F., entrevista, 10/10/2017, 60 anos, Caldas].

Esta percepção vinculada ao corpo-seco é muito próxima do sentido moral que os contos sobre Adriano Lobo carregam e que nos permitem pensar a importância social, e até mesmo existencial, que possui a noção de respeito aos pais. Neste aspecto, ao olharmos mais de perto, é relevante observar como duas narrativas distintas que colocam em evidência assombrações diferentes – Adriano Lobo estava vivo e o corpo-seco morto – não são contextualizados de forma semelhante, mas contêm sentidos que se entrecruzam e que reforçam este valor social e religioso que deve ser seguido pelos caldenses.

A variabilidade que um mesmo conto apresenta não pode ser vista apenas como uma questão exclusiva da memória individual enquanto um processo em curso que se transforma ao longo do tempo (PORTELLI, 1997), muitas vezes, modificada intencionalmente a partir da percepção do tempo presente que o agente possui. A memória coletiva é fundamental, uma vez que os contos adquirem variações ao circularem por espaços e temporalidades diferentes e permitem que ela constantemente se renove pela tradição oral (VANSINA, 1982). Assim, a mobilidade das narrativas, que não se restringe necessariamente a um bairro específico e as formas como as pessoas se apropriam destas histórias, fornecem toda a dinamicidade que eles possuem no município. Em contrapartida, há uma possibilidade de transformações e releituras de determinados contos, e em algumas ocasiões observamos as traduções culturais quando identificamos que algumas narrativas possuem traços que se convergem com outras versões que estão para além do município de Caldas. Em uma certa ocasião, durante uma visita a cidade mineira chamada Congonhal, localizada a aproximadamente oitenta quilômetros de Caldas, conversamos com um habitante local que narrou um “causo” de assombração.

Nele, observamos uma convergência com vários elementos presentes em um conto que S.R.B. nos trouxe, vivenciado por uma mulher de seu bairro chamado Tonha e que será melhor discutido à frente. Evidenciamos que os elementos que diferenciam as duas narrativas correspondem exclusivamente às pessoas envolvidas na trama e o lugar onde aconteceu e carregam, portanto, um sentido semelhante.

A tradição oral, segundo Vansina (1982), carrega consigo esta particularidade da modificação a partir do verbalismo.

A origem das tradições pode, portanto, repousar num testemunho ocular, num boato ou numa criação baseada em diferentes textos orais existentes, combinados e adaptados para criar uma nova mensagem. (VANSINA, 1982, p. 159).

Mesmo diante das possíveis modificações que os “causos” adquirem em suas estruturas ao longo do tempo e dos espaços por onde percorrem, evidenciamos que muitos mantêm seu núcleo semântico, o que favorece a permanência de determinados atributos da identidade local.

As narrativas, tal qual os lugares da memória, são instrumentos importantes da preservação e transmissão das heranças identitárias e das tradições. Narrativas sob a forma de registros orais ou escritos são caracterizadas pelo movimento peculiar à arte de contar, de traduzir em palavras reminiscências da memória e a consciência da memória no tempo. São importantes como estilo de transmissão, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcaram a História da humanidade. São suporte das identidades coletivas e do reconhecimento do homem como ser no mundo. (DELGADO, 2003, p. 21-22).

Esta colocação de Delgado é importante em nosso estudo, uma vez que privilegia a memória como um elemento presente na construção da identidade a partir da tradição oral. Nesse sentido, portanto, o contar se configura historicamente em Caldas como uma prática central na formação do sentimento de pertencimento, mesmo que na contemporaneidade não seja exclusiva na formação da identidade e divida espaço com outros meios de comunicação, como o rádio, a televisão e recentemente a internet, muito acessada pelas novas gerações.

Outro conto que possui notoriedade na cidade e que perpassa por estas transformações diz respeito à uma mulher vestida de roupa branca que sai pelo portão do

cemitério e vaga por alguns lugares do centro, como a avenida Santa Cruz, e retorna à sua morada.

E a Mulher de Branco vem a ser do cemitério [risos]. 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].

A circularidade destas narrativas também se configura como algo interessante na medida que o agente pode ter contato com diferentes versões, o que lhe possibilita escolher qual será transmitida às outras pessoas, o que implica em afirmarmos que existe um processo de seleção das narrativas, que é feito pelo agente e não necessariamente corresponde à um ato consciente. Nesse contexto, ainda podemos observar que a escolha das narrativas que serão contadas é uma ação, muitas vezes, ligada aos seus próprios valores. V.T.S.³⁶, trouxe-nos duas outras narrativas sobre a conhecida Mulher de Branco que caminhava por algumas ruas próximas ao cemitério.

Tem duas histórias. Uma que é uma mulher que fazia caminhada na avenida [Santa Cruz]. Ela, ela levantava de madrugada por volta das três horas, colocava o vestido branco e saía. E a outra que é [inaudível]. Essa mulher de branco saiu e teve um rapaz aqui na cidade que falou assim “Hoje eu pego essa mulher, hoje vou ver se é mulher ou homem”. E ele pegou e desceu atrás dela. Aí então ela estava chegando na avenida ali em baixo e ele pegou e correu atrás dela. Pegou e jogou, tirou o capuz dela e só estava o vestido branco. Na hora que ele tirou o capuz não tinha nada [rosto], estava o corpo e não tinha nada. Ele saiu correndo [...] [V.T.S., entrevista, 20/03/2012, 28 anos, Caldas].

Estas duas versões sobre a Mulher de Branco fornecidas por nosso narrador, contadas sequencialmente, podem ser pensadas a partir de um quadro antagônico em que existe, de um lado, a presença da racionalidade enquanto elemento que desencanta o mundo, como afirmou Weber, e trata esta personagem do imaginário coletivo caldense enquanto uma mulher que possuía o hábito incomum de caminhar pelas madrugadas. No outro, observamos uma assombração que não possui um rosto, vaga pela avenida Santa Cruz e faz parte da crença acerca destes seres de outro mundo. Não percebemos no

³⁶ V.T.S. é casado e mora em um bairro recente na cidade, Recanto Amigo, proveniente do programa Minha Casa, Minha Vida e a única via de acesso se dá pelo bairro Santa Cruz. Atualmente ele trabalha com gado em uma roça próxima à cidade. Quando a entrevista foi realizada, ele era sacristão da Igreja Católica e morava com os pais em uma rua chamada popularmente “Vai e Volta” porque ela não tem saída.

discurso de V.T.S., entretanto, uma sobreposição explicativa entre as duas narrativas, fato que incute a ideia de que o vínculo entre o mundo dos vivos e o dos mortos configura uma forma de explicação da realidade. De acordo com o que evidenciamos em campo, esta assombração não apareceu uma única vez caminhando por algumas ruas da cidade. Por ser vista de forma constante, nos é permitido interpretar que sua presença possivelmente implicaria em orientar o comportamento das pessoas no que se refere ao voltar para suas casas pela madrugada ou evitar sair pela noite. Este mesmo trajeto próximo ao cemitério é feito pelo Homem da Capa Preta, narrativa menos conhecida na cidade e que descreve um homem vestido de preto, inclusive com um chapéu desta cor, que sobe a avenida e desaparece nas proximidades do portão.

Esta visão de mundo atua também na compreensão de fenômenos naturais cotidianos, como objetos que caem dentro das casas durante a madrugada, vultos vistos durante a noite, passos ou barulhos que são ouvidos nos quintais e cujos motivos não são identificados primariamente de um ponto de vista racional. Nesse sentido, existem casas e fazendas que são abandonadas e à medida que as histórias circulam promovem dificuldades para alugar ou vender estas propriedades visto que adquirem o caráter de assombradas. Assim, quando nos referimos principalmente às fazendas, muitas acabam se tornando inutilizadas pela família que detém estes imóveis. Existem outras ocasiões em que a casa é demolida para que se construa outra em seu lugar com a finalidade de evitar as assombrações ou, em outros casos, erguem uma nova construção na propriedade e deixam a antiga fechada e inutilizada.

Outro princípio que atravessa a formação da identidade caldense circunda a ideia de evitar os xingamentos, mesmo que eles não sejam dirigidos diretamente à outra pessoa enquanto forma de ofensa. Aqueles que xingam os pais podem ser atacados por lobisomens durante a madrugada, nos disseram alguns moradores. Nos parece que esta história possivelmente tem um uso mais específico quando contextualizada no ambiente infantil, temporalidade na qual se inicia a interiorização dos valores sociais e das formas aceitáveis de comportamento. Nesse sentido, também observamos contos em que aparecem as figuras Pisadeiro, criatura que ataca as crianças que dormem com a barriga cheia e Baguá que pega as crianças que fazem travessuras. Entretanto, a questão dos xingamentos não se restringe apenas às crianças e perpassa por outras pessoas, incorporando jovens e adultos, como podemos observar na história narrada por S.R.B. no

bairro rural do Bom Retiro na qual apareceu uma rã em sua roça e em face da possibilidade de trazer prejuízos à plantação havia a necessidade de pegá-la.

E um dia uma rã saiu. Foi verdade, ela saiu e eu corri [...] uma rãzinha aí e tem a roça dos outros aí e não pode ficar [ela pode estragar as plantações]. E ele [seu tio] saiu e o cachorro junto. Aí deu a volta em volta da casa, por baixo a fora e saiu para ver. E a rã correu para o [inaudível], tinha um porto d'água ali e saiu por lá e saiu [pausa]. O cachorro ia por lá e disse assim [tio] “Pode ir até o inferno que eu vou pegar”. E falou besteira, não é? Aí ela deu uma volta por dentro da casa do meu tio e tinha uma estrada aqui e descia uma trilha. A rã saltou assim e ele foi para pegar. Quando ele olhou e viu uma coisa. [inaudível] [...] parecia uma beira de uma cabeça e ele já ficou com medo. Aí no que ele foi andando e imaginando “agora eu não olho”. Quando chegou, aquele um desapareceu e diz que fez até uma fumacinha. E ele olhou e tinha outro lá atrás. Abriu a porteira e correu “abre a porta que to com medo”. Aí pois é não é? A pessoa nunca pode falar besteira, porque se a gente tem fé em Deus não vai pegar a gente, não vai fazer nada não é? Mas ele falou, viu e passou o maior medo. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

Outro item pertencente na construção da identidade social e que é fundamental na manutenção da crença nas assombrações corresponde a acreditar, *a priori*, em sua existência e mais do que isso, na proximidade que possuem com o cotidiano. Em várias ocasiões, identificamos que elas podem aparecer para aqueles que duvidam de sua existência e desta visão que emerge um ditado popular muito comum em Caldas que se refere as assombrações “Eu não acredito, mas não duvido”. Ele é usado, comumente, pelo que observamos, por alguns céticos, que mesmo em face da dúvida não deixam de carregar o medo construído culturalmente. Esta frase que aparentemente se tece de forma contraditória, uma vez que dentro dos parâmetros racionais não é possível acreditar e não acreditar simultaneamente, possui um sentido claro e lógico dentro do sistema simbólico caldense porque ao não duvidar que elas podem aparecer, o agente constrói uma forma de defesa e prevenção contra as aparições.

Tal posicionamento não nos mostra apenas uma outra forma de produção na crença acerca das assombrações enquanto um complexo cultural que é marcado pelo dinamismo, mas também uma forma de ação que usa e improvisa as categorias locais segundo seus interesses (SAHLINS, 1990). Este discurso enfatiza e marca, ao nosso entendimento, a posição entre duas formas distintas de concepção da realidade em Caldas, a racionalidade e a existência das assombrações. Nesse sentido, portanto, este ditado amalgama estes dois discursos que não são antagônicos dentro da lógica do pensamento local, pelo contrário, elas se complementam nas configurações de pensamento de algumas pessoas, o que consiste em afirmar que existem determinados conflitos entre estas duas

formas de observar a realidade materializados nos agentes. Assim, as narrativas que trazem as pessoas que duvidaram das assombrações e foram punidas, parecem adquirir importância neste jogo de forças.

J.V.F. nos contou que um homem chamado Pedro Eduardo, viu três mulheres que eram assombrações no pasto onde ele tirava leite “ (...) vinha vindo três mulheres fantasmas (...). Uma na frente, outra mais alta no meio e outra mais alta ainda atrás (...)”. Pedro havia fugido, abandonado as vacas e foi para a casa. Seu pai, entretanto, não gostou da ideia. Xingou o filho e disse “Não aconteceu nada, eu ando por aí e nunca vi nada”. No outro dia, eles foram juntos trabalhar.

[...] amanheceu, tiraram o leite e o velho [pai] foi trabalhar para baixo. Passando no mesmo caminho [onde Pedro Eduardo viu as assombrações]. O sol de fora ainda, o ribeirão desce [para] o matinho e o ribeirão faz uma curva. Tem uma pinguela³⁷, você passa ela, tem uma segunda pinguela e a terceira saindo. Diz que quando o velho estava vindo da roça, ele e mais dois, o filho mais velho e mais um outro, veio as mulheres, apareceram antes do sol entrar [escurecer]. Diz que vieram e para sair do caminho que eles estavam passando? (...) e atravessaram a pinguela antes delas passarem. Diz que o velho foi preciso posar na casa do primeiro vizinho, que estava junto. O velho ficou o outro dia todo de cama assustado com aquilo [...] [J.V.F., entrevista, 06/06/2015, 78 anos, Caldas].

A punição que o pai recebeu ao duvidar da existência das assombrações é muito bem encenada por nosso narrador que procurou reproduzir até os diálogos envolvidos no “causo”. Nesse sentido, esta tentativa de reprodução aliada à gesticulação, procurou retratar a narrativa tal como ocorreu, mesmo que ele não a tenha vivenciado – porque J.V.F. era vizinho – e entendemos que este modo de transmissão é essencial para a manutenção da crença e consequentemente da identidade.

Outro atributo que pertence à identidade coletiva e se liga, de certa forma, à dúvida sobre as assombrações diz respeito ao ironizar ou brincar com sua existência, o que gera a possibilidade de suas aparições como forma de punição. Alguns moradores proferem outro ditado “Com assombração não se brinca”, ideia que remete a seriedade com que as pessoas devem conceber estes seres de outro mundo. M.B.F., pedagoga aposentada e que

³⁷ Pinguela se refere a um tronco de árvore que é colocado para atravessar pequenos riachos, como se fosse uma ponte rústica. Bastante comum no município à medida que existem muitos rios, afluentes e nascentes que cortam toda a região.

sua vida inteira morou em São Pedro de Caldas, onde casou e teve seus filhos, os quais também são moradores do bairro, disse o seguinte relato que aconteceu em sua casa.

[...] nós morávamos na zona rural, poucos vizinhos, então nós não sabíamos [pausa] a gente não sabia até o que era morte [possivelmente humana]. Não tinha acontecido nenhum caso de morte na nossa família e morreu uma vizinha nossa. É lógico que ficamos com medo [...] e à noite começamos a chorar com medo de dormir no quarto separado [do] dele e meu pai fez assim “Olha pode dormir tranquila que se a Ana vier eu seguro ela e não deixo ela entrar no quarto de vocês. E ele disse que deitou e não conseguiu dormir. A nossa casa tinha luz elétrica de usina própria, então não podia desligar nenhuma lâmpada que as luzes todas arrebentavam e a potência ia tudo para as outras [pausa] e ele [pausa] estava a luz acesa do quarto quando a porta da sala estralou. Depois a porta do quarto também e ele sentiu alguma coisa que segurou ele na cama pelos ombros. Ele molhou a roupa de suor de tentar se soltar e não conseguiu. Quando a pressão nos ombros dele diminuiu ou parou ele pulou de pé no meio do quarto. Então ele dizia que achava que era essa Ana que tinha vindo mostrar para ele não se brincar com coisas desconhecidas e ele nunca mais fez esse tipo de brincadeira com a gente também. [M.B.F., entrevista, 04/04/2012, 66 anos, Caldas].

O teor moral implícito nas assombrações também se fundamenta, em grande medida, sobre determinados valores religiosos pertencentes a um catolicismo popular múltiplo e difundido por todo o município. A escolha por este conceito se deve às formas precárias de consolidação do catolicismo na região e a rejeição da Igreja sobre a existência das assombrações, conforme alguns padres locais nos afirmaram. De todo modo, mesmo diante do discurso oficial, a ligação entre estes seres e a religiosidade é profunda e pode ser vista em outro ditado popular “Quanto mais eu rezo mais aparece assombração”. Em nossos trabalhos de campo, observamos ainda que os usos deste ditado ultrapassam os limites da religiosidade e alcançam outros níveis da sociabilidade se referindo, por exemplo, a ocasiões em que pessoas desagradáveis chegam em determinados ambientes. Ainda podemos perceber nele como o sistema simbólico das assombrações se comporta como uma forma de observar o mundo ao criar metáforas para situações corriqueiras no cotidiano.

2.2 O catolicismo popular presente nas assombrações

Uma vez que defendemos a ideia da operacionalidade do conceito catolicismo popular e lhe damos legitimidade frente à sua pluralidade, não podemos deixar de observar sua presença no contexto que envolve tanto as narrativas de assombração em

Caldas quanto suas formas de manifestação em outros aspectos da vida social. Em suas múltiplas formas de apresentação, as quais algumas procuramos ilustrar ao longo deste trabalho, identificamos na história de vida de L.F. um elemento que reforça nossa ideia sobre uma particularidade específica, o imprevisto. Durante nossas conversas registradas, ela nos contou sobre a morte de sua irmã, que ainda era criança e veio a falecer de crupe. Dado que sua família era católica, perguntamos sobre os rituais de morte que estavam ligados à sua irmã, em específico sobre a extrema-unção. De forma muito simples e direta ela nos disse:

Eu acho que não tinha. Ela morreu lá no Botafogo, mas não tinha padre não, eu não lembro. Não tinha nada de extrema-unção. 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 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 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., entrevista, 10/10/2017, 60 anos, Caldas].

A forma como foi narrado este momento de sua vida, não nos parece que remeta à um rito de improviso praticado exclusivamente por sua família. A forma como seu discurso é edificado, nos parece tratar de um rito criado coletivamente e que emergiu como uma forma de sanar as dificuldades em levar algum padre até a casa para realizar os procedimentos religiosos fúnebres e, sobretudo, em um momento histórico, em que o transporte era precário - o uso de carros era raro e as estradas de terra, que na contemporaneidade ainda são ruins, há algumas décadas representavam grandes empecilhos de locomoção. Neste contexto, a vela parece possuir, intrinsecamente, uma simbologia comum no catolicismo popular dentro de suas variadas formas de expressão, pois direciona a alma para um caminho de luz (VILHENA, 2004). Na história de L.F., a vela foi utilizada para prevenir que a alma de sua irmã não se tornasse penada e ficasse vagando pelo mundo dos vivos. A vela ainda pode trazer outros significados dentro da cultura popular, muitas vezes sendo usada, do mesmo como o copo de água, como uma forma de oferenda às almas dos mortos (VILHENA, 2004).

Quando observamos o contexto da crença caldense nas assombrações, identificamos que as velas e as rezas podem despachar as almas penadas para o outro mundo. Nesse sentido, algumas narrativas que descrevem a procissão das almas parecem indicar o tormento em um plano espiritual de pessoas que sofreram durante a vida ou que tiveram seu ciclo natural interrompido por algum acidente ou assassinato, como nos informou S.R.B.

Porque é como nesta cruz que foi matado o meu tio, irmão da minha mãe e eu não cheguei a conhecer. Eu não existia, que até falando desse assunto, vinha essa procissão até na minha casa. E via os vultos. Eram pessoas e você não via os rostos e tinha um pano branco coberto, não via. [...] Tampava assim e você não via. Só ouvia aquele gemido que vinha do lado da casa. [...] [vinham] andando, vinham da cruz [até] ali na casa. Isso aí eu morei ali muito tempo, tive meus filhos quase tudo lá e era isso. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

Esta história nos traz elementos para pensarmos a ligação existente entre a procissão das almas e o assassinato de seu tio. Os gemidos que ela registrou em sua memória são emblemáticos nesta narrativa à medida que podem ser evidenciados como pedidos de ajuda de sua alma, segundo Azzi (1978), e que se tornam mais nítidos quando inserimos nesta interpretação o caminho feito pela procissão, se deslocando até a casa da família. O local de sua morte parece ganhar uma representação relevante dentro do sistema simbólico local, em virtude da possibilidade das pessoas evitarem, motivadas pelo medo, passar por aquele ponto específico onde a cruz fora colocada, que era na beira da estrada. A cruz ainda atua como um símbolo da memória do morto, que faz emergir lembranças daqueles que o conheceram e tal colocação alcança uma maior exponencialidade, uma vez que, a comunidade rural do Bom Retiro é pequena, fato que faz da morte do tio de S.R.B., algo pessoal e compartilhado pela população. Desta forma, este lugar da memória, que amalgama morte, sofrimento, lembranças e religiosidade, carrega ainda atributos essenciais e existenciais que orientam a vida social, como evitar desentendimentos e brigas que podem se desdobrar em pecados maiores, como o homicídio que observamos no conto acima.

Outro “causo” em que registramos a presença da procissão das almas ocorreu com L.F., quando ela e sua mãe estavam caminhando de noite após visitarem a casa de seu tio no bairro Botafogo. Durante o retorno até sua casa, elas encontraram duas assombrações. Na primeira, viram um farol de carro que passou por elas e desapareceu quando entrou

em uma pequena mata e, na segunda, encontraram várias pessoas segurando velas, caminhando em sua direção e apenas conheciam uma pessoa.

Aí no mesmo dia, olha só que coincidência. “Vamos pedir fogo para o Mané Vitor.” e aquela procissão vindo de encontro, mas já estávamos perto da igreja do Botafogo ali, sabe? Aí nós passamos ali e na hora que íamos atravessar o Salvador ali, parece que tem um negócio de moer arroz, essas coisas e [procissão] subindo aquilo ali. Nós vimos, vinha vindo de encontro para o lado do meu avô [casa] [...] Eu vi a cara do Mané Vitor direitinho. Parecia que estava com uma vela grande e vi a cara dele direitinho. Aí quando ia chegando perto de nós tinha uma cerca de arame ou um córrego, sei lá, aquilo lá começou a subir assim [pelo morro]. [...] Era uma procissão inteira, mas nós conhecemos uma pessoa só. Nós achamos que era algum rezador de terço [porque] tinha muito negócio de rezar terço lá no Botafogo. Nós nem imaginamos que era assombração. [...] Nós nem chegamos a encontrar [...] nós estávamos indo de encontro não é?, eles subiram para cima. Aí quando nós vimos que era assombração nós ‘corremos’ para casa do meu avô sabe? [L.F., entrevista, 10/10/2017, 60 anos, Caldas].

Essas narrativas que descrevem a procissão das almas em que elas seguram velas acesas, chamadas também de procissão dos mortos, são comuns no catolicismo popular e, portanto, possuem muitas histórias pelo Brasil. Esta narrativa específica contém um elemento que é enigmático ao mesmo tempo que se configura como central, a presença de um homem do bairro que era conhecido por elas. Nesse sentido, nossa interpretação conceitual em que inserimos este conto dentro da ideia de procissão das almas pode ganhar contornos mais frágeis à medida que Mané Vitor se encontrava vivo na ocasião, ao contrário das outras pessoas que eram desconhecidas, não sendo, portanto, antigos moradores já falecidos do bairro ou moradores vivos porque, provavelmente, seriam conhecidos por elas.

O eixo gravitacional dessa narrativa poderia se modificar à medida que Mané fosse algum tipo de agente que lidasse com o mundo espiritual e naquele momento estivesse exercendo algum tipo de prática mágica. Entretanto, esta possibilidade não parece ser viável dado que, se ele fosse este agente mágico, provavelmente, elas não iriam até ele pedir fogo, sobretudo à noite e sozinhas, conhecendo seu histórico e após vivenciar anteriormente outra assombração, fato que lhes já haveria incutido medo suficiente para não o procurar³⁸. As explicações acerca das assombrações, muitas vezes, não são

³⁸ Em seu estudo *Os Andarilhos do Bem* (1988), Carlo Ginzburg observou na cultura popular europeia, em especial a italiana, a existência da crença na procissão das almas “No dia 2 de novembro, dia de Finados, os defuntos atravessam a aldeia em longas procissões, carregando velas e entrando nas casas que lhes pertenceram (...)” (p. 64). Este “causo” que L.F. nos contou possui traços que se assemelham com a

colocadas pelas pessoas na estrutura das narrativas e em algumas delas, não possuem uma explicação para essas aparições, como na narrativa de L.F.. Para muitas pessoas as assombrações existem e fazem parte deste mundo, independentemente de explicações que elucidam todos os detalhes, como evidenciamos no conto que L.A.S. nos trouxe sobre o corpo-seco. Quando perguntado sobre o que seria esta criatura, mesmo acreditando em sua existência, ele respondeu “Eu não tenho nem noção cara.” (L.A.S., entrevista, 25/07/2015, 27 anos, Caldas)³⁹.

Meus primos estudavam em Caldas, e moravam no bairro Botafogo, moram lá ainda, uns moram, outros já foram embora, porque eles vinham para a escola à noite, trabalhavam durante o dia e vinham à noite e daí o ônibus não conseguia ter acesso lá no bairro. Daí eles desciam no [...], deixavam eles no [...] na beirada do caminho lá, e tinham que descer a pé até a casa deles e tinha um comentário que tinha um corpo-seco lá no mato. Daí um colega deles falou assim ‘Duvido que vocês pedem areia.’. Daí meu primo muito [...] ‘louco’ começou a gritar ‘Eu quero areia, eu quero areia.’. Até aí tudo bem, de repente, o mato começou, estava parado o tempo assim, começou a ventar devagar, foi aumentando. De repente começou aumentando o vento, cada vez mais aumentando [...] de repente, as árvores batiam até os galhos no chão. Foi indo e foi indo. Foram embora correndo. Depois disso nunca mais pararam lá e desceram a pé. Foi preciso meu tio buscar eles em um fusca velho que ele tinha lá [...] eles falam que até hoje não passam a pé lá. [L.A.S., entrevista, 25/07/2015, 27 anos, Caldas].

As possíveis faltas de explicações não minimizam, aparentemente, a crença, pelo contrário, elas podem reforçar a presença natural das assombrações na cotidianidade ao lhes fornecerem a representação de algo desconhecido. Olhando para este contexto em que o desconhecido convive com o conhecido, Brandão (1980) afirmou que as culturas camponesas têm suas formas peculiares de explicar as coisas e a ordenação do mundo, pois incorporam a realidade social e cósmica e, não necessariamente são conhecidas de forma precisa pelas pessoas, visto que tal ordem é posta como uma verdade que deve ser aceita e o que ele denomina como mistério, em muitas ocasiões, “(...) é a melhor explicação.” (p. 174). Nesse sentido, portanto, as assombrações não ficam restritas apenas à categoria de catolicismo popular diretamente ou às normas sociais, elas fazem parte de uma visão de mundo, na qual seres espirituais interagem com os seres vivos, não apenas

procissão das almas na região de Lucerna, na Suíça, em que entre os seus participantes poderiam haver pessoas vivas, que eram consideradas afortunadas ou piedosas (GINZBURG, 1988).

³⁹ L.A.S. é um morador da cidade, casado e trabalha como vendedor da Coca Cola na região. Dentre suas ocupações profissionais anteriores, ele nos informou que, por alguns anos, foi funcionário de dois mercados na cidade, os quais foram vendidos. É importante ressaltar também que sua infância e adolescência foram vivenciadas no bairro Botafogo, onde seus pais moram e fabricam queijos para vender.

os humanos – em alguns contos, por exemplo, os rabos das vacas são cortados ou os cachorros fogem amedrontados e não voltam para a casa.

As assombrações, ao estarem vinculadas à dimensão supramundana, podem ser reconhecidas enquanto seres intimamente incompreensíveis. L.F. ou L.A.S. nos mostram, em um primeiro momento, como as assombrações podem ser interpretadas a partir do uso consciente das categorias locais, afinal, L.F. nos apontou, por exemplo, que o corpo-seco é uma criatura que maltratou os pais. Em face disso, podemos entender, de forma secundária, que a condição de desconhecimento acerca das assombrações coloca a cultura como algo aberto, que pode apresentar variações, sendo, portanto, um sistema com limites indefinidos (BURKE, 1989). Mesmo a interpretação podendo estar relacionada à subjetividade, transmitindo durante a narração de um conto fragmentos de individualidade, ideia que propõe que os “causos” em seu movimento de circularidade vão absorvendo particularidades individuais que os transformam, o aparato simbólico do catolicismo popular fornece modos de atuação mediante alguma aparição. A reza é um componente que, não raras vezes, foi colocado como um fator de combate e expulsão das assombrações, atuando também como uma forma de prevenção.

O Mané [do Juquita] estava indo, quase pelo mesmo caminho, indo para Santa Rita [de Caldas]. Ele estava meio atrasado para chegar em casa, era onze e pouco da noite, à cavalo, com a capa própria para andar. Estava frio. Ele quis “cortar” caminho, um atalho, chegou uma certa altura de um morro que o cavalo deu de “arriar” na parte traseira, sabe? E parece que montou um [alguém] na garupa dele, ele sentia o respirar da pessoa no pescoço, perto da capa [pausa]. Ele sentia a respiração. Começou a rezar, mas não saía o pedaço da Ave Maria e ficou desorientado. O cavalo não andava. Com muito custo ele conseguiu rezar um Creio em Deus Pai, um Credo. Assim que ele terminou de rezar o Credo, aquilo aliviou, saiu de trás da garupa, ele continuou e disse que nunca mais foi à noite para a casa. Ele não sabia dizer ao certo o que era que respirava. [C.Z.L., entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas].

Eu vi uma pessoa deitar comigo. Foi aqui [casa] e lá no meu serviço [cuidadora de um idoso]. Deitou e foi me empurrando sabe e eu queria falar, eu não conseguia e queria levantar e não conseguia. Aí deitou e foi me empurrando sabe. Aí a outra empregada também, a Rosângela, pergunta para ela que ela te conta, também aconteceu isso com ela. Só que ela ficou mais apavorada. Eu rezei não é? E ela acordou suando “Rosângela eu não estava dormindo.” Ela disse que a pessoa sentou e começou a carcar [apertar e afundar] assim no colchão. Aí ela falou “Aqui eu não durmo mais.” [...] Aí começamos a rezar. Não sei quem está lá, se é gente que foi dono daquela casa. Ela fez uma prece para aquela pessoa que estava ali. Aí depois a Rosângela dormiu e não aconteceu nada e eu dormi no quarto também e nada. Eu não durmo mais nesse

quarto, dormia nele quando comecei a trabalhar. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas]⁴⁰.

A reza enquanto instrumento que permite expulsar as assombrações não pode ser colocado como a única forma de afastá-las, visto que identificamos que as pessoas utilizam outros recursos que podem apresentar variações que se articulam com o contexto vivenciado. Assim, algumas podem fugir ou procurar alguém que possa benzer, tanto a casa quanto a pessoa que vivenciou o contato com alguma assombração, como os benzedores e até mesmo os párocos locais⁴¹. Estas possibilidades evidenciam a agência das pessoas à medida que suas formas de ação não se restringem apenas a estas reações mais comuns. Tal colocação pode ser melhor ilustrada no “causo” que V.T.S. nos narrou que foi vivenciado por sua família.

Ela [sua mãe] estava lá na casa da minha avó, na casa velha. O que que aconteceu [pausa] o meu avô tinha saído e ele foi para Santana [distrito rural]. Ele foi de caminhão junto com um amigo dele. Aí nisso chegou ela, mais três tias e um tio meu [...] Era até Semana Santa, era Quaresma, então era perto da Semana Santa. Aí eles estavam lá, aí minha avó falou assim “Nós vamos rezar para [pausa], já que a gente está sozinho aqui” e eles começaram a rezar. Passado pouco tempo que eles estavam rezando, [algo] começou a bater na lata, na sala, de colocar milho para os porcos. Aí bateu nela. Minha avó era corajosa demais e ela foi lá, pegou a lata, levou e pôs em cima do fogão. E disse assim “Bate agora”. Não bateu e voltou a pegar de novo. Nisso, ele [tio] já estava chorando de medo e voltaram a rezar, quando vê, a sela do cavalo ficava lá na sala também dependurada, não sabe o que aconteceu que [algo] montou na sela do cavalo e começou a galopar nela. Aí minha avó, lá do quarto, ela falou “Não estou fazendo nada para ninguém e quero que se tiver que fazer alguma coisa que venha e faça aqui. Ela foi lá e pegou a sela do cavalo, levou e pôs em cima do fogão também. Aí passado pouco tempo depois, um cachorro que tinha lá na avó [...] ele assustou tanto que do alpendre ele pulou, passou por cima do chiqueiro de tanto medo que ele ficou. Aí ele saiu latindo para baixo assim [inaudível] e desde aquele dia nunca mais apareceu. E aí nisso, passado pouco tempo depois meu avô chegou e na hora que eles viram a luz do caminhão, desapareceu tudo [...] [V.T.S., entrevista, 20/03/2012, 28 anos, Caldas].

Dentro da perspectiva de sua ação, na qual o confronto com a assombração nos parece ser algo incomum, é notório observar no discurso de V.T.S. a interpretação simbólica da realidade, no sentido trazido por Geertz (1989), de sua avó que parecia

⁴⁰ R.E.N é uma mulher que mora próximo ao bairro Santa Cruz, possui dois filhos e trabalha como cuidadora de idosos na casa da família de um senhor localizada na praça, próximo ao fórum.

⁴¹ Segundo alguns moradores locais os padres benzem casas consideradas assombradas, mesmo que a doutrina oficial católica rejeite a existência das assombrações. Esta perspectiva nos permite contextualizar tal interação dentro das relações de poder, nas quais o clero procura manter a predominância dentro das religiosidades locais.

perplexa e não compreendia o motivo daquela assombração em sua casa à medida que “Não estou fazendo nada para ninguém (...)”. Esta frase nos permite aproximar de mais um elemento do catolicismo popular presente nas assombrações, fazer coisas ruins às outras pessoas, entendido como pecado e que parece nortear a forma como sua avó concebia as assombrações. Assim, dentro desta interface, a atuação que extrapola os limites da bondade pode ser punida com suas aparições.

Neste contexto em que a religião contribui, segundo Geertz (1989), para formular as ideias analíticas a partir dos recursos simbólicos e que fornece determinada precisão aos sentimentos, identificamos um “causo” em que emerge a figura do santo protetor e que nos revela uma identificação destes seres espirituais com uma dimensão profana. R.E.N. nos contou que durante sua adolescência, quando morava no bairro Santa Cruz, sua mãe se ausentou de casa e estava no hospital para dar à luz a outro filho. Ela e sua irmã menor ficaram alguns dias sozinhas e durante as noites ouviram passos que se arrastavam na cozinha e, segundo ela, parecia de uma velha usando chinelos. Sua irmã, que tinha em torno de seis anos, achando que era sua mãe, pediu que lhe trouxesse água e ouviram a pessoa tirando água do pote “Tirava água do pote e a gente via a pessoa assim raspando a caneca no pote. Aí quando foi no outro dia, eu e a minha irmã não queríamos levantar porque estávamos com medo.” (R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas). Durante esta noite, R.E.N comentou sobre o início dos barulhos.

[...] então abria a porta do quarto e vinha para dentro [da cozinha], dava a impressão que era uma velhinha, porque ela vinha arrastando o chinelinho. Aí eu achei esquisito aquilo “Mas quem que está aí?” [...] Aí a gente via uma sombra de uma pessoa na parede e nós tínhamos uma imagem de São Jorge e dava a impressão que o São Jorge não deixava a coisa entrar para o quarto onde estávamos dormindo, mas não parava de fazer barulho. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Este conto que coloca em evidência a figura de São Jorge nos permite pensar a relação entre sagrado e profano dentro do catolicismo popular local, em que sua figura é observada como uma santidade capaz de proteger as pessoas. Além disso, ele ilustra o hibridismo religioso brasileiro, ao ser traduzido para outras religiões, como na Umbanda, em que aparece com o nome de Ogum. Em Caldas, observamos que muitos altares das casas possuíam sua imagem, o que o reitera como símbolo de proteção que impede a entrada do mal no âmbito familiar e nos mostra sua proximidade com a população local. Nesse contexto, em que São Jorge possui um vínculo familiar com as pessoas,

encontramos, dentro da visão de mundo caldense, narrativas que o descrevem estando na lua lutando contra um dragão - metáfora que se refere ao Diabo – em um cenário que só pode ser vislumbrado quando ela está cheia.

Outra característica que nos auxilia a montar um panorama mais apurado sobre a relação íntima entre as assombrações e o catolicismo popular em Caldas se configura ainda como uma permanência do pensamento medieval é o valor religioso do sofrimento em vida. Dentro da religiosidade popular na comunidade, aqueles que sofrem de alguma doença, possuem algum tipo de problema crônico corporal e até mesmo quando estão em condição de pobreza, podem ser entendidos como pessoas que, por estarem nestas condições, estão mais próximas de serem agraciados por Deus após sua morte e irem para o paraíso. Esta posição privilegiada se torna palpável no contexto desta discussão ao notarmos em um conto que as assombrações que atormentavam constantemente uma família não se dirigiam à uma mulher paralítica que ficava em seu leito.

Eles foram todos criados pelo meu avô. Então essa minha tia, que era aleijada [risos] e, mas no quarto dela não caía nada. Aí diz que ia várias [assombrações], vinha essas coisas e tacava sabugo lá do chiqueiro e caía nos outros na casa e no quarto dela nunca caiu, dessa tia minha. E aí eles morriam de medo, que os galhos das árvores vinham na cacunda [costas] deles. Foi feio [...] A casa era muito grande, aquelas casas antigas e então na casa não tinha quem parasse. Só não no quarto dessa tia minha que era aleijada e ficava na cama. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

De um ponto de vista cosmológico este “causo” nos mostra, outra vez, como as assombrações podem atuar no mundo a partir de uma moralidade religiosa, em virtude de não atacarem a tia de nossa narradora em nenhuma ocasião. Esta colocação acaba reforçando a ideia de que determinados sofrimentos em vida comprovam que estas pessoas possuem uma posição privilegiada no reino dos céus em face de seus estigmas. Nesse sentido, as assombrações parecem ser dotadas de valores religiosos que são reafirmados durante a transmissão dos contos para outros agentes e, em um movimento circular, fornecem outro atributo da identidade local, o sentimento de piedade em relação aqueles que possuem problemas. Esta polissemia, que as tornam bastante complexas, pode abarcar ainda sentidos peculiares como da anunciação da morte, que parecem estar mais vinculados à uma interpretação que o agente faz a partir de categorias de seu sistema simbólico e, portanto, está mais aberto do que uma construção coletiva que é menos maleável, como podemos observar na narrativa fornecida por um morador do bairro Santa Cruz, S.F., atualmente comerciante que possui um estabelecimento, há mais de uma

década, na praça da cidade e anteriormente trabalhou em um laticínio próximo ao bairro rural Pedra Branca.

No dia que ela morreu [sua irmã], minha mãe teve uma visão, viu uma assombração. Ela estava lavando roupa e gritou para nós para dar uma arrumadinha na casa que estava vindo duas freiras. Nisso, corremos para ver o que estava acontecendo, para ajeitar a casa, porque minha mãe lavando roupa na bica. Quando chegamos na encruzilhada sumiram as mulheres, não tinha nada e não apareceu ninguém. Descemos para ver se alguém na estrada e desapareceram no meio do caminho. Passou dois dias, chegou a notícia que minha irmã havia morrido, no hospital que ela tinha sido internada em Jundiá. [...] faleceu com dezenove anos, ninguém sabe do que. Ninguém sabe se tinha algo que acompanhava ela ou o porquê assombrava ela. [S.F., entrevista, 21/07/2015, 50 anos, Caldas].

Esta ligação feita entre a aparição e a morte, informada dois dias depois, é uma interpretação provavelmente familiar e cuja particularidade é proveniente dos agentes que vivenciaram essa situação. De forma análoga identificamos outro conto em que uma moradora falecida estava aparecendo em sua antiga residência na cidade.

Dizem que a “Lurdes” está aparecendo ali na casa dela. Ela apareceu para a moça que está morando lá agora. Acho que se chama “Vanuza”, trabalhava no Oswaldo. Ela é uma ótima pessoa assim sabe. A moça contou que viu ela semana passada dentro da casa [...] ela não quer ficar mais lá. “Eu rezo, faço minhas preces em nome do senhor Jesus. Quem estiver perturbando aqui que vá para outro lugar (R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas)⁴².

Esta narrativa nos permite ainda observar a incorporação de elementos da religião espírita em sua estrutura a partir da introjeção da ideia de apego à materialidade que interpretamos tomando como pressuposto a representação positiva que a comunidade tinha de Lurdes – boa mulher e trabalhadora – o que possibilita-nos interpretar, considerando o sistema simbólico local, que ela não poderia ter se transformado em uma alma penada. Neste contexto, a permeabilidade e a fluidez cultural aparecem como potencialidades do catolicismo popular que agrega elementos de outras ordens espirituais, fazendo com que ele se interaja com o mundo contemporâneo e, portanto, não se torne estagnado ou fadado ao desaparecimento. Por outro lado, dentro de um leque de possibilidades analíticas, este conto poderia ter sido construído como uma forma de deteriorar a imagem social de Lurdes – uma espécie de fofoca com a intenção de excluí-

⁴² Uma vez que esta aparição estava acontecendo no momento em que fazíamos o trabalho de campo, optamos por ocultar os nomes das pessoas que estavam envolvidas na narrativa, a mulher que havia falecido, a moradora da residência e seu local de trabalho.

la dos padrões da identidade local ou também poderia ser uma ação racional que justificasse socialmente a saída da família daquela residência.

De todo modo, uma das características que observamos nos “causos” de assombração, dentro de um quadro que engendra a identidade coletiva, se refere à presença de pessoas conhecidas. Esta personificação, que demarca a proximidade entre os moradores e os códigos sociais e religiosos determinados por uma relação gerenciada pelo medo, nos revela a agência – nessas pessoas transformadas em assombrações – a partir de ações desviantes que extrapolaram os limites colocados pela identidade e pelos discursos dominantes no município.

2.3 A construção do outro: desvios, normas e identidade coletiva

A cultura para Geertz (1989) sintetiza-se em um sistema de símbolos que ordenam as formas de atuação das pessoas. Ao comentar a teoria de Geertz, Kuper (2002) procura evidenciar que a religião é a forma mais clara de manifestação da cultura. Neste aspecto, as assombrações, enquanto símbolos que contribuem na tecitura de uma visão de mundo fortemente cristalizada pelas religiosidades, transmitem significados que fornecem formas de agir segundo as normas e se configuram ainda na base das motivações das ações (GEERTZ, 1989). Assim, muitas pessoas que se tornaram assombrações são resultados equacionais destas transgressões, cujas penalizações podem variar dentro da ideia local de castigo eterno.

Tais agentes, que optamos por chamar neste trabalho de “outros”, ao receberem uma punição divina, acabam servindo de exemplo aos vivos para que estes não incorram aos mesmos erros. Desta forma, ao agirem de um modo incompatível com a normalidade, decidimos também por inserí-los dentro da lógica de estigma de Erving Goffman, observada como “ (...) a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena. ” (2012, p.7). Nesse sentido, estas pessoas, cujo o vir-a-ser, foi a transformação em assombração, possivelmente foram estigmatizadas socialmente, seja como macumbeiras, feiticeiras ou prostitutas. Entretanto, dentro desta crença local, a noção de estigma ultrapassa as barreiras da vida sem perder sua conotação social e alcança o campo das religiosidades, no qual, a punição de Deus pelos pecados nos permite pensar na

emergência de um estigma espiritual, uma vez que o mundo do além também os rejeitou e os deixou em uma situação de purgação.

Neste contexto que envolve os desvios de comportamento, Howard Becker (2009) trouxe também contribuições importantes em sua obra *Outsiders: estudos da sociologia do desvio*. Ela nos fornece elementos que nos ajudam a pensar na construção dos “outros” a partir de um panorama social em que cada comunidade define quais são as regras e os desvios. A violação de tais normas, é resultado de um julgamento que pode se desdobrar em uma espécie de exclusão social do círculo dos normais e que Becker denomina de *outsider*. Assim, aquilo que caracteriza o desvio não é o ato em si, mas as percepções e reações do grupo mediante a ação. De forma análoga, colocando as questões simbólicas em plano de fundo, Gilberto Velho (1985) partiu da premissa de que a cultura é algo em constante transformação, modificada pelos agentes sociais a partir de seus papéis específicos e experiências particulares. A cultura exerce determinações nas formas de comportamento e possui aberturas para outros tipos de ação. Desta maneira, a configuração do desvio é construída, para Velho, nestes momentos de abertura, nos quais, as pessoas agem se afastando das determinações culturais, o que não as coloca em uma posição de exterioridade em relação à sua cultura. Desta forma, “O ‘desviante’, dentro da minha perspectiva, é um indivíduo que não está fora de sua cultura, mas faz uma leitura divergente.” (VELHO, 1985, p.27).

Cabe ressaltar também a importância destas figuras desviantes em Caldas para a manutenção da identidade coletiva e da coerção do comportamento coletivo, essenciais para o caminhar de Caldas enquanto sociedade histórica. Neste contexto, em que o pensamento e a ação diferentes são atrelados, em muitas ocasiões, às transformações em assombrações, quem são os “outros”? Tomando como base esta pergunta, procuramos evidenciar as formas como os desvios religiosos e sociais fazem parte desta parcela de visão de mundo bem como a maneira como a mulher é retratada nos “causos” e sua imagem idealizada por baixo de um véu social normalizador.

2.3.1 Os desviantes religiosos e as representações sobre os negros

O desvio enquanto uma fuga de determinado padrão cultural edifica a impossibilidade de olhar para o outro a partir das semelhanças e constrói o paradigma da

diferença. Segundo Goffman (2012), tal relação de incongruência pode implicar em um relativo isolamento destas pessoas de sua comunidade em um movimento no qual elas passam a ser reclassificadas dentro das categorias sociais locais. Nesta trama, em que os agentes que praticam os desvios são colocados em relevo, a imagem daqueles considerados “normais” adquire também centralidade, uma vez que, tais divergências confirmam a normalidade do grupo (GOFFMAN, 2012) e contribuem para a manutenção de seus valores identitários. Os “normais” entendidos como aqueles “(...) que não se afastam negativamente das expectativas particulares em questão (...)” (GOFFMAN, 2012, p. 14), também ganham importância na esfera da crença possivelmente porque são eles que contam as narrativas de assombração, pelo menos aquelas que se referem a estes agentes estigmatizados.

S.R.B. nos narrou um “causo” em que um homem de seu bairro foi punido por ter feito maldades com sua mãe e seu castigo foi se transformar em lobisomem até o fim de sua vida. Este conto, que carrega similaridades com a história de Adriano Lobo, traz estes aspectos do estigma social e marca, portanto, a diferença entre ele e as demais pessoas da comunidade.

Na roça, muitas vezes, eu via o lobisomem. Tinha mesmo. Eu tinha medo do homem que era lobisomem. [...] Eu já era casada, tinha dois filhos, o Zé Painha e outro que já morreu, o João, e ele [lobisomem] gostava de pedir as coisas. Todo mundo já viu ele né? E eu falava para ele então “Pelo amor de Deus, na Quaresma, o senhor não vem aqui pedir.”. Matava porco, muito porco e ele pedia. “Então o senhor vem de dia porque de noite [pausa]”. Olha, e ele falava que o lobisomem não tem Quaresma, toda quarta e sexta ele sai, não adianta. Mas ele já era velho, coitado. [...] Mas era verdade, ele era mesmo, mas isso foi de tanta “feiúra” que fez para a mãe dele. [...] Aí eu falei “mas e se uma pessoa matar você?” “Quem mata vira o lobisomem do mesmo jeito.” [ele respondeu]. Aí eu ficava atrás da minha cabeça [pensando] “Um passa para o outro.” E existe. O lobisomem existe, nem que não seja na Quaresma. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

Quando perguntamos se havia visto o lobisomem transformado, ela afirmou que sim.

Vi. Ele virava de bicho [forma de andar]. O dia que ele pegou [padrinho de seu tio], estava dentro da vaca, coitadinho do velho. E tinha o padrinho do Tio Luís, viu uma vaca. Foi lá ver. Ele estava dentro da vaca. O padrinho do tio Luís tombou e caiu. Ele passou tanta vergonha. [...] Dentro da vaca comendo a cria. Só que aí ele desvirou. O padrinho viu ele. Vizinho perto lá tudo e eu falei “Muito triste para uma pessoa virar uma coisa dessa. Ou é um pecado muito grande ou é um fardo que ele tem né? [...] E ele foi de fazer ruindade para a mãe dele, que era virou isso aí. Que as vezes a pessoa faz um mal [pausa]

sei lá e vai ficar pagando aquele pecado pelo resto da vida [...] e ele ainda falava “vira um cachorro, vira um porco, vira um bezerro.” Ele era um bezerrão, só que despontado para frente. Não é que nem uma criação que é retinha sabe? [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

Dentre estes desvios de comportamento que estão ligados à uma ordem espiritual, os devotos das religiões afro-brasileiras, como Umbanda, possuem lugar privilegiado entre os estigmatizados em Caldas. Eles são observados de forma diferente e sofrem discriminação por sua orientação religiosa. Na área urbana do município existe apenas um terreiro que é relacionado, por uma parcela da população, à representação do Diabo. Esta herança colonial, gestada e fomentada pelo discurso católico ao longo dos séculos, hoje possui contribuições das religiões neopentecostais na cidade, nas quais a figura do Demônio divide o espaço do sagrado com Deus em uma visão cósmica bastante maniqueísta e, portanto, tem lugar privilegiado na vida cotidiana de seus fiéis.

Esta relação entre os umbandistas e os cristãos – evangélicos e católicos – não mostra apenas a tecitura de uma roupagem demoníaca em que eles são observados como desviantes, mas também revela a crença no poder de suas práticas religiosas, identificadas pela população de Caldas como macumba ou feitiço. Entretanto, este atributo que poderia permitir a exclusão social, em virtude do medo que as pessoas têm diante da possibilidade de serem enfeitiçadas, não se concretiza nas ações cotidianas, o que não indica também que eles sejam observados como semelhantes. Esta condição os coloca sob um duplo aspecto, uma vez que pode ocorrer uma tendência em evitar contatos pessoais, entretanto, o medo impede que essa atitude se concretize e configure uma exclusão plena.

A complexidade que envolve representações e práticas híbridas, tão comuns no catolicismo popular brasileiro, adquire outros elementos importantes como a presença de muitos católicos caldenses nos rituais da Umbanda, não se restringindo apenas às missas ou rezas domiciliares. Segundo Sweet (2007), o reconhecimento dos poderes africanos e sua eficácia durante o período colonial residiam em resultados práticos, concretos e imediatos, como as curas, adivinhações e feitiços, o que contribuiu em larga escala na adoção de práticas e crenças africanas. Isso se articula com as dificuldades cotidianas e as necessidades de improviso que emergiram delas. Esta permanência histórica parece ocupar espaço na visão de mundo da população caldense e neste ponto existe outra peculiaridade, mesmo que muitos católicos já participaram dos rituais umbandistas, na dimensão das relações sociais nos espaços públicos, transmitem um discurso em que estas práticas religiosas são coisas do diabo. James Sweet também observou esta perspectiva

em que católicos publicamente rejeitavam estas práticas, mesmo que as incorporando em sua cosmovisão.

Todavia, a maioria dos brancos era profundamente ambivalente no que toca à aceitação destas práticas religiosas africanas. Ainda que as formas africanas fossem amplamente praticadas, devido à sua eficácia e ao seu poder, na esfera pública eram repudiadas e atribuídas à influência do Diabo. Em última instância, os brancos aceitavam certas práticas religiosas africanas, mantendo ao mesmo tempo os seus princípios fundamentais católicos. (SWEET, 2007, p. 22).

Deve-se considerar também que as religiões neopentecostais, uma vez que possuem forte influência dos cultos africanos em sua estrutura, detém um caráter mais palpável e concreto no que diz respeito à resolução dos problemas imediatos da vida cotidiana do que o catolicismo, o que nos permite considerar, a partir dessa premissa, a proposição de que os católicos podem possuir mais medo das práticas de feitiçaria do que os evangélicos, visto que estes possuem recursos mais próximos para combatê-la. Todavia, mesmo que evangélicos e católicos interpretem, *a priori*, as religiosidades afro-brasileiras a partir de um fio condutor que desemboca em práticas demoníacas, e o diabo sempre está em primeiro plano entre estes primeiros, não podemos, em face do que identificamos em campo, enxergá-los em uma relação de comunhão de itens simbólicos, o que desembocaria em inserí-los dentro de uma mesma identidade. Os católicos, historicamente, sempre foram em número muito superior no município, além do catolicismo ser a primeira religião oficial da região, e estes fundamentos, atrelados ainda ao poder político que a Igreja exerce nos espaços públicos, contribuíram para que o catolicismo fosse um dos elementos presentes na base da identidade caldense. Nesse sentido, os evangélicos não se encaixariam perfeitamente dentro desta identidade e isto pode lhes conferir o caráter de desviantes, pelo menos no discurso dos católicos mais ortodoxos. No contexto que envolve a relação entre identidade e assombração, identificamos, ao conversarmos com alguns evangélicos, uma negação da noção de assombração, haja visto que eles simplificam qualquer aparição ao Diabo e cujo sentido está atrelado a atrapalhar a vida das pessoas.

Sobre a ótica dos contos de assombração, não identificamos nenhum que coloque em evidência alguma pessoa evangélica. Os desvios religiosos que aparecem perpassam pelo eixo das religiosidades que possuem elementos africanos, como podemos ver na narrativa que J.V.F. nos trouxe.

No bairro Santo Antônio tinha um bruxo chamado Zé Ireno e ele viveu bastante tempo. Não sei, [...] mas quando ele morreu ficou assombrando as pessoas ali. Vindo de Santo Antônio para Caldas, tinha um morro ali [chamado] Beija-flor, diz que ele montava (o bruxo) [...] se passasse ali de noite. Ele montava na garupa do cavalo e diz que o cavalo suava para tirar o pé do lugar e quando chegava numa porteira em cima (do morro), que dobrava para a saída, ele pulava de cima da garupa. O cavalo [...] não tinha porteira, nada que segurava ele. O cavalo ficava doido de tudo e ele, o “cara”, nunca mais passava ali de medo. [J.V.F., entrevista, 06/06/2015, 78 anos, Caldas].

O contexto de feitiçaria que envolveu este estigma de Zé Ireno através do seu castigo nos mostra o quanto as narrativas de assombração se inserem dentro da esfera do catolicismo popular e elucidam a presença do discurso católico como ferramenta de normatização das práticas religiosas. Mesmo o catolicismo oficial não fornecendo legitimidade às assombrações, a crença das pessoas em sua existência e os valores religiosos que estão contidos nos contos contribuem para a permanência de alguns de seus atributos no cotidiano.

Pensar as questões de feitiçaria, de uma forma geral no Brasil e especial em Caldas, implica fazer uma ligação com os negros que, dada as circunstâncias históricas locais, aparecem nos contos de assombração ligados aos feitiços, mas este cenário não se restringe apenas a isso. A figura do negro possui uma representação pejorativa em muitos “causos”, não estando necessariamente ligada à determinadas práticas religiosas e este panorama pode ser melhor vislumbrado, de um ponto de vista social, quando pensamos até mesmo no processo de urbanização da cidade, no qual a apropriação do espaço ocorreu de forma marginalizada. Os bairros urbanos que possuem o maior número de pessoas negras são o Morro da Barreira e a Cohab, conhecida popularmente como Casinhas. As Casinhas é o bairro com o maior número de negros e historicamente é esquecido pelo poder público, que tem seu olhar voltado para o centro da cidade, onde moram os cidadãos “ilustres”, herdeiros dos homens bons do período colonial e para as áreas rurais de maior população com o objetivo de angariar mais votos. Os primeiros moradores deste bairro, de acordo com a oralidade local, vieram da comunidade rural Ponte dos Negros⁴³ a partir da metade do século passado e foram se estabelecendo em uma área ainda rural, mas próxima da cidade. Este pressuposto histórico joga uma luz explicativa sobre o

⁴³ A história de formação da comunidade Ponte dos Negros, de acordo com a tradição oral e que nos foi contada por um morador do bairro, se iniciou após a abolição da escravidão. O proprietário que os escravizou, lhes cedeu uma pequena parte de sua fazenda para morarem e plantarem e no século XX eles foram se mudando progressivamente para a região onde hoje se situa o bairro Casinhas. Esta narrativa ainda pode nos proporcionar reflexões sobre a possibilidade de continuidade da escravidão nesta fazenda, mas mascarada pela ideia de trabalho assalariado ou de agricultura de subsistência.

estereótipo de que nas Casinhas residem os feiticeiros e macumbeiros, o que se desdobra claramente em formas de discriminação social, que não necessariamente se constroem de forma aberta e oral.

O preconceito racial no Brasil, que segundo Schwarcz (1998) se tece na intimidade das relações sociais, é observado também no complexo cultural que envolve as assombrações. Em algumas histórias, as assombrações são os negros sem, entretanto, possuírem um caráter explicativo sobre os motivos, o que nos mostra como o preconceito pode se manifestar de diversas maneiras dentro do Brasil.

O Curumba era moleque, diz que [ele] chegou e a mãe xingava muito ele. Ela está ruim da cabeça na Vila [Vicentina]. Mandava ele para os quintos dos infernos, falava aqueles palavrões feios e sabe ali onde tem um predinho em frente a casa do Vado? E eles moravam lá nessa casa. Aí diz que ela tinha acabado de mandar ele para os quintos dos infernos e xingando ele. Aí diz que, de repente, na janela deu um assobio. Ela falou assim sabe “Foi um negrinho”, de certo era um Coisa Ruim⁴⁴. Chegou e falou assim “Cadê o Jair, cadê o Jair? Eu vim buscar o Jair.” Aí diz que o marido dela pegou um rosário grande assim, que primeiro o terço era grandão, saiu correndo atrás dele e subiu a esquina do bar do Delei e ele correndo com o Rosário. Diz que chegou no portão do cemitério, aquilo deu um estouro, ficou um cheiro de pólvora e o negrinho sumiu. Eu tinha mania de xingar meus filhos de primeiro. Ela [mãe do Curumba] disse “Não faz isso não, que eu vou te contar isso para você” e ela pegou e contou que xingava o filho dela muito e apareceu um negrinho para ela. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Esta associação entre o negro e a feitiçaria que, contribuiu para que sua imagem carregasse aspectos ligados ao mal, representa uma das bases do preconceito local, que se desdobra em um estigma social que não se refere apenas a cor da pele, mas também se reflete na dimensão da religião, estando muitas vezes ligados em uma única representação. O conto que trouxemos acima mostra nitidamente a forma negativa como sua figura é apropriada e relacionada ao diabo, nomeado por nossa narradora de Coisa Ruim.

A escravidão é outro referencial histórico concreto que aparece em diversos “causos” caldenses, que também possui amplitude nacional, como aqueles que retratam sacis e o negrinho do pastoreio⁴⁵ e ainda são capazes de nos mostrar elementos deste largo período da história brasileira a partir de uma ótica moral bem típica da cultura popular. Ainda que estas narrativas contenham variações e perpassem por traduções regionais,

⁴⁴ A categoria Coisa Ruim em Caldas se refere literalmente ao Diabo, mas adquire também conotações sociais para designar pessoas consideradas ruins ou que não são socialmente bem vistas.

⁴⁵ Não encontramos nenhum conto em Caldas que faça qualquer tipo de alusão ao Negrinho do Pastoreio.

alguns itens permanecem. O que seria o saci se não uma criança negra e deformada que perdeu uma de suas pernas? Robert Darnton (1986), ao trabalhar com os contos populares franceses na época do Antigo Regime, afirmou que não podemos mensurar a temporalidade de sua criação, sobretudo porque eles se baseiam na tradição oral. Esta sua colocação é bastante plausível quando colocamos em evidência o saci, mas independentemente de sua “origem”, mesmo que tenha sido construído pós-escravidão, este conto, sem dúvida, está associado a este período e sua circularidade e seus usos podem adquirir tonalidades lúdicas de resistência e de rememoração da história brasileira.

Estava eu, a Cássia Ávila, o Acássio da marmoraria, a minha irmã, o Davi irmão do Zé Canhoto, o Waldir e a Claudete. [...] Nós estávamos brincando ali na rua, nessa rua do centro espírito, mas era tudo mato, tinha um parreiral. Aí sabe, nós brincando ali, quando vê saiu de dentro do mato um negrinho pulando numa perna só. [...] Era quase de noite, tipo umas seis horas e já estava escurecendo. E esse você pode perguntar que eles irão lembrar. Era um saci. E quando os outros falam assim para mim “É mentira”, mas não foi, eu vi. Aí um dia [pausa] ele saiu do mato para brincar com nós e nós saímos correndo. Aí nos fomos sondando o burquinho da janela e não vimos para onde foi. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Em outro “causo”, R.E.N., também se lembrando de sua infância, nos contou sobre um negro que se transformava em lobisomem e que morava onde futuramente seria construído o terreiro de Umbanda da cidade. Esta representação construída em torno do Tio Eugênio nos indica, acima de tudo, uma forma de exclusão social na qual as pessoas, e sobretudo as crianças pelo contexto da narrativa, deveriam evitar manter contato com ele. Assim, como em muitos casos em Caldas, há uma utilização das categorias locais sobre as assombrações ancoradas no medo para legitimar e sustentar a exclusão que tanto pode apontar para o fato dele ser negro quanto para se referir às possíveis práticas religiosas desviantes⁴⁶.

⁴⁶ O medo nos parece ser um elemento que compõem os mecanismos de exclusão social e não está apenas vinculado exclusivamente às narrativas de assombração. Ele possui uma função de afastamento em relação às pessoas indesejadas, como doentes mentais e neste aspecto, exerce maior força entre as crianças. Em Caldas, como não existe um hospital psiquiátrico ou qualquer tipo de instituição equivalente, à exceção da Vila Vicentina que possui poucas casas e acaba sendo um “depósito” dos excluídos, eles vivem com as famílias, andam normalmente pelas ruas e compartilham, portanto, do espaço público da mesma maneira que os considerados “normais”. Assim, o medo é um instrumento utilizado pelos pais para evitar o contato com estas pessoas estigmatizadas socialmente. Uma das histórias que ilustram bem esta condição se referia a um homem chamado Marcolino, já falecido, que normalmente imitava os sons de um galo cantando. Os pais advertiam os filhos a não chegarem perto dele porque se a sua saliva respingasse em alguém, essa pessoa adquiriria sua doença mental. Entretanto, o estigma não fica restrito a eles e abarca outros tipos de pessoas, como portadores de síndrome de Down, mendigos, homossexuais e ciganos, sendo que estes últimos não residem em Caldas, mas acampam na cidade em terrenos abandonados por alguns dias e depois se deslocam para outras cidades.

E tinha a casa de um homem. Eles falavam que esse homem virava lobisomem. Eles chamavam ele de Tio Eugênio. Era bem preto do olho vermelho e onde era o centro espírita era a casa dele. Era um casebre de tijolinho com a janela de pau. Aí eles falavam que ele virava lobisomem. A gente tinha muito medo dele. Lembro direitinho dele, eu era criança e ele já era homem velho. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Os contos de assombração, portanto, também são utilizados como ferramentas que disseminam a discriminação e edificam a imagem do outro, aquele que não se adequa ao padrão social aceitável. Deste modo, a construção da imagem de Tio Eugênio – negro com olhos vermelhos – nos liga diretamente à uma parcela do imaginário ocidental em que a cor vermelha, combinada com a cor de sua pele, que também possui uma representação negativa, está relacionada ao diabo e ao inferno, ideia defendida por Mello e Souza (1986) e que está presente até na etimologia da palavra Brasil.

As fazendas, locais amplamente presentes nas aparições das assombrações, possuem também “causos” que retratam a escravidão e as diversas formas de crueldade às quais os escravos eram submetidos. Nesse sentido, as almas penadas dos negros continuam a se manifestar através de barulhos de correntes se arrastando aos arredores das casas ou de gemidos lamentosos e a herança que as gerações seguintes receberam destes senhores que promoveram desvios religiosos - afinal as interpretações que as pessoas fazem apontam para isso – está além das propriedades rurais. As gerações carregam o peso do sofrimento e da dor e esta herança histórica, em algumas ocasiões, não fica presa ao lugar, mas acompanha a família. Nesse sentido, C.Z.L. nos contou um “causo” no bairro Pereiras em que três irmãs, filhas de proprietário de escravos, passaram a ser assombradas na fazenda que herdaram do pai.

Elas eram muito católicas [...] solteironas, rezavam muito. Não se sabe se era provação ou se [...] porque elas [...] os pais delas eram da época dos escravos e eles [o povo] achavam que foi castigo. Quando elas estavam trabalhando, fazendo um café, colocavam açúcar no saleiro. Elas estavam dormindo, algo tacava fogo no colchão, sem ter ninguém dentro da casa, só as três não é? [...]. As cadeiras viravam ao contrário, derrubavam coisas da prateleira: xícara, panela, de tudo. Então foi preciso chamar um padre de Santa Rita [cidade vizinha] para fazer um exorcismo lá, porque elas rezavam muito né? E aí o padre chegou lá para fazer isso. Começou a rezar e tomou um pontapé no peito que o rosário arrebentou no meio [...]. Saíram da casa e mudaram para Poços [cidade vizinha]. A casa ficou fechada. [C.Z.L., entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas].

Esta narrativa é relativamente conhecida na região, em virtude de termos a encontrado em algumas ocasiões conversando com a população. Nelas, encontramos

variações, mas que preservam a questão de fatos inexplicáveis do ponto de vista racional, como o fogo no colchão ou os utensílios de cozinha caindo constantemente.

Aí então, se a pessoa pensasse assim “Vou vestir uma meia.” A meia ia voando nos pés das velhinhas. Legal, não é? [risos]. Aí elas pensavam em rezar, o terço ia voando nas mãos delas, mas foi uma coisa horrorosa. [...] E o senhor João tinha um jipe e ele me disse que foi levar essas velhinhas para morar em Poços de Caldas porque elas estavam com medo de ficar na fazenda. Aí ele disse que o jipe foi num peso, mas com um peso. [...] esse senhor João, não sei, mas está morando em Poços com a filha dele. Ele que levou no jipe, diz que foi no maior peso do mundo e diz que uma coisa ficava assim, olha “hum, hum, hum”[onomatopeia], gemendo. Aí chegou lá, diz que o padre ia e benzia a casa. Diz que chegou lá e acontecia a mesma coisa, lá em Poços, acompanhou elas [pausa]. [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Este “causo” nos revela de forma límpida a presença da circularidade das ideias permitindo que as representações que circundam a escravidão permaneçam na cotidianidade e sejam interpretadas popularmente à luz dos sofrimentos e dos pecados que os donos de escravos cometeram. Nesse sentido, transmitir tais narrativas configura uma forma de resistência e que dentro da cultura local se comporta também como uma espécie de aprendizado, que amalgama as esferas religiosa e social, sobre o passado local e que evidencia o caráter negativo da escravidão. Entretanto, tanto a concepção negativa das religiosidades que possuem fundamentos africanos quanto outras transgressões espirituais, ao serem entendidas como desvios, desdobram-se em uma marginalização dentro da identidade coletiva.

2.3.2 A presença das mulheres nos contos: desvios e representações

Da mesma maneira que a imagem do negro atrelada à feitiçaria representa uma forma de estigma social, percebemos em algumas narrativas mulheres que se tornaram assombrações por terem se desviado da normalidade social de Caldas. Elas ainda são vistas a partir de representações que incorporam tanto questões que envolvem a maternidade quanto aquelas que se referem à sexualidade e à fragilidade. Estes atributos que edificam uma imagem idealizada da mulher cristã permanecem - casamento, vida doméstica e criação dos filhos - mesmo que perpassa por transformações na contemporaneidade, dentre as quais identificamos que muitas optaram por dar continuidade aos estudos, ingressando nas universidades da cidade vizinha de Poços de Caldas.

Todavia, ao olharmos diretamente para as questões que atravessam a sexualidade, as modificações acerca destas representações parecem caminhar em ritmo mais lento em relação a outras esferas da vida cotidiana mesmo diante do acesso aos métodos contraceptivos que conferem maior autonomia às mulheres. Nesse sentido, percebemos a presença de uma moralidade que gravita em torno da palavra mulher e que nos indica que a ideia do casamento e da procriação estão muito presentes no imaginário coletivo.

Dessa forma, as mulheres possuem um roteiro social para suas vidas e diante da ideia de casamento, que é um elemento de distinção social, há a necessidade de seguir este roteiro, o que implica em conter sua sexualidade, em virtude de os homens caldenses procurarem esposas que se encaixam dentro de um perfil idealizado de mulher, no qual observamos alguns elementos norteadores, como a negação da vivência sexual com vários parceiros e a predisposição à maternidade, ambas inseridas dentro da representação de família. Em contrapartida, as mulheres que vivenciam a sexualidade segundo sua vontade acabam sendo observadas dentro de uma perspectiva mais erotizante e, portanto, deixam de ser opções de esposas. Nesse sentido, no patriarcalismo caldense não percebemos uma convergência entre sexualidade e casamento e as mulheres que abandonam as convenções sociais e religiosas, sem dúvida, são marcadas na localidade não apenas por homens, mas também por outras mulheres e viram objetos de fofoca.

Nesse contexto, a crença nas assombrações contribuiu para que este discurso normativo continue, colocando em perspectiva algumas mulheres com atitudes consideradas como “desviantes”, que devem pagar por suas transgressões sociais e espirituais. A memória coletiva permitiu que estas referências se fixassem dentro da identidade local, mesmo que a memória e seus significados possam estar sujeitos à alteração (DELGADO, 2003). Uma de nossas narradoras, a senhora M.B.F., nos forneceu um “causo” que proporciona um olhar além da relação próxima entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, em que se explicita a sacralização da maternidade e coloca em perspectiva uma norma social que controla os corpos das mulheres, rejeitando, em contrapartida, os desejos, interesses e vivências sexuais das mulheres.

[...] nós temos, por exemplo, uma história de uma senhora que chamava Catarina Valera. Ela era sozinha no mundo e parece que ela era louca, não sei. Ela engravidava, engravidava e quando tinha os bebês tomava remédio para abortar [às vezes]. Ela enterrava tanto o feto quanto o bebê num brejo que tinha no fundo da casa dela e dizem que depois que ela morreu, passou a aparecer nesse local uma porca acompanhada de vários leitões em determinadas noites e eles acreditavam que ela tinha se transformado numa porca e os filhos em

leitões, que a acompanhavam nesse brejo. [M.B.F., entrevista, 04/04/2012, 66 anos, Caldas].

Este conto tradicional do distrito rural de São Pedro de Caldas, tomando o gênero enquanto uma categoria analítica capaz de desvendar o olhar normativo, nos revela uma determinação cultural na qual as mulheres estão sujeitas e que está incorporada no destino biológico de ser mãe e também nos revela a importância do casamento para a comunidade caldense. Scott (1992) mostra-nos as possibilidades que o conceito de gênero fornece ao elucidar as relações de poder existentes e como a agência está presente em suas ações, uma vez que seus modos de agir, de um ponto de vista individual, foram tecidos dentro de suas possibilidades culturais (SAHLINS, 1990). Nesse sentido, ao considerarmos que a agência é um movimento que procura ultrapassar um discurso dominante que carrega implicitamente estas relações de poder (ORTNER, 2006), podemos entender que o conteúdo desta narrativa coloca em relevo o controle que Catarina Valera tinha sobre seu corpo, fato que contrariava as convenções sociais e que a coloca em uma posição de estigma espiritual e possivelmente social durante sua vida, na pequena comunidade de São Pedro de Caldas.

Ao rejeitar as premissas culturais que atuam sobre o corpo das mulheres, Catarina se tornou uma *outsider* dentro do bairro e inapta à identidade coletiva. Desta forma, as mensagens que o conto transmite apontam para uma construção idealizada da mulher, na qual a maternidade é um elemento sacralizado que nos possibilita pensar tal imagem em uma convergência com a figura da Virgem Maria, muito cultuada em Caldas, e que foi afrontada pelas constantes atitudes da personagem do conto que ao transgredir a norma, interpretada pelas pessoas à luz do pecado, se tornou uma assombração.

Uma outra característica comum das narrativas de assombração é o apontamento de mulheres pecaminosas que pagam por seus erros cometidos em vida, porque se tornaram almas penadas que vagam no mundo dos vivos e que transmitem um discurso cuja centralidade é a manutenção de uma ordem social. Na narrativa a seguir, observamos a presença da prostituição enquanto ato que infringe as normas sociais, que coloca-nos questões além do controle sobre o corpo e nos apresenta a necessidade da mulher em conter sua sexualidade, mesmo como forma de sobrevivência.

Ela chamava Ana do Zé Jonas. Ela era uma pessoa [...] como posso dizer [...] tinha uma vida irregular [...] depois que ela morreu, alguns carros que desciam para Pocinhos [distrito de Caldas], principalmente os táxis, ela descia de carona até a casa dela. Sentiam também o banco do carro afundar como se alguma

pessoa estivesse lá. O carro podia pisar fundo no acelerador que ela iria junto até chegar na casa. Quando chegava lá, aquilo aliviava e a pessoa iria junto até chegar na casa. Teve uma época [...] que ninguém queria descer para Pocinhos com medo da Ana do Zé Jonas [risadas] [...] Ela era de programa [garota] como se fala hoje. Não pagava nada nas caronas [risos]. [C.Z.L., entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas].

A narrativa de Ana envolve uma conexão hermética de seus elementos o que garante a eficácia da reprodução normativa dos valores e dos costumes locais. A estrada onde eram cometidos seus pecados, o padrão das pessoas envolvidas na trama – apenas motoristas - e a sua casa mostram uma combinação de elementos que estavam envolvidos no cenário da produção da norma transgredida. Nesse sentido, a noção de mulher para a população se configura como uma identidade alicerçada em práticas disciplinadoras e cujo discurso procura determinar as formas ideais de comportamento. Assim, há um processo de internalização de normas que se inicia com a educação religiosa no núcleo familiar, na qual, os contos de assombração também estão inseridos.

Não podemos deixar de mencionar em nossas narradoras seus interesses em profunda articulação com o lugar do seu discurso em um processo que envolve a memória e uma forte relação entre a identidade individual e a coletiva. O uso das narrativas e as lembranças daquelas mulheres, personagens nos contos, podem ser formas refletoras de seu pensamento, o que reforça a ideia da memória enquanto seletiva e atrelada às suas preocupações no tempo presente (POLLACK, 1992). A narrativa, ao ser contada, é uma escolha individual envolvida por um discurso imerso dentro do jogo das relações de poder entre visões de mundo que podem possuir atributos diferentes e que nos informam sobre a subjetividade da pessoa que a narra.

Nessa dimensão, na qual a ação do imaginário e da memória são responsáveis pela manutenção de uma prática histórica que desenha o perfil de agentes excluídos e estigmatizados por determinadas ações que fogem aos padrões de comportamento, localizamos outro “causo”, vivenciado por S.R.B. no bairro rural Bom Retiro. Este “causo” elucida um caso incomum que se desdobrou na separação de uma família. O marido desta mulher, chamada Tonha, era um lobisomem, contudo, ela não tinha consciência disso. Certa noite ele saiu, voltou para a casa - transformado na criatura - e tentou atacar seu filho “(...) ele pulou para pegar a criança, que é filho dele mesmo e ela subiu numa árvore de medo.” E continua sua narrativa “ (...) aí diz que ele subia e arranhava, (ela) olhava e via aqueles fiapos nos dentes dele, daquele bicho ali, cachorro, (...)”. Naquele momento, ela não desconfiava, porque o marido tinha o costume de sair à

noite. Contudo, passado o ocorrido, já pela manhã, “Aí diz que ela viu aqueles fiapos de pano nos dentes dele e que (...) o tipo (...) não sei bem o que era isso, aquelas saias de baeta, (...)”. Ela acabou encontrando nos dentes dele os fiapos de sua própria saia rasgada pelo lobisomem e “Ela separou, nunca mais quis saber dele” [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas].

Podemos observar neste conto a emergência da noção de agência ao evidenciarmos a opção da esposa pelo divórcio, amparando-se sobre os pressupostos acerca da tradição local sobe as assombrações. Dessa forma, as representações acerca da figura do lobisomem foram utilizadas para justificar essa ruptura matrimonial que durante um expressivo período era considerada um tabu social em face da legitimidade dada por Deus, conferida pela Igreja Católica e que se desdobra pelo campo social enquanto um valor a ser seguido e mantido. Ainda, ao pensarmos no uso da crença para finalidades próprias, retiramos o olhar sobre o sistema simbólico como algo estático e os agentes como meros reprodutores dos significados culturais.

Portanto, essa justificativa para buscar o divórcio diante de uma possível infelicidade de viver sob o mesmo teto, serviu como arcabouço para amenizar as pressões sociais, inclusive de seus pais que poderiam conceber a separação como algo inaceitável que envolveria questões que atravessam valores sociais, como a desonra da família e o constrangimento diante da comunidade. Assim, neste jogo de relações de poder e de discursividades vivenciadas, o marido-lobisomem acabou sendo inserido nesta perspectiva do estigma ao invés de Antônia, que havia rompido com o valor divino e social do casamento.

O seguinte conto nos fornece elementos que revelam a representação da mulher a partir de uma ideia de inferioridade e subordinação que servem de suporte para uma hierarquia, *a priori*, socialmente naturalizada e transmitida (SCOTT, 1992). Em uma sexta-feira, no bairro rural conhecido como “Ponte do João Teodorinho”, alguns amigos haviam planejado beber, comer e cantar modas de viola. Nosso narrador J.V.F. nos relatou um acontecimento que passou com seu vizinho, ao voltar para sua casa após o dia de trabalho na roça e antes de se reunir com seus companheiros.

Chegou no mata burro, diz que tinha uma mulher de branco do outro lado e ele tirou o chapéu e começou a rezar, diz que [ela] desapareceu. Aí ele foi em sua casa, alguns metros para cima, aí veio o irmão dele e o amigo começou a buzinar o jipe [para saírem] e ele não foi. Aí o irmão dele foi lá. [o vizinho disse] “Não vamos, chama o “Argentino” Lemes, chama ele para cá porque aconteceu isso comigo, assim [...] e a minha mulher ficou nervosa [...] Vamos

trazer eles para cá, nós jantamos e cantamos moda e faz aqui fora e tal.” Foram para lá. Chegaram, e o Argentino era meio “loucão” [o vizinho então disse] “Argentino é meio assombrado lá e a mulher não quer ficar sozinha, vamos lá para a casa?” [Argentino disse] “Que jeito era a assombração?” “Uma mulher de branco” [respondeu o vizinho] [Argentino] “Assombração de mulher eu não tenho medo não, aparece de novo aí!” Quando vê apareceu [...] já não era de branco mais, era uma coisa escura, uma preta [...] aquilo foi crescendo e diz que foram afastando. Entraram no jipe, deram partida, manobram. Dizem que amanheceram tomando café e ninguém deitou de medo [...] Isso foi pertinho da minha casa e eu passava [por ali] e graças a Deus nunca vi nada não. [J.V.F., entrevista, 06/06/2015, 78 anos, Caldas].

Existem alguns pontos neste “causo” que esboçam esta concepção da inferioridade da mulher e nesse sentido, os contos de assombração podem trazer pequenos detalhes ligados à vida cotidiana que nos mostram elementos da sociabilidade que são observados de forma normal e natural pela população local. É nítido no discurso de Argentino Lemes que além de menosprezar a assombração, fato que propicia dentro da crença local outra aparição, essa posição é fruto de um olhar cultural que observa a mulher em uma ótica de subalternidade. Outro ponto que está presente neste conto e que elucida a imagem da mulher destinada à reclusão do lar e à vida doméstica, estando inapta para a diversão, diz respeito a circunstância de que o vizinho de J.V.F. iria para esta janta sozinho e não foi graças à aparição da primeira mulher de branco, próxima a um mata burro. Se percebe isto quando nosso narrador lembrou que a esposa do seu vizinho não queria ficar sozinha, o que indica que ele iria apenas com os amigos. Há que se considerar historicamente também que as “boas mulheres” caldenses eram aquelas que saíam apenas para participar de celebrações públicas religiosas, como as missas, as novenas e as festas de santos da comunidade e que seu papel social está ligado às atividades relacionadas à maternidade.

Por todo o contexto que envolve as assombrações, seja aquele que se refere aos negros, às mulheres ou ao pecado, observamos a figura marcada do outro, enquanto transgressor. É interessante colocar que as assombrações carregam também um caráter negativo e que pode ser pejorativo em algumas ocasiões, como na narrativa de São Pedro de Caldas sobre sua residente Catarina Valera. Nesse sentido, em face da negatividade que a categoria assombração pode carregar, observamos a existência de uma outra categoria que nos parece ser mais restrita à uma ótica de intimidade, espírito e, portanto, é utilizada por pessoas que possuem determinada proximidade com o morto – na maioria das vezes é um laço de família.

Ao conversarmos com algumas pessoas da localidade, percebemos que a ideia de espírito diz respeito à uma alma que fica por um determinado tempo no mundo material

e se comunica com seus parentes a partir de barulhos, como a queda de objetos dentro da casa. Assim, a família não categoriza a alma do morto como assombração e chama-o de espírito. Esta forma de comunicação é observada como um momento de despedida e mesmo quando as aparições se tornam mais recorrentes, podendo durar dias, a alma não é pensada como penada. Portanto, a categoria espírito carrega intrinsecamente uma noção de temporariedade ao passo que a assombração tende a permanecer por mais tempo e atua como mecanismo de moldar os comportamentos. De todo modo, todos estes aspectos ligados à visão de mundo caldense dentro de uma perspectiva da religiosidade fazem parte da identidade coletiva. Entretanto, é necessário apontar que eles não são os únicos referenciais que tecem o sentimento de pertencimento e demarcam a diferença em Caldas.

2.4 Outros aspectos da identidade local

Este capítulo procurou enfatizar, tomando como ponto de ancoragem a crença nas assombrações e sua presença na identidade coletiva caldense. Nesse sentido, as mensagens contidas nos contos e a interpretação que os agentes fazem delas tornam-se pluralizadas de tal modo que o catolicismo popular, presente em grande parte das narrativas que tivemos acesso, seja apenas uma parcela desta visão de mundo. Entretanto, a constituição desta identidade ultrapassa os limites dos “causos” e atinge diferentes esferas sociais, demarcando outras pessoas como *outsiders* e que não aparecem nas narrativas, como homossexuais, doentes mentais, até mesmo pessoas consideradas obesas ou magras, aquelas que consomem drogas ilícitas e recentemente travestis.

São vários atributos que marcam a aceitação social e compõem a identidade coletiva e mesmo que, em várias circunstâncias, não há uma exclusão plena e aberta, ela aparece na intimidade – brincadeiras e gozações, mesmo em círculos de amizade. Nesse contexto, o riso que emerge destas relações, segundo Dagoberto Fonseca (2012), se configura como uma forma de fornecer visibilidade à uma discriminação velada pela descontração do ambiente e que não pode ser encarado como algo inocente, ao contrário, deve ser visto como uma disposição cultural e política.

Em resumo, o riso da piada e de outras expressões satíricas é considerado uma manifestação de verdadeiro trote social. Expressa a marginalização e a segregação de contingentes populacionais e até mesmo de indivíduos que estão fora do padrão hegemônico. Na sociedade brasileira, o riso, nessa perspectiva, transforma-se na mais refinada expressão do etnocentrismo, do racismo, do machismo e da xenofobia contra indivíduos e grupos sociais não

ocidentalizados, não participantes do universo masculino e heterossexual, nem os marcadamente caracterizados pela fé católica. (FONSECA, 2012, p. 24).

Deste modo, o preconceito edificado pela diferença incorpora o riso, mas também se estende para o campo da exclusão. As diferenças, portanto, dialogam com os atributos da identidade local e nos faz refletir o quanto ela se configura como algo idealizado. A dinâmica da vida social e as ações das pessoas para além das normas sociais podem apontar qualquer morador como um *outsider*, que adquire estes contornos após a narrativa do seu ato circular pela comunidade e promove uma espécie de julgamento social, no qual as pessoas conversam e fofocam sobre a ação. Neste caso, o que configura o desvio é a reação das pessoas a ele (BECKER, 2009). Mas, como colocamos acima, o “outro” é também ligado às questões fisiológicas de seu corpo, como ser magro, obeso ou possuir deficiências físicas, como ser cego ou ter algum tipo de paralisia – estes últimos sendo observados com compaixão e pena em face de seus sofrimentos que os impedem de serem pessoas “normais”. Assim, estas pessoas que possuem problemas físicos ao mesmo tempo que carregam consigo as marcas da diferença, não são excluídos socialmente. Pelo contrário, qualquer ação que os permita se integrar coletivamente é entendida como algo positivo e conseqüentemente, eles estão inseridos dentro da lógica da identidade coletiva caldense⁴⁷.

Outro ponto, que anteriormente apenas mencionamos, diz respeito a construção do outro a partir da localidade em que mora. As pessoas que moram nos bairros urbanos marginais - Santa Cruz e Casinhas - convivem com este estigma social *a priori*. A Santa Cruz é a comunidade que mais possui uma representação negativa solidificada na memória coletiva a partir de delitos, furtos, brigas e casos de homicídio. Esta condição de marginalidade, fruto das condições sociais, possui raízes históricas ligadas a diversos problemas que perpassam pela pobreza e alcançam esquecimento do poder público. A questão da distância em relação ao centro da cidade impossibilita um contato cotidiano com as pessoas de outros bairros e entendemos que isto pode ter propiciado o desenvolvimento de alguns códigos sociais destoantes em relação às outras partes da cidade e que, aliados ao histórico do bairro, fazem com que muitas pessoas observem a Santa Cruz como a “favela” de Caldas, no sentido pejorativo do termo.

⁴⁷ Dentro deste contexto, observamos um jovem que possui paralisia corporal, utiliza uma cadeira de rodas motorizada – fruto de uma doação de um empresário local - e faz parte de um grupo que pratica jiu-jitsu na cidade.

Da mesma forma como as “Casinhas”, a Santa Cruz é um bairro de trabalhadores e operários das fábricas de doces e laticínios, cujos donos moram no centro da cidade e isto contribui para a manutenção de um ressentimento em relação às pessoas do centro. Este ressentimento produz rivalidades e atritos sociais que ficam explícitos no campeonato anual de futebol de salão do município e que se iniciam durante a infância, uma vez que existe uma escola municipal que recebe apenas os moradores do bairro e arredores, escola Crispim, ao passo que as demais crianças da cidade estudam na escola Souza Novais.

Outro aspecto que dinamiza a identidade e as representações locais e que também remonta à exclusão social se refere a etnia indígena Xucuru-Kariri que foi transferida pela Funai no início do século XXI e está assentada nas proximidades do bairro rural Pecuária. As divergências em termos culturais aliadas à indisposição de alguns caldenses em receber com relutância pessoas que não são da cidade, propiciaram constantes desentendimentos e brigas ao longo dos anos, sobretudo nos bares e nas ruas, fazendo com que a imagem dos xucuru-kariris adquirisse uma representação negativa para uma parcela da população.

Norbert Elias, em seu estudo realizado na comunidade de Winston Parva na Inglaterra, colocou em evidência as relações entre um grupo estabelecido na localidade e um outro que chegou décadas depois e, como os mecanismos de exclusão, se tornou uma forma de preservação da identidade do grupo mais antigo. Da mesma maneira, semelhante à Caldas, Elias procurou mostrar como estes outsiders foram construídos a partir das divergências com as normas sociais estabelecidas e foram retratados como inferiores.

Já afirmei que a estigmatização dos outsiders exhibe alguns traços comuns numa vasta gama de configurações de estabelecidos-outsiders. A anomia talvez seja a censura mais frequente a lhes ser feita; repetidamente, constata-se que os outsiders são vistos pelo grupo estabelecido como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros. (ELIAS, 2000, p. 27).

No contexto caldense, os índios são observados como desordeiros e agentes que causam brigas, fato que foge da realidade cotidiana e das normas locais de comportamento. Entretanto, uma vez que as brigas entre caldenses acontecem da mesma forma, entendemos que esta ligação que construiu a imagem da etnia como algo ruim é apenas uma parcela dos motivos de sua exclusão. Em Caldas, como em várias comunidades pequenas, onde as pessoas se conhecem e sabem de suas origens familiares, não é difícil identificar uma pessoa de fora. Esta condição histórica carrega consigo um

passado comum que não é compartilhado por aqueles recém-chegados ou que passaram a morar na cidade há pouco tempo e que entendemos ser determinante dentro das relações de pertencimento e identidade. Assim, a etnia Xucuri-Kariri passa por este estigma, que é exclusivamente grupal, posto que a exclusão não é individual, mas coletiva. Não observamos em Caldas alguma pessoa que, porventura, afirmou não gostar de um indígena específico, ao contrário, todos seus membros são homogeneizados em uma categoria comum e, deste modo, o grupo carrega o estigma e não as pessoas de um ponto de vista individual (ELIAS, 2000). Converte-se com esta perspectiva a atitude de alguns donos de bares que não aceitam a entrada de qualquer índio em virtude de brigas e tal estranhamento, quando se restringe ao coletivo, leva ao afastamento e nega sua condição de pessoas, enxergando apenas uma grande massa exótica que é parte integrante do imaginário brasileiro.

Existem poucas formas de inclusão social, como visitas das escolas à tribo, apresentações culturais na praça que são realizadas em poucos dias do ano e que não contribuem para que os indígenas deixem de ser observados, *a priori*, como o “outro” e tão pouco como uma espécie em extinção, produzindo o mesmo efeito que quando as pessoas vão ao circo ou ao zoológico. A forma mais nítida de inclusão são os campeonatos de futebol, nos quais eles entram com a equipe da etnia e não se misturam nos times locais, mas mesmo assim, a hostilidade entre as torcidas – os índios em todos seus jogos levam seus familiares e amigos – e entre os jogadores é um elemento presente e que elucida uma das formas de sociabilidade entre caldenses e xucurus-kariris. Já houveram brigas generalizadas na quadra esportiva da cidade que resultaram na suspensão da etnia de participar de campeonatos por um determinado período de tempo e tal decisão do secretário de esportes do município não revela outra coisa senão sua posição de agente excludente, uma vez que apenas os indígenas foram punidos.

Ao conversarmos com um professor de biologia que leciona na escola da tribo, os xucurus-kariris parecem ser indiferentes quanto a este sistema de exclusão, mesmo diante de possíveis ressentimentos. É relevante mencionar sua forte identidade de grupo e apego às suas tradições, haja visto que eles caminham pela cidade com seus itens estéticos corporais não abandonando suas práticas e costumes em prol de uma aceitação social mais viável que poderia se iniciar pelo vestuário. Olhar para esta relação com a população de Caldas apenas sob a ótica dos atritos significa também ignorar a dinâmica das relações sociais e daí a necessidade de reafirmar que esta imagem negativa não existe no imaginário de algumas pessoas. Existe uma primeira geração de crianças da tribo nascidas

em Caldas e algumas possuem um dos pais caldenses e que normalmente passam a residir na tribo. Todavia, elas são criadas dentro dos aparatos culturais indígenas, dentro de seus rituais e podem apresentar laços bem frouxos com a identidade local.

Toda esta gama de aspectos que mencionamos ao longo deste capítulo e que estão inseridos na identidade caldense, em face de sua multiplicidade, fazem com que ela seja revestida de tantos atributos que norteiam as práticas, as representações e a vida social e se configure, portanto, como algo idealizado. Nesse sentido, as formas de discriminação emergem desta variabilidade, fato que facilita a transformação, mesmo que temporariamente, de uma pessoa em “outro” a partir de qualquer desvio e tenha seu nome circulado pela cidade, sendo objeto de fofocas, conversas especulativas e julgamentos. Portanto, ao colocarmos em perspectiva o riso e a piada como instrumentos de discriminação, nos é permitido observar de forma mais profunda a exclusão social e as normas da identidade coletiva.

2.4.1 O bar do “Seu” Garrincha: A festa dos outros

Neste contexto que envolve a manutenção de uma identidade pluralizada e idealizada, que se tece simultaneamente sobre as diferenças, não podemos deixar de trazer à luz outro componente da dinâmica que cerca a vida social caldense. O bar do “Seu” Garrincha era um dos estabelecimentos mais antigos da praça da cidade, com mais de quarenta anos e que no segundo semestre no ano passado fechou suas portas, para a tristeza de uma pequena parcela da população urbana, que tinha ali seu entretenimento às sextas-feiras e sábados.

O bar era pequeno, com duas portas de aço que enrolam e uma mesa de sinuca em seu centro. Esta disposição fazia com que o lugar tivesse pouco espaço interno de mobilidade e, portanto, era usado mais como um local de passagem entre as mesas de plástico dispostas na calçada – no máximo três, que era a capacidade máxima de uso no espaço público, e o balcão, onde o atendimento era feito. O público que o frequentava, até o falecimento do “Seu” Garrincha, possuía similaridades com aquele que ia no Bar São João, Estância ou Barcana – todos situados na praça, ainda que possuía algumas pessoas que eram excluídas da sociedade caldense. Após seu falecimento, “Seu” Mané, amigo e sócio do bar por décadas, passou a administrá-lo junto a alguns familiares. A morte de Garrincha há poucos anos, de acordo com alguns caldenses, marcou, de fato, a mudança

de público específico que passou a comparecer ao estabelecimento, mas é importante frisar que esta mudança foi processual e o falecimento de “Seu” Garrincha e esta nova administração compreenderam apenas uma parcela desta transformação ao aceitar este novo perfil de seus frequentadores.

Em um lugar que já era pequeno, foi inserida uma máquina de *jukebox* e as pessoas que começaram a frequentá-lo, gradativamente, foram aquelas, que, de um modo geral, em Caldas, são vistas como indesejadas e, portanto, passam por um processo de estigmatização social. Estas pessoas, em sua maioria, são oriundas dos bairros periféricos - Morro da Barreira, Casinhas e Santa Cruz, alcoólatras e dependentes de outros tipos de drogas, umas homossexuais ou transexuais (recentes em Caldas) e algumas cuja estética desagrada o olhar normativo ou que não se ajustam, de alguma forma, às normas sociais. Este núcleo comum, portanto, apresentava pessoas excluídas pela classe social, opção sexual, cor da pele e pela “beleza”. Todas, dentro de suas particularidades, foram marcadas pela diferença. Também vale acrescentar que este núcleo comum apresentava algumas variações à noite e, às vezes, recebia pessoas que normalmente não frequentavam o bar.

Às sextas-feiras e sábados, o estabelecimento começava a ganhar movimento a partir das vinte horas e não tinha horário determinado para acabar, ao contrário dos outros bares e pizzarias do centro, em que o dono ou os funcionários avisam que irão fechar. Observamos que a dinâmica do bar após a morte de “Seu” Garrincha também se modificou tanto em sua parte interna quanto na calçada. Com a máquina de *jukebox*, que adicionou ao ambiente um caráter musical, no qual as músicas eram escolhidas pessoalmente, sobretudo sertanejo, forró e funk, ao inserir uma moeda de um real, as pessoas passaram a dançar em seu interior dividindo o espaço com os jogadores de sinuca e aquelas que bebiam encostadas no balcão. Neste contexto, o lugar ficava lotado e o caminho para comprar a bebida não podia ser feito sem esbarrar nas pessoas, o que em contrapartida não gerava discussões ou qualquer tipo de atrito, pelo menos nos momentos em que observamos. Na calçada, as pessoas também dançavam, conversavam e em várias oportunidades a polícia aparecia, não apenas para revistar, o que era mais raro, mas apenas para seu carro do outro lado da rua, onde observava o movimento, o que poderia causar determinado desconforto nas pessoas e provavelmente questionamentos acerca do determinismo da polícia em vigiar este bar específico e não os outros estabelecimentos da praça.

Não podemos afirmar a existência de uma identidade solidamente construída e amalgamada pela relativa exclusão social e tão pouco a inexistência de etnocentrismos internos aos frequentadores do bar, do mesmo modo que não podemos reconhecê-los enquanto grupo, uma vez que o bar é um espaço de encontro e interação temporários. Por outro lado, é inegável a criação de vínculos de amizade e de um sentimento de pertença ao local. Para podermos refletir acerca de uma identidade coletiva, deveríamos proceder uma análise após o fechamento do bar, a qual, por disponibilidade de tempo, não conseguimos realizar, de modo que não podemos apontar qual o destino destas pessoas atualmente em Caldas, nas sextas e sábados à noite. Não sabemos se encontraram outro lugar ou se espalharam para lugares distintos, mas é certo que em determinados ambientes eles não são recebidos e em outros são expulsos, sobretudo os alcoólatras que, segundo os donos dos bares, atrapalham o movimento pedindo dinheiro para comprar cachaça ou parando para conversar com as pessoas sentadas nas mesas e que provavelmente não se sentem confortáveis com tal situação. De todo modo, neste contexto, há um sistema de exclusão, compartilhado pela população local e que ironicamente se converge para uma tensão com uma frase adotada pela prefeitura, há alguns anos “Caldas: Entre montanhas, um coração mineiro”.

CAPÍTULO 3

AS TRANSFORMAÇÕES NA CULTURA CALDENSE E AS INTERAÇÕES COM OUTRAS FORMAS CULTURAIS

Candace Slater, em sua obra *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica* (2001), procurou observar as narrativas sobre este “ser Encantado” – categoria usada pela autora – a partir de uma ótica de transformação, marcada, dentro muitos aspectos, pelo avanço da industrialização na Amazônia. Segundo Slater, há uma tensão entre a cultura local, que historicamente se fundamentou na oralidade, e outras perspectivas exteriores que procuravam redefinir o mundo. No meio deste campo, o Boto emerge como uma figura capaz de se adaptar a estas transformações e incorporar novos elementos, o que lhe garante a sobrevivência.

[...] as histórias do Boto manifestam uma capacidade supostamente ilimitada para a incorporação e adaptação que ajudam a garantir sua sobrevivência até o presente, apesar da erradicação das instituições nativas associadas. Elas revelam, também, uma variedade particularmente ampla de possibilidades simbólicas e uma capacidade marcante de reagir às constantes mudanças. (SLATER, 2001, p. 323-324).

Estes aspectos descritos por Slater parecem convergir com aquilo que observamos em nosso estudo e decidimos tratar de forma mais apurada neste capítulo. A cultura se encontra em movimento, em uma dinâmica maior na contemporaneidade em virtude da acessibilidade aos meios de comunicação mais recentes, como a televisão à cabo e a internet. Neste contexto, procuraremos trazer estas transformações, não apenas as quais observamos, mas também aquelas que residem na memória das pessoas – suas vivências - e que fornecem visibilidade à dinâmica contínua da cultura e que também servem como mecanismos que permitem ao leitor não interpretar nossa perspectiva sobre a cultura local a partir de uma essência cujas transformações se iniciaram com a introjeção dos novos meios de comunicação de massa, como a internet.

É importante elucidar nosso posicionamento teórico-metodológico, antes de entrarmos na parte central deste capítulo e que procuramos enunciar na introdução, mas de forma menos ilustrativa. Entendemos que a perspectiva sobre a qual este trabalho está assentado se difere do olhar de Slater no que se refere a ideia posta em sua citação: a

cultura enquanto sobrevivência. O olhar de Janice Theodoro (1992), nesse sentido, se encaixa melhor com nossa perspectiva, ao propor que as culturas são viventes e não sobreviventes. Em *América Barroca*, ela observou que as culturas ameríndias, durante o processo de colonização e mediante as múltiplas formas de violência, que incluíam a escravidão e o trabalho compulsório, foram reconfiguradas por seus agentes e foi neste movimento que Theodoro percebeu sua vivência.

Seu trabalho foi importante para refletirmos sobre os labirintos que a ideia fatalista da cultura pode nos levar, como a suposição de que aquelas consideradas tradicionais estão fadadas a um desaparecimento inevitável diante do avanço ininterrupto da modernidade. Esta visão também é complicada, uma vez que seu ponto de partida é um maniqueísmo destrutivo, no qual uma cultura dominante tende a substituir uma menor. Este olhar retira as possibilidades de autonomia dos agentes, que parecem estar esperando apenas pelo fim da realidade que os cerca. É necessário ressaltar, como em outras ocasiões neste texto, a ideia de Sahlins (1990) sobre as possibilidades das ações das pessoas serem mediadas por seus interesses e a de Ortner (2006) sobre a agência em que as pessoas e grupos sociais são observados a partir de uma ótica que olha para as relações culturais fora desta chave que impõe limites a existência de grupos. A perspectiva fatalista da cultura limita também a visão do pesquisador que procura seguir neste caminho porque epistemologicamente não existem espaços e lacunas para discussões que evidenciam as interações, trocas ou intercâmbios e, portanto, a autonomia dos grupos fica limitada à espera do fim de sua história e de seus referenciais culturais.

É importante ressaltar acerca de nossa posição pela vivência, que sobrevivência remete não apenas ao fatalismo e compreende também uma noção de salvacionismo, presente na visão de folcloristas brasileiros e que de certa forma mostra suas percepções acerca da chegada da modernidade às sociedades consideradas tradicionais. Esta visão de salvar para não perder, nos parece, que vai de encontro às formas como os caldenses vivenciam suas representações e práticas cotidianas, no que se refere às manifestações do mundo espiritual no mundo material e às suas crenças – não apenas no sentido religioso, mas de acreditar nesta existência. As assombrações, o poder dos benzimentos, dos feitiços, das plantas contra o mau olhado, a devoção aos santos e a realização de pedidos, entre outros aspectos da visão de mundo, são vivências cotidianas, que possuem profundidades históricas e convivem com as mudanças, dentre as quais é importante frisar que estes aspectos possuem suas próprias historicidades. Dessa forma, este diálogo entre

os dois mundos é visto como verdadeiro e não é observado como um passado arcaico ou um discurso mais ameno, romântico ou saudosista como o folclore, ainda que não podemos apontar a inexistência destas representações no município. Neste contexto em que as pessoas vivenciam e veem estas proximidades, é difícil pensar que a (re)produção das narrativas de assombração, por exemplo, sejam contadas para preservar a tradição. O olhar da sobrevivência, em muitas ocasiões, é externo e nosso apego à ideia de cultura vivente também se relaciona, portanto, àquilo que vemos em Caldas: as pessoas vivem a cultura e suas transformações com seus estranhamentos, traduções, apropriações e negações.

3.1 Alguns aspectos da transformação da cultura local: o rádio e a televisão

Outros problemas que encontramos em discussões que estão inscritas no campo das culturas identificadas como tradicionais, circundam em torno da ideia de origem e pureza. Tomar como pressuposto a ideia de origem implica em estabelecer um marco inicial que nega as convergências culturais anteriores e a dinâmica das relações entre as culturas. As consideradas “puras” dialogam com esta suposição de origem do mesmo modo que não são entendidas como resultados de interações com outros modelos culturais. Além disso, elas podem ser interpretadas a partir de um valor moral e não podem ser modificadas. Esta visão sobre a “cultura pura” – que não poderia se transformar porque perderia seu sentido - muito comum em folcloristas, reflete também um panorama no qual ela nos parece ser colocada fora do processo histórico e rejeita, portanto, as suas modificações enquanto possibilidades de continuidade. Nesse sentido, um dos seus pontos de ancoragem se sustenta na suposição de que a cultura tradicional irá desaparecer, fato que a torna como uma “espécie em extinção” e que necessita urgentemente de preservação. Assim, a carga simbólica oferecida à cultura é a “morte” ao invés da vivência cotidiana. Seria plausível ou razoável seguir por este caminho?

Aqueles elementos que procuramos interpretar nos capítulos anteriores – almas penadas, lobisomens, benzedeiros bravos ou feiticeiros – estão presentes no cotidiano da população, mesmo para aqueles que não acreditam em sua existência ou nos poderes mágicos/espirituais. Nesse sentido, a oralidade se configura como um meio de comunicação essencial para a legitimidade que lhes é conferida, dado que nela residem

determinados aspectos, como os saberes que representam sua única forma de transmissão e, portanto, fazem parte da identidade coletiva caldense.

A oralidade tradicional nasceu dos laços que os grupos teceram entre si e do reconhecimento da importância de certos indivíduos como guardiães de uma memória coletiva a ser passada de geração para geração através da palavra. (PEREIRA, 2002, p. 46-47).

Inegavelmente, dentro do contexto da transformação da cultura, é muito provável que estas figuras caldenses não sejam as mesmas de um século atrás. Elas conviveram com outros suportes de comunicação, ao longo do século XX, como o rádio, a televisão e a energia elétrica, que, sem dúvida, contribuíram para que a cultura caldense adquirisse maior mobilidade e os agentes modificassem suas visões de mundo. O rádio e a televisão, enquanto suportes de comunicação, possibilitaram às pessoas contato com outras localidades e culturas e incluíram novos hábitos e costumes no cotidiano. A energia elétrica também fez parte desse processo histórico em que novas práticas e representações emergiram, possibilitando que o período noturno fosse apropriado de outras formas e não ficasse restrito às conversas, rezas e propício para dormir mais cedo, como podemos observar na fala de M.B.F..

Durante a infância [...], à noite, meu pai sentava na taipa do fogão. Nós, os filhos todos, sentávamos em volta. Alguns momentos ele ia nos ensinar rezar. Nos outros momentos, depois que ensinava, ele ia contar as histórias de assombração do tempo que ele era moço, que saía muito [...] e é lógico que nós tínhamos um medo terrível. [M.B.F., entrevista, 04/04/2012, 66 anos, Caldas].

O processo de apropriação destes aparatos tecnológicos de comunicação não foi tecido da mesma maneira no município e, mesmo no século XXI, apresenta desigualdades. Existem muitas áreas rurais que não possuem sinal de telefonia e a televisão ou o rádio acabam sendo as formas como as pessoas se interagem com o mundo além de suas roças. A grande área rural de Caldas não possui uma população que mora nos bairros apenas. Existem muitas propriedades que, relativamente, são mais isoladas, com vizinhos mais distantes, que ouvimos ser identificadas como “as roças das roças” e esta condição também apresenta empecilhos estruturais para o acesso a estes meios de comunicação, como observamos na conversa com o homem – já discutida no primeiro capítulo - que mora no bairro Ponte dos Negros. Neste contexto, entendemos que a oralidade dialoga de forma menos intensa com estes outros suportes e pode ter, assim, a

predominância no campo comunicacional e, desta maneira, as pessoas das áreas rurais podem possuir laços ainda mais estreitos com a manifestação do mundo espiritual no cotidiano seja através da crença nos benzedores, nas aparições das assombrações e até mesmo na utilização das simpatias populares para determinados fins.

Esses grupos mantêm contatos mais ou menos estreitos com áreas urbanas abrangentes, mas, apesar disso, se organizam segundo as possibilidades oferecidas por uma certa herança cultural, que é percebida como fator aglutinante e, portanto, definidora de uma identidade. (PEREIRA, 2002, p. 48).

Entretanto, não nos cabe aqui afirmar que estas famílias não estejam inseridas no processo de globalização e que elas vivenciam unicamente a cultura que lhes foi transmitida pela tradição oral. Mesmo que o sinal de telefone seja ineficaz em muitas áreas e a internet inexistente, nos parece que o rádio e a televisão são instrumentos de comunicação que marcam de forma mais nítida a relação das pessoas com os meios de comunicação. A internet, aos poucos, vem sendo observada a partir de um espectro de normalidade, não apenas entre as novas gerações, mas por adultos e idosos, mesmo que estes carreguem consigo uma maior propensão ao uso da televisão e do rádio.

As questões que atravessam a história local, a partir da fala dos agentes, são fundamentais para historicizarmos estes processos de interação dos caldenses com outros aparatos de comunicação tecendo relações de proximidade com outras localidades brasileiras. O rádio teve papel fundamental durante a Era Vargas enquanto mecanismo presente na construção da identidade nacional e posteriormente a televisão, que além de possibilitar a integração informacional com a nação, nesse processo chamado por Benedict Anderson (2008) de comunidades imaginadas, permitiu que a população local tivesse acesso às notícias globais com uma frequência mais constante. Seus usos possuem uma historicidade e são capazes de nos mostrar as transformações da cultura local ao longo do tempo. Dessa forma, sua utilização enquanto prática cotidiana na contemporaneidade pode ocultar as diversas variações de sua apropriação na história caldense. Os conteúdos informacionais foram se modificando bem como o formato dos programas, como podemos observar na fala de C.Z.L. sobre o momento em que se transmitiam novelas “Eu lembro que minha mãe antes da televisão escutava novela no rádio comigo no colo. Isso eu lembro bem. Ficava com a luz apagada assistindo (...) assistindo não, escutando novela no rádio.” (C.Z.L., segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas). Nos parece que esta transformação, na qual as rádios pararam de passar as

novelas narradas, se deve à inserção da televisão no cotidiano, o que proporcionou também novas configurações nas representações locais e nas relações sociais, o que não indicou que o rádio deixou de ser usado pela população.

Em várias oportunidades observamos o seu uso de forma regular, não apenas nas áreas rurais e sobretudo no período matutino. As pessoas também utilizam o rádio em ambientes de trabalho braçal, como nas construções e nas lavouras tanto durante a jornada de trabalho quanto no horário de almoço e em muitas ocasiões sintonizadas na emissora local. A Caldas FM possui um repertório variado de entretenimento e não se centra exclusivamente na transmissão de músicas – a maioria sertaneja, mas também não deixa de tocar aquelas que estão em evidência, sendo algumas internacionais. A rádio local ainda possui programações esportivas, predominantemente sobre futebol e hoje não estão restritas apenas ao Brasil e, portanto, trazem informações sobre o futebol europeu.

Sua programação ainda envolve notícias sobre a política nacional interna e em algumas ocasiões transmite as missas realizadas na Igreja Matriz, a anunciação da Virgem Maria às dezoito horas tal como é feito pelo alto falante desta mesma igreja. Outro aspecto importante que evidenciamos sobre essa relação entre o rádio e a religiosidade local diz respeito aos benzimentos, nos quais as pessoas que não podem comparecer ao ritual, normalmente feito junto com a missa, colocam próximo ao aparelho um recipiente com água para que esta se torne benta. Nesse sentido, nos parece que a distância entre o rádio e o recipiente possui uma representação simbólica que garante a eficácia da benção, ou seja, quanto mais perto do rádio mais benta a água se torna. Além disso, ele se torna um instrumento da vivência religiosa no contexto privado para as pessoas que não podem comparecer ao ritual, o que nos mostra outra esfera das práticas religiosas em Caldas dentro da perspectiva do improvisado. Esta relação ainda nos permite refletir sobre as formas como os caldenses se apropriam dos discursos fornecidos pelos meios de comunicação e os utilizam segundo seus interesses propondo um diálogo com sua visão de mundo, que, como já discutimos nos capítulos anteriores, é permeada pela religiosidade católica. Existem também pessoas que optam por ouvir as missas em suas residências, muitas vezes por motivos de conflitos religiosos internos com outras, o que revela a presença das disputas de poder entre os leigos dentro da instituição. Assim, o rádio possui utilidade para quem escolhe se afastar da Igreja Católica formalmente em seu aspecto ritual.

Neste contexto em que os meios de comunicação fornecem, aos caldenses, possibilidades de acesso às informações que transcendem sua espacialidade, e em face desta aparente e relativa normalidade que a internet é observada pelas novas gerações e com desconfiança por outras pessoas, é relevante pontuarmos que o processo histórico que se desdobrou na representação da televisão enquanto algo normal possui uma historicidade. Desta forma, a sua introdução no município, após a década de sessenta do século passado, causou, sem dúvida, por se tratar de uma novidade, um sentimento de estranhamento, no qual algumas pessoas procuraram conhecer este novo meio de comunicação e outras, a partir da desconfiança e do receio, se afastaram, pelo menos inicialmente. C.Z.L. nos contou sobre seus primeiros contatos com a televisão durante sua juventude, o que nos mostra a dinâmica das representações sociais a partir do contato com outras culturas.

Na época que chegou a televisão, eu era pré-adolescente, já tinha uns dez anos. Tinha um médico aqui que cobrava tipo um real para a gente assistir na casa dele. Não era nem a cores, era preta. Só que tinha um porém né? Ela tinha aqueles detalhes assim de correr a imagem [onomatopeia] [...] Ele punha na área dele [alpendre] e a gente ficava do lado de fora. Ninguém entrava na casa sabe e tinha que pagar tipo um real. A gente não escolhia o canal, mas para nós era tudo muito novo, maravilhoso. Como que a pessoa está ali dentro daquela caixa? [risos] e depois com a tecnologia minha mãe comprou uma que nossa! Foi fatal. Era um rádio, vitrola com televisão e era tipo um armário que fechava as portas assim. A vitrola tocava doze *long-plays*. Tudo automático. Era muito legal. Não sei que fim que deu aquilo, mas era um trombolho⁴⁸ também. [C.Z.L., segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas].

É interessante percebermos como os meios de comunicação colocam em movimento o imaginário coletivo a partir do contato com algo novo. Da mesma forma como a televisão, e anteriormente o rádio, que provavelmente foram vistos com desconfiança por uma parcela da população, a internet passou e ainda passa por este processo em Caldas na atualidade. Nesse sentido, a cultura local, revestida pelas suas visões de mundo, tem convivido com outros aparatos culturais que possibilitaram, não em raras ocasiões, momentos de conflitos, interações e apropriações de imagens e ideias. Assim, as assombrações e outros elementos que fazem parte da visão de mundo caldense têm vivido no cotidiano local, por décadas, em uma relação, por vezes indissociável, com outras formas de cultura trazidas por estes meios de comunicação de massa.

⁴⁸ Categoria utilizada para se referir a objetos grandes e de forma pejorativa às pessoas obesas.

A televisão, a partir de um amalgama entre narrativa oral e visual, ocupa um espaço central na vida cotidiana familiar, muitas vezes no espaço noturno, no qual a preferência pelas novelas ou pelo futebol é nítida. As poucas opções de entretenimento oferecidas pela cidade em seu cotidiano, sobretudo entre os dias de segunda à quinta-feira – menores ainda nas áreas rurais, as quais, em sua maioria, se restringem exclusivamente aos bares – favoreceram a opção pela televisão enquanto mecanismo de diversão. Neste contexto, é inegável a existência de um diálogo entre a tradição oral e a cultura visual fornecida pela televisão e que promove transformações nas formas como as pessoas observam a espacialidade que as rodeia e, conseqüentemente, os modos como se apropriam da cultura local.

As questões que perpassam pelo vestuário fornecem visibilidade às mudanças e permanências cotidianas. Segundo a fala de alguns moradores, os trajes comuns masculinos das gerações anteriores eram compostos por camisas com botões, chapéus - não necessariamente de palha - calçados rústicos chamados localmente por “sapatão” ou alpargatas, além de calças feitas de saco ou brim – estas últimas usadas em um contexto de maior formalidade, como festas e missas. As roupas femininas eram vestidos ou um conjunto de blusas e saias, cujo comprimento era abaixo do joelho, e o calçado era percata, alpargata ou botas de borracha para trabalhar nas roças. Muitos destes adereços de indumentárias permanecem no cotidiano, mesmo que sejam usadas comumente pelas pessoas mais velhas ou por aquelas que moram nos bairros rurais. Na cotidianidade da cidade, observamos uma convivência com estilos de roupas mais recentes, como as calças jeans, blusinhas, tênis e sandálias ao passo que os homens passaram a utilizar, além destes trajes usados pelos dois sexos, bonés e bermudas.

O contexto que envolveu as transformações no campo das vestimentas possuiu uma relação com a televisão a partir de seus discursos visuais, possibilitando assim que novas percepções adentrassem ao universo das representações. Se em um tempo histórico anterior, a aquisição de roupas representava um fator de dificuldade seja por motivos de disponibilidade ou de dinheiro, atualmente existem muitas lojas no centro da cidade que oferecem este serviço. Ainda há os camelôs que as vendem na feira de rua semanal por preços mais baixos. Esta questão que envolve a feira de rua não pode ser ignorada porque reflete estas modificações nos costumes da população, uma vez que décadas atrás o espaço era partilhado apenas pelos agricultores que vendiam alimentos e, posto que estes vendedores ambulantes de roupas não moram no município e se deslocam até ele uma

vez por semana, podemos pensá-los como agentes que favoreceram a circulação destes bens e ideias.

Este contexto que marca a modificação nas formas de vestir e a influência da televisão não pode ser pensado fora do campo das representações dado que o *ethos* é modificado mediante a dinâmica da visão de mundo. Os diversos programas de televisão transmitem formas de pensar e em determinado aspecto procuram promover, a partir da de seus conteúdos, uma padronização das representações, visto que seu alcance abrange áreas regionais e nacionais.

[...] a mídia moderna se movimenta em direção a mercados mais amplos – o que identifica seu caráter de agente que massifica formas e conteúdos – e ao mesmo tempo segmentados segundo áreas de interesses – o que demonstra seu caráter de agente voltado para os investimentos que gerem a difusão de bens simbólicos e ganhos de capital. A confluência dessas estratégias aponta para a pretensão da mídia de alcançar as mais diferentes faixas etárias de público. Talvez, em função disso, a televisão seja, dentre os elementos da mídia moderna, aquele que mais tem se apropriado dos princípios da oralidade, associando-os à imagem, de modo a comentar temas de interesse de grupos locais, porém, inserindo-os no contexto da sociedade de massa. (PEREIRA, 2002, p. 48-49).

Devemos considerar alguns pontos acerca deste trecho que utilizamos e que consideramos relevantes em nossa reflexão. Primeiramente, há que colocar o texto no momento histórico de sua produção, final da década de noventa do século passado, haja visto que existe uma publicação do capítulo desta obra dois anos antes. Nesse sentido, ao observarmos nossa localidade de estudo na contemporaneidade, devemos acrescentar à discussão à chegada da internet e seu processo de acessibilidade, irregular e que, portanto, ainda possui demandas nas áreas rurais. Assim, ela também se configura como uma ferramenta que se apropria da oralidade, além de permitir que as pessoas construam suas narrativas e as transmitam a outras em uma distância que envolve tempo e espaço, como o aplicativo para celulares chamado *WhatsApp*. Desse modo, não apenas a televisão e o rádio são responsáveis pela transmissão de conteúdos massificados.

É importante pontuar também, no caso da televisão, que mesmo em face destas tentativas de massificação, e considerando a extensão territorial brasileira e a diversidade cultural que demandaram ramificações regionais para que as notícias e determinados programas atendessem a públicos específicos, as pessoas escolhem o que assistem, mesmo considerando que as opções são mais reduzidas que a internet. Nos parece ainda que o uso da televisão é mais coletivo, disposto na sala, ao passo que a internet, pelas

incontáveis opções e pela forma de sua disposição nas residências – não observamos em Caldas computadores em lugares de uso comum das famílias – está relacionada a uma dimensão mais individualizada, fato que os coloca, possivelmente, em uma dimensão mais íntima da casa, como os quartos.

3.2 Outros aspectos da dinâmica da cultura em Caldas

Dentre as transformações culturais que ocorreram na cidade, não podemos deixar de mencionar a participação do poder público local em algumas práticas, muitas vezes não em um sentido de auxílio financeiro ou qualquer forma de tutela. Uma prática que corrobora em relação a isto que estamos discutindo gravita em torno do costume de alguns pequenos fazendeiros levarem para a Vila Vicentina, em seus carros de boi, lenha para abastecer os fogões de lenha no inverno – por isso era realizada no início de julho, mês que apresenta as temperaturas mais baixas - e cereais, produzidos por eles mesmos, com o intuito de abastecer as despensas e, assim, ajudar dentro de suas possibilidades, as pessoas que residem neste lugar.

A Vila é uma instituição mantida por recursos financeiros do próprio fundo municipal e por doações de pessoas da cidade e não sabemos com certeza se as famílias de alguns moradores contribuem com qualquer quantia de dinheiro – uma espécie de mensalidade – porém, é certo que grande parte dos moradores provém de classes economicamente desfavorecidas. Nela residem, em sua maioria, idosos que foram abandonados por suas famílias ou que não possuem condições de cuidar dos mesmos. Também alguns dos residentes permanentes apresentam deficiências físicas ou mentais e, nesse sentido, todos os moradores, ao serem tutelados pelos agentes do Estado, não possuem autonomia de locomoção para além de seus muros e seguem um cronograma de atividades pré-estabelecido, configurando, portanto, o que Irving Goffman (2007) nomeou por instituição total⁴⁹.

A falta de recursos e as dificuldades enfrentadas para sua manutenção, bem conhecidas pela população local, são discursos presentes no imaginário caldense e em parte são alimentados pela ajuda fornecida pelos carreiros haja visto que a visão da

⁴⁹ Goffman conceituou instituições totais como lugares nos quais grupos de pessoas vivem de forma reclusa e sem interação com o mundo exterior. Neste contexto de internação, estas pessoas que são entendidas como incapazes de viver em sociedade tem suas vidas disciplinadas e administradas por profissionais especializados que estão ligados ao processo de mortificação do eu a partir da internalização de regras institucionais que despem sua personalidade.

caridade é explícita. É importante mencionar também que eles saem de vários bairros rurais, não fazem o mesmo itinerário até a Vila e passam, assim, por diferentes ruas da cidade. Esta forma de sua realização não implica em uma falta de organização, uma vez que há uma data específica para esta ocasião e aqueles que moram próximos, provavelmente, combinam um ponto de encontro. Os carreiros, saem de suas roças pela manhã, ao chegar ao destino são recebidos com um almoço e poucas horas após seu término voltam para suas casas. Enquanto uma prática tradicional que possui uma determinada profundidade histórica em Caldas, observamos a presença de jovens e até mesmo crianças, que possuem determinado parentesco com o fazendeiro, durante o rito e que conduzem o gado até o seu destino. Este ponto é essencial para entendermos a sua permanência na contemporaneidade e valida a ideia de que esta prática é transmitida às gerações posteriores. Observamos também a presença de voluntários católicos, normalmente aqueles mais ligados à instituição e que são, na maioria das vezes, os mesmos que participam da organização das festas, na realização do almoço. Antes de retornarem às suas roças, o pároco faz um sermão e realiza uma bênção coletiva sobre os carreiros no refeitório da Vila, local onde os internos, profissionais da instituição, carreiros, voluntários e outras pessoas que compareceram, dividiram o espaço para a refeição.

Dessa forma, não podemos sintetizar esta prática apenas na dimensão social, em virtude da presença da religiosidade tanto de um ponto de vista da participação de membros da Igreja Católica quanto da visão de mundo dos caldenses que vivenciam, de alguma forma, o rito em sua extensão sob a perspectiva de um elemento de sua doutrina e que também é parte integrante da identidade local: a caridade. Nesse sentido, portanto, a população é parte integrante de sua execução, visto que há o costume de sair nas janelas ou ir até a calçada para ver os carros de boi passando, em sua ida quando estão cheios e na volta quando a carga foi entregue. Se por um lado representa a caridade e a ajuda ao próximo, sua passagem também se configura como entretenimento para quem observa e sobretudo para as crianças que durante a volta correm atrás de alguns carros de boi para subir no local onde foram armazenadas as lenhas e desfrutar de um passeio, que muitas vezes termina nos limites da cidade, onde se iniciam as estradas de terra.

A noção de cultura expressa por Geertz (1989), enquanto um sistema de símbolos e significados que ordenam o pensamento e o comportamento, nos auxilia a pensar este rito a partir de várias perspectivas tomando como pressuposto a questão que envolve a faixa etária das pessoas bem como a classe social a que pertencem. É importante ressaltar

também, para que fuçamos da ideia de cultura como um sistema orgânico e totalizante, que não são todas as crianças que procuram subir nos carros de boi, seja qual for o motivo, como o medo, o impedimento dos pais ou até a falta de interesse, o que nos mostra as diferentes representações que o rito envolve e que também podem orientar a construção de discursos de poder em suas relações sociais.

Quanto às transformações que observamos neste rito caldense, a mais notável diz respeito ao seu processo de institucionalização, no qual o poder público passou a centralizar a chegada dos carreiros na praça central da cidade. No site da prefeitura de Caldas⁵⁰, ele passou a ser identificado como desfile e os carros de boi, antes de serem guiados para seu destino, devem dar uma volta pela praça, onde as pessoas acompanham-nos, batendo fotos e filmando com seus celulares. Neste desfile ainda há a presença de repórteres de algumas emissoras de televisão da região que entrevistam os carreiros, as autoridades políticas e membros da comunidade e elaboram matérias, cujo alcance pode abranger todo o sul de Minas Gerais, no caso da filial regional da maior emissora do Brasil. Neste contexto, esta institucionalização parece ser resultante da promoção do turismo na região, o que fica evidente ao notarmos que no site da prefeitura o desfile de carros de boi se encontra dentro do tópico turismo, passou a ser tratado como evento cultural e curiosamente teve sua data modificada para o mês de setembro, momento em que o inverno já acabou.

Esta transformação em evento público permitiu que o rito adquirisse visibilidade regional, que é a intenção do poder executivo caldense, em três frentes: o jornal impresso que se ocupa dos acontecimentos sobre os municípios pertencentes a AMARP (Associação dos Municípios do Alto Rio Pardo)⁵¹, o site da prefeitura que disponibiliza as fotos temporariamente e, por último, as emissoras regionais de televisão. Esta disposição, em que as práticas e representações de Caldas são expandidas para outras localidades, nos permite refletir que o conteúdo informacional transmitido pela televisão não se configura como uma relação unilateral, na qual as pessoas unicamente consomem imagens e ideias determinadas e impostas. Nesse sentido, é mais apurado pensarmos em uma vinculação de trocas (PEREIRA, 2002) ou em uma interação mais simbiótica em que a televisão também é direcionada por seus consumidores e, assim, atende também

⁵⁰ <http://caldas.mg.gov.br/visite-caldas/>.

⁵¹ Os municípios que integram a AMARP são Caldas, Albertina, Andradas, Bandeira do Sul, Campestre, Divisa Nova, Ibitiúra de Minas, Ipuiuna, Santa Rita de Caldas e Serrania. Informações retiradas do site <http://www.amarpmg.com.br/>.

aos seus interesses. Esta é uma condição necessária para sua continuidade e afinidade com quem assiste. Portanto, há uma confluência entre discursos e interesses que operam tanto na visão de mundo dos agentes que consomem os programas quanto dos profissionais responsáveis pela filtragem das informações e produção das notícias que são destinadas ao público.

O suporte multiforme representado pela televisão, assim como a oralidade, estimula um esquema de trocas com o público tendo como referência as operações de aproximação e afastamento. O primeiro caso se evidencia diante da possibilidade de o público identificar-se com os conteúdos mediados pela televisão, o que justifica o reforço do contrato de credibilidade atribuída ao suporte. (PEREIRA, 2002, p. 52).

Devemos considerar também, nesta relação de trocas, que a memória coletiva, segundo Halbwachs (1990), é um processo que compreende a seleção, a permanência e a transmissão de representações do passado, não podemos ignorar o papel da mídia enquanto agenciadora desta memória a partir da transmissão de narrativas que colocam em perspectiva determinados aspectos da vida cotidiana regional e, nesse sentido, as mídias também podem contribuir no agenciamento do esquecimento (BONIN, 2010). Segundo Bonin:

[...] os produtos noticiosos não apenas definem uma agenda a ser pensada, mas também as formas como pensar estas questões a partir daquilo que incluem e excluem, das hierarquizações e dos enfoques propostos, segundo suas lógicas próprias definindo, portanto, o que da realidade é relevante. Nesta linha, as mídias podem ser vistas como produtoras de enquadramentos que podem incidir nas configurações das memórias dos grupos, bem como na instauração dos esquecimentos (2010, p. 3).

Assim, é possível pensar que o conteúdo midiático acerca do rito que envolve os carros de boi e a doação de alimentos e lenha em Caldas, ao adquirir uma proporção que extrapola os limites do município e penetra em outras cidades da região, atua na memória de outros grupos sociais que fazem estes desfiles como ponto de apoio das lembranças, mesmo que possuam sentidos diferentes, e também na manutenção de uma identidade regional. De todo modo, mesmo diante do processo de institucionalização que se desdobrou em modificações do rito em Caldas, entendemos que seu sentido permanece, pelo menos entre os carreiros que não deixaram de vivenciar sua religiosidade a partir da doação de lenhas e cereais e de transmitir e fornecer continuidade à prática.

Outro rito da cultura caldense, que também possui aspectos de religiosidade e passou por transformações, condição que se desdobrou em seu desuso, foi a prática de levar um cruzeiro até a serra da cidade⁵², onde ele era fixado. De acordo alguns moradores, este cruzeiro era carregado pelos homens, que revezavam o trabalho de levá-lo, devido ao seu tamanho, esforço e ao relevo acidentado da serra. O local, no qual ele era colocado já possuía uma predeterminação e esta prática se realizava para substituir o anterior. Portanto, não era algo que fazia parte da cotidianidade local, uma vez que o cruzeiro poderia permanecer alguns anos. Esta prática que entendemos como devocional caiu em desuso há mais de uma década e mesmo os moradores não possuem explicações para o seu fim, alegando, em sua maioria, que não houve qualquer tipo de interesse para realizar uma nova mobilização ou alguém que decidisse organizar o rito em toda sua extensão, desde os preparativos de confecção do cruzeiro nas serralherias locais até a organização das pessoas que ajudariam a carregá-lo.

Em contrapartida, neste mesmo local, onde o cruzeiro era erigido e tinha seu espaço garantido, foram colocadas, antenas que distribuem sinais de internet para a cidade. Nesse sentido, a serra pode ser observada como um lugar que nos mostra a relação entre os discursos de modernização e a presença religiosa que aparentemente não revelam disputas de poder ou antagonismos dentro da visão de mundo dos caldenses, e assim, à vista disso, exibem formas de interação que fazem parte da vida cotidiana local. Aparentemente, o abandono dessa prática de levar o cruzeiro até a serra, poderia nos levar a reflexões precipitadas sobre a redução do sentimento religioso devocional da população caldense, sobretudo dos homens que eram aqueles que estavam à frente da execução do rito.

Neste aspecto em que se coloca em evidência a religiosidade local, entendemos que a transformação da cultura, enquanto condição essencial à sua permanência, privilegia a emergência de novas práticas na mesma dimensão, como é o caso do “terço dos homens” realizado, comumente, a cada quinze dias na Igreja Matriz durante o período noturno. Assim, mesmo em face das modificações ou desusos de determinadas práticas, não observamos este quadro a partir de uma ideia em que o catolicismo se reduz de forma significativa no cotidiano dos moradores locais, uma vez que sua presença é parte

⁵² Nesta serra, onde se fixava o cruzeiro, também se localiza a capela de Santa Bárbara – em uma formação rochosa chamada por Pedra do Coração – devido ao seu formato – e que representa um dos pontos de grande visitação turística da cidade. Cabe ressaltar também que ambos não se encontram no topo da serra e nele se encontram apenas as torres que fornecem os sinais de transmissão da televisão.

integrante de uma visão de mundo e que do ponto de vista social, manifesta-se tanto no *ethos* quanto nos esquemas de configuração e formação da identidade e da construção da diferença.

Neste contexto de produção de imaginários, cabe ressaltar a inserção de outras visões de mundo na localidade, como a multiplicação das drogas ilícitas no cotidiano que contribuíram para a dinamização do imaginário local, possibilitando que seus sentidos não fiquem apenas atrelados a determinados aspectos. Esta questão das drogas e do traficante na contemporaneidade não são apenas observadas como “coisas do diabo” - discurso este profundamente religioso. Esta ligação é comum no discurso de uma parcela da população, entretanto, a complexidade que envolve a visão de mundo e os modos como as pessoas observam a realidade ao seu entorno, nos levaram a perceber que esta relação entre as drogas e o diabo adquire outras tonalidades. Uma destas interfaces diz respeito às pessoas que enriqueceram de forma duvidosa para a comunidade. Evidenciamos dois discursos que atravessam este fato e que nos mostram o dinamismo do imaginário local. O primeiro discurso é alimentado por uma explicação, na qual alguns moradores, muitas vezes comerciantes, se enriqueceram por vender sua alma para o diabo. Nas áreas rurais, observamos que a venda da alma se refere, em muitas ocasiões, à multiplicação das fazendas e do rebanho de gado. Esta forma de explicar a realidade e que coloca estes habitantes como os “outros”, não promove aparentemente uma exclusão social. Primeiramente porque esta colocação é especulativa, uma vez que ouvimos da população sempre um sujeito que é indeterminado, como em frases “Eles disseram que fulano vendeu a alma para o diabo”, mas que não apontam quem viu ou quem falou. Assim, podemos pensar que esta construção se molda, portanto, como uma fofoca que pretende apartar estas pessoas de uma das principais características da identidade local: a religiosidade católica.

Nos parece que tal discurso, materializado na fofoca, também pode ser interpretado dentro de uma perspectiva de classe, na qual seus produtores e reprodutores não pertencem à elite econômica caldense. Esta relação que envolve fofoca, reputação, e identidade, segundo Claudia Fonseca (2004), demarca os limites do grupo, em virtude da fofoca não se referir à estranhos, uma vez que a eles não são impostas as mesmas regras, haja visto que estes não são vistos como integrantes do município. Da mesma forma como Vila do Cachorro Sentado, bairro periférico de Porto Alegre – local de sua pesquisa - a reputação define os “bons cidadãos” e a fofoca se configura como um instrumento que prejudica a imagem pública das pessoas. Em Caldas, tanto a religiosidade quanto o poder

econômico são pilares de distinção social e as fofocas construídas no cotidiano acerca da venda da alma, ao atrelarem estas duas esferas, promovem um choque entre elas, objetivando desmoronar o pilar da religiosidade pessoal de quem é alvo destas fofocas, haja visto que o econômico, do ponto de vista material, é amplamente mais difícil de realizar. Assim, no plano de fundo desse jogo de fofoca e reputação que resulta em uma desaprovação temporária, pode habitar a inveja e a admiração.

Neste contexto em que as pessoas dinamizam a identidade e a diferença, através destes boatos que não implicam em um afastamento ou restrição nas relações sociais, o medo do diabo e da íntima relação estabelecida entre ele e os comerciantes ou fazendeiros – o pacto – pode ser um dos motivos para evitar alguma forma de conflito social, posto que eles podem, com o auxílio do diabo, causar determinado malefício a pessoa que se defronta com eles. Este ponto é fundamental para pensarmos o quanto a fofoca é uma arma eficaz porque uma de suas principais características é a ocultação social do morador e que, de todo modo, não deixa de afastar o seu alvo - o sujeito central da fofoca – dos aparatos que fundamentam a identidade.

O segundo discurso que atrela o enriquecimento financeiro, a fofoca e a imagem pública é recente na comunidade e diz respeito ao tráfico de drogas que mencionamos acima. Do mesmo modo que o diabo é utilizado para evidenciar negativamente uma pessoa, há alguns anos a representação da venda de drogas emergiu como outro instrumento de explicação para o enriquecimento súbito. Um comerciante local, que anteriormente possuía um pequeno estabelecimento, localizado em um distrito do município, em alguns anos mudou-se para a cidade e em menos de uma década praticamente monopolizou sua área de atuação comercial. Ele possui duas instalações no centro da cidade, local em que as propriedades são as mais valorizadas, e que foram compradas neste processo de transição. Neste contexto, algumas pessoas afirmam que ele é um traficante e a venda de drogas é o grande motivo para que ele tenha conseguido expandir seu comércio na localidade. Aqui a fofoca se desloca do campo religioso para o social, ainda que a ideia de pecado e a certeza de que ele irá para o inferno estejam presentes na visão de mundo.

Tal como na primeira possibilidade explicativa, não há um conflito ou formas tensionadas de sociabilidade. A representação do traficante em Caldas, motivada, sem dúvida pela televisão, é amplamente negativa e também causa medo nas pessoas, sobretudo porque sua imagem é constituída, em partes, pelo estereótipo do tráfico de drogas no Rio de Janeiro, ainda que em Caldas não houve qualquer homicídio relacionado

à esta questão ou formas de violência semelhantes. Há que se considerar, por fim, que a inexistência de conflitos em ambas explicações acerca do enriquecimento, podem carregar consigo o medo, mas não podemos esquecer também da característica formulada por Roberto da Matta (1997) em que o brasileiro evita brigas, discussões e conflitos.

Estas diferentes formas discursivas na cotidianidade da população interagem e não podem ser pensadas dissociadamente, haja visto que para uma parcela da população não representam perspectivas antagônicas. As pessoas utilizam suas categorias de pensamento da forma que lhes interessa melhor (SAHLINS, 1990) e a construção das representações, quando estas são formuladas a partir de outros meios de comunicação, representam um processo de tradução cultural, como a imagem do traficante, que em sua estrutura não deixa de carregar, ao ser filtrada pela visão de mundo caldense, a particularidade do fundamento religioso e nesse sentido, o traficante está próximo do diabo. Esta condição que observamos em Caldas nos abre a possibilidade para defender, mais uma vez, a ideia de que as culturas vivem e não sobrevivem – aguardando sua substituição. Também, sem dúvida não podemos ignorar a presença moderna de um discurso racionalizante, o qual é adotado por muitos moradores e que minimiza todas as práticas e representações religiosas em crendices ou superstições, sintetizadas na expressão “coisas dos antigos”.

Entretanto, esta visão, tal como a religiosa, é fundamentada em aparatos morais, cujo discurso de valor é a ideia de verdade absoluta e este dito que colocamos acima representa esta percepção de leitura do mundo ao pressupor que vários aspectos da cultura local estão presos a um passado que não possui espaço na contemporaneidade. Em uma área rural do município ocorreu uma situação⁵³ que nos revela a presença de ambas visões. Nos foi contado que um jovem do bairro, conhecido localmente pelo uso de drogas, em uma determinada ocasião quebrou algumas coisas de sua casa, tentou agredir seu pai e saiu para a rua sem rumo. Ao vê-lo sair de casa e descer a rua principal, que dá acesso ao bairro, seu pai – com a vizinhança vendo o ocorrido – disse a seguinte frase “Segura meu filho porque o diabo está levando”.

As diferentes versões que este “causo” adquiriu na comunidade pela tradição oral nos mostram a variabilidade que a oralidade adquire em sua mobilidade – em outras versões o jovem mordeu a parede e tentou estuprar sua irmã -, mas o que nos interessa no momento é o sentido que as pessoas fornecem ao fato. Pela forma como nos foi narrado, o desespero do pai nos encaminha a pensar que, em sua visão de mundo, seu filho estava

⁵³ Como se trata de um caso recente e mediante o tamanho do bairro em termos populacionais, optamos por preservar o nome da pessoa e do lugar.

momentaneamente possuído pelo diabo. Todavia, não podemos ignorar a possibilidade em que ele usou a cultura local como justificativa para ocultar socialmente um surto psicológico - resultado do uso de drogas - e cujo objetivo é a manutenção e preservação da imagem da família e do filho. Se por um lado, algumas pessoas compartilharam esta visão, encontramos também uma outra explicação em que o filho “Estava louco de droga”, conforme nos disse outro jovem que é próximo a ele. Se algumas pessoas não interpretaram tal fato à luz de uma possessão, isto não implica, necessariamente, um apartamento religioso, ainda que informe sobre uma transformação na visão de mundo da população.

3.3 Novos agentes, novas práticas e a pluralização do campo religioso na parte urbana do município

No primeiro capítulo procuramos trazer à luz algumas observações que evidenciam a presença do catolicismo enquanto instituição religiosa e política que possui predominância na ocupação dos espaços públicos no centro da cidade⁵⁴, ideia esta que está ligada à formação do município desde os primórdios de sua colonização e, portanto, possui uma profundidade histórica. Atrela-se a isto ainda, a capacidade que o catolicismo possui em agenciar a identidade coletiva, fornecendo elementos para a compreensão do mundo, cujo poder, mesmo diante de processos de hibridação cultural ou trânsito religioso, contribuem para que as pessoas se identifiquem como católicos, pelo menos na dimensão do discurso e, muitas vezes, em um sentido mais público do que privado. Neste contexto, existem alguns pontos que exigem destaque e que, em certa medida, estão em diálogo.

Primeiramente, a predominância do catolicismo, secularmente estabelecida, tanto em um aspecto religioso quanto político – intimamente ligada ao poder público – e interiorizada nas representações simbólicas dos caldenses serve como ponto de ancoragem para que as pessoas o coloquem em primeiro plano em termos de pertencimento. Em segundo lugar, considerando as relações de poder que constroem o outro no campo religioso – aquele que não é católico – nos faz refletir que a opção

⁵⁴ Entendemos ser relevante mencionar que a discussão que se segue diz respeito exclusivamente à cidade, em virtude de não existir nas áreas rurais do município qualquer outro templo religioso com exceção de um terreiro de Umbanda existente no distrito de Laranjeiras de Caldas. Porém, não podemos afirmar, em absoluto, que todos os moradores das roças pertencem ao catolicismo.

discursiva como católico, dentro das interações sociais, está ligada à uma autopreservação social, uma vez que a identificação com elementos oriundos de outras religiões ou a participação em outros rituais, pode acarretar em uma estigmatização social. Assim, entendemos que esta ação é permeada por interesses próprios ligados à aceitação social e à permanência dentro do espectro da identidade local. Este ponto é elucidativo para posicionarmos a presença da umbanda em Caldas, porque o seu terreiro é frequentado também por católicos que podem rejeitar publicamente sua participação nos rituais diante da carga histórica pejorativa posta sobre as religiões que possuem traços africanos.

Anteriormente nos referimos também à disposição do centro da cidade e sua ocupação exclusiva do catolicismo no contexto das propriedades imobiliárias – a praça central é delimitada pelas duas igrejas. Nesse sentido, todas as outras religiões sejam elas protestantes tradicionais, pentecostais ou neopentecostais, inclusive as mais antigas na localidade, como a Congregação Cristã no Brasil, as Testemunhas de Jeová e a Igreja do Evangelho Quadrangular, esta última muda constantemente de lugar, todas se localizam à margem do centro, mas não nas partes periféricas da cidade⁵⁵. O terreiro de Umbanda se encontra na rua Sebastião Martins de Carvalho e de acordo com alguns moradores, ele permanece no mesmo lugar desde sua fundação. O fato do terreiro não se localizar periféricamente na cidade hoje não indica que sua posição geográfica há décadas atrás não fosse marginal, haja visto que a cidade se expandiu.

Dentro desta configuração do espaço religioso, observamos no último ano a presença de três novas religiões na cidade de caráter neopentecostal⁵⁶ e que, da mesma forma, ocupam posições marginais na cidade e em ruas de menor mobilidade social, sobretudo no período noturno, momento em que os cultos acontecem. Uma delas se localiza no início da rua Ipiranga, ao lado de um bar e próxima a um estabelecimento que vende açaí e uma loja de roupas, todas situadas em um mesmo imóvel. A segunda igreja neopentecostal, chamada Assembleia de Deus Ministério da Fé Apostólica, se localiza em uma rua paralela à Ipiranga, Doutor Bernardo da Veiga, e em frente à academia de musculação *Life*. O imóvel em que ela se encontra é uma garagem alugada por uma família que reside no andar superior. A mais recente e que ao contrário das demais

⁵⁵ A Congregação Cristã se localiza na avenida Almirante Barroso, ao lado da Secretaria Municipal de Educação e do Cartório Eleitoral. Tanto o salão das Testemunhas de Jeová quanto a Igreja do Evangelho Quadrangular situam-se na rua Duque de Caxias.

⁵⁶ Havia uma outra igreja neopentecostal que se localizava na avenida Santa Cruz, chamada Comunidade Evangélica Fonte Viva e que não sabemos informar para qual lugar se transferiu. Hoje este lugar é ocupado por uma mecânica de carros, especializada na instalação, manutenção e conserto de som automotivo.

neopentecostais da cidade, que vivenciam dificuldades no sentido da manutenção dos templos, é a Igreja Universal do Reino de Deus, que se localiza na avenida Santa Cruz em um imóvel que foi construído para esta finalidade e cuja fachada é feita de vidro espelhado.

Neste contexto em que não há espaço para as outras religiões no centro da cidade, seja em face de um pensamento conservador católico dos proprietários dos imóveis que podem se negar a alugá-los para fins religiosos ou por motivos financeiros, haja visto que este ponto é o mais valorizado da cidade, não podemos minimizar a dinâmica social do campo religioso apenas à localização espacial dos templos. Os fiéis pertencentes às Testemunhas de Jeová, devido à sua forma de concepção religiosa, possuem grande mobilidade, posto que o seu fazer religioso não se restringe ao templo ou ao culto e cotidianamente eles saem às ruas para realizar suas pregações bíblicas. Tais pregações são realizadas nas casas das pessoas, onde eles chamam os residentes, procuram conversar e ao final entregam um pequeno folheto religioso.

Entretanto, é necessário enfatizar que esta relação entre “os jeovás” – categoria que a população local usa para se referir a eles e que foi gestada pela visão religiosa dominante – e católicos é marcada por atritos e até mesmo discussões. Não existe um horário marcado para estas visitas, ou seja, elas podem ocorrer a qualquer momento do dia e de forma inesperada, fato que, em muitas situações, ocasiona uma má recepção. Estas divergências simbólicas foram tecidas por um discurso que desqualifica as outras religiões e constroem seus fiéis como *outsiders*. A condição de *outsider*, ao que observamos em campo, mostra um aspecto social, presente no olhar das pessoas e que nos permite refletir que ela não se encerra apenas no campo religioso, se estende e se potencializa, sobretudo, quando este “outro” se desloca do espaço público e entra na dimensão doméstica e da intimidade, o que faz com que esta relação adquira uma maior pessoalidade. Ao bater na porta ou tocar a campainha e ser atendido, a testemunha de Jeová adquire um rosto, ganha um nome e, portanto, abandona a massa homogênea que o restringe à categoria “jeová”. Este movimento, em que o “jeová” “se torna” uma pessoa, representa uma ameaça ao etnocentrismo religioso e nesse sentido, um de seus aparatos defensivos atua nos católicos, principalmente naqueles mais ortodoxos, com a intenção de finalizar a conversa o mais rápido possível. Esta prerrogativa também se amplia e abarca outras pessoas que ao entrarem na vida privada se tornam mais indesejáveis do que a simples representação de sua presença na localidade, como os ciganos e os vendedores ambulantes que passam pelas casas oferecendo suas mercadorias. Assim, nos

parece que estas relações marcadas pela diferença e repulsão, em um contexto entendido a partir de uma ótica de “invasão” da vida privada, produzem uma homogeneização, sintetizada no estranho.

Recentemente passamos a observar uma outra forma, encontrada pelas Testemunhas de Jeová, de ocupação do campo religioso no espaço público e que se comporta como complementariedade naquilo que diz respeito às suas vivências religiosas e aos modos de transmissão de seus discursos⁵⁷. No período que compreende o segundo semestre de 2017 e no qual realizamos apenas uma visita à Caldas – no mês de setembro -, notamos que eles passaram a atuar na praça central, onde colocam uma pequena estante de alumínio inclinada, permitindo que as pessoas vejam seus panfletos, geralmente colocada embaixo de uma árvore e os distribuem e conversam com as pessoas, mas sem abordá-las diretamente. Possivelmente, o diálogo tem seu início com o transeunte e é relevante mencionar que, em poucas ocasiões, evidenciamos estas aproximações. Desta forma, a dupla normalmente fica um período do dia conversando entre si, sentados em um banco da praça. Mesmo que sejam ignorados pelas pessoas que por ali passam, sua presença é notada e nesse sentido emerge uma dinamização acerca das relações de poder no campo religioso porque a ocupação daquele espaço é de predominância católica e esta nova forma encontrada, para tecer sua religião, ameaça a hegemonia de um local historicamente católico – vale lembrar que as únicas manifestações públicas religiosas em Caldas, feitas no centro, são exclusivamente católicas.

Neste contexto, em que o campo religioso tem se dinamizado e passado por transformações recentes, que se configuram para além do culto e do templo, a Igreja Universal do Reino de Deus tem atuado, não de modo semelhante às Testemunhas de Jeová que constantemente vemos nas ruas da cidade. Os fiéis da Universal distribuem gratuitamente pelas residências da cidade um jornal, chamado Folha Universal, que não é elaborado, impresso e tão pouco aborda temáticas que se referem à Caldas. Esta perspectiva nos mostra a organização desta religião, em um contexto de transnacionalização⁵⁸ e este jornal corresponde à transmissão sistematizada de sua visão

⁵⁷ É importante frisar que não deixamos observar a continuidade das visitas residenciais, uma vez que os vemos caminhando pelas ruas da cidade, normalmente em duplas ou trios, com suas bíblias nas mãos ou em pastas e com roupas que os destacam das demais pessoas na cotidianidade local: sempre vestidos formalmente. As mulheres com vestidos compridos, na maioria das vezes, ou combinando blusinhas e saias e homens com roupas sociais e sapatos.

⁵⁸ Em visita ao site da Igreja Universal (<https://www.universal.org/folha-universal>), no dia 05/04/2018, encontramos na parte dedicada ao seu jornal a matéria intitulada “Seis mil pessoas vão à inauguração do novo Templo na Jamaica”.

de mundo. Não podemos mensurar a periodicidade com que ele chega em Caldas e sua distribuição, mesmo que tivemos contato com algumas cópias. Nelas observamos algumas matérias que podem exibir uma parcela desta visão de mundo, como a importância da manutenção do casamento e da família e o perigo que reside no uso das drogas e que pluralizam as formas de compreensão da realidade, embora estes discursos estejam inseridos na localidade há algumas décadas, principalmente aquele que se refere às drogas.

Há que se considerar que a organização da Igreja Universal, que compreende também a mídia televisiva e a internet, e que por meios destes aparatos comunicativos orienta suas centenas de filiais e controla o fluxo das ideias que serão transmitidas aos fiéis e pretende consolidar uma identidade religiosa que não se limita ao culto. Observamos em uma emissora específica de televisão, durante os períodos destinados às propagandas, pessoas contando suas trajetórias de vida, as dificuldades encontradas e a forma como estas foram superadas. Ao final, tais pessoas informaram seus nomes e finalizaram com a frase “Eu sou a Universal”. Este ponto nos elucida não apenas sobre uma perspectiva de construção de uma identidade religiosa, também nos fornece uma amostra das disputas dentro de um campo religioso que está se pluralizando e se reflete em Caldas. Mesmo que os fiéis caldenses da Universal não utilizem o espaço público para pregações bíblicas e restrinjam seus cultos à um espaço específico, da mesma maneira como todas as outras religiões evangélicas, seu jornal adquire um caráter de estratégia tanto para conseguir mais adeptos à sua empreitada global quanto para que a população de Caldas, no mínimo, tenha acesso à sua visão de mundo.

Cabe ressaltar ainda que estas movimentações no campo religioso, por parte das demais religiões cristãs e também da Umbanda no sentido de buscar mais fiéis, ocorrem de forma mais fechada, na qual convidam apenas amigos e familiares. Este é o caso da Igreja Maranata⁵⁹, que, segundo um dos seus obreiros, C.H.S.B.⁶⁰, não possui uma perspectiva de abordagem das pessoas desconhecidas na rua para qualquer tipo de fim religioso.

Olha, a gente não tem esse costume deste tipo de abordagem igual os Testemunhas de Jeová. [...] A gente faz um trabalho de convite. Convida as pessoas da família, pessoas mais próximas e até mesmo no caso dos jovens,

⁵⁹ Ela foi trazida da cidade de Pouso Alegre em 2008, pela família de um membro da Maranata em Caldas, que hoje é diácono. Segundo o obreiro C.H.S.B., no início o culto era realizado na casa desta família.

⁶⁰ C.H.S.B. é casado, pai de duas filhas e proprietário de uma padaria, em que ele mesmo exerce o ofício de padeiro. É membro da Igreja Maranata desde 2011.

eles convidam os colegas de escola, de faculdade. É mais ou menos assim que vai se procedendo. Mas, a gente também tem [...], essas pessoas que quando elas visitam a igreja pela primeira vez, a gente se coloca à disposição e também para ir na casa da pessoa, fazendo também o culto do lar. É dessa forma que a gente trabalha. Nós fazemos nossos cultos dessa forma. [C.H.S., entrevista por Whatsapp, 07/04/2018, 31 anos, Caldas].

Este trabalho de “salvação” – palavras de C.H.S.B. - também é semelhante em outras religiões, como na Igreja Batista e na Igreja do Evangelho Quadrangular e nesse sentido, portanto, prioriza-se trazer para os cultos pessoas que possuem algum tipo de vínculo afetivo com os membros.

3.3.1 Os diabos, as assombrações e suas novas ressignificações

Uma característica que parece ter importância dentro das visões religiosas neopentecostais e que dialoga, em certa medida, com as assombrações bem como com o catolicismo popular local, diz respeito a figura do diabo. Na Igreja Universal, tanto em uma esfera midiática quanto em Caldas, observamos uma atenção especial dada à figura do diabo. Sua presença no cotidiano é visível, de acordo com um jovem que a frequenta⁶¹. R.S., nos disse que o diabo está em todos os lugares e tem o poder de se materializar em várias coisas com o intuito de atrapalhar a vida das pessoas. Pelo que interpretamos sobre sua visão de mundo, a categoria diabo envolve representações ligadas a qualquer tipo de evento que o agente entenda como negativo. Este diabo, que possui uma presença diária marcante e que nos parece possuir uma representação de menor intensidade no imaginário dos católicos, pode ser observado a partir da noção Besta-Fera de Otavio Velho (1995), na qual esta figura bíblica do apocalipse atua na cotidianidade das pessoas, se adapta à contextos sociais distintos e pode se materializar no dinheiro, no capitalismo, na expropriação de terras, entre outros.

Em Caldas, em nossas observações, evidenciamos sua presença materializada, sobretudo nas visões de mundo de algumas igrejas evangélicas, no álcool, nas drogas – mesmo havendo uma diferença conceitual enorme entre estas duas categorias, uma vez que o álcool não é entendido como droga -, na traição conjugal, no fim do casamento e nos falsos amigos. Assim, o mal possui a potência de cativar e seduzir.

⁶¹ Esta conversa foi realizada de forma curta, posto que nos encontramos, por acaso, na descida do morro da praça. R.S., é casado, estudante de farmácia e trabalha em um comércio deste ramo como atendente. Ele mora no mesmo bairro que V.T.S. chamado Recanto Amigo.

Vamos adiante, portanto. O que parece vigorar é a percepção de um mal tenebroso, “cósmico”, por assim dizer; existindo simultaneamente, não obstante, figuras que funcionam simbolicamente como representações internas privilegiadas do mal. (VELHO, 1995, p. 20).

O discurso que atravessa o diabo e o mal, nas religiões neopentecostais, adquire um caráter explicativo do cotidiano que se projeta para além das visões católicas e das outras religiões cristãs. Assim, a figura do diabo, no campo religioso caldense possui atualizações, ressignificações e, portanto, não é singular – e daí nos referirmos acima a categoria no plural. Segundo C.H.S.B., o inimigo – categoria utilizada pelo entrevistado para se referir ao diabo – não parece ter a mesma importância que para R.S., visto que na Maranata ele é mencionado exclusivamente quando seu nome estiver em alguma passagem da bíblia que será estudada no culto.

Na Universal, o diabo ao ganhar um corpo simbólico mais denso e que possui um eixo gravitacional no que diz respeito às explicações, descomplexifica as assombrações, os benzedeiros, os mau olhados, os exus e exerce uma força centrípeta e, portanto, adquire maior complexidade. Este diabo também se distancia da perspectiva simbólica católica, na qual o fenômeno da possessão e do exorcismo se configuram como exceções e não como regras (PIERRE SANCHIS, 1997). Nesse contexto, C.H.S.B. nos informou a visão de sua religião acerca das possessões e das sessões de descarrego, muito comuns nos cultos da Universal.

Isso aí para mim não existe. Não é só a minha opinião. Se perguntar para qualquer um dos membros aqui, no estado de São Paulo, no Nordeste e em todo lugar que tem. Isso é uma maneira de explosão da mídia, exploração da fé. Então como eu disse, eu não acredito nisso. Não que não possa haver uma real possessão, mas eu acho que não ia ser dessa forma televisionada e tudo ali para uma pessoa se vangloriar de algo que ela está fazendo. Isso é exploração de fé, exploração de audiência. Então para mim não existe. [C.H.S., entrevista por *Whatsapp*, 07/04/2018, 31 anos, Caldas].

R.S. nos contou uma experiência - vivenciada por ele -, que se sucedeu alguns meses antes de nossa conversa e que elucida esta discussão acerca da presença cotidiana do diabo dentro da visão da Universal. Em uma determinada noite em sua casa, ele observou em seu quintal um homem vestido de preto, que usava itens como capa e chapéu. Ele estava agachado e seu rosto não estava visível. R.S. entrou na casa, pegou um porrete e foi na direção do homem de preto. Este, ao vê-lo, se levantou, subiu o barranco e passou pela cerca de arame. Ao chegar no topo do barranco – no limite do seu quintal – R.S., que tinha uma visão ampla do espaço, disse que o tal homem de preto havia desaparecido.

Primeiramente, ele nos disse que havia pego o pedaço de pau porque achava que era uma pessoa que havia invadido sua casa. Entretanto, ao perceber que aquilo havia sumido, ele teceu uma interpretação na qual o diabo ganhou centralidade.

Esta narrativa possui inúmeros elementos que dialogam com os “causos” de assombração – inclusive o homem da capa preta é uma figura retratada em alguns contos, sempre caminhando próximo ao cemitério e que aparentemente também desaparece. Contudo, o sentido que R.S. fornece à sua vivência, nos mostra uma interação entre um processo de tradução cultural, em que a assombração é vista como o diabo, e uma circularidade das ideias locais contidas na memória coletiva⁶². Aqui, a Besta-Fera não possui seus agentes, ao contrário, ela mesma que atua diretamente no cotidiano, diferentemente da perspectiva fornecida por C.H.S.B., na qual o diabo não atua sozinho, ainda que a ele é atribuído determinados males “ Ele é como se fosse uma figura. Quando tem alguma coisa má, alguma coisa do mal [...] aquele que vem para matar, roubar e destruir. Vem para roubar sua fé, roubar sua paz, destruir teu lar ” (C.H.S., entrevista por *Whatsapp*, 07/04/2018, 31 anos, Caldas).

Ao colocarmos em perspectiva diferentes visões de instituições religiosas, as quais pouco sabemos e que exigiriam um trabalho de campo mais apurado neste aspecto, entendemos, mesmo assim, que há uma pluralidade em termos de sentido, com formas de percepção que ora se convergem ora se repelem e que nos mostraram que, possivelmente, a categoria evangélica carrega sobre si um olhar etnocêntrico católico, que reduz e torna homogêneo um campo religioso que perpassa por transformações e que se encontra em um dinamismo constante. Pensando a partir de Caldas, é relevante pontuar que não observamos uma identidade entre estes “outros” que não são os católicos.

De uma forma geral e nisto a influência midiática está presente, uma grande parcela da população local não fornece legitimidade às igrejas que realizam possessões, como citamos acima a fala do obreiro da Maranata e, portanto, não observam seus membros como iguais dentro do sentido religioso, pelo contrário, também os colocam como “outros”, muitas vezes em um sentido pejorativo. Evidenciamos esta percepção também em uma conversa recente que tivemos com um membro da Congregação Cristã

⁶² Essa percepção da circularidade das ideias ganha grande notoriedade a partir de diversos relatos dos moradores de São Pedro sobre uma luz que aparece em determinadas noites na estrada, em um ponto específico chamado Morro dos Quatis. Observamos inúmeras narrativas, de diferentes pessoas, que nos informaram que esta luz surge na estrada e vem em direção aos carros e motos, atravessando-os. Dentre estes narradores, temos relatos de M.B.F., cujo filho viu a luz, L.A.S. que também a avistou quando estava indo para a casa de seus pais de moto e do jovem G.S.A. que conheceu a história a partir da circularidade dos relatos na comunidade.

no Brasil, durante a quinta-feira da Semana Santa deste ano. N.F., sobrinho de S.F., que se converteu há alguns anos, nos disse, ironicamente e sorrindo, que nestas religiões “O pastor tira o diabo e depois passa o chapéu”. Esta frase, para além de nos mostrar a heterogeneidade religiosa, nos revela esta representação sobre a possessão e sua ligação indissociável com o dinheiro que é doado pelos fiéis, e que carrega um sentido de enganação.

Se a categoria evangélica oculta uma gama de variações internas e conflituosas, em termos de doutrina religiosa, o catolicismo também apresenta distinções tanto dentro da instituição em si quanto na forma de seus fiéis o praticarem e pensarem o mundo a partir de suas representações. Como já frisamos anteriormente no segundo capítulo, conversamos com um pároco local aposentado⁶³, que negou veementemente, em uma prosa que tivemos com ele em sua residência no ano de 2012, a existência das assombrações e da presença do diabo no cotidiano, o que nos sugere, em face de sua posição mais racional, uma aproximação maior em relação à Teologia da Libertação e, portanto, mais distante da Renovação Carismática Católica. Este posicionamento não parece ser o mesmo de V.T.S., quando perguntamos sobre a presença do diabo enquanto agente que pode causar danos às vidas das pessoas.

Podemos dizer que um tanto que sim, um tanto que não. Que a própria pessoa pode causar uma coisa ruim para ela. Um tanto por causa dele, para ele ser maior que Deus. [...] Na verdade é um anjo, só que é do mal, que tenta ser maior que Deus [...][V.T.S., entrevista, 20/03/2012, 28 anos, Caldas].

A presença do diabo na cotidianidade inevitavelmente apresenta variações, sobretudo quando evidenciamos o catolicismo popular, a subjetividade das pessoas e até mesmo o sentido que lhe é atribuído possui historicidades. Assim, a fala de W.C.G.⁶⁴, coloca em evidência a presença do diabo como responsável pelas assombrações.

Mas lá em São Pedro também tem outra história lá, não sei é [...] não sei se muita gente sabe, mas tem umas horas lá que passa uma pessoa, um cavalo, um barulho de cavalo na rua lá e o pessoal sai na janela e não vê nada. [...] Essas coisas nunca são, essas coisas [...] assombrações nunca são por parte de

⁶³ O padre Sebastião Dal Pogetto, falecido este ano, era caldense e esteve à frente da condução do catolicismo em Caldas por mais de trinta anos.

⁶⁴ W.C.G. é morador de São Pedro de Caldas, casado, pai de dois filhos e trabalha na INB (Indústrias Nucleares do Brasil). Cabe ressaltar que um dos seus filhos, J.P.V.G., também nos concedeu uma entrevista.

Deus não é? Essas coisas é parte do diabo mesmo. [W.C.G., entrevista, 19/03/2012, 45 anos, Caldas]

Estas ressignificações do diabo mostram as transformações em um campo religioso que se pluraliza e que também dinamiza o sistema simbólico local e o catolicismo popular, o qual procuramos discutir ao longo deste texto. Nesse sentido, dois novos dados etnográficos nos chamaram a atenção e necessitam ser colocados em relevo nesta discussão que perpassa pelos fluxos religiosos em Caldas. Primeiramente, é interessante evidenciarmos a opinião de C.H.S.B. acerca de sua posição quanto aos benzedores locais.

Respondendo de maneira global, não. Não acredito nesse tipo de coisa de benzimento, nem em cura de pessoas, até mesmo essas evangélicas aí. Isso para mim é exploração de fé, exploração de pessoas. Se você perguntar minha opinião sobre isso, eu responderia que essa é mais uma tática do “Adversário” para enganar o homem porque a gente vai ensinar ali na igreja a viver uma fé viva, é uma fé em Deus e quando você procura aí uma pessoa por aí para ela fazer algum tipo de reza, de oração nesse sentido para melhorar uma pessoa, eu acho que não isso não é correto. Então sobre o termo dos benzedores aí, eu acho que é mais uma característica do “Inimigo” de fazer uma pessoa a crer naquela pessoa ali, tirando o foco ali do que é poder, presença de Deus [pausa]. A pessoa ali [pausa] é uma substituição. No caso a gente chamaria de idolatria. Você passa a procurar uma pessoa, um objeto que transferiria tua fé para a pessoa, para o objeto. É uma forma de materializar ali a fé. Então Deus passa a ficar em segundo plano, terceiro plano. [C.H.S., entrevista por Whatsapp, 07/04/2018, 31 anos, Caldas].

O discurso de C.H.S.B é interessante porque nos mostra uma representação que não tínhamos ainda observado, em que os benzedores são percebidos como agentes do “Inimigo” e suas práticas como formas de um desvio do caminho de Deus. Deste modo, a categoria idolatria também é atravessada por um sentido etnocêntrico e que carrega uma demarcação sobre a verdade da fé além de agrupar todas as práticas de cura e bênçãos independente de seu espectro religioso. Neste contexto, das disputas religiosas, Brandão nos informa que “ Uma igreja se profetiza como legítima porque garante que representa a delegação sagrada de uma ordem de crença e de prática entre os homens e a divindade.” (1985, p. 117).

Fica evidente na fala de nosso entrevistado as transformações em sua visão de mundo, não mais orientadas pela doutrina católica e pelo catolicismo popular – C.H.S.B. foi católico e provavelmente compartilhou de determinados aspectos deste catolicismo popular caldense -, nos quais algumas categorias locais foram ressignificadas e reposicionadas no campo religioso. Estes movimentos que observamos em algumas

religiões em Caldas, mesmo que coloquem em evidência a figura do diabo de forma mais intensa que a dos católicos, de um modo geral, não é suficiente para pensarmos em uma suposta identidade religiosa evangélica porque os dogmas são distintos e não percebemos a existência de diálogos de aproximação entre elas no sentido de agendamentos de reuniões ou discussões para estudar a bíblia que poderiam promover tecituras de identificação.

Outro ponto que nos faz refletir sobre estas disputas no campo da fé em Caldas diz respeito às ironias e aos deboches que presenciamos em algumas oportunidades e revelam que a verdade da fé reside em cada religião. Estes deboches, ao que identificamos, se referem principalmente a duas religiões em Caldas. Primeiramente, às Testemunhas de Jeová, estabelecidas na cidade há mais de três décadas e, conforme nos referimos acima, por possuírem este trabalho de se locomoverem até as casas das pessoas, sem qualquer tipo de aviso prévio e modificarem, em certa medida, o ritmo de suas rotinas. E a Igreja Universal, que carrega o estigma social das mentiras sobre as constantes possessões e conseqüentemente sobre a enganação dos fiéis e as práticas de doação de dinheiro para a instituição, como N.F. mencionou. Nesse sentido, essa demarcação pejorativa da Universal em Caldas marca uma temporalidade que antecede a inauguração do seu templo, que é recente, e pode ser compreendida pela sua exposição midiática que colocou em evidência a Universal, possivelmente desconhecida pessoalmente pelos caldenses e cujos constantes exorcismos e as ironias também produzidas por outros meios de comunicação, permitiram que a população tivesse acesso a tais representações e que hoje estão incorporadas dentro quadros de programas humorísticos na internet.

Estas interpretações que elucidamos sobre a posição dos agentes e das religiões que representam uma pequena parcela diante do catolicismo em Caldas apontaram-nos transformações no campo religioso, tanto quando pensamos nas apropriações dos espaços públicos quanto nas diversas formas de representações e leituras sobre o mundo. Nesse sentido, a noção de ruptura não parece ser suficiente para compreender toda a dinâmica que envolve as relações entre as religiões locais, uma vez que mesmo o distanciamento semântico envolve a apropriação de determinadas práticas, mentalidades e agentes que são utilizados segundo as visões e interesses dos grupos religiosos, o que promove uma heterogeneidade simbólica. Assim, tais transformações não perdem seu caráter híbrido que carrega consigo o mecanismo da tradução cultural.

Outro dado que nos defrontamos recentemente, nos leva a refletir sobre estas apropriações e traduções ou, no mínimo, pensar sobre este caráter transformador

enquanto uma regra geral entre as religiões que não são predominantes em Caldas. Durante a conversa com N.F., que há alguns anos se converteu à Congregação Cristã, nos foi dito que ele acreditava no poder dos benzedores, mas não no sentido colocado por C.H.S.B., em que eles são apropriados como idolatrias. N.F. nos contou que em algumas oportunidades procura os benzedores e já levou sua filha. Esta posição representa uma forma híbrida entre sua religião e o catolicismo popular caldense, sobretudo quando colocamos em perspectiva sua recente conversão. Entretanto, atribuímos maior relevância neste contexto das hibridações religiosas à particularidade, segundo N.F., de que os outros membros de sua igreja também possuem este costume e recorrem aos benzedores para curar determinadas moléstias em suas crianças. Esta configuração é importante para pensarmos nas relações entre estas religiões e determinadas práticas que estão secularmente estabelecidas em Caldas e levantam novas questões, mas que no momento não temos condições de respondê-las, posto que isto implicaria em novas incursões ao campo.

De todo modo, neste contexto de plasticidade, não podemos restringir a discussão que atravessa as religiosidades sem discutir alguns aspectos importantes sobre a permanência das assombrações e que, necessariamente, não se posicionam dentro da dimensão religiosa, porém são igualmente importantes para as pensarmos na contemporaneidade. Em algumas oportunidades, ouvimos de alguns católicos que as assombrações não aparecem hoje como décadas atrás e a explicação que nos forneceram coincidentemente foram as mesmas: o terreiro de umbanda local passou a centralizar, de um modo geral, mas não absoluto, todas essas aparições.

Existe. Tem. Agora não vê mais direito, mas que eu cheguei a ver muitas eu vi [...] Eu acho que é uma coisa de outro mundo, uma coisa que não pertence, não pertence para a gente não é? Se não, não estaria vagando por aí não é? [...] Porque hoje em dia esses centros espíritas tirou isso do povo, mas de primeiro nem esses centros espíritas não tinham. Então a assombração vivia ali, você via. [S.R.B., entrevista, 31/07/2012, 73 anos, Caldas]

Entretanto, em um determinado momento da conversa, ela combina sua explicação sobre os centros espíritas, com a chegada dos batateiros que sob o crivo da monocultura foram racionalizando o espaço, transformando os lugares onde as assombrações viviam em locais de produtividade, numa escala maior do que o modo de tecitura da agricultura de subsistência no seu bairro “Depois que os batateiros começaram, arrancaram aquelas cruzeiras, começou o povo com esse negócio de centro (...)”. O bairro

Bom Retiro de S.R.B. não é o mesmo que ela vivenciou por tantas décadas e suas explicações representam formas de tentar entender e justificar estas transformações que ela presenciou. O bairro hoje, bem como as outras áreas rurais de certa forma, convive com as mudanças espaciais e na agricultura e acrescenta-se a isto, no caso do Bom Retiro, o avanço legalizado das pedreiras e o assédio financeiro sobre a população local para vender suas terras. Estas pedreiras tornaram o poder executivo refém de um capital que não fornece qualquer tipo de retorno visível ao município – bolas de futebol para os campeonatos e enfeites natalinos na praça -, degrada o ambiente e após alguns anos abandonam a terra deixando apenas crateras e uma paisagem sem vida que contrasta com as montanhas.

Este mundo experimentado por S.R.B., em que as assombrações e o medo faziam parte da rotina diária marcada pelo trabalho na roça, não é mais o mesmo, mas isto não implica em afirmar que sua crença na existência das assombrações se tornou menos sólida – elas foram agrupadas no “centro espírita”. Quando a entrevista já havia sido finalizada e estávamos tomando um café e comendo quitandas que ela mesmo havia feito, S.R.B. perguntou se nunca tínhamos visto um lobisomem. Mediante nossa resposta negativa, ela disse de forma bem-humorada que algum dia, sem dúvida, iríamos ver. As percepções de nossa narradora constroem um abrigo para as assombrações mediante o fluxo de novos discursos, práticas e imagens que chegam à Caldas cotidianamente por meio da globalização. Todavia, não podemos reduzir a vivência das assombrações na cotidianidade local apenas à sua explicação e tão pouco restringir sua existência, mesmo em termos de intensidade às áreas rurais. A plasticidade das assombrações garante sua legitimidade e possibilita sua convivência com estes fluxos culturais globais, como podemos notar na fala de L.A.S.

Tem agora uma recente [narrativa] de onde estou morando. Aqui em Caldas. Falaram para mim que tinha a [...] mula-sem-cabeça. Não é possível que tem isso aí? Daí [...] esses dias para trás eu estava em casa, acho que era uma quinta-feira, eu estava assistindo jogo [futebol]. Acabou e eu fiquei ouvindo uns comentários lá do jogo. Já era tarde, duas e meia da manhã e nisso, do nada, escutei um barulho de um, parece um cavalo passando na rua. Achei muito esquisito e saí para fora e não vi nada. Daí me veio o lance que falaram da mula sem cabeça. [L.A.S., 25/07/2015, 27 anos, Caldas].

Em uma conversa com uma vizinha da casa, onde Lurdes morou antes de seu falecimento e na qual ouvimos os rumores de suas constantes aparições, nos foi dito que as luzes acendem sozinhas e constantemente ouve-se o barulho de alguém varrendo a casa

além de vultos que são vistos pelas janelas⁶⁵. Nesse sentido, entendemos que as assombrações acompanham os processos de modernização e globalização e, portanto, continuam a viver na cotidianidade, mesmo dentro das instituições religiosas, que as abriga mesmo mediante uma ressignificação e simplificação de seus sentidos.

3.4 A memória dos jovens caldenses e suas relações com a cultura local

Pensar nas transformações que observamos em Caldas, tanto em aspectos religiosos, com a emergência de novas religiões que retiram a hegemonia do poder católico e produzem outras representações sobre o sagrado, quanto da modernização e da acessibilidade a novos meios de comunicação que permitem que a população tenha contato com outras notícias, visões de mundo e práticas que estão para além de sua posição espacial, requer também um olhar para as novas gerações. Nossa opção em colocar em evidência a memória dos jovens e suas vivências reside no fato de que eles nasceram em um momento histórico em que estes meios de comunicação, sobretudo a internet, já estavam relativamente estabelecidos no município e desta forma, a construção de suas identidades não é balizada apenas por referenciais culturais locais.

Nesse sentido, é necessário, primeiramente, delimitar algumas características inerentes aos jovens caldenses para que fuçamos de uma visão exclusivamente universalista. Jose Machado Pais (1990) procurou ressaltar que é inviável usar o conceito de juventude se apoiando exclusivamente como uma fase da vida. Ainda, além de nos informar sobre a homogeneidade desta perspectiva, ele apontou-a como um “vacilo” – palavra do autor – comum entre alguns pesquisadores, conforme podemos observar abaixo.

A juventude é tomada como um conjunto social cujo principal atributo é o de ser constituído por indivíduos pertencentes a uma dada «fase da vida», prevalecendo a busca dos aspectos mais uniformes e homogêneos que caracterizariam essa fase da vida— aspectos que fariam parte de uma “cultura juvenil”, específica, portanto, de uma geração definida em termos etários (PAIS, 1990, p. 140).

⁶⁵ Um dos relatos da aparição de Lurdes foi trabalhado no segundo capítulo e foi narrado por R.E.N.

Este equívoco reside, segundo Pais, em não considerar determinados fatores, dentre os quais podemos destacar a diversidade interna e a flexibilidade das fronteiras entre estas supostas fases da vida e, portanto, a noção de juventude não é socialmente homogênea, mesmo quando nosso olhar está fixado sobre Caldas. Devemos considerar, situados ainda dentro do pensamento de Pais, que esta diversidade pode ser atravessada por questões de classes sociais, culturais e ainda passa por um processo de individualização (BECK⁶⁶ apud PAIS, 2009), no qual as trajetórias de vida carregam marcas de singularidade pessoal.

O facto de o conceito de ciclo de vida ter perdido terreno em relação ao de curso de vida sugere, precisamente, que a repetição ritualista das etapas de vida, característica da tradicional sucessão de gerações, deu lugar a uma nova época onde cabe aos indivíduos um papel mais activo na construção das suas trajectórias [...] (PAIS, 2009, p. 374).

Neste contexto em que a juventude não pode ser tratada de forma homogênea, Pais (1990) ainda procurou apontar que a contextualização dos jovens, suas vivências cotidianas, práticas e valores são fundamentais para a sua compreensão e por isso é necessário levar em consideração o sentido antropológico. Atrela-se a isto ainda, no decorrer do processo histórico, que a variabilidade na determinação das fronteiras acerca dos ciclos de vida, em certa medida, se deve a mudanças ligadas ao relativo desuso de determinados ritos de passagem que marcavam, de forma precisa, a transição para a vida adulta (PAIS, 2009).

Em Caldas, estes marcos de transição, há décadas atrás, eram assentados, principalmente sobre o casamento, que socialmente demonstrava a saída da família original e pressupunha a criação de um novo vínculo familiar. Entretanto, como colocado acima, as transformações históricas incidem sobre a noção de jovem e a tornam pluralizada e, muitas vezes, nebulosa. A categoria local jovem não pode ser pensada fora desta lógica, mas é importante salientar que este paradigma caldense acerca do casamento não caiu em desuso, de um modo geral, dentro do universo mental da população. A concepção sobre a noção de jovem se tornou mais complexa, sobretudo mediante algumas determinações sobre o mundo do trabalho e a acessibilidade à universidade, que adiaram a idade sobre o casamento e, conseqüentemente, estenderam a noção de jovem. Esta

⁶⁶ BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Cambridge: Polity Press, 1994.

transformação, ao nosso entendimento, diz respeito a democratização da universidade que permitiu um acesso mais facilitado⁶⁷.

Todavia, esta condição é recente em Caldas e mesmo a ideia de cursar o ensino superior, distante da realidade material e da mentalidade da população local décadas atrás – apenas uma parcela ínfima da população frequentava o ambiente universitário e isto está ligado, sem dúvida, à uma questão de classe social -, ainda permanece, sobretudo porque a representação da categoria trabalho enquanto detentora de valores morais é forte no município. Contudo, dentro da mentalidade dos jovens que entrevistamos e pelo que observamos na cotidianidade da cidade – a prefeitura fornece transporte gratuito para as universidades de Poços de Caldas e São João da Boa Vista -, a importância do trabalho acaba dividindo espaço com a opção pela continuidade aos estudos e este ponto é fundamental para a compreensão da categoria jovem na localidade, uma vez que o ensino superior representa uma possibilidade de ascensão social. É interessante perceber, como esta noção de futuro é presente na memória dos jovens como colocou Carina Santos de Almeida.

Da mesma forma como ocorre com a narrativa de velhos e adultos, a memória juvenil evidencia a articulação entre passado e presente, porém, a narrativa de jovens acrescenta a perspectiva de futuro. Portanto, o jovem, ao narrar a sua história e as suas memórias de vida, que são diminutas se comparadas às de velhos e adultos, demonstra as possibilidades e os limites da herança patrimonial, assim como o diálogo intergeracional. (ALMEIDA, 2009, p. 104).

A possibilidade que cerca a entrada na universidade, ao nos referirmos aos jovens que moram nas áreas rurais, conforme citamos acima, encontra na mobilidade o seu maior problema. Nesse sentido, observamos que muitos procuram mudar-se tanto para a cidade quanto para Poços de Caldas afim de poderem estudar. Mas esta perspectiva de futuro não pode ser vista exclusivamente sob tal ótica, haja visto que muitos jovens que procuram mudar de suas roças, em muitas ocasiões, o fazem na procura de um emprego, no qual a remuneração é melhor do que aquela que recebem pelo trabalho feito nas lavouras ou laticínios de seus bairros. Esta pequena variação nas formas de pensamento

⁶⁷ Ao nos referirmos à relação entre os jovens e a possibilidade de ingresso no ensino superior, de um ponto de vista pragmático, estamos nos referindo àqueles que moram na cidade, em sua grande maioria, uma vez que a extensão territorial do município cria empecilhos de mobilidade para os que moram nas áreas rurais e não existe qualquer tipo de transporte oferecido pela prefeitura, o que facilitaria aos jovens dos bairros rurais o acesso à universidade.

entre trabalho e estudo e que permeiam a ideia de futuro, por si só, são capazes de nos mostrar a diversidade, reiterada por Pais (1990), que existe dentro categoria jovem.

Não podemos deixar de mencionar, em contrapartida, a existência dos marcos normativos locais, que caracterizam os jovens e não deixam de atuar sobre eles, como morar e ser sustentado pelos pais ou não possuir um emprego, além do matrimônio que discutimos acima. Observamos em Caldas ainda que o acesso à vida adulta também está ligado à aceitação social das pessoas mais velhas, tanto por parte de adultos quanto por parte dos idosos. Esta aceitação, em muitas ocasiões, possui um eixo gravitacional sobre o olhar de igualdade das pessoas mais velhas. Em outras palavras, o jovem pode ser aquele que não é visto como igual e, desta forma, há todo um processo de inserção em um outro meio social, mas que não contém um rito explícito de passagem.

Traçar uma reflexão sobre a questão geracional em Caldas requer também considerarmos outros pontos relevantes e que fazem parte das cotidianidades dos jovens. Primeiramente, com a chegada da internet no final da década de noventa no município e que se intensificou no início deste século – processo ainda em curso, haja visto que ela ainda não está disponível em muitos bairros rurais – estabeleceu-se uma nova forma de comunicação com o mundo e, nesse sentido, esta nova geração vivenciou a infância e a adolescência sob o manto de um meio de comunicação relativamente não vivenciado pelas gerações anteriores em sua juventude e, portanto, para os jovens caldenses, a internet e todas suas possibilidades são observadas sob o espectro da normalidade e não de estranhamento, mesmo para aqueles que não tem o acesso em suas residências. Assim, observamos que estes procuram sanar tal dificuldade, frequentando alguma *Lan House* local, usando a sala de computador das escolas nos horários disponíveis, a biblioteca municipal que possui quatro máquinas ou a casa de algum amigo. Acrescenta-se a isto ainda, em face dos novos desenvolvimentos tecnológicos, a acessibilidade à internet móvel por meio de celulares, fato que é bastante recente no município.

A internet, que aprofunda a globalização da cultura e nesse processo não podemos ignorar a presença da televisão, ao permitir o contato com outras formas de cultura, fornece novas dinâmicas e transformações na cultura local (APPADURAI, 2008). Um exemplo destes fluxos culturais globais⁶⁸ que evidenciamos na localidade foi o

⁶⁸ Ao nos referirmos à uma cultura global, do mesmo modo como local, estamos utilizando o termo em um sentido operacional que favorece e torna mais palpável nossas interpretações, o que corresponde afirmar que determinados aspectos ao serem apropriados, não deixam de fazer parte da cultura caldense.

surgimento de um pequeno grupo de jovens que andam de skate em um posto de gasolina, que fica atrás de Igreja do Rosário, sempre pela noite, aos domingos e quando este não está em horário de funcionamento. Um destes jovens nos informou que o posto é o único lugar viável para a prática deste esporte porque não existe um espaço público específico para este fim e soma-se a isto ainda o relevo acidentado da cidade que representa outro empecilho e mesmo a praça central, que é plana, não possui uma superfície adequada.

Neste contexto de transnacionalização de práticas e representações e os fluxos culturais que chegam por meio das mídias, fornecem mobilidade ao cotidiano local e possibilitam novas experiências à população caldense, tanto para os jovens que adotaram a prática do *skate* quanto para as outras pessoas que ao transitarem pela praça os observam, provavelmente, com olhares de estranhamento. Este dinamismo da cultura, segundo Ulf Hannerz (1997), permite sua reorganização no espaço e entendemos que também suscita a construção de novos processos de identificação que passam a dialogar, o que não deixa de produzir atritos, com a cultura local. Nesta esteira das transformações e das apropriações culturais, é importante ressaltar também o crescente número de alunos em uma academia de jiu-jitsu na cidade, em um momento de disseminação das Artes Marciais Mistas (MMA) no Brasil, dividindo espaço com a escola de capoeira local que funciona há mais de duas décadas, e mostra-nos como os meios de comunicação são capazes de oferecer novos imaginários e mostrar outras realidades (APPADURAI, 1996). Em face disso, Appadurai ainda discute que o fenômeno da globalização não pode ser pensado a partir de uma premissa que evidencia a homogeneização.

[...] a globalização é em si um processo profundamente histórico, desigual e mesmo localizador. Globalização não implica necessariamente ou sequer frequentemente homogeneização ou americanização e, na medida em que sociedades diferentes tem modos diferentes de apropriar os materiais da modernidade, é amplo o espaço para o estudo aprofundado de geografias, histórias e línguas específicas. [APPADURAI, 1996, p.32].

Ao pensarmos nos aspectos da diversidade dentro da categoria jovem em Caldas e considerando a sua subjetividade, não podemos esquecer daquele que perpassa pelo campo dos gostos musicais e cujo acesso é facilitado pela internet. Dos sete entrevistados, apenas J.A.B.⁶⁹ informou que gosta exclusivamente sertanejo e que ouve sempre pela

⁶⁹ Mora com sua família no bairro rural Santo Antônio e ajudava seu pai na roça. No momento em que a entrevista foi realizada, J.A.B. cursava o ensino médio na Escola Estadual Vicente Landi Junior e trabalhava

noite após o trabalho “Eu estudo cedo e trabalho de tarde. Depois gosto de dormir e ver televisão. Gosto de ouvir música também. Gosto de sertanejo (...) só sertanejo” (J.A.B., entrevista, 04/01/2017, 19 anos, Caldas). Os demais jovens possuem preferência por estilos variados de música, como *reggae*, *rock n’roll* e eletrônica e que interagem com o sertanejo na dimensão dos gostos. Quando perguntado sobre qual estilo gosta mais, J.P.V.G., nos informou que sua opção pelo *rap* se deve ao sentido das letras “Porque o rap fala da realidade que não é contada.” (J.P.V.G., entrevista, 04/09/2016, 18 anos, Caldas).

Ao que observamos em Caldas, este discurso não é exclusivo dele, haja visto que outros jovens do município também se apropriam desta representação, em especial aqueles que moram nas Casinhas e na Santa Cruz, bairros periféricos de trabalhadores. A preferência pelo *rap* entre alguns jovens destes bairros pode estar vinculada à sua condição de classe e a forma como eles são observados pela população local, inclusive pelos policiais e, nesse sentido, em face das mensagens que o *rap* transmite, entendemos que há uma vinculação entre as letras das músicas e suas vivências, de modo que eles enxergam o *rap* como uma expressão de suas realidades cotidianas, mesmo que entre a “periferia” de Caldas e das grandes metrópoles existam grandes diferenças. Esta articulação é relevante para pensarmos as apropriações culturais enquanto produtoras de sentidos, colocando em movimento os imaginários e permitindo que as pessoas agenciem as interpretações de suas realidades, à luz destes aparatos culturais, mediante um processo de tradução cultural. Ouvimos em algumas situações, os jovens destes bairros se referindo a eles como “favelas”, portando um significado romântico, ou usando expressões que não foram produzidas em Caldas, como “quebrada” para se referir também aos lugares onde moram ou “goma” que se reporta, em específico, às suas residências, como evidenciou Hannerz:

À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias, o fluxo da mídia, ou combinação entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas [...] (1997, p. 18).

Este posicionamento de Hannerz é relevante porque nos permite pensar na multiplicidade simbólica que estas apropriações adquirem em Caldas, criando, não raras

apenas após o almoço. Ele nos informou ainda que em sua casa não havia internet e que a acessava pelo seu celular, priorizando o uso do aplicativo *Whatsapp* e para ouvir músicas.

vezes, tensões quando estes discursos passam a ser incorporados por identidades de pequenos grupos. Este é o caso de algumas brigas entre os jovens que ouvem *rock n'roll* e aqueles que ouvem *rap* - estes últimos colocam em evidência uma condição de classe subalterna e os primeiros acomodam seus discursos em uma perspectiva crítica em relação às religiões, sobretudo ao catolicismo.

Entretanto, ao nos referimos a estas permeabilidades simbólicas dentro do universo das práticas e representações dos jovens que dinamizam o cotidiano do município, não podemos deixar de apontar a presença dos referenciais caldenses. Nesse sentido, suas memórias e vivências são balizadas por uma herança cultural que permite a manutenção de determinadas práticas locais. Esta colocação pode ser melhor pensada dentro das contribuições de Sirinelli (2002) acerca das relações entre as gerações. Segundo ele, cada uma possui características próprias que são construídas por suas temporalidades vivenciadas e são, portanto, demandas de seu tempo histórico. As novas gerações, ainda que possuam experiências distintas e peculiares, não podem ser pensadas a partir de momentos de ruptura com as gerações anteriores, uma vez que as continuidades e permanências são evidentes entre nossos entrevistados. Sobre estes pontos que nos debruçaremos a seguir, tomando como referência, sobretudo suas experiências e relações com a crença nas assombrações e seus “causos”.

3.4.1. Os jovens caldenses e contos de assombrações

Tal como no sentido proposto por Sirinelli (2002), devemos enxergar as urdiduras do processo histórico contemporâneo naquilo que tange a questão geracional para que nossa abordagem possa alcançar as tecituras simbólicas na cotidianidade da população mais jovem. Seu caráter de multiplicidade e individualidade, que se manifesta no agenciamento de seus gostos, estilos e concepções sobre a realidade, se complementa às visões de mundo e práticas cotidianas que herdaram das gerações anteriores. Neste contexto, acerca do rito em que se busca leite na Sexta-feira da Paixão, observamos pela manhã pequenos grupos de amigos voltando para suas residências, dentre os quais avistamos alguns jovens, não no mesmo coletivo, que possuem laços de identificação com o rock e com o rap. Quanto aos “roqueiros” é relevante pontuar, considerando que muitos são marcados pelo seu afastamento da Igreja Católica, que não deixaram de dar

continuidade à “buscada de leite”, mesmo que o rito carregue consigo um caráter religioso e, nesse sentido, do mesmo modo como no grupo que acompanhamos por alguns anos, parece haver uma ressignificação, em que os jovens, enquanto agentes, lhe fornecem uma leitura vinculada ao entretenimento.

Outra característica que evidenciamos gravita em torno dos cultos públicos católicos, como as missas e as procissões da Semana Santa, nos quais a presença dos jovens é perceptível – até a Igreja Católica, há mais de uma década, consolidou um coletivo, chamado de Grupo de Jovens, que participa das missas aos sábados e domingos tocando músicas, possui reuniões próprias feitas na igreja e na Semana Santa, além de estarem envolvidos em sua organização, atuam nas encenações rituais da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Esta nos parece ser uma estratégia adotada pelo catolicismo para lhe dar prosseguimento e manutenção em Caldas e que pode ser vislumbrada também na missa do domingo cedo, nomeada como “Missa das Crianças”. De todo modo, ao pensarmos nos jovens da comunidade, mesmo em face de sua pluralidade, devemos ter em vista que estas relações entre a cultura local e a global se convergem, complementam e podem se repelir tanto em um nível individual quanto de grupo. Estas configurações desmancham as pretensões teóricas fundamentadas na pressuposição da substituição da cultura ou nas palavras de Paula Montero,

A compreensão do tempo e do espaço geográfico, ao suprimir o isolamento relativo de algumas comunidades, tende a ser vista como uma ameaça às culturas tradicionais. Muitos estudiosos da globalização a tratam como um processo histórico orientado para a integração progressiva das culturas [...] (1997, p. 48).

O discurso de Montero, em seu plano de fundo, se fundamentou na ideia de que a globalização renova e intensifica as diferenças e esta colocação é visível em Caldas, não apenas quando pensamos nos jovens neste processo. Desta forma, também é importante trazer o posicionamento de Stuart Hall sobre esta discussão em que “A globalização (...) na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como substituindo o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre o global e o local.” (2004, p.77).

É neste contexto que interpretamos a cultura em Caldas, entre permanências e transformações e a crença nas assombrações, bem como seus sentidos, usos e representações não deixam de se inserir neste processo. Dos nossos sete entrevistados,

observamos visões distintas sobre as assombrações. Apenas E.O.S.⁷⁰ nos relatou não acreditar em suas existências, mas que conhece algumas narrativas, “Lá no alto que tem no Botafogo, Santo Antônio, os Miguéis, tinha um jipe que andava de noite sem nada dentro. Não tinha motorista. Umas duas pessoas que viram.” (E.O.S., entrevista, 24/02/2016, 20 anos, Caldas). Em contrapartida, tanto J.P.V.G. quanto J.A.T.A.⁷¹ e J.S.S.⁷² disseram que acreditam. Aqui é importante pontuar que esta última, durante a entrevista, disse não se lembrar de nenhum caso, mesmo que seus pais e avós possuíssem o costume de contá-los. Os outros jovens entrevistados, J.A.B., G.S.A.⁷³ e J.N.S.J.⁷⁴, possuem uma posição mais cética, respondendo, respectivamente “Mais ou menos. Tem coisa que a gente duvida né? Tem coisa que dá medo, sei lá.” (J.A.B., entrevista, 04/01/2017, 19 anos, Caldas); “Não sei, quer dizer depende.”; (G.S.A., entrevista, 24/02/2016, 19 anos, Caldas) “Sei lá, depende da história.” (J.N.S.J., entrevista, 15/09/2015, 18 anos, Caldas). Entendemos que esta perspectiva cética se aproxima do ditado popular antigo no município, que já citamos anteriormente, “Eu não acredito, mas não duvido” e nos mostra tanto o diálogo entre o medo construído simbolicamente quanto a presença do pensamento racional como elemento que desencanta, como compreendeu Max Weber (2004). Considerando ainda o avanço da racionalidade, tanto como forma de pensamento quanto sintetizada nos meios de comunicação, podemos pensar que uma parcela deste ceticismo está relacionada aos novos discursos e representações que a população caldense tem acesso.

Entretanto, cabe ressaltar que a crença nas assombrações, benzedeiros e feitiços, entre outras representações do catolicismo popular caldense, fornecem sentido para muitos jovens na comunidade, estes que possuem acesso aos mesmos meios de

⁷⁰ A entrevista foi realizada na Escola Estadual Vicente Landi Júnior, com autorização da diretora da instituição, quando E.O.S. estava cursando o ensino médio. Naquela oportunidade, ele nos disse que trabalhava em um supermercado local e estudava pela manhã. Atualmente, ele ainda trabalha neste estabelecimento e não deu continuidade aos estudos.

⁷¹ Da mesma maneira que E.O.S., a entrevista foi realizada na escola estadual local. J.A.T.A., atualmente, trabalha em um comércio na praça central que vende açai.

⁷² J.S.S., durante a entrevista, feita no mesmo colégio, era moradora do bairro Botafogo. Hoje ela trabalha em uma papelaria também na praça central e mora na cidade com sua irmã.

⁷³ G.S.A. é morador de São Pedro de Caldas, onde trabalha transportando leite das fazendas para o laticínio. Na oportunidade da entrevista, ele havia mencionado que tinha o desejo de cursar História ou Psicologia e se mudar para Caldas, como seus dois irmãos mais velhos fizeram.

⁷⁴ J.N.S.J., nos informou, na ocasião, que morava no bairro rural Coroado e que tinha o objetivo de graduar-se em Administração de Empresas. Ele nos informou também que usava a internet para fazer alguns cursos on-line da área. De todos os entrevistados, ele é o único que nunca mais vimos e, portanto, perdemos o contato.

comunicação. Este é o caso de J.P.V.G., que acredita nas assombrações, ouve rap e estuda fisioterapia em uma universidade privada na cidade de São João da Boa Vista.

Tem outra história, fiquei sabendo ontem, foi minha mãe que contou. Está acontecendo ainda. Teve um cara lá em São Pedro, ele chamava Antônio, aí ele já estava mais velho e ele falou que tinha gente atrás dele sabe. Aí um dia ele saiu assim, deu a volta a volta por trás nesse mato, desse buracão, onde dá para ver São Pedro inteirinho, ele tomou veneno e suicidou lá. Ficou morto lá, até eu fui lá ver ele. Aí agora a mulher dele estava dormindo na casa dela. A filha dela, que chamava Márcia, estava lá com ela e falou assim “Vou trancar o quarto e qualquer coisa você me chama” [...] Aí quando vê, a velha começou a bater na porta assim e gritar “O Antônio está aqui, o Antônio está aqui” Era a esposa dele. Aí a mulher [filha] foi e destrancou a porta “O que está acontecendo?” [...] Aí a velha falou que ele começou a cochichar no ouvido dela e na hora que ela levantou, viu ele sentado na cama sabe e foi essa semana. Parece que a mulher pousou uns dias em outra casa e não aconteceu nada. Agora ela voltou para a casa e está vendo ainda. Ela escuta ele passando [...] O padre foi quatro vezes na casa dela e não parou ainda. [J.P.V.G., entrevista, 04/09/2016, 18 anos, Caldas].

Do mesmo modo, podemos observar a crença na existência das assombrações na visão de mundo de J.A.T.A., que nos informou ainda que gosta de ouvir *rock* e música eletrônica e não aprecia o sertanejo.

Tinha um rapaz que maltratava a mãe dele, e um dia quando ele chegou do trabalho, ela não tinha feito o almoço ainda porque estava arrumando a casa. Aí tinha uma cela [...], ele pegou, empurrou ela e colocou nela [...] e começou a bater [...] com aquele negócio. Depois ele sofreu um acidente e contam que ele voltou, mas que ele tem o corpo de animal, mas a cabeça é dele mesmo. Corpo de cavalo, a orelha não sei do que [...] Meu avô disse que já viu, uma vez ele estava lá [distrito de Pocinhos do Rio Verde] e não tinha luz, estrada de terra, então escutou passos vindo. Olhava e não via nada, até que ficou do lado e quando iluminou com a lamparina, viu o que era. Ele contou para minha mãe que aquele “trem” olhou para ele e continuou caminhando. [J.A.T.A., entrevista, 15/09/2015, 18 anos, Caldas]

Diferentemente à narrativa de J.P.V.G., esta carrega consigo uma herança geracional transmitida por sua mãe e vivenciada por seu avô. Nesse sentido, a transmissão oral se configura como um dos elementos imprescindíveis para pensarmos a permanência das assombrações na cotidianidade, como colocou Almeida “A memória transmitida na forma de herança patrimonial encontra quase sempre passagem na relação intergeracional; se não houver diálogo geracional, a memória será interrompida.” (2009, p. 110). Assim, a transmissão oral, no contexto familiar, parece permanecer entre os jovens de Caldas, como na narrativa de J.N.S.J. que ouviu de seus pais “Me parece que eles moravam em uma casa, bem longe da cidade, na roça, mas não sei onde, e aparecia

um gato preto (risos). Falaram que ele explodia e no outro dia ele voltava como se nada tivesse acontecido. Coisa estranha. ” (J.N.S.J., entrevista, 15/09/2015, 18 anos, Caldas). Em outro conto, também observamos a presença da questão geracional, mas que não está restrita à família e sim ao seu bairro.

Lembro de uns papos aí. Eu moro no Santo Antônio. Aí tem uns caras que vão na venda todo o dia, no bar. Aí eles voltam e tem um cara que vai de cavalo e para ele vir tem que passar dentro de um matão na estrada. Ele chama Benedito [...] ele é mais velho. Aí ele vai para venda todo o dia e [...] um dia [ele] estava voltando meio “tonto”. Aí ele foi passar nesse mato. [...] Aí dizem que, um dia, ele foi lá, estava passando lá e estava à pé e começou a ouvir uns barulhos de correntes assim, umas coisas esquisitas e dizem que ele foi rezar no meio do mato para passar né? Aí, ele foi fazer o nome do pai e a mão dele não conseguiu trazer na cabeça. [J.A.B., entrevista, 04/01/2017, 19 anos, Caldas].

Entretanto, entendemos que a continuidade da crença também requer convergências das assombrações com o tempo presente, para que elas não sejam interpretadas como “coisas dos antigos”, conforme já nos defrontamos em algumas ocasiões. Assim, sua presença na cotidianidade da população caldense, independentemente da idade, implica na tecitura de diálogos com determinados aparatos contemporâneos que correspondem à modernização, como trouxemos anteriormente na narrativa de L.A.S. sobre a mula sem cabeça e no relato das aparições de Lurdes em sua antiga casa, acendendo lâmpadas. Esta condição de permanência também pode ser vista tanto na narrativa de E.O.S., retratada acima, quanto no conto fornecido por J.P.V.G.

E aí Marcelo? Caso paranormal aqui [São Pedro]. Começou semana passada. Duas pessoas viram uma mulher loira com vestido branco lá no mato para cima da escola. E depois os meninos da roça que tinham jogado bola e estavam indo embora, viram ela também no meio do morro lá. É nesse morro que o Rodrigo, que estudava comigo, estava subindo a noite e a moto perdeu a força. Está acontecendo isso direto, se subir lá à noite a moto vai perdendo a força. O povo vai levar o padre lá. [J.P.V.G., fonte digital via *Facebook*, 10/09/2017, 18 anos, Caldas].⁷⁵

Nesta narrativa, a moto que perde potência para subir um morro explicita esta convergência das assombrações com a modernização e adquire um maior sentido de veracidade dentro do sistema simbólico local ao J.P.V.G. evidenciar que este morro não é acidentado, como é o caso de outros no município, como podemos observar em outra

⁷⁵ É interessante mencionarmos que esta narrativa por *Facebook* foi bastante inesperada, posto que J.P.V.G., se dirigiu a nós espontaneamente nesta ocasião, sem que, anteriormente, tivéssemos feito qualquer tipo de pergunta ou iniciado uma conversa.

narrativa, feita também por *Facebook*, porém em outra ocasião, na qual, diferentemente da anterior, o procuramos.

“E nessa mesma curva, tem um amigo (Geovane) meu que estava indo embora de moto à noite e na hora de subir o morrinho lá dessa curva, dentro do mato, a moto foi perdendo força, lugar que dava para subir ‘de boa’. Teve que reduzir muito a moto para subir lá. Ele dizia que parecia que a moto estava pesada. [J.P.V.G., fonte digital via *Facebook*, 22/04/2018, 18 anos, Caldas].

O elemento da “moto pesada” nos parece relevante neste momento, uma vez que elucida um aspecto que encontramos em inúmeras narrativas caldenses que se referem a este peso, interpretado como alguma assombração que subiu no meio de transporte utilizado e dificultou seu movimento. Observamos isto na narrativa de J.V.F. sobre o bruxo Zé Ireno, abordada no segundo capítulo e cujo meio de transporte era o cavalo ou no “causo” de R.E.N., também presente naquele capítulo, em que durante a mudança das três irmãs, por conta das assombrações em sua fazenda, de Caldas para Poços de Caldas, o jipe foi “ (...) no maior peso do mundo.” [R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas].

Desta forma, atribuir a racionalidade e a acessibilidade dos meios de comunicação causas para uma possível descrença nas assombrações não parece compreender todo este processo histórico, sobretudo porque até estes meios, a partir do cinema de terror, por exemplo, que tem investido em tramas de espíritos ou possessões demoníacas. Entendemos que estes filmes acabam contribuindo, em certo sentido, para a manutenção de uma visão de mundo em que a dimensão espiritual converge com o mundo material, relação esta em que as assombrações representam uma parcela. Por outro lado, a partir de nossas interações com os jovens e não apenas com os entrevistados, evidenciamos que suas percepções e formas de observar as assombrações estão mais debruçadas sobre esta interface relacionada às almas penadas e vultos do que aquelas que possuem materialidade, sobretudo estas que envolvem a metamorfose.

Um jovem que conversamos, estuda pela manhã e trabalha em um salão de cabelereiro à tarde, nos contou sobre um vizinho, que havia assassinado um homem que morava na mesma rua, no bairro Santa Cruz, há cerca de quatorze anos e vem sendo atormentado pela alma do morto desde a ocasião, tanto no presídio, onde cumpriu pena, quanto em sua residência. Segundo ele, ouve-se ruídos no portão e uma voz que chama seu nome, além de barulhos dentro da casa “O cara fica surtado de perturbação” e o jovem

ainda parafraseou este homem “O cara não da paz, tem que matar de novo”. Esta interpretação, que provavelmente é conhecida por outras pessoas do bairro e da cidade nos mostra, outra vez, que as assombrações carregam sentidos simbólicos moralizantes de ordenação da realidade que participam da vida social e, em face das situações que envolvem esta pessoa em específico, podem orientar as ações de amigos, familiares e outros que fazem parte de seu vínculo afetivo. Um outro conto também nos fornece uma amostra da relação dos jovens com as assombrações, neste sentido específico dos vultos e das almas penadas “Eu lembro que eu estava tirando leite de manhã com o Edson e desci o morro e perto de um eucalipto, eu vi um vulto preto passando, correndo.” (G.S.A., entrevista, 24/02/2016, 19 anos, Caldas).

Acerca das transformações e permanências sobre as assombrações que observamos na visão destes jovens caldenses, entendemos estarem relacionadas não apenas com a racionalização e com os meios de comunicação, nos quais eles podem ter acesso à várias informações e incorporar novos discursos em suas cotidianidades e que podem ainda orientar suas percepções de mundo. Colocamos em evidência também à memória coletiva e a questão da transmissão oral entre as gerações, que envolve a família e seus círculos sociais, e que permite a vivência das assombrações sustentadas pelo medo. Entretanto, os sentidos que as pessoas fornecem às assombrações faz com que elas adquiram historicidade e, portanto, passem por mudanças, tanto em um caráter histórico em torno de demandas de seu tempo, como as que referem às almas dos escravos em fazendas. Muitos destes sentidos permanecem na contemporaneidade e não podemos deixar de mencionar que eles não deixam de possuir uma presença da individualidade de quem narra os “causos”.

CONCLUSÕES

Este trabalho se propôs a abordar uma grande temporalidade histórica, que incorporou diferentes momentos no município de Caldas desde seu processo de colonização até a contemporaneidade e o curto tempo de duração do mestrado, obviamente, não nos permitiu responder todas as perguntas que se abriram durante a trajetória da pesquisa. Acopla-se a isto a ainda, novas perguntas que foram emergindo em consonância com respostas que fomos encontrando e que no momento não podemos responder todas em virtude de novas demandas de leitura, trabalhos de campo e reflexões. Neste contexto, a localidade, na qual estudamos se mostrou um campo fértil para os estudos que se norteiam pelas religiosidades e o crescimento de novas religiões nos últimos anos confirmam e exponencializam isto que colocamos.

As múltiplas interações entre as religiões e as apropriações de diversas categorias entre as mesmas, produzem discursos que se chocam diariamente entre as pessoas. Entretanto pensar nas religiões protestantes como ilhas isoladas que apenas disputam o campo religioso em Caldas, talvez possa ocultar as tecituras híbridas que foram se formando ao longo do tempo. As assombrações e os benzedeiros, neste processo de apropriação e ressignificação, em que seus usos também passam por transformações, envolvem a hibridação. Marshall Sahlins (1990) escreveu algo interessante e que converge com o que estamos abordando neste momento. A cultura é a todo momento colocada em ação. Esta dinamicidade permite tanto suas permanências quanto suas transformações e diversificações e até mesmo as negações representam uma forma de sua continuidade cotidiana. Nos últimos dias do trabalho de campo, nos defrontamos com um dado antropológico que, de certa forma, implodiu um paradigma da nossa visão sobre a dimensão religiosa e que infelizmente merecerá atenção apenas *a posteriori* porque envolve outras demandas.

Não é incomum um caldense católico possuir um olhar sobre os fiéis da Congregação Cristã no Brasil que paira sobre um modo de vida desconhecido, restrito ao círculo familiar e religioso e que tem concepções de mundo, no mínimo, diferentes. Entretanto, esta sociabilidade mais fechada, a qual Brandão também observou em seu estudo em Monte Mor (1985), no mínimo, deve ser relativizada diante de uma possível permeabilidade com aquilo que se refere a procura pelos benzedores para a cura de

moléstias nas crianças e nos jogou uma nova luz sobre o catolicismo popular e as hibridações religiosas em Caldas.

Se colocamos a apropriação como possibilidade é porque não temos meios para a interpretamos no momento e sobretudo colocá-la ou não dentro de um catolicismo popular ou simplesmente religiosidade popular. Para além das tantas tentativas das ciências sociais de enquadrar rigorosamente a realidade dentro de conceitos e teorias que permitem pensá-la de forma adequada e que, sem dúvida, não a comportam em sua totalidade, entendemos que não apenas o campo é aberto, nós somos abertos, o que nos permite pensar as sutilezas da máxima hieraclitiana na pesquisa antropológica e histórica. Esta aproximação entre protestantes e o catolicismo popular era impensável até alguns meses e, talvez, isso se deve, ao fato de que nosso olhar não estava lapidado para enxergá-la. De todo modo, o campo nos inquiriu e formulou algumas questões, as quais merecem ser trabalhadas futuramente e que não se esgotaram ao longo deste texto.

Entre elas, merece relevância a configuração histórica e a permanência do catolicismo popular caldense ao contrário daquilo que Brandão observou em Itapira (1985), onde ele foi combatido pelo catolicismo oficial, chamado de erudito na referida obra e, portanto, interpretado sob a ótica da resistência diante de uma dominação sobre as religiosidades populares. Em Caldas, mediante nossas vivências, a maioria para além do ato de pesquisar em campo, o catolicismo popular não parece ter sido tecido de forma persecutória, ao contrário, de convivência, inclusive com a medicina em contextos, nos quais alguns médicos indicavam para as pessoas a procura pelos benzedores em casos específicos. Um dos benzedores mais antigos da cidade é católico, vai às missas, tem sua residência e comércio na praça central ao lado da Igreja Matriz e da casa paroquial e não identificamos, aparentemente, qualquer tipo de conflito com os párocos locais.

Outros aspectos em relação a esta convivência dizem respeito aos chamados da população para que se os padres benzam residências ou pessoas que se consideram assombradas. Não presenciamos também qualquer tipo de impedimento ou aconselhamento para que os católicos não levassem para suas casas os ramos benzidos de coqueiros para serem queimados com a finalidade de afastar as chuvas fortes. Assim, percebemos que existe uma relação de tolerância da Igreja Católica em Caldas, entretanto, no momento, entendemos que tal suposição precisa ser melhor estudada, tanto de um ponto de vista teórico, uma vez que esta perspectiva nos é desconhecida a partir das leituras específicas da temática quanto empírico a partir das pesquisas de campo, através

de conversas, entrevistas e procura por documentos escritos, como jornais locais, nos quais Brandão (1985) localizou, em seu trabalho, algumas notas de perseguição ao catolicismo popular.

Quanto a crença nas assombrações, não podemos determinar a temporalidade de sua incorporação no município, mas seguramente, a partir dos “causos” que tivemos acesso, ela possui uma profundidade histórica que antecede o século passado, em um momento no qual a comunicação oral era predominante. Nesse sentido, as assombrações para viverem no cotidiano caldense hoje, tiveram que dialogar e incorporar vários aspectos modernizantes que colocaram em maior movimentação a vida cotidiana e as visões de mundo da população local, tais como a iluminação pública, a energia elétrica nas residências, os jornais locais e regionais, o rádio, os automóveis, a mecanização do campo, a televisão e recentemente a internet. Desta forma, de um ponto de vista histórico, a crença nas assombrações nos mostrou uma grande plasticidade e que nos revelou mais do que uma condição necessária à sua permanência: as assombrações possuem sentidos profundos, que ao estarem para além da materialidade, representam um conhecimento sobre o mundo e como atuar nele, exibindo uma dimensão religiosa e social.

As transformações no município possibilitaram que as assombrações ampliassem seus sentidos e fossem usadas de outras formas. Entretanto, estas respostas às demandas da história não apontam para um desuso absoluto e automático de determinados sentidos. Ao contrário, a tradição oral e a memória possibilitaram um acúmulo de sentidos históricos de inúmeras temporalidades e experiências que chegaram à contemporaneidade. Entendemos que este caldeirão cultural, no qual se interagem múltiplas representações e sentidos, fornece a complexidade que a categoria possui no município e que representou grandes dificuldades de abordagem científica.

Ao lado das transformações e permanências residem também as formas como as narrativas são usadas pela população e, nesse sentido, também há uma pluralização que varia entre modos de comportamento e entretenimento. Em relação a este último, não estamos apenas nos referindo exclusivamente aos jovens, mas também aos adultos de várias gerações, que em muitas ocasiões utilizam as narrativas e suas experiências em um sentido mais próximo do entretenimento do que um olhar de normatividade ou de um conhecimento sobre o mundo. Porém, ao que observamos, este uso não representa determinado tipo de sátira ou ironia com as assombrações porque, conforme nos informaram, o medo permanece, sobretudo quando estão à noite nas ruas ou vendas e

necessitam ir embora para suas casas. Assim, mesmo entre transformações, permanências e múltiplos sentidos – lembremo-nos das visões de C.H.S.B. e R.S. que não duvidam da existência, mas lhe fornece um caráter exclusivamente diabólico – entendemos que as assombrações vivem no cotidiano caldense, talvez de uma forma menos explícita como décadas atrás no tempo que S.R.B e muitos de nossos narradores viviam nas roças, mas a própria carga da história e da cultura local, podem evocar sua presença no cotidiano em qualquer situação, bastando um barulho ou um acontecimento em que a explicação racional seja insuficiente.

As assombrações estão por aí, nas ruas escuras, nas matas, nas casas ou acompanhando pessoas porque para além de suas manifestações materiais – aparições, metamorfoses ou barulhos, elas vivem dentro das pessoas e, portanto, representam uma visão de mundo que se complementa à racionalidade em um jogo de forças que não é exclusivamente harmônico ou antagônico. No fundo, este discurso racional que fundou a filosofia e se materializou na ciência moderna também é uma visão de mundo que pretende explicar a realidade e cuja pretensão da universalidade, em um sentido de substituição processual, é uma idealização ocidental.

Esta relação é mais complexa porque envolve negociações, conflitos e permeabilidades que se tecem o tempo todo e nossa abordagem sobre os jovens caldenses é um exemplo destes diálogos estabelecidos e, portanto, a racionalidade é apenas uma forma de compreender o mundo. Assim, todo o discurso racional que lhe nega existência, inserindo as assombrações em categorias pejorativas como superstição, lenda, crendice, mito ou “coisas dos antigos”, também pode ser visto como um grito de desespero da racionalidade que não se realiza em sua plenitude. Independentemente dos discursos, as assombrações continuam tanto para quem acredita quanto para aqueles que não aceitam sua existência.

Por fim, nosso diagnóstico ao longo destes anos de vivência e pesquisa no município de Caldas, não pode deixar de reafirmar que as representações e as práticas que envolvem as inúmeras formas de interação entre o mundo material e o mundo espiritual estão presentes na contemporaneidade caldense, mesmo diante de processos de ressignificação. Mediante esta pluralidade, o campo nos mostrou que o pensamento cético de algumas pessoas da comunidade possui determinada relatividade, uma vez que negar legitimidade ao poder de cura dos benzedores ou não acreditar na existência das assombrações não implica necessariamente em não possuir receios quanto à eficácia dos

feitiços. Assim, em face de todo este aparato simbólico e histórico, identificado também entre os jovens caldenses, entendemos que estas visões de mundo que possuem tonalidades religiosas, nas quais as assombrações representam um dos seus aspectos, permanecem e delineiam as interpretações do que é real tanto quanto a racionalidade.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005.

ALMEIDA, Carina Santos de. Possibilidades ou limites da memória dos jovens: a história oral e a técnica metodológica Grupos Focais. *Métis: história e cultura*, v.8, n.15, p.103-120, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e formação do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niteroi: UFF, 2008.

_____. *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema, 1996.

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

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

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

BONIN, Jiani Adriana. Investigando memórias midiaticizadas: questões metodológicas, pistas e constatações. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 19., 2010, Rio de Janeiro. *Anais do XIX Encontro Anual da Compós*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010. v. 1. p. 1-15.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. *Os deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. 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. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 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.

CASTILHO, Fábio Francisco. Entre a locomotiva e o fiel da balança: a transição da mão-de-obra no Sul de Minas (1870-1902). 2009. 177f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História Oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História Oral*, n.6, p. 9-25, 2003.

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

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de Poluição e Tabu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

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

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, n.13, p.155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”: uma visão parcial da literatura recente. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n.18, p. 3-26, 1984.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FONSECA, Dagoberto José. *Você conhece aquela?: a piada, o riso e o racismo à brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

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: Ed. Guanabara, 1989.

_____. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2003, v. 46, n. 2, p. 445-476.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

_____. *Manicômios, prisões e conventos*. 7. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v.3, n.1, p 7-39, 1997.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LARAIA, R.B. A etnologia de Egon Schaden. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.56, n.1, p. 427-439, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: 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.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MEIHY, J. C. Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

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

_____. 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.

MONTERO, Paula. Globalização, Identidade e Diferença. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, p. 47-64, 1997.

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. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1, p. 155-220.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

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

NOVAIS, Fernando. Condições de privacidade na colônia. 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.13-39.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 12. ed. Campinas: Pontes, 2015.

ORTNER, Sherry. *Anthrology and Social Theory: culture, power and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2006.

_____. Poder e Projeto: Reflexões sobre Agência. In: GROSSI, M.; ECKERT, C; FRY, P. *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Editora Nova Letra, 2006. p. 45-80.

PAIS, Jose Machado. A construção sociológica da juventude - alguns contributos. *Análise Social*, v. 25, p. 139-165, 1990.

_____. A Juventude como Fase de Vida: dos ritos de passagem aos ritos de impasse. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 18, n.3, p. 371-381, 2009.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PIERRE SANCHIS, J.F. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n.2, p. 28-43, 1997.

_____. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, p.123-138, 1995.

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

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, n.5, v.10, p 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. Tentando Aprender um Pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*, n.15, p. 13-49, 1997.

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

RAMOS, Alcida.R. “*Ethnology Brazilian Style*”. Universidade de Brasília: trabalhos em Ciências Sociais. Série Antropologia, 1990.

REESINK, Mísia Lins. Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. *AntHropológicas*, v. 24, n.2, p 161-187, 2013.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

SAÉZ, Oscar Calavia. *Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, L. (coord.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1998. v. 4.

SCOTT, Joan. História da Mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história*. Novas Perspectivas. São Paulo, Editora da Unesp, 1992, p. 62-95.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História Oral*. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

SLATER, Candace. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, v. 28, 2002, p. 125-146.

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

THEODORO, Janice. *América Barroca*. São Paulo: Editora Nova Fronteira; Edusp, 1992.

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

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

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLE, Mônica Cornejo. *La construcción antropológica de la religión*. Madrid: Ministerio de Cultura, 2007.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: *História Geral da África*. KIZERBO, Joseph (org). São Paulo: Ática, 1982.

VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

VELHO, Otavio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

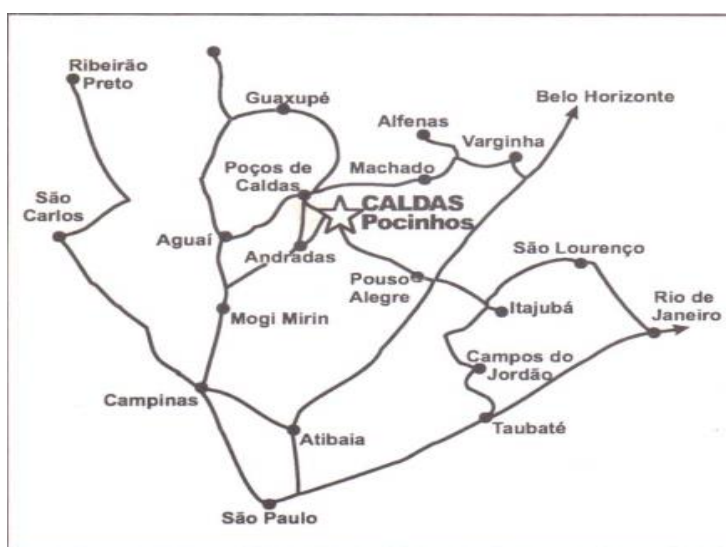
VILHENA, Maria Ângela. Os Mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. *REVER*, n.3, p. 103-131, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ANEXOS



Foto de Caldas em 1890. Fonte: Livro de Reynaldo Pimenta “O povoamento do planalto da Pedra Branca – Caldas e região”



Mapa regional do município de Caldas. Fonte: Livro de Reynaldo Pimenta “O povoamento do planalto da Pedra Branca – Caldas e região.”



Casarão do século XIX, localizado na praça central. Foto tirada na Sexta-feira da Paixão em 2017, logo após a passagem da procissão.



Casarão do século XIX, localizado na praça central. Foto tirada na Sexta-feira da Paixão em 2017, logo após a passagem da procissão.



Foto da encenação do julgamento de Jesus Cristo em 2017. Em seguida, a procissão se deslocou para o Pré-seminário, onde se realizou a crucificação. Ao fundo, a Igreja Matriz.

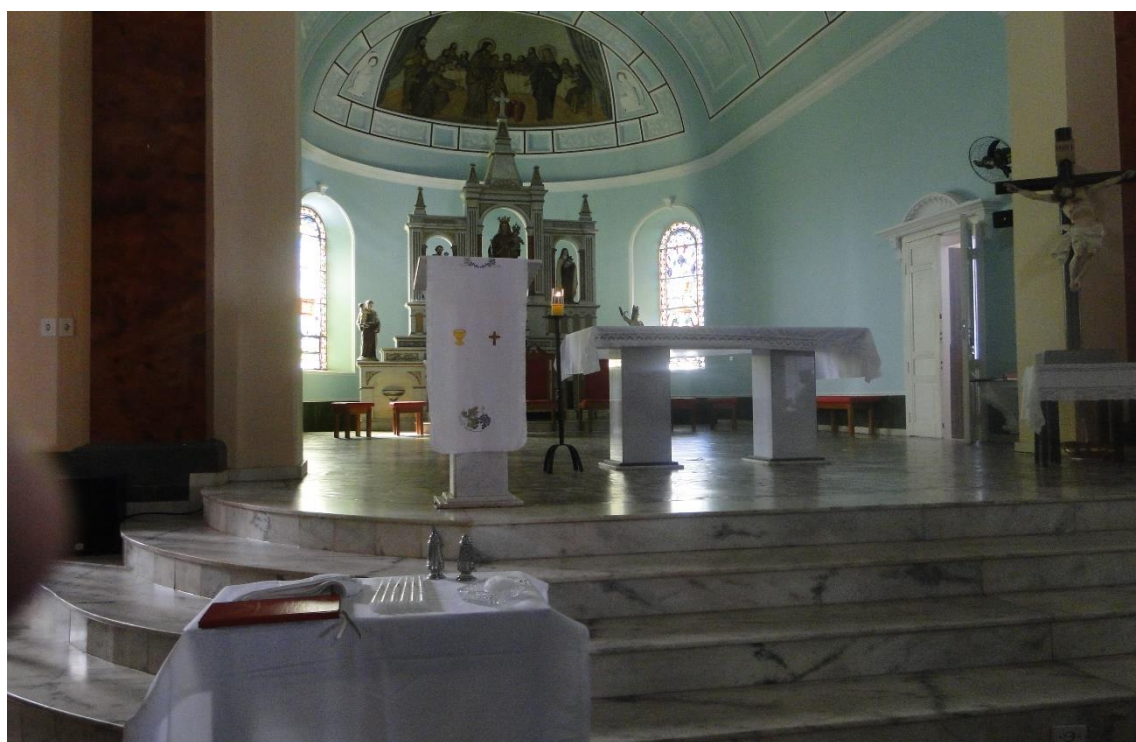


Foto do interior da Igreja Matriz.



Ao fundo o Palácio da Uva, ao lado da praça central, construção da época em que a colheita de uvas e a produção de vinhos eram referenciais da economia local. No andar superior, fica a quadra poliesportiva, onde se realizam os campeonatos de futebol do município e em algumas ocasiões são feitos bailes. Embaixo, existem salas com diversas finalidades: advocacia, contabilidade e algumas são usadas pelo EJA (Educação de Jovens e Adultos).



Capela no bairro rural Botafogo.



Igreja de São Pedro de Caldas.



Foto da capela de Santa Bárbara, localizada na serra da cidade e sobre a Pedra da Coração, nome derivado da especificidade da formação rochosa no local.



Foto da Semana Santa de 2017. Encenação da condenação de Cristo. Este momento, em específico, retratou o período que Jesus foi atormentado pelo diabo no deserto.



Foto da Semana Santa de 2017. Procissão da Via Sacra.



Foto da Semana Santa de 2017. Procissão da Via Sacra.



Foto da Semana Santa de 2017. Procissão do enterro de Jesus, realizada na Sexta-feira da Paixão. O padre Pogetto, de batina preta, nos afirmou que as assombrações não existem.



Foto da Semana Santa de 2017. Procissão do enterro de Jesus, realizada na Sexta-feira da Paixão.



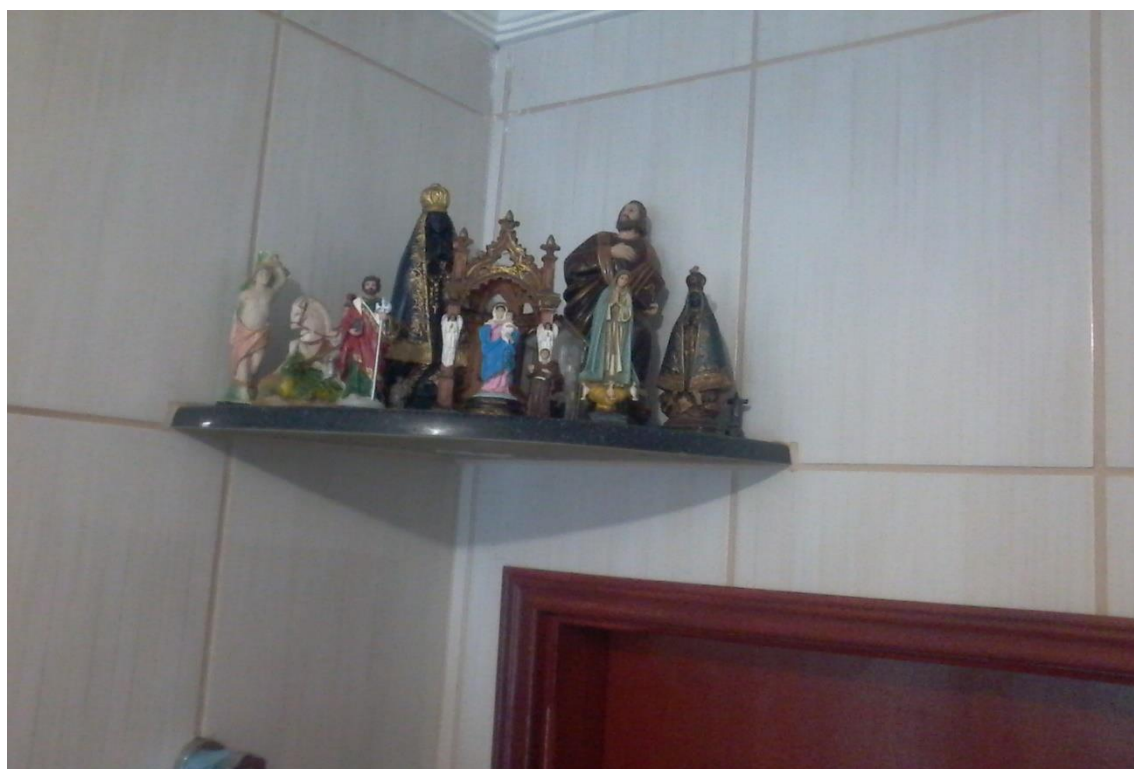
Foto da Semana Santa de 2017. Procissão do enterro, realizada na Sexta-feira da Paixão.



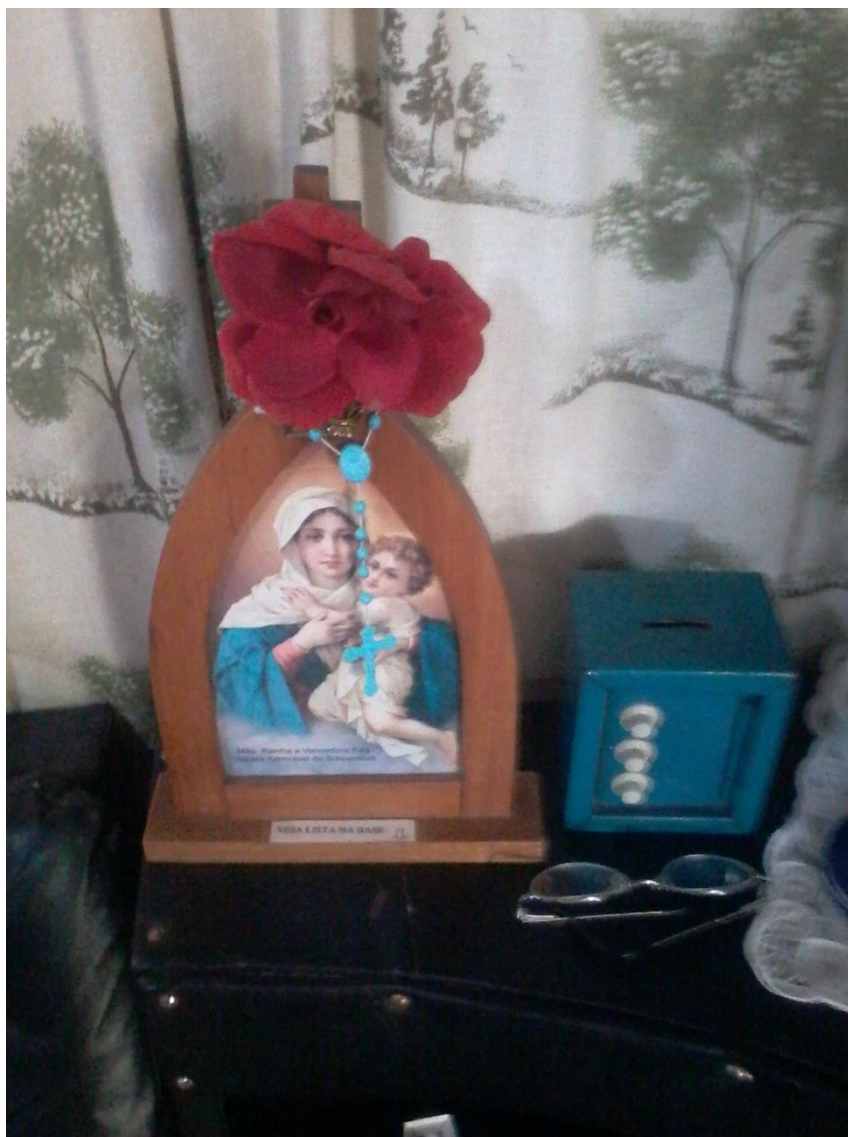
Foto da Semana Santa de 2017. Procissão do enterro de Jesus, realizada na Sexta-feira da Paixão. Encenação do Choro de Verônica.



Foto do cartaz da festa do distrito rural de Santana de Caldas.



Altar devocional com santos na casa de C.Z.L.



Quadro da Virgem Maria com o menino Jesus ao lado da caixa de doações.



Procissão de Domingo de Ramos em 2016. Destaque para a presença da etnia Xucuru-Kariri. Os estandartes representam as comunidades rurais do município.



Barracas da festa de Nossa Senhora do Patrocínio de 2017, realizada na praça central.



Palco, onde foram feitos os shows da festa de Nossa Senhora do Patrocínio de 2017.



Estrutura da festa de Nossa Senhora do Patrocínio de 2017.



Desfile dos carros de boi na praça central em 2016, organizado pela prefeitura local.



Desfile dos carros de boi na praça central em 2016, organizado pela prefeitura local.



Desfile dos carros de boi na praça central em 2016, organizado pela prefeitura local.



Carro de boi sendo conduzido à Vila Vicentina (2017).



Jogo de truco na praça central no período matutino (2018).



Jogo de truco na praça central, no mesmo dia, mas no período da tarde.



Homem à cavalo conversando com uma mulher na avenida Santa Cruz (2018).



Ruínas de um chiqueiro em uma residência na cidade.

Há pouco tempo, resolvi fazer uma pescaria em conhecido ribeirão de minha cidade.

Chegando ao local, no crepúsculo da tarde, a primeira surpresa: a linha de uma das três varas que levei não tinha anzol. Coloquei-o mas não consegui, entretanto, prendê-lo à linha. O nó de fixação desfazia-se soltando o anzol. Somente após três inúteis insistências consegui a proeza, nada obstante tratar-se de pescador muito experiente. Decidi começar a pescaria de baixo para cima do ribeirão. Com as varas às costas e ao passar sob uns galhos de árvore, uma das linhas enroscou-se, rompendo-se na ponta. Feito o reparo continuei caminhando. Logo adiante, outra enroscada idêntica à anterior; e resolvido o problema continuei a caminhada chegando finalmente ao primeiro ponto da pescaria. Anosado, lancei a linha à água, mas ao atingi-la, acabou a dita linha enroscando-se em uma moita de unha-de-gato. Tentando desvencilhá-la dos espinhosos galhos, consegui a façanha, não sem sofrer alguns ferimentos nas mãos. Resolvi então fazer o percurso inverso até onde se encontrava o carro. Outra surpresa: arremessando a linha no poço seguinte, acabei por enroscar o anzol e só com muito esforço consegui soltá-lo. É agora, a surpresa maior: no poço ~~seguinte~~ ^{subsequente} e procedendo como nos casos anteriores, acabei novamente enroscando o anzol, só que agora todos os esforços foram em vão para libertá-lo. Como já estava muito escuro ocorreu-me a ideia de cortar um "gancho" de árvore para esse fim, deixando a vara sobre o barranco. Obtido o "gancho", levantei a vara para localizar o enroscado e desligar o "gancho" pela linha com o intuito de forçar a libertação do anzol, mas notei que já não mais havia nenhuma resistência do enroscado. Intrigado com esse fato, acendi a lanterna e observei, com espanto, que a linha e o anzol estavam também em cima do barranco. Nesse momento uma forte emoção ericou-me os cabelos e tratei de chegar o mais rápido possível ao local onde o carro se encontrava.

Por último, mais um fato intrigante: No retorno, logo após a partida, encontrei uma pessoa que me deu sinal para parar e ato contínuo me fez a seguinte pergunta: "Você estava pescando neste lugar?" e completou: "Você é uma pessoa de muita coragem".

Todavia, é preciso ponderar: Se esta é mais uma "história de pescador", que fique o leitor à vontade para acreditar ou não.

Um "causo" de assombração, escrito por um homem que não quis gravar a entrevista.

Há alguns anos fui pescar com um colega no pequeno Rio Verde. Para isso, tínhamos que atravessar uma mata muito densa, por estradas estreitas. As árvores eram altas demais, o que dificultava a penetração dos raios solares. Esse ambiente, escuro por natureza, já era, por si só, bastante assustador, o que sugeria à mente o aparecimento de fenômenos fantasmagóricos, até então muito comentados habitualmente pelos rurícolas locais. Em uma maioria, acreditavam que em lugar escuro ou onde se encontrasse uma cruz ou igrejinha à beira de estradas, eram locais seguros para o aparecimento de fantasmas; e no seu imaginário, afirmavam, com ar de seriedade, tê-los vistos eles próprios ou por comentários de terceiros, sem pesquisar as causas de ventuais sons, ruídos ou visões que certamente ou supostamente presenciararam.

Todavia, voltamos ao início desta narração. Saímos da beira do rio por volta das 21:30 horas. Uma lanterna artesanal, por mim conduzida, de vela, clareava com dificuldade. Cerca de um metro à nossa frente. Era noite de lua nova e, de repente, naquela imensa escuridão surgiu o que nos pareceu uma árvore caída na estrada a uns trinta metros de distância obstruindo nossa passagem. Via-se, contudo, que suas folhas eram de pequeno formato, amarelas e brilhantes.

Ao nos aproximarmos da árvore, tínhamos de subir pequeno barranco, ocasião em que passei bem rente a sua copa, sem problema. Nessa ~~o~~ momento conversávamos sobre assuntos próprios da idade e tivemos o bom senso de nada comentarmos sobre o inusitado fato ora descrito, o que poderia acarretar uma debandada de conjeturas até mesmo imprevisíveis. Para ter certeza absoluta de que se tratava realmente de uma árvore, voltei ao local no dia seguinte com outro colega, onde não havia, nenhum vestígio de qualquer objeto que ali pudesse ter caído. Seria portanto um fantasma ou algo que reclamasse por explicação racional?

Confesso que não tenho a resposta.

Outro "causo" de assombração, escrito pelo mesmo homem.