

HIBRIDEZ E CIRCULARIDADE CULTURAL NA CONFIGURAÇÃO DE UMA CURANDEIRA: O CASO DE SÁ MARIINHA DAS TRÊS PONTES

Adilson S. Mello

Mestre em Ciências da Religião PUC-SP

Resumo: O presente artigo tem como objetivo estudar o caso de Sá Mariinha das Três Pontes, Curandeira e vidente, morta em 1959, Sá Mariinha tornou-se um fenômeno devocional na cidade de Cunha, no Vale do Paraíba, interior de São Paulo. O estudo deste caso permitiu-nos organizar uma interpretação das relações simbólicas e o futuro desta religiosidade, no contexto sociocultural do Município de Cunha. Procuramos refletir sobre como aquela população, ligada a um catolicismo popular, consegue articular seu campo simbólico, fazendo apenas as concessões necessárias para a sobrevivência de sua cultura. Concluímos que o grau de aceitação da curandeira se estendeu na proporção das relações culturais que ela estabeleceu, não somente com mundo do imaginário religioso, mas também com o das relações de poder existentes no Município de Cunha. Muitas vezes as duas formas de poder caminhavam de mãos dadas dentro de uma mesma personagem ou instituição. Maria Guedes é o nome da personagem central deste trabalho. Nascida a 18 de junho de 1882, era filha de Benedito Guedes dos Santos e Francisca Maria da Conceição. Com treze anos sua família se estabelece no Bairro das Três Pontes, região do bairro do Jacuí. É aí que começa sua história como importante personagem dentro do contexto da religiosidade popular do atual município de Cunha.

Palavras-chave: cultura; religiosidade; sincretismo; catolicismo popular.

Abstract: This article has as objective to study the Sá Mariinha das Três Pontes case. Witch-doctor and clairvoyant, dead in 1959, Sá Mariinha became a devotion phenomenon in Cunha, a town in Vale do Paraíba in the countryside of São Paulo. To study the case, it was important to organize an interpretation of the symbolic relations and of the future of this religiosity inside the socio-cultural context of Cunha. We attempted a reflection on how that population, attached to a popular Catholicism, was able to its symbolic field, making just the necessary concessions for the survival of its culture.

Keywords: culture; religiosity, syncretism, popular catholicism.

Origens e configuração da curandeira Sá Mariinha das Três Pontes

De acordo com informações recebidas em entrevista realizada com o Sr. José Baltazar Tobias, morador do bairro das Três Pontes e sobrinho de Sá Mariinha, a chegada da família Guedes ao bairro se dá por volta de 1897. Conta o entrevistado que aos 13 anos Sá Mariinha foi tomada por uma doença, e faz relação entre sua cura e a mina de água existente no sítio que pertence à família: "...ela chegou aqui já com 13 anos. Ela ficou ruim e logo chegou aqui, já ficaram atrás da doença dela..."¹

A chegada da família Guedes deu-se de forma paulatina. Trabalhando como agregado, o senhor Benedito Guedes, pai de Sá Mariinha, fixou residência na região das Três Pontes quando ainda havia uma densa mata na localidade.

Sobre as dificuldades do trajeto e quanto à distância percorrida pelos moradores percebe-se o isolamento presente entre o bairro e a cidade: "Da Catioca aqui, o senhor passa um ribeirão lá, passava pro meio do mato e quando se assustava tava aqui. É! a pessoa não tinha noção nenhuma, né"². O depoimento de seu Malaquias permite-nos enxergar as dificuldades e a distância do trajeto entre a cidade de Cunha e o bairro das Três Pontes: "Eu saía daqui 5 horas, 6 horas da manhã, mais ou menos 10 horas, dez e meia, 11 hora eu tava lá"³.

Na conversa com os mais velhos percebemos que para eles a "mata" é carregada de sentidos. Segundo Brandão, o mundo dos "bairros" é plenamente nominado. A narração de seu José Baltazar é marcada pela identificação espacial na ocupação do território. Brandão afirma, em estudo feito em Catuçaba, município de São Luís do Paraitinga, cidade localizada, assim como Cunha, no Alto Paraíba, que qualquer lavrador adulto sabe reconhecer os detalhes do produto do trabalho de cada um:

1 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

2 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

3 Idem.

...os sítios e as fazendas pelos nomes dos donos (não raro de vários donos anteriores); as lavouras e roças de acordo com quem possui cada uma, em cada lugar, “em terra sua”, no “arrendo”, ou na “meia” (...); o gado de cada quem, dentro ou fora do seu próprio pasto; as casas de moradores, fechadas ou habitadas por famílias de donos ou agregados (Brandão, 1995, p. 73).

A memória de cada um reconhece os arredores, e assim, a região.

Seguindo os passos de Maria Isaura P. Queiroz, no que se refere à percepção do espaço entre sitiantes tradicionais de São Paulo, Brandão afirma que o espaço sagrado percebido pelo sitiante tradicional é ambíguo (Brandão, 1995, p. 89). A ambiguidade se dá quando da percepção de que espaços sociais, naturais e sobrenaturais são parte de um todo não claramente definido. No campo da teia de significações que constituem a lógica destes sitiantes — seu José não foge à regra —, as relações vividas nos espaços sociais partem da perspectiva “da família nuclear à parentela, desta à vizinhança a outras comunidades, a outros grupos sociais externos aos relacionamentos da vida cotidiana, a sociedades distantes não conhecidas, mas apenas imaginadas” (Brandão, 1995, p. 75). A noção de espaço comporta, dentro de relações não conhecidas, mas imaginadas as relações sociais na natureza. Bichos, santos e divindades também estão em algum lugar, também se relacionam entre eles. O universo dos territórios do imaginário, assim como os do cotidiano, parece ser ao mesmo tempo restrito e aberto. Centrados no bairro e na capela, e ao mesmo tempo descentralizados. A partir deste contexto podemos avançar e entender as observações levantadas por Seu José Tobias no que se refere à ocupação do bairro das Três Pontes por parte da família Guedes, e sua relação com a configuração do fenômeno proposto neste estudo.

Neste sentido, o bairro das Três Pontes é o espaço onde se iniciam os grandes feitos de Sá Mariinha. Seu José Tobias narra o início dos milagres:

O jeito que começou é que deu uma enfermidade nela... e ela teve por morta três dias... Aí o defunto Dito Juquita, que tava tratando dela, que era um curador disse: “— Não leva ela pra sepultar por que num tá morta”. Mas ninguém dizia que ela tava viva porque não respirava, não movia com nada... Aí quando foi no fim dos três dias, era mais ou menos meia noite, por aí ela deu um suspiro... parece

que ela levantou, não sei como é que foi lá, e chamou a mãe dela. Ela tava com 14 anos. Chamou... e daí desse dia em diante virou o olho dela. A lágrima que descia era sangue e aí... o defunto Juquita disse: — Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá, vai lavando olho dela lá que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”. E a coitada não enxergava, né. Todo dia cedo a defunta Chiquinha, que era mãe dela, pegava ela por braço, ia encostando e ia lá na água... no pocinho de água. Lá ela pegava a água, lavava os olho. Foi três dias. Quando foi no quarto dia que ela foi, ela abaixou pra pegá água pra lava os olho, ela abaixou e pegou a água pra molhá os olho. Depois pegou um outro punhado, depois quando foi uns três punhado, ela pegou e passou nos olho assim (faz o gesto), ela sentiu um... pareceu um... pino na palma da mão, né. Ela falou assim: Ó mãe... negócio pesado aqui...” Aí a defunta Chiquinha foi olhá, não viu nada. “— Não tem nada ... — Ué, mas tá pesada a palma da minha mão”. Daí vieram simhora pra dentro e ela coincidiu com a mão pesada. Mas quando foi no outro dia cedo — foi interá os seis dias, né — aí ela tornou a levá ela lá na água outra vez, ela tornou a baixá pra lavá os olho de novo — pegá água pra passá nos olho — ela sentiu que caiu lá, né. Saiu aquele troço da mão dela. “— E eu não vi nada fia! ” Aí sentiu que caiu dentro d’água. Aí tornou a pegá outro punhado d’água... passou outra vez, aí saiu. Na hora que saiu: “— Mãe, tem uma coisa nas minhas costas. — Nas costas?” Aí a defunta Chiquinha levou a mão nas costas dela e não achou nada... Quando foi mais ou menos pras onze horas, por aí, ela começou a chegá a mão pra ajeitá a roupa, saiu o quadro da santa, né.

A: Saiu o quadrinho com a imagem que tem ali?

J: É, saiu com a imagem... guardada nas costa dela. Ela tinha o retrato da santa com o quadrinho nas costa certinho. “— Mãe, é uma santa mãe que tá aqui... Como é que faz mãe?” É aquela que tá ali (aponta para o quadrinho no altar da capela). Aí ela disse: “— Olha, tem que deixá fazê, né? Como é que vai fazer? Apareceu. Quem sabe se é ela que vai ser sua guia?” Ela disse: “— É, vai ser. Então vai porque pelo meu sofrimento todo eu venci, graças à Deus, agora aparece... jogar fora eu não vou de jeito nenhum “. Aí mandou fazer, depois que ela sarou bem, que ela foi aprimorando, fortalecendo o corpo e tudo, sustanciando, né. E aí ela mandou fazer ali uma capela e colocá a virgem. Até ainda tem uma trava ali e dali pra lá é que era a igreja que ela fez primeiro. E ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou. Aparecia um pra visitá ela, contá qualquer coisa, aí

ela dizia a tal coisa, aí ela dizia: “— Ah! Tal coisa assim procê vai dá certo, é bom”. O sujeito vivia, dava certo mesmo, né. Daí foi aumentando, foi aumentando, foi aumentando e depois ficou essa multidão que começava a vir aqui.⁴

A narrativa da gênese do processo que configurou Sá Mariinha como curandeira e vidente, coletada em entrevista com seu José Baltazar, apresenta um quadro circundado pelo mistério característico de seu universo cultural. O mistério envolve a narrativa que origina o fenômeno. Alguns elementos importantes aparecem no contexto: a) O acompanhamento da enfermidade por parte do curandeiro de Paissanduva (Juquita, de acordo com seu José Baltazar e Juquinha, de acordo com seu Cândido, em depoimento coletado por João Veloso), sua mulher Nhanhana (provavelmente Nhá Ana) e seu tio João Lau. Estes personagens têm uma grande importância no universo que envolve os curandeiros de Cunha e aparecem citados por José Veloso Sobrinho em seu livro *Um caso sério* (publicado pelo Centro de Tradições de Cunha); b) A palavra do curandeiro se fez respeitada sem qualquer discussão quando da afirmação: “Não leva ela pra sepultar que num tá morta”⁵.

A palavra dada é veredito e abre as portas para a possibilidade do suspiro que acontece três dias depois de a família tê-la dado como morta; c) Fato interessante encontrado na narrativa é o horário do retorno sinalizado pelo suspiro da enferma: — “mais ou menos meia noite”⁶ horário circundado pelo mistério da transição entre os dias. No imaginário popular este horário é solene na relação com o inexplicável: na encomendação das almas — o “chamatório” o horário de meia noite é tido como um marco, no início do contato entre a companhia de encomenda das almas e os crentes (Souza, S. L., 1997). São comuns as estórias de pactos de violeiros por volta deste mesmo horário, seja às margens de um rio onde ele deverá tocar melhor que o desafiado — criatura sobrenatural —, sob a penalidade de ser engolido pelas águas do rio, seja em um cemitério onde se faz o pacto com o demônio; d) A fonte de água é o espaço onde começa a se configurar o fenômeno. Os primeiros fatos misteriosos ocorrem ali. Foi lá que Sá Mariinha percebeu algo diferente. A mesma fonte “limpa os olhos” e a faz enxergar fenômenos que sua própria

4 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

5 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

6 Idem.

mãe não percebia. É interessante observar a necessidade de ir à fonte sendo que, no caso, poder-se-ia trazer a água até a enferma. Pareceu-nos que essa ida está vinculada à autoridade à palavra do curandeiro Juquita: — “Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá. Vai lavando o olho dela que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”;⁷ e) O aparecimento da imagem que se desprende de seu corpo é antecedido por momentos de mistério nos quais só ela consegue ter contato com fatos inexplicáveis. Esses fenômenos preliminares preparam o momento maior que se dá com o aparecimento da imagem da Santa. O consentimento da mãe acontece após ser testemunha de um fenômeno visível: “– Olha tem que deixá fazê, né. Como é que vai fazê? Apareceu. Quem sabe ela é que vai ser sua guia?⁸ f) Sá Mariinha aceita o fato, ainda incompreensível numa dimensão mais ampla: “— É, vai ser. Então vai porque pelo meu sofrimento todo eu venci, graças a Deus...”⁹; g) Na sequência do depoimento de seu José Baltazar, após a publicidade da imagem da santa, constrói-se o altar. A Santa passa a ocupar o seu lugar. O complexo que origina o fenômeno está constituído com elementos importantes: a água, os mistérios, o aparecimento da santa, a certeza da guia e o altar. Segundo seu José Tobias: “Ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou”.

Um outro elemento importante desse complexo é a capela, inaugurada em vinte e nove de agosto de 1930, conforme consta na inscrição em seu prédio e no depoimento de seu José Baltazar:

Segundo o livro de Tombo da paróquia, redigido entre 1911 e 1941, o benzimento oficial da capela aconteceu na passagem do padre Francisco Ecker pela região. A mesma, entretanto, recebeu o nome de Capela de Nossa Senhora das Três Pontes:

Tendo recebido a provisão para a Capela de Nossa Senhora das Pontes, lá estive nos dias dezessete e dezoito de janeiro de mil novecentos e trinta e cinco. Benzi a referida capela e celebri nos dias acima. A capela referida foi bem construída toda de tijolos e de bom tamanho.¹⁰

7 Idem.

8 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

9 Idem.

10 Livro de Tombo da Paróquia de Cunha (1911-1941), p. 141.

No mesmo ano da inauguração oficial da capela a paróquia recebe o documento oficial que configura a doação do terreno. No livro de Tombo da paróquia encontramos o seguinte registro:

Em dia vinte e três de setembro de mil novecentos e trinta e cinco foi passada, a cartório de F. Chagas. Livro 36, página 65 verso, a escritura da Capela de Nossa Senhora das Três Pontes.¹¹

A referida capela nunca funcionou dentro de um esquema de comunidade, mas sempre fazendo parte de um complexo devocional no qual a figura principal era a curandeira. A capela é local de celebrações e batizados esporádicos, sendo, porém, visitada, em sua maioria, por pessoas de fora que buscam pagar promessas, agradecer graças alcançadas pela devoção, conhecer o lugar onde Sá Mariinha nasceu, viveu e curou tantas pessoas, lugar incomum diante de outras capelas, espaço de grandes feitos. A curandeira e benzedeira em vida

Sá Mariinha foi, já em vida, uma curandeira que criou tradição; tornou-se conhecida e respeitada em todo o município. Emílio Willems destaca sua atuação como sendo uma das curandeiras mais bem sucedidas da região. Sua pesquisa é contemporânea ao período de vida de Sá Mariinha — a publicação da primeira edição data de 1947. Willems divide os curadores do período em três categorias distintas. Segundo o autor, em depoimento colhido na região, era o próprio povo quem elaborava as distinções de curandeiros:

Entre os curadores de Cunha há três categorias que o próprio povo distingue, de acordo com as técnicas empregadas e o grau de poder mágico que possuem: Alguns limitam-se a receitar ervas tidas como medicinais e alguns “remédios de farmácia”. No preparo dos remédios é corriqueira a dosagem dos ingredientes... Nenhuma generalização é possível acerca do valor medicinal desses “remédios”. Parece que, no entanto, ambos os elementos caracterizam a grande maioria das mezinhas usuais, quer na dosagem, quer na escolha de alguns ou de todos os ingredientes, quer, enfim nas técnicas adotadas para o preparo. Há curadores que aplicam “remédios” e benzeduras, mas só no caso de se tratar de “doença de

11 Idem.

Deus". Não tratam "coisa feita", quer dizer, moléstias decorrentes de feitiço. Existe, enfim, pequeno número de curadores que trata qualquer doente, empregando os recursos mais variados, desde ervas medicinais e medicamentos homeopáticos até as benzeduras mais poderosas indicadas em caso de feitiço (Willems, 1947, p. 118).

Sá Mariinha, segundo depoimentos coletados por Willems, só curava as "doenças de Deus", não tratando "coisa feita". Curador completo era Chico Perpétuo: "Muitos achavam que o falecido Chico perpétuo era o melhor curador de Cunha. Curava doença de Deus e quebranto, coisa feita" (Willems, 1947, p. 119).

Foi Sá Mariinha, no entanto, quem se perpetuou na história do município como a curandeira mais lembrada. Transcendeu os limites da existência concreta, tornando-se um ponto de confluência de pessoas que até hoje buscam soluções para os seus problemas. Acreditamos que tal fato se deve, entre outros fatores, ao processo de formação de sua configuração como curandeira. Constrói-se lentamente um complexo devocional, apoiado em uma moral que tem seus fundamentos presos à perspectiva da religião popular do município, mais especificamente no catolicismo e sua leitura concreta feita pelas pessoas mais distantes do núcleo da religião oficial.

A capela funcionava como um local de cura e como um espaço oficial da Igreja, pois os padres da Paróquia de Cunha faziam suas celebrações e batizados de modo natural, como em qualquer outra "capela de roça", dentro dos limites territoriais dela. Tal fato favoreceu o aparecimento de um sincretismo religioso, em que as práticas de cura e benzeção não ferem os princípios da religião oficial, mesmo porque não existe um catolicismo puro nos moldes das propostas elaboradas pelo controle ideológico central da Igreja Católica.

Na ótica da tradição dos benzedores de Cunha "o benzimento é um socorro" (tratamento/solução) frente a algum mal, mas que só funciona através de Deus e da fé que nele têm o benzedor que socorre e o cliente que é socorrido. A fé em Deus é mediada por alguma religião na linha da religiosidade popular. Um dado importante, sempre observado, é que em Cunha — e, acreditamos não ser diferente na maioria dos casos estudados — esses benzedores são provenientes das camadas populares da sociedade, e a sua clientela,

embora não seja totalmente, foi e continua sendo oriunda desses mesmos extratos sociais. Não podemos restringir a procura aos curandeiros, como já afirmamos, apenas a pessoas sem condições econômicas ou oriundas das camadas populares: “Há muita gente boa aqui na cidade que procura o curandeiro” (Willems, 1947, p. 119).

Apesar desse fato não podemos esquecer que as diferenças sociais não separam as religiões e crenças de maneira estanque, como se não tivessem vínculos verticais que permitam e promovem a comunicação entre classes distintas. A comunicação se faz de modo circular. No campo da produção acadêmica amparamo-nos na teoria da circularidade cultural, proposta por Carlo Ginsburg, retirada a partir dos escritos de Bakhtin. O conceito de circularidade cultural

Carlo Ginzburg trabalha o conceito de “circularidade cultural”, tendo-o buscado em livro de Mikhail Bakhtin, no qual este estuda as relações entre Rabelais e a cultura popular de seu tempo. Há no entanto diferenças no trato da cultura popular entre Bakhtin e Ginzburg. Enquanto no primeiro os protagonistas da cultura popular — camponeses, artesãos — nos falam quase só através das palavras de Rabelais, no segundo há uma sondagem direta, sem intermediários, do mundo popular, através da personagem de um leitor do século XVI — Menocchio.

Ginzburg entende por “circularidade” de cultura uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica. Por cultura subalterna entende a cultura oral camponesa e, por cultura hegemônica, a Contrarreforma.

Ao resgatar dos arquivos da Inquisição a história da figura do moleiro friulano, que acabou queimado, Ginzburg está recuperando uma tradição camponesa milenar que sofreu um soterramento por parte da Igreja através da Contrarreforma.

A “circularidade” de cultura trabalha com a ideia de polifonia, ou seja, diferentes vozes presentes, ausentes, conscientes, inconscientes que têm de ser resgatadas na trama histórica.

Este conceito de circularidade de cultura não cabe, portanto, dentro do velho paradigma de investigação científica, que ignora o individual; por isso Ginzburg procura resgatar da história um ‘novo’ paradigma, o indiciário que só se interessa pelo individual. Os

casos marginais funcionam como indícios de uma realidade oculta que a documentação, de um modo geral, não deixa transparecer.

Segundo Ginzburg dois grandes acontecimentos históricos tornaram possível um caso como o de Menocchio: a invenção da imprensa e a Reforma. A imprensa permitiu-lhe confrontar os livros com a tradição oral em que havia crescido, fornecendo as palavras para organizar o amontoado de ideias e fantasias que nele conviviam. A Reforma lhe deu audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo, a conferrâneos, aos inquisidores.

A materialização da “circularidade” de cultura se dá, por exemplo, com o emprego por Menocchio de uma terminologia embebida de cristianismo, neoplatonismo e filosofia escolástica, quando procurava exprimir o materialismo elementar, instintivo, de gerações e gerações de camponeses.

Neste sentido, é importante, no campo da produção historiográfica brasileira, conferir o texto de Ronaldo Vainfas -A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial (São Paulo, Companhia das Letras, 1995), e de Plínio Freire Gomes — Um Herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição (1680 — 1744) (São Paulo, Companhia das Letras, 1997). Segundo Rosane Manhães Prado:

Os sistemas de crenças e de práticas dos benzedores de Cunha muito se aproximam de outros já descritos na literatura a respeito, inclusive quanto a essa convivência/confronto com diferentes sistemas paralelos (Prado, 1987, p. 5).

Essa convivência/confronto pode ser encontrada em uma série de depoimentos colhidos por nós, mesmo quando o tema da entrevista não se direcionava para o assunto. Emílio Willems publicou relatos sobre essa relação:

Qual é a atitude diante do médico? É crença bastante generalizada de que “o curador não dando volta, nem o médico”. Muitas vezes quando o médico não dá conta, eles procuram o curador” (...) Um velho cunhense nos confiou que “é costume chamar o doutô, mas por trás da porta vem o curadô e cura, e isso fica

sendo o doutô quem curou. O povo quase todo crê, mas fazem às escondidas do doutô e da policia. Agora mesmo o Carlo Souza, vendo que com o doutô não sarava, mandou na Mariquinha das Três Pontes e curou-se. O médico daqui pensa que foi ele quem curou” (Willems, 1947, p. 119).

O depoimento de seu José Baltazar, além de apresentar esse confronto vertical, aponta os limites de Sá Mariinha, quando ela diagnosticava ser impossível a possibilidade da cura; porém se ela desenganasse o crente, não adiantava procurar outra fonte de cura:

E outra..., tinha gente que eu vô dizer pro senhor, passava em médico, especialista, e ele desenganava, vinha aqui, ela ainda levantava o pescoço e dizia: “—Aqui, meu filho, pode procurar outro recurso que não é pra mim... « Não adiantava mesmo. Que ela falava que não era nada, não era mesmo. Agora, desenganasse, podia desenganá por que...”¹²

No caso de Sá Mariinha, porém, não existiam, no âmbito das relações verticais de sistemas de curas paralelos, apenas relações de confronto. Nas palavras de seu Malaquias havia, por parte de um farmacêutico da cidade, uma atitude de crença e de certeza na correção das indicações apresentadas por ela, na busca de cura das enfermidades: “Tinha um farmacêutico chamado Salvador Pacetti. Era italiano”¹³. Seu Malaquias relatou-nos que se alguém chegasse na farmácia com uma indicação de Sá Mariinha, o farmacêutico o acolhia com confiança, fazendo o pedido do remédio, quando este não existia em seu estabelecimento.

Quando titubeamos na entrevista, questionando o que estávamos ouvindo sobre a aceitação do farmacêutico: “Então o farmacêutico ...” — seu Malaquias não vacilou — “falava isso: — Eu tenho mais confiança nela do que numa receita do médico’. E por fim todo mundo vinha e procurava remédio...”¹⁴

Seu Malaquias é claro quanto à aquisição dos remédios e à relação de Sá Mariinha com o farmacêutico:

12 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

13 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

14 Idem.

Lá ela falava o nome dos remédio, eu marcava no papel o nome dos remédio — só homeopatia ela marcava — e conhecia que o senhor trazia o nome do remédio, homeopatia, chegava aqui e comprava a homeopatia. (...) Ela dava o nome e a gente olhava aqui na farmácia aqui ... corrigia o nome. Acódia, ela falava acónia, Briol, ela falava Brioni. Trocava o nome, né. (...) então aquele nome que ela dava, a turma corrigia o nome certo que ela era analfabeta, coitada.

Quem também confirma a mesma ideia em seu depoimento é D. Maria:

Quando receitava o remédio, ela falava o nome do remédio estranho ali e tinha que ver na farmácia que o farmacêutico decifrava. Os outros escreviam do jeito que ela falava. Chegava ali, o Savador Paceti decifrava.¹⁵

O auxílio mútuo entre os curandeiros era algo que também acontecia no caso de Sá Mariinha. Embora tivesse o poder de prever que a pessoa não seria curada, buscava o auxílio de outros agentes de cura, o que demonstra o respeito e a crença diante dos benzedores, conforme outro depoimento de seu José Baltazar:

Ela... vou contá uma passagem pro senhor como é que aconteceu... Aqui, veio um senhor aqui do Itararé. Nós até esse dia ainda tava dançando congada aqui no Chico Padilho — e (...) ele veio lá do Itararé, no que chegou lá adiante do primeiro vizinho de cima lá, quando passou um capão de “Barba de Bode” ali, um cascavelzinho assim picou ele. Picou ele, mas ele acabou de chegar porque ele veio buscar remédio pro filho dele. Aí ele acabou de chegar aí e chegou e já falou pra ela: — Oh! Sá Mariinha, eu vim aqui pedir pra senhora dar um remédio pra uma menina minha mas tô sem vontade de voltá por que já tô enxergando pouco”. Que aconteceu com você no caminho?” Ele disse: Ah! Sá Mariinha, eu não sei, acho que uma cobrinha pequenininha assim... matei ela... mas nem olhei que qualidade é”. Ela disse: — Olha, eu vou arrumá cama procê. Cê vai lá pro quarto, deita lá... eu vou te dá um remédio e vou mandá um portador agora mesmo num tal de (Nunta?), né. — Ele entendia desse negócio de mordida de cobra, né. — Vou mandá lá”. Aí chegou bem na porta da igreja ela chamou lá.

15 Idem.

Chamou, o defunto Chico parou e ela disse: “— Ói, sai um d’ocês, como queira aí, pega um animal aí e vai lá na casa do Nuta. Fala pro Nuta dá um pulo aqui que eu mandei pedi pra ele que tem um homem que veio vê remédio e cobra pegou ele. Pra ele vim aqui dá um remédio pra ele que eu não posso dá remédio pra ele, mas diga que mande uma resposta porque eu já sei o que vai acontecer pra ele. Eu num posso falá. Eu vou mandá avisá a mulher dele pra vim. Avisá a gente dela...”. Aí foi até um rapaz que morava aqui com nós é que foi lá no Itararé falá com a mulher. Aí defunto Chico foi lá no Nuta: “— Fala pra Mariinha que amanhã antes do sol apontá eu chego lá por que quando o sol apontá o homem vai morrer”. Aí, o defunto Chico veio. Quando o defunto chegou aqui que amarrou o cavalo ela disse: “— Eu já sei Chico, não gasta você falá nada. Eu já sei... Eu mandei avisá a turma dele”. Quando foi mais ou menos dez horas da noite (do dia anterior à vinda do Seu Chico) chegou a turma dele aí, no outro dia, na horinha do sol apontá o coitado morreu mesmo. Ela disse: “— Agora vai levá ele, mas num carece de levá hoje não. Deixa pra levá amanhã”.¹⁶

Sá Mariinha tinha os seus mistérios nos momentos de consulta; segundo seu Malaquias, ela cuidava de homeopatia. Aqui parece estar ancorada à sua fala uma postura defensiva, como a estudada por Rosane Prado, entre os benzedores de Cunha: “Ela cuidava pela homeopatia, mas o forte dela era o benzimento. Ela benzia”¹⁷.

Sobre a pergunta de como era o procedimento de sua benzeção, seu Malaquias respondeu:

Ela tinha um lenço na cabeça. Ela pegava o lenço, dobrava aqui na frente e baixava assim (faz gesto de quem abaixa a cabeça se concentrando) e benzia. Mas ela era muito misteriosa sabe! Ela tinha a benção de Deus (...) Ela baixava a cabeça. Parava com os óio assim Olhava para cima, fazia a consulta dela. Nessa ocasião era senhora já de 55, 60 anos.¹⁸

16 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

17 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

18 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

Dois elementos são importantes nesta fala: a benção — talvez seu carisma — e o mistério, provável atitude que sustenta o carisma (Weber, 1980, p. 280).¹⁹ Seu José Baltazar não foge à regra ao responder a mesma pergunta. Não existia uma prática externa no momento da consulta que pudesse ser apreendida pelas pessoas que a procuravam:

A oração que ela pedia sempre pro sujeito rezá era rezá um Pai Nosso e três Ave Maria pra Santa Virge. Ela inclusive fazia oração, mas fazia invisivelmente, né. Pra ela só, né. Ela colocava a mão assim (eleva a mão à cabeça), ficava um tempo com a mão na cabeça assim, benzia.²⁰

O benzimento envolvia o complexo religioso criado em função de suas atividades. O próprio senhor Malaquias testemunhou várias vezes o procedimento no que se refere o processo de benzeção:

Ela tinha uma capelinha na casa dela. Ela saía da rede dela e ia lá, fazia o cumprimento, pedia benção à Santa... Quando a pessoa pedia o benzimento dela, ela encostava a mão na cabeça da pessoa, olhava pra cima e fazia o benzimento.²¹

Na construção do discurso dos depoentes, percebemos uma preocupação velada em não dar margens a interpretações que pudessem relacionar Sá Mariinha a práticas de outros curadores da região, que trabalhavam com elementos advindos de um campo externo às curas provocadas pelas “doenças de Deus”. Quando perguntei a seu Malaquias se as pessoas procuravam Sá Mariinha somente para curar doenças ou se havia outros motivos, ele me respondeu: “Tinha muita gente de fora. Vinha gente até de São Paulo que vinha aqui pegá remédio. Só para doença, que eu sei era só para doença. Diz que ela era

19 Em Weber, “o carisma pode ser um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por meios extracotidianos”.

20 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

21 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

muito boa pra dá remédio e pra benzê e dava remédio de homeopatia”²².

O depoimento passa por duas esferas teoricamente distintas da reflexão sobre a questão religiosa, a saber: a) pela perspectiva da magia pela qual a curandeira consegue antecipar, em sua visão, acontecimentos não previsíveis — vidência - e b) pela esfera do campo do catolicismo, na qual a sua fé (e concretamente uma fé ancorada na devoção à Nossa Senhora, desde a configuração de seu poder — “Ela será sua guia”), nas palavras dos depoentes, a retira do campo dos curandeiros que trabalham com “coisa feita”. Cabe aqui relembra a teoria da ética defensiva proposta por Rosane Prado em sua pesquisa realizada com os curadores de Cunha. Por outro lado, podemos perceber que tal defensividade sinaliza para a perspectiva de uma contraposição horizontal. A ocupação do espaço religioso traz, em si, conflitos nas relações de poder numa dimensão de verticalidade — religiosidade oficial / religiosidade popular — mas também aponta para um conflito instaurado dentro de uma dimensão horizontal, ou seja, a disputa e, por isso mesmo, a busca da diferenciação, com práticas similares, dentro do próprio campo do curandeirismo.

Rosane Prado afirma que nesse esquema de defesa funda-se a sua ética de trabalho. Essa mesma ética se apoia em vários eixos nos quais os discursos são os mais variados:

“o poder não é meu, é de Deus, é ele quem faz através de mim; só trabalho para o bem, com outras coisas não lido (diz que tem quem faça, mas eu, comigo não — isso é macumbaria) “. Uma das frases que mais se aproximam entre as colhidas pela autora é a seguinte: “não receito remédio de farmácia, só de mato, de homeopatia” (Prado, 1987, p. 13).

Como percebe Rosane Prado nos escritos de Emilio Wilems, essa prática de coisa feita é anônima. Os ritos destrutivos, como Willems os costuma classificar em seu texto, não eram atribuídos a qualquer curandeiro poderoso, mas ao anonimato. Além disso, o anonimato é facilitado no discurso, pois, nesta ótica, qualquer pessoa pode possuir “qualidades mágicas que a todo momento exigem medidas de precaução e defesa” (Prado, 1987, p. 20).

²² Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

O apelo à oração, por parte de Sá Mariinha, também pode ser explicado numa mesma perspectiva. A ética defensiva pode ser explicada a partir de um “pertencimento” católico, o que, no plano das oposições verticais a diferencia de outros. Deus é a primeira coisa no benzimento e, por isso, não falta a oração e, no sentido estrito de reza, acaba sempre se transformando, pelo menos na sua visibilidade — externa — em Pai Nosso e Ave Maria (orações protetoras que se alojam na lógica de uma ética defensiva). Podemos aqui relembra o depoimento de Seu José Baltazar: “A oração que ela pedia sempre pro sujeito rezá, era rezá um Pai Nosso e três Ave Maria pra Santa Virge”²³.

Além da defensividade, podemos apontar outras perspectivas de afirmação dos benzedores. Essa autoafirmação tem um de seus pés firmados na positividade do saber dos benzedores, que se opunha — e ainda se opõe — à medicina e às práticas dos farmacêuticos. Em seu trabalho, Rosane Prado afirma, a partir de conclusões retiradas das entrevistas feitas junto aos benzedores: “há males que devem ser encaminhados aos benzedores”. Citando Marcos Queiroz, Prado afirma que “o quebrante, o mau-olhado e o feitiço `não provocam doenças curadas pela medicina comum” (Prado, 1987, p. 36).

À fonte de poder centrada na positividade do saber, acrescentam-se, ainda, eixos importantes tais como: a moral que ditam; o respeito/temor que inspiram; e o prestígio que desfrutam (Prado, 1987, p. 36).

Uma das coisas que intrigam, no caso de Sá Mariinha, é a precocidade com que começou atender. Devemos relembra o depoimento de Seu José Tobias, sobrinho de Sá Mariinha, criado por ela e que, conseqüentemente, conviveu de modo muito próximo com este universo:

E ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou. Aparecia um pra visitá ela, contá qualquer coisa, aí ela dizia a tal coisa, aí ela dizia: “— Ah! Tal coisa assim procê vai dá certo, é bom’. O sujeito vivia, dava certo mesmo, né. Daí foi aumentando, foi aumentando, foi aumentando e depois ficou essa multidão que começava a vir aqui.”²⁴

23 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/97.

24 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/97.

O problema aparece quando percebemos na literatura existente — no caso o texto de Prado — que a precocidade pode ser um empecilho para a credibilidade. A autora colhe uma afirmação de seu entrevistado, Garcia, filho de Seu Geraldo Gomes — na época já falecido — em que ele levanta o problema como uma realidade existente no meio do povo da região:

Garcia diz que sabe benzer, aprendeu ao longo do tempo com o seu pai. Mas acha que por ser muito jovem não será reconhecido como benzedor, sendo, para ele, a idade mais avançada, um fator primordial para a legitimação do benzedor, em termos de fé que inspira. (“Eu tenho vinte e sete anos e meio, eu não vou sair benzendo por aí. Não é? Ninguém vai pôr fé em mim. Eu sei; lógico, sei; tudo que meu pai sabia, eu sei. Mas ninguém vai querer pôr fé em mim. Você põe fé em mim do jeito que eu tô aqui se eu fizer um benzimento? Acho que não põe [...] o pessoal eu acho que tem fé numa pessoa mais velha.”) (Prado, 1987, p. 43).

Talvez possamos apontar a saída, na linha da reflexão que fizemos no começo deste capítulo, ou seja, que o fenômeno se configura a partir de uma autoridade já aceita anteriormente — o curador Juquita; o simbolismo da água — para sarar as impurezas da doença — aliado ao poder de Deus: “Vai lavando o olho dela que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue” ; a aparição da Santa “...quando foi uns três punhado, ela pegou e passou nos olho assim (...), ela sentiu um... pino na palma da mão, né. Ela falou assim: “- Ó mãe... negócio pesado aqui...” Aí a defunta Chiquinha foi olhá, não viu nada. “— Não tem nada ... — Ué, mas tá pesada a palma da minha mão” (...) quando foi no outro dia (...) aí ela tornou a levá ela lá na água outra vez, ela tornou a baixá pra lavá os olho (...) ela sentiu que caiu lá, né. Saiu aquele troço da mão dela. “— E eu não vi nada fia!” Aí sentiu que caiu dentro d’água. Aí tornou a pegá outro punhado d’água... passou outra vez, aí saiu. Na hora que saiu: “— Mãe, tem uma coisa nas minhas costas”. “— Nas costas?” Aí a defunta Chiquinha levou a mão nas costas dela e não achou nada... Quando foi mais ou menos pras onze horas, por aí, ela começou a chegá a mão pra ajeitá a roupa, saiu o quadro da santa, né”; a Santa que se torna guia (reconhecimento da própria mãe): “Olha, tem que deixá fazê, né? Como é que vai fazer? Apareceu. Quem sabe se é ela que vai ser

sua guia?"; a aceitação do fato por parte de Sá Mariinha: "É, vai ser. Então vai por que pelo meu sofrimento todo eu venci, graças à Deus, agora aparece... jogar fora eu não vou de jeito nenhum"²⁵ e por fim a formação de um complexo religioso constituído paulatinamente — imagem, altar, capela e uma fonte com fortes poderes. Talvez esse conjunto de fatos justifiquem sua atuação e fama desde muito jovem.

Análise sobre a constituição do fenômeno

Passados quase quarenta anos da morte de Sá Mariinha, percebemos, por nossa pesquisa, que o respeito à curandeira, a procura por suas intervenções e o crescimento da devoção são fatos visíveis. Todo esse processo tem origem num passado onde a cultura religiosa do município, com suas orientações e perspectivas, são consideradas e se tornam um importante parâmetro na configuração dos poderes e influências entre agentes religiosos e clientes. Segundo João Veloso havia uma hierarquia vinculada a uma escala de valores que, por sua vez, se relacionava à credibilidade dentro da função que exerciam. Na área da saúde:

...havia uma escala encimada pelo curandeiro, seguida dos benzedores, das parteiras, dos feiticeiros e dos jongueiros. Os curandeiros eram tidos como elementos dotados de poderes sobrenaturais que não só receitavam remédios para muitas doenças, como também, conforme a solicitação de seus clientes, usavam " macumba" para a solução de seus casos (Veloso, 1994, p. 90).

João Veloso elabora uma lista de grandes curandeiros da história do município de Cunha, apontando aproximadamente trinta nomes. Mesmo sem contextualizá-los, percebemos que a lista de curandeiros é longa, levando-se em conta serem os mais importantes da história da região. A questão que levantamos é o que faz Sá Mariinha - a curandeira não esquecida e milagrosa que consegue transpor as barreiras de sua época e se tornar uma "santa", no universo simbólico de quase um terço de seus devotos? O que ela representa neste universo cultural?

Vamos partir do pressuposto de que a configuração do fenômeno é construída historicamente. Sua constituição foi gradativa e se ancorava em uma postura de inserção

25 Idem.

dentro do fenômeno de cura, marcado pela perspectiva do sobrenatural. Devemos lembrar que sua própria família, quando da doença de Sá Mariinha, procura um curandeiro famoso e respeitado da época, Dito Juquita. A narrativa do fenômeno é clara neste sentido, descrita por seu José Tobias, sobrinho de Sá Mariinha; ela traz consigo o vínculo para com a tradição. Sá Mariinha é fruto desse universo religioso rural. Neste sentido, é-nos permitido acenar com a hipótese de estar centrada nela toda a cultura da tradição da “religiosidade popular” do município de Cunha. Ou seja, por seu carisma, torna-se referência que aponta para o passado cultural religioso da população local. Durante as entrevistas e o trabalho de campo pudemos perceber a presença marcante de um “sentimento de localidade”. Sá Mariinha traz consigo o nome da própria região na qual viveu: o bairro das Três Pontes. Nessa perspectiva de localidade estão enraizadas as próprias regras de vida da população local, e elas prescrevem condições de acesso ao saber religioso. Dois fatos interrelacionam-se nesse campo: suas conjunturas de ofertas e suas contingências de demanda. Neste sentido Brandão afirma:

O que reforço aqui é a ideia de que, não havendo uma ordem eclesiástica popular na sociedade camponesa ou entre as classes subalternas, mas um setor comunitário constituído como um sistema religioso, são as regras do código social de trocas entre os sujeitos subalternos as que definem as rotinas de produção e do acesso ao saber religioso e ao pleno direito de seu uso público, de acordo com a especialidade e a posição do agente. Em sua esfera local, são também as variações de interesse religioso da “gente do lugar” as que determinam, entre as áreas confessionais, as falências e as conquistas dos diferentes especialistas do sagrado (Brandão, 1987, p. 155).

Ao que se percebe Sá Mariinha adquire credibilidade no seu cotidiano, e sua história é reforçada por um grupo de significados sagrados que não estão na origem de tantos outros curandeiros da região. Nesse caso Sá Mariinha possuía, dentro de sua rede social de trocas simbólicas, um valor político que operava tanto dentro de sua comunidade quanto em setores fora da mesma. Sua aceitação como figura eminente, detentora de orientações aceitas, não se faz acontecer apenas dentro de sua família, mas também em seu bairro, nos bairros circunvizinhos e no próprio município, atingindo inclusive a cidade.

Um exemplo ilustrativo é a percepção de que sua atividade lhe rendeu afilhados que geralmente a consultavam, morando no bairro, nos bairros circunvizinhos ou mesmo na cidade — como conta a irmã de Seu Malaquias, em suas narrativas sobre a madrinha.

Sá Mariinha é fruto de uma cultura “rural”, própria do universo simbólico do município de Cunha. Universo caracterizado pelo sentimento de localidade, pelo isolamento, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. Universo marcado por uma relativa independência da produção urbana. Essa relativa independência fez com que a cultura rural se desenvolvesse e prosperasse numa época em que o elemento urbano estava estagnado (Shirley, 1971, p. 62), o que permitiu o maior embrenhamento da população por entre as florestas da região, onde se formavam os vários bairros do município. Esses bairros eram marcados por relações fundadas na perspectiva do parentesco. Dentro deste contexto expande-se, a partir do bairro das Três Pontes, por meio de uma cultura oral, o fenômeno Sá Mariinha. Sua prática envolvia a comunidade, naquilo que era fundamental, a busca da vida a partir do universo simbólico-religioso.

Por sua vez este universo simbólico é marcado, no campo religioso, pela presença fragmentada de elementos católicos, aliados às crenças do Sagrado em sua perspectiva rural - presença marcante da natureza, o que remete a explicações religiosas no relacionamento do homem com ela, para fins de uma convivência harmônica. O universo católico popular faz-se presente em um contexto lúdico onde as festas são importantes.

Com relação à Igreja Católica, Sá Mariinha teve um relacionamento de “relativa proximidade”. “Relativa” porque se pautava pelas perspectivas de suas crenças, aceitando a vidência e a cura. Neste sentido encontramos em Brandão:

Livre da Igreja até onde pode e solto no meio do imaginário camponês, o catolicismo incorpora crenças, mitos, sagas épicas e narrativas de prodígios “lá” e “aqui”, no lugar onde havia uma história feita e canonicamente cristalizada (Brandão, 1987, p. 205).

A relação de tensão não é percebida aos olhos menos atentos. Também não afirmamos um conflito aberto. Cabe lembrar que a participação desse catolicismo se faz acontecer do lado de fora da vida cotidiana da Igreja. Brandão afirma que esse catolicismo:

... reinventa a história da religião comunitária: as sagas míticas de seus heróis humanos santificados; as narrativas de casos de prodígios nas trocas entre o povo e o sagrado... (Brandão, 1987, p. 206).

Vive-se um conflito constante entre o popular e o oficial. Não existe um distanciamento total, mas uma “relativa proximidade”. Em Clifford Geertz encontramos a perspectiva de que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo e sua visão de mundo, um tipo de vida idealmente adaptado a ela. Essa visão de mundo “torna-se um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida” (Geertz, 1989, p. 104).

É fato que a Igreja, distante deste universo, não tem nada a dizer a esse tipo de perspectiva religiosa. Sua lógica funda-se numa racionalidade ordenada pelo binômio fé/razão. Em contrapartida a visão do “catolicismo popular” fundamenta-se a partir de uma perspectiva fragmentada (Ortiz, 1980, p. 67-89). Não queremos afirmar, entretanto, que não possua uma lógica e uma visão de totalidade de sentido. A questão é que sua dimensão simbólica se constrói a partir da realidade vivida na experiência religiosa, que se entrelaça com a vida, num processo de influências recíprocas.

Nas relações com o campo religioso oficial parecem existir concessões a este tipo de religiosidade, devido à incapacidade de as igrejas tradicionais conseguirem ocupar boa parte do espaço religioso naquela cultura, o que nos coloca na direção de uma busca para compor as delimitações do espaço religioso oficial (Shirley, 1971, p. 266), diante de tal cultura a partir de suas reais limitações históricas e estruturais.

No caso de Cunha, gradativamente as religiões protestantes foram ampliando seu espaço de influência (isto também se deve ao fenômeno do êxodo rural que gera a urbanização naquela sociedade) e, em consequência, deixando uma marca de racionalização da fé.

A relação de proximidade também se faz acontecer no relacionamento do fenômeno com a Igreja como instituição. Veloso afirma ter sido constante a presença de

padres no bairro das Três Pontes (Veloso, 1994, p. 28).²⁶ Essa relação não era fortuita e trazia em si laços de compromisso, como o sacramento da penitência recebido por Sá Mariinha: “Confessando com o Pároco de Cunha, padre Francisco Assis Carvalho — que dela recebeu uma graça ao visitá-la — Sá Mariinha contou-lhe um segredo sobre sua vidência e vida” (Veloso, 1994, p. 28).

No relato de Veloso encontramos momentos de confiança e troca de elementos religiosos das duas esferas. Talvez não possamos traçar uma linha demarcatória entre as diferentes esferas destas duas visões religiosas, pois ambas estão entrelaçadas de sentidos das duas partes. O entrelaçamento é mais um sinal de que os valores atuam de forma circular, perpassando espaços religiosos diferentes. Uma graça de uma parte e a confissão de outra unem esses dois mundos religiosos supostamente diferentes na sua representação, entrelaçados na sua concretude cotidiana.

Um outro elemento que aponta na direção dessa proximidade está ligado ao núcleo de sua configuração como a “grande” curandeira de Cunha; ou seja, quando do final de sua enfermidade Sá Mariinha retira do corpo uma imagem que posteriormente foi visualizada por todos. Essa imagem nada mais é do que um dos maiores referenciais do catolicismo no Brasil: Nossa Senhora Aparecida. Colocada em uma moldura, hoje essa imagem pequenina ocupa um espaço importante no altar da nova capela.²⁷ Uma “pessoa boa” — como muitos afirmam na pesquisa de campo realizada no Finados de 1997, que aceitava os sacramentos da Igreja e devota de Nossa Senhora de Aparecida — não pode ser repudiada como alguém fora do universo do catolicismo. Seu hibridismo, mesmo que numa postura de “proximidade relativa”, aponta para a configuração de laços de compromisso.

Um outro fator importante é a existência da capela que foi oficializada em 1934.

26 “Iam visitá-la os padres Séptimo Ramos Arantes, João Evangelista do Prado, Francisco de Assis Carvalho, o médico Dr. Alfredo Casemiro da Rocha, o farmacêutico Salvador Pacetti etc. Todos queriam reverenciá-la por sua meiguice, fé e amor, sabendo que ela era portadora de uma força mística inexplicável emanada do poder divino. Padre João Evangelista do Prado visitava-a sempre. Havia até um cavalo a sua disposição para buscá-lo. Geralmente permanecia até três dias nas Três Pontes, onde, além de celebrar missa, aproveitava a ocasião para caçar. O pároco de Lagoinha, padre Francisco Eloy de Almeida, celebrava missa frequentemente nas Três Pontes, chegando mesmo a consultar-se com Sá Mariinha.”

27 Novamente insistimos na direção da formação híbrida de compromisso.

A diplomacia de Sá Mariinha vai conduzindo seu lastro cada vez mais na direção de uma formação híbrida que, a partir de seu compromisso com diferentes setores, irão garantir sua popularidade e a “preservação” do fenômeno como devoção popular no município, alcançando, inclusive, adeptos entre camadas mais jovens que sequer chegaram a conhecê-la.

Além da Igreja encontramos, de modo consistente, afirmações que ampliam suas relações para um campo de dimensões políticas maiores. A saber, a relação existente entre Sá Mariinha e o farmacêutico mais importante da época, o senhor Salvador Pacetti. Segundo depoimentos colhidos de sua filha, D. Teresa Pacetti, o referido farmacêutico não era católico e sim espírita; este dado torna-se importante, pois relaciona o hibridismo à diplomacia — provavelmente inconsciente — que permitiu à curandeira ganhar espaço na sociedade cunhense. A popularidade deste farmacêutico era grande, a ponto de torná-lo vice-prefeito e subdelegado em Cunha, rendendo-lhe, também, homenagens, como as de se colocar seu nome em uma rua e em uma estrada do município. “... Essa gente antiga tá pouco agora. Tem por aí, mas a gente não sabe. A farmácia dele era muito frequentada. Ele chegou a ser vice-prefeito! Aqui em Cunha tem um nome de rodovia e um nome de rua (...) Meu pai foi vice-prefeito e subdelegado!”²⁸

Esse personagem se torna importante na história de Sá Mariinha na medida em que, através dos últimos depoimentos, descobrimos sua “força política” no município. Não podemos esquecer que Salvador Pacetti indicava Sá Mariinha a pessoas que o procuravam. Talvez o motivo dessa indicação — dentre outros interesses que podemos admitir, mas que não levantamos na pesquisa — estivesse ligado à sua religião. Quando perguntamos qual era a religião de seu pai, D. Teresa respondeu:

Ultimamente ele começou a frequentar a igreja. Ele saía daqui e ia assistir missa em Aparecida. Mas era espírita. Tinha uma senhora espírita na Rocinha e ele fazia sessão espírita lá. Ele saía daqui e ia lá. Ele lia muitos livros espíritas (...) A mamãoe era católica, mas não ligava; às vezes ele fazia sessão em casa e ela não ligava.²⁹

28 Depoimento oral de Dona Teresa Pacetti, 05/02/1999.

29 Idem.

O espaço das Três Pontes como construção simbólica indiciária

Pelo que se pesquisou em torno de Sá Mariinha, é indicativo seja nas entrevistas, seja em depoimentos do trabalho de campo e convívio com as pessoas da região — que Sá Mariinha não tinha o hábito de deixar o local em que vivia. Todas as narrativas apontam e sugerem sua permanência na própria localidade onde se estabeleceu; existia o hábito de se ir até ela para as consultas, construindo-se assim uma relação de unilateralidade no contato com as pessoas. Neste sentido pode-se perceber que seu espaço sempre foi constituído em torno de sua realidade religiosa - visto que o elemento religioso é marcante e fundante na configuração da personagem. Partindo-se desta leitura, podemos afirmar que é merecedora a análise deste espaço visto que este é fruto de uma construção histórica em que os vários elementos formadores deste universo simbólico se materializam carregados pelos sentidos que o habitam. O espaço será decodificado, considerando-se sua dimensão documental; o complexo arquitetônico formado pela casa, a capela, a fonte e o cruzeiro participa e organiza um “complexo documental” que revela a hibridez de compromisso que circula entre a ancestralidade — representada pela fonte - e a institucionalidade católica — materializada pela capela; a tensão entre o privado — representado pela casa — e o público representado pelo cruzeiro.

A casa onde viveu Sá Mariinha mantém a fachada e a mesma divisão interna de quando ainda era viva a curandeira das Três Pontes. Segundo informações colhidas, a casa era o local eleito para se receber e atender as pessoas que iam procurá-la. Na apresentação de texto de Veloso, Shirley descreve a casa de Sá Mariinha e seu arredor:

A casa é de pau-a-pique com telhas comuns e quatro cômodos. Uma sala de visita, onde sua rede balançava vinte e quatro horas ao dia e onde ela descansava e dava consultas. O piso foi reformado e não mostra mais as marcas de seus pés, contudo, um oratorinho atrás, ainda guarda muitas fotografias de sua vida. Por detrás, ao lado da sala estão dois pequenos quartos, dos quais um — o da sala — era utilizado pelos visitantes, incluindo um sacerdote ocasional. Uma cozinha, ao lado, tem uma porta que dá frente para as matas, onde havia ervas medicinais e raízes usadas e as suas medicações (Veloso, 1994, p. 21).

Em visita ao Bairro da Três Pontes, em julho de 1997, fomos recebidos por Seu Zequinha, sobrinho de Sá Mariinha que nos mostrou a casa; pudemos perceber que a descrição de Shirley ainda se faz real. A casa mantém a mesma divisão interna e sinais de conservação, apesar das dificuldades enfrentadas pelos parentes. Durante a visita, no que se refere à casa, percebemos a ênfase dada por Seu Zequinha à sala, visto que esta abrigava as pessoas que iam visitá-la, e ali se realizavam as consultas de Sá Mariinha. As consultas atendidas na sala davam à casa, que representava dentro do contexto espacial o monumento essencialmente privado, um caráter público. Ali se mesclavam o privado e o público. Seu Zequinha mostrou como ponto importante o lugar, na sala, onde antigamente ficava a rede na qual Sá Mariinha passava horas descansando e consultando.

“Tenham amor à Igreja e à minha casa...” (Veloso, 1994, p. 19). Segundo Seu Zequinha, no início a capela ficava em um dos cômodos da casa. Com o passar dos tempos a “igrejinha” ganhou dimensões maiores se institucionalizando como capela oficializada pela Igreja católica, onde rezavam-se terços e celebravam-se missas e batizados.

O antigo cômodo de oração era permeado de objetos significativos para este universo religioso. Lá encontravam-se objetos tais como o pote de água “milagrosa”, o pequeno quadro de Nossa Senhora Aparecida, várias imagens de santos católicos, um oratório com a mesma imagem.

Quando da construção da capela, os objetos foram transportados para ela. Se por um lado a capela materializa a institucionalização frente à Igreja Católica, por outro abriga os elementos religiosos ligados à tradição do curandeirismo praticado por Sá Mariinha dentro do contexto da religiosidade popular da região. Além do mais, o espaço externo abrigava outros elementos fundamentais dessa dimensão religiosa popular, tais como a apresentação de Folias de Reis, Congadas e Folias do Divino que, muitas vezes, encontravam-se ou mesmo se revezavam de forma seguida. Este espaço era santificado pelo próprio povo dado que a escolha do local como pouso das Companhias e Ternos sugerem uma santificação do espaço instituída pelo próprio povo.

Se por um lado a capela — institucionalizada — materializa a dimensão da religião oficial, por outro a fonte materializa a dimensão da ancestralidade, vinculada à prática do curandeirismo; é de muita expressão o gesto do curandeiro Dito Juquita quando pede

à mãe de Sá Mariinha que a leve à água para, durante alguns dias, lavar o seu rosto. Lá se revela a possibilidade de Maria Guedes vir a ser uma pessoa especial aos olhos do sagrado. Cabe aqui lembrar o depoimento de Seu Zequinha a respeito do assunto:

Disse o Dito Juquita: “Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá, vai lavando olho dela lá que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”. Todo dia cedo a defunta Chiquinha, que era mãe dela, pegava ela por braço, ia encostando e ia lá na água... no pocinho de água. Lá ela pegava a água, lavava os olho.³⁰

Até hoje essa água é tida como milagrosa, e as pessoas quando por lá passam fazem questão de levar um pouco para suas casas.

Um outro símbolo representativo de espaço é o cruzeiro, onde, ao seu redor ocorriam rezas diversas, como a oração do terço comandada por Sá Mariinha.

Hoje a devoção expandiu-se e encontrou um novo espaço. Seu local é urbano, sua visitação é mais fácil, o número de pessoas que buscam pela curandeira — santa, pessoa boa, pessoa de Deus, pessoa especial, iluminada e tantos outros termos — se tornou maior, porém sua espacialidade remete sempre ao espaço primeiro, ao lugar fundante, ao bairro das Três Pontes. O túmulo de Maria Guedes é local de presença de Sá Mariinha, sacramentado pelas formas novas construídas pela população local. Em momento algum é ruptura com a tradição, assim como a devoção não suplanta a história que a origina e seu núcleo de origem.

Conclusão

O universo de Sá Mariinha é marcado pela influência de um catolicismo fragmentado “no qual se pode perceber uma relação geradora de trocas de representações simbólicas entre os dois polos culturais. Para clarificar essa perspectiva recorreremos à ideia que Ginsburg usa quando analisa o “estereótipo do sabá”: consideramos ser possível reconhecer uma ‘formação cultural de compromisso’, resultado híbrido de um conflito entre cultura

30 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

folclórica e cultura erudita” (Ginsburg, 1991, p. 22). Retomando o termo emprestado de Ginsburg, Ronaldo Vainfas o utiliza quando da análise das “santidades indígena” — mais especificamente na análise da “Santidade de Jaguaripe”: “Decifrando suas crenças e ritos pude recompor o que chamei” (Vainfas, 1995, p. 159), ancorado em Ginsburg, ‘formação cultural de compromisso’. “Formação cultural híbrida...” (Vainfas, 1995, p. 227). O que queremos neste caso das representações simbólicas é, por um lado, fugir de uma visão “cartesiana” destes símbolos (não deixar a questão cair no campo da bipolarização estereotipada dos símbolos) e, conseqüentemente, por outro lado, apontar para a complexa e confusa lógica dessas relações. Roberto Damatta afirma o seguinte sobre esta questão: “O problema não é descobrir que as coisas estão fora do lugar, mas compreender o lugar das coisas. Ou seja: a ordem de legitimidade pela qual uma sociedade articula as práticas e os valores (sempre contraditórios) vigentes em seu meio. O que parece caracterizar o caso do Brasil é a ausência da necessidade desta articulação, daí a nossa perene auto-surpresa com nosso sistema” (Damatta, 1993, p. 135).

A perspectiva da cultura a que se vincula Sá Mariinha apresenta-se marcada por traços de heterogeneidade, que opera presa à concretude da realidade sensível. Aqui nos deparamos com a possibilidade de reinterpretação do real, que entra em tradição com a lógica hegemônica da modernidade. No contexto de Sá Mariinha, além dos elementos citados, existia a perspectiva da falta de infraestrutura que pudesse dar sustentação à busca de soluções no quadro da saúde do homem do campo. A visão do sagrado não toca o núcleo da oficialidade católica e toda demonstração de competência na cura de um ser humano, mesmo que a partir de ervas, é fruto de uma intervenção do humano no universo sagrado.

Podemos aqui levantar uma relação de poder entre a representação da cultura “oficial” – a Igreja Católica com sua estrutura e ordenação coerente com a ortodoxia do universo religioso - e as representações populares -- neste caso representada por Sá Mariinha. É necessário que haja credibilidade simbólica para que, a partir do agenciamento dos elementos que compõem a “consciência fragmentada”, se possa estabelecer crédito e poder à heterodoxia de Sá Mariinha.

A presença do universo cultural ligado a Sá Mariinha ainda hoje pode ser fruto

de uma composição de autopreservação no confronto com a cultura hegemônica: Sá Mariinha não se confronta com o catolicismo oficial, pois parte do seu poder é oriundo de um dos mais fortes símbolos do catolicismo - Nossa Senhora Aparecida.

Dá-nos a impressão de que a Católica se tornou veiculadora deste fenômeno. Esta suposta veiculação nos permite entender as dificuldades da Igreja Católica: a presença de duas religiosidades distintas, uma intelectualizada e outra popular' implica na dificuldade de uma Igreja organizar os seus fiéis no seio de um mesmo universo simbólico. A hegemonia clerical representante da ortodoxia - encontra-se ameaçada por esta postura heterodoxa (nasce de um referencial de tradição católica, mas possui raízes profundas em um universo simbólico fragmentado e ancestral que reinterpreta o real sem as dimensões lógicas da oficialidade religiosa), na medida em que não consegue preencher os espaços do "popular" por meio da doutrinação oficial. Sendo assim, o fenômeno religioso estudado possui uma "formação híbrida de compromisso" que o preserva com suas particularidades, dentro de um contexto religioso mais amplo no qual a Igreja Católica se encontra. Nossa hipótese aponta para a perspectiva de uma persistência de fragmentos da religiosidade popular rural, inserida em um contexto urbano e encontrando nesse contexto formas novas e variadas de reconfiguração para a sobrevivência.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRANDÃO, C. R. *A partilha da vida*. São Paulo: Cabral Editora, 1995.

DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GINSBURG, C. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

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

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

OLIVEIRA, Elda R. *Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas*. IFCH/Unicamp, dissertação de mestrado, 1983.

PRADO, Rosane Manhães. *Benzimento e oração: estudo da ética dos benzedores em Cunha*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.

SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

SOUZA, Sílvia de Luz. *A recomendação das almas*. Estudo de uma devoção popular no sul de Minas Gerais. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VELOSO, João J. Oliveira. *Sá Mariinha das Três Pontes: Maria Guedes, curandeira e vidente*. Cunha: Centro de Cultura e Tradição de Cunha, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Universidade Federal de Brasília, 1980.

WILLEMS, Emílio. Cunha: *Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.