O Medo na Capitania do Ouro
Relações de poder e imaginário sobrenatural
Século XVIII

Dissertação modificada. O texto não é idêntico àquele que se encontra na biblioteca da FAFICH. Estão incluídas novas análises e conclusões.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Ramon Fernandes Grossi

O Medo na Capitania do Ouro
Relações de poder e imaginário sobrenatural
Século XVIII

Belo Horizonte,
2002

Agradecimentos

É difícil reunir em poucas linhas os nomes de todos aqueles que, de forma direta ou indireta, contribuíram de alguma maneira com este estudo. Todavia, algumas pessoas, pelas marcas deixadas, ocupam um lugar especial entre as boas lembranças que ficaram desse longo trajeto de pesquisa arquivística, de construção de idéias e de estruturação do texto.

Lugar especial é ocupado pela professora Júnia Ferreira Furtado. Mais que uma orientadora acadêmica, ela acompanhou meus passos pelos tortuosos, mas também apaixonantes, caminhos do trabalho histórico desde a graduação até o mestrado. Agradeço todo seu empenho em incentivar esta pesquisa e, acima de tudo, sua amizade, a qual foi um fruto sem preço colhido desses anos de convivência.

Sem a cooperação dos funcionários dos arquivos e bibliotecas visitados as dificuldades enfrentadas para a localização e verificação das fontes teriam sido muito maiores. De natureza decisiva para o amadurecimento do texto final foram as sugestões das professoras Adriana Romeiro e Adalgisa Arantes Campos, bem como não posso deixar de citar as preciosas informações sobre a localização e aproveitamento de fontes passadas pela pesquisadora Maria Verônica Campos.

Sem a liberdade de escolha que sempre vivenciei dentro da minha família talvez não fosse hoje um historiador, profissão tão pouco valorizada no cenário brasileiro. Entretanto, desde muito cedo aprendi que vidas não podem ser modeladas a partir do que os outros esperam de nós, pelo contrário, como diz um pensamento popular: “cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”. Por isso, dedico esta obra a Ana Maria, minha mãe e a Tatiana, minha irmã.

Sumário

	Lista de quadros	x
	Introdução	x
Capítulo I	O mundo dos homens e o governo do sobrenatural	x
	Uma vivência mágica do mundo	x
	Entre Deus, os santos e o Diabo	x
	Poderes da Igreja: o cenário	x
	A presença divina na política régia para as Minas	x
Capítulo II	Buscando a salvação da alma	x
	O medo da danação	x
	É chegada a hora: o momento da morte	x
	Os testamentos: uma demonstração de fé útil à salvação	x
Capítulo III	O medo do sobrenatural no cotidiano das Minas.....	x
	Uma vivência sobrenatural do mundo natural	x
	Denunciantes e denunciados	x
	O medo e a construção de poderes	x
	Estratégias do cotidiano e forças sobrenaturais	x
Capítulo IV	Entre o imaginário e a realidade: o medo da gente de cor nas Minas	x
	A montagem do cenário	x
	Uma realidade que dava asas à fantasia: a tão temida quinta-feira Santa	x
	Considerações finais	x
	Notas	x
	Fontes e bibliografia	x

Lista de quadros

1. Acusadores. Período: 1721-1747. Amostragem: 93 indivíduos (100%). Fontes: AEAM, Devassas

Eclesiásticas, livros entre 1721-1747	x
2. Acusadores. Período: 1748-1800. Amostragem: 137 indivíduos (100%). Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, livros entre 1748-1800	x
3. Acusados. Período: 1721-1747. Amostragem: 126 Indivíduos (100%). Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, livros entre 1721-1747	x
4. Acusados. Período: 1748-1800. Amostragem: 209 indivíduos (100%). Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, livros entre 1748-1800	x

Abreviaturas

AEABH – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

APM – Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte

* Este trabalho foi originalmente escrito como Dissertação de Mestrado defendida junto ao programa de pós-graduação do departamento de história da Universidade Federal de Minas Gerais. O texto atual foi adaptado para tornar-se acessível a um público mais amplo. Algumas notas foram reduzidas e outras eliminadas. A maioria dos autores citados ao longo do texto de origem permanecem indicados na bibliografia aqui reunida. Na transcrição dos documentos, a grafia foi modernizada para facilitar a compreensão do leitor. Foram respeitados os arcaísmos e a pontuação sempre que possível.

Introdução

Aquele que se propõe a aventurar-se pelos “extraordinários labirintos desta colônia”, como dizia D. Pedro de Almeida Portugal, o Conde de Assumar, governador das Minas entre 1717 e 1721, deve estar preparado para entrar em contato com um mundo repleto de faces inusitadas. Uma dessas faces era esculpida pela temática do medo, o qual, dentro da sociedade das Minas setecentistas, participava da composição de cenários, personagens e discursos que faziam parte da vida naquelas paragens. Nesse

sentido, esta obra realiza uma incursão pelas perspectivas para o estudo histórico apresentadas pela relação entre medo e sociedade mineira na América portuguesa.

Enfocamos, aqui, o temor produzido a partir da crença na influência sobrenatural sobre o mundo terreno. Os homens e mulheres da terra do ouro interpretavam a realidade que os cercava utilizando instrumentos retirados, por exemplo, do imaginário sobrenatural católico e, a partir daí, acreditava-se que forças divinas e malignas habitavam entre os fiéis vassalos de Sua Majestade, infiltrando-se no desenrolar das ocorrências cotidianas e nas relações entre o homem e o meio natural. Assim sendo, o temor advindo do sobrenatural era projetado sobre os conflitos entre autoridades régias e colonos, entre escravos e senhores, entre a Igreja e o rebanho de Cristo, de modo que se apresentava um cenário histórico cuja compreensão passava pelas tramas urdidas pelo medo.

A partir do medo do sobrenatural e de seus desdobramentos, buscamos empreender um percurso histórico pela sociedade, política, manifestações religiosas e culturais das Minas, entre 1717 e 1800. Damos início a nossa jornada a partir da administração do Conde de Assumar, que tanto pareceu temer as Minas e sua gente, como estava refletido em seu discurso assumidamente detrator. Abandonando o governo das Minas, em 1721, Assumar nos deixa em companhia das devassas eclesiásticas, isto é, dos inquéritos promovidos por representantes da Igreja, nas vilas e arraiais, contra aqueles que transgrediam o modelo de comportamento defendido pela instituição religiosa. Entre a segunda década do setecentos e o ano de 1800, as referidas devassas forneceram uma ampla, densa e rica amostragem de casos que refletiam toda a singularidade do viver nas Minas, bem como a presença do medo na construção desse mesmo viver. Além disso, tivemos a valiosa cooperação dos viajantes, pregadores, literatos, profissionais médicos,

dentre outros, que, em suas obras publicadas entre os séculos XVII e XVIII tanto ofereceram, enquanto fontes históricas, à elaboração desse estudo.

No primeiro capítulo iniciamos a discussão traçando uma imagem da mentalidade do homem do Antigo Regime. Vivendo na cosmopolita Europa ou nas terras ermas da América portuguesa, onde as minas de ouro foram descobertas no final do século XVII, aquele homem tinha uma vivência mágica do mundo. Acreditava que os infortúnios e sucessos eram obra das forças sobrenaturais de origem divina ou demoníaca. Nesse sentido, temia a Deus, enquanto pecador merecedor de castigo, ou nele depositava esperança, enquanto filho que buscava a infinita misericórdia do Pai celestial. O Diabo e seus sequazes também estavam soltos pelo mundo afora provocando temores. Nesse cenário, onde o sobrenatural impregnava todos os poros da existência, a Igreja, representante de Deus na Terra, tentava exercer o poder que acreditava ser auferido pela posição que ocupava. O Estado, aliado à Igreja, buscava valer-se dessa autoridade espiritual em questões de natureza administrativa, pois, como era o caso das Minas, o sossego dos povos e a obediência às autoridades portuguesas também faziam parte dos objetivos de Deus. Todavia, os moradores das Minas eram insubmissos, construindo uma sociedade afeita às contingências daquela região e nem um pouco preocupada em atender às pretensões normativas governamentais e religiosas.

No segundo capítulo nos debruçamos sobre o momento derradeiro da vida, isto é, a hora da morte. O medo de não alcançar a salvação da alma preocupava os devotos mineiros de outrora. Todavia, a morte era vista com naturalidade, de modo que o manuseio de ossos humanos em certas cerimônias católicas, como a procissão dos ossos de Vila Rica, não provocava nenhum espanto aos contemporâneos. Os testamentos, feitos quando a morte parecia próxima, eram verdadeiras demonstrações de fé que procuravam alcançar a graça divina e, assim, assegurar a salvação da alma. Esses

registros das últimas vontades refletiam todo o temor que aqueles que se achavam, por algum motivo, pecadores, tinham em não rumarem, após a morte, para junto de Deus. Mais uma vez, os devotos das Minas tinham lá suas próprias formas de manifestarem o desejo de alcançar a salvação, as quais se distanciavam do modelo de vivência religiosa pregado pela Igreja.

No terceiro capítulo percorremos o universo dos denunciadores e denunciados nas devassas eclesiásticas, buscando perceber a manifestação do medo do sobrenatural no cotidiano das Minas. Ao mundo natural eram dadas explicações sobrenaturais, de modo que, por exemplo, doenças podiam, conforme acreditava-se, serem causadas por feitiços e, nesse sentido, feitiçeiros(as) eram temidos e, ao mesmo tempo, depositários de esperança, pois só eles conseguiriam dar solução para enfermidades cuja cura tinha sido desacreditada pelos médicos, os quais acabavam por adotar como diagnóstico o malefício. Conflitos do dia a dia refletiam o medo da ação daqueles que dominavam as artes mágicas, de modo que os escravos apareciam, enquanto feitiçeiros, como fonte de medo para a camada senhorial. No entanto, para a Igreja, qualquer sobrenatural que fugia ao seu controle, como a magia popular, não estando inserido nas teias do imaginário católico, era considerado ilícito e seus usuários tratados como transgressores da fé. Enquanto isso, os mineiros acessavam o sobrenatural que consideravam mais eficaz para a resolução de suas queixas, pouco se importando se estavam ou não contrariando a pregação religiosa.

Finalmente, no capítulo quatro procuramos mostrar como a realidade das Minas, marcada pela fluidez de comportamentos e crenças, era interpretada, pelas autoridades laicas e eclesiásticas, a partir do imaginário católico, resultando dessa leitura um quadro no qual a população era percebida como tomada por ímpetos demoníacos. A grande multidão de negros escravos que tocavam o produção nas áreas mineradoras e agrícolas,

bem como compunham o cenários urbanos, representavam a ameaça da revolta, a qual tanto assombrava e amedrontava os moradores das Minas. Entretanto, esta realidade poderia assumir cores bem mais fortes do que a sua tonalidade natural, pois o receio que constantemente invadia, por exemplo, a camada branca, estando associado, algumas vezes, ao sobrenatural católico, produzia uma fantasia do medo.

Nas considerações finais, lembramos aos leitores, que percorrerem os “extraordinários labirintos desta colônia”, as possibilidades para análises históricas oferecidas pela relação entre medo do sobrenatural e a realidade da gente das Minas. Por último, sugerimos àqueles que empreenderem esta jornada que não tenham como meta final encontrar a saída deste labirinto porque, talvez, como já o fizera o Conde de Assumar, bem como outras autoridades régias, venhamos a cometer o mesmo erro de procurar nos locais mais óbvios, como se o labirinto seguisse algum tipo de modelo construtivo. Todavia, o labirinto das Minas tinha suas saídas construídas nos lugares mais inusitados, saídas encobertas por densas folhagens e abertas por homens e mulheres cujo cotidiano era caracterizado pela elaboração de estratégias singulares de sobrevivência material e psicológica.

Capítulo I – O mundo dos homens e o governo do sobrenatural

É Deus monarca supremo, fundou a monarquia do Mundo, deu-lhe leis
... todas encaminhadas não só à eterna vida, mas também à temporal
conservação e amplificação desta República, a qual não poderia subsistir
sem as virtudes que o divino legislador encomenda, nem com os vícios
que ele proíbe ...

Antônio de Sousa Macedo, *Harmonia Política*, 1651

Uma vivência mágica do mundo

Desde muito cedo, o ser humano procurou construir estratégias que o permitissem lidar com o mundo que o cercava. Era, acima de tudo, uma busca pela compreensão da existência, tanto a nível físico como social. As sociedades humanas, cada qual à sua maneira, teceram explicações que tentavam dar um sentido às ocorrências naturais, biológicas e sociais. Compreender tais fenômenos significava, dentre outras coisas, torná-los menos desconhecidos e, a partir daí, mais controláveis.

O homem busca a segurança advinda da eliminação daquilo que faria do mundo um profundo mistério, ameaçador pois inatingível. A sobrevivência psicológica dos indivíduos depende da segurança, mesmo que relativa, que lhe é transmitida pelo conhecido. Em outras palavras, há a necessidade de dar conta de tudo que é diferente, estranho, misterioso ou, no mínimo, ter a convicção de que é possível dar conta desses fenômenos. Procura-se imprimir um sentido ao mundo descortinando o desconhecido e, dessa maneira, diminuindo a sensação de impotência frente a uma gama de acontecimentos incontroláveis e indecifráveis, frente à imagem de caos por eles projetada.

As crenças mágicas ocuparam, e ainda ocupam numa intensidade reduzida, múltiplos papéis dentro das tramas urdidas pelo homem ao longo de sua história. A magia, por exemplo, estava presente na elaboração de explicações sobre as ocorrências naturais, biológicas e sociais. Ainda hoje, algumas culturas, como a etnia dos Zandes do Sudão Oriental, compreendem os acidentes como decorrentes de bruxarias, evitando assim “tanto os dilemas filosóficos quanto a pressão psicológica do indeterminismo”.¹

Estados psicológicos distintos podem acometer o homem frente ao conhecido e ao desconhecido. O desconhecido gera a inquietação, a ansiedade e a angústia, sensações vivenciadas “como uma esfera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado, [sendo] um sentimento global de insegurança”. O conhecido, isto é, aquilo que foi identificado de alguma maneira, provoca o temor, o espanto, o pavor e o terror, sentimentos decorrentes de algo que, não se escondendo por entre as trevas noturnas, mostra suas garras, torna-se visível, alcançável. O conhecido provoca o medo, tendo um objeto determinado ao qual se faz frente, e o desconhecido uma insegurança angustiante menos suportável do que o temor advindo de algo identificado, nomeado e enfrentado. É impossível conservar o equilíbrio interior desafiando por muito tempo uma angústia “incerta, infinita e indefinível”, de modo que há a necessidade da mesma ser transformada e fragmentada pelo homem em medos materializados de alguma coisa ou de alguém.²

O mundo sempre esteve envolvido por forças que fazem o homem experimentar a sensação de angústia. Sob esta ótica, o homem de outrora interpretava de modos diversos o assassinato, a morte, o fracasso das colheitas, a doença, os terremotos, a pobreza, etc, de maneira tal que fosse possível uma convivência com tudo isso. As explicações sobrenaturais, que tomavam forma dentro do universo das crenças mágicas, tiveram presença no bojo de tais interpretações. Da Idade Média ao Antigo Regime, a

crença na bruxaria, presente na Europa, atuava como explicação para infortúnios do cotidiano que de outro modo seriam inexplicáveis. Os habitantes das mais diversas paragens do continente europeu acreditavam que “os desastres inesperados – a morte súbita de um filho, a perda de uma vaca, o fracasso de alguma tarefa doméstica rotineira – podiam, na falta de qualquer outra explicação mais óbvia, ser atribuídos à influência de algum vizinho malevolente” que estaria valendo-se de artifícios mágicos para provocar o mal.³

Os acontecimentos ruins, quando atribuídos à bruxaria, encontravam um alguém sobre o qual recaía a culpa e a punição. A feiticeira(o) supliciada era a certeza de que o mal, por ela acionado, encontrava seu fim. No decorrer dos séculos, o Ocidente cristão identificou os agentes do mal no plano físico, os servos de Satã, cujas representações foram sendo construídas e transmitidas, juntamente com os temores que geravam, de modo que as pessoas aprendiam que, por exemplo, demônios e outros espíritos malignos existiam e, assim, era provável que os vissem, sentissem seus malefícios e os temessem. A ciência ainda não havia iniciado sua cruzada no sentido de desacreditar as explicações sobrenaturais que estavam em vigência no mundo desde as primeiras civilizações de que temos notícia.

A Igreja medieval afirmou-se enquanto poder sobrenatural mais forte que os sortilégios pagãos. As relíquias sagradas tornaram-se fetiches milagrosos considerados como detentores de poderes curativos e de proteção contra infortúnios. Enquanto a água benta era usada para curar, os rosários, já no século XVIII, ainda eram abençoados como proteção contra o fogo, as tempestades, a febre e os maus espíritos. A missa e os sacramentos, durante toda a época medieval, também detinham qualidades sobrenaturais. A missa, por exemplo, “podia, [já no século XVII], ainda ser eficaz para

viagens seguras por mar ou terra, a cavalo ou a pé, para mulheres que são estéreis, estão grávidas ou parindo, para febres e dores de dentes”.⁴

O homem do Antigo Regime continuava a ter a “tendência a explicar certos fenômenos, fossem eles orgânicos, climáticos ou meteorológicos, através da influência de forças sobrenaturais”.⁵ A fragilidade técnica para responder às agressões de um meio muitas vezes ameaçador produzia medo e, nesse sentido, o mar, na Europa da época moderna, era um espaço privilegiado para o aparecimento de temores diversos. A tempestade marítima não era normalmente vivenciada como um fenômeno natural. Suspeitava-se facilmente de feiticeiras(os) e demônios como sendo os causadores das tormentas oceânicas que atingiam as desprotegidas naus que cruzavam os mares. Para aplacar uma tempestade marítima, controlando o medo dela advindo, recorria-se ao exorcismo do mar furioso e, nesse sentido, os marinheiros portugueses recitavam trechos do evangelho de São João que figurava no ritual do exorcismo.⁶

A crença nos poderes sobrenaturais dos ritos católicos ultrapassou as fronteiras da Europa e chegou à América portuguesa junto com as naus lusitanas. O lavrador pernambucano Diogo Carneiro, no século XVI, acreditava que o católico que recebesse a água do batismo não corria risco de perder-se e nem de ir a locais onde corresse algum perigo. Quem fosse batizado, continuava o referido agricultor, adquiria uma espécie de imunidade frente às faltas terrenas pois, caso morresse, seus pecados seriam perdoados por Deus.⁷ No “Novo Mundo”, as crenças mágicas européias entraram em contato com outras similares, ou não, presentes entre os indígenas e, posteriormente, entre os escravos africanos. Entre os Tupinambá, o sopro e a sucção tinham papel tanto nas curas quanto nas causas das doenças relacionadas à ação dos espíritos. Entre portugueses e escravos africanos, entre os séculos XVI e XVIII, acreditava-se que as bruxas

assassinavam crianças chupando-as ou, ainda, que “frialdades” dos pés podiam ser curadas chupando-se os mesmos.⁸

O que permitia que a magia compartilhasse a geografia terrena com o homem era o fato do mundo ser um espaço do “sagrado”. O mundo terreno “sacralizado” era aquele que estava em íntimo contato com o plano divino. Ambos constituíam um único espaço mas, todavia, o plano divino assumia maior significação e, desse modo dava sentido ao plano terrestre. O divino explicava o terrestre, além de infundir-lhe virtudes fantásticas, uma espécie de dádiva, que eram as forças sobrenaturais que habitavam tudo e todos. Já o mundo “des-sacralizado” ou “profano”, por sua vez, caracterizava-se pela perda do contato com a esfera do divino. Enquanto o “sagrado” sustentava à vida terrena, pois estabelecia uma ordem (“cosmos”) e anulava a desorganização (“caos”), construindo, dessa forma, o único mundo no qual o homem suportaria viver.⁹

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra o homo religiosus, [aquele que habita o mundo sacralizado], [ele] crê sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo mas que se manifesta neste mundo, e, por este fato, o santifica e o torna real.¹⁰

O “sagrado” ultrapassava as concepções religiosas específicas, institucionalizadas ou não. Este contato entre divino e terreno abria caminho para o trânsito das forças sobrenaturais por entre os homens de outrora. O sobrenatural projetava sobre a existência uma ordem eliminadora do “caos” advindo do desconhecido. O universo natural assumia uma significação sobrenatural que ultrapassava o conteúdo terreno (“hierofanias”).¹¹

Dentre desse cenário estavam inseridas as práticas mágicas presentes na América portuguesa. A magia e a crença na sua intervenção sobre o mundo estavam ligadas às formas encontradas por homens e mulheres para lidar com o meio em que viviam e aos

conflitos sociais que eclodiam. Assim, “a feitiçaria colonial ... por vezes, protegeu [o colono] dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano [e] ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra opressores, construir uma identidade cultural”.¹²

Entre Deus, os santos e o Diabo

Para o homem do século XVIII, o mundo era um espaço dominado por forças sobrenaturais que interferiam na existência cotidiana. Estas forças podiam ter divinas, caso partissem de Deus e dos santos, ou malignas, caso viessem do Demônio ou fossem acionadas por seus agentes terrenos. As desgraças podiam ser imputadas à malignidade de Satã ou à ira divina que recaía sobre os pecadores. Mas, na maior parte das vezes, Deus e os santos estavam associados à busca de proteção contra infortúnios. Entretanto, o Demônio não se dedicava somente a espalhar o mal pelo mundo, pois a ele recorriam indivíduos em busca de solução para problemas amorosos, financeiros, etc. Às forças divinas também eram feitos pedidos semelhantes, porém, estes não representavam, de acordo com a interpretação das autoridades eclesiásticas, uma comunicação com o sobrenatural detentora de uma natureza considerada maligna.

Nas Minas, muitas pessoas transitavam entre forças divinas e malignas como se a distinção entre elas desaparecesse por instantes. Buscava-se o sobrenatural que fosse mais eficiente para a resolução do problema que afligia o corpo e a alma. Joseja Doce tinha fama de ser feitiçeira no arraial da Capela de Santa Ana onde residia, usando “de vários ingredientes e superstições para que os homens lhe queiram bem e lhe dêem dádivas”.¹³ Já o indeciso pardo forro João Batista, morador na freguesia de Nossa

Senhora da Conceição de Mato Dentro, Comarca do Serro do Frio, não sabia se recorria ou não às forças consideradas demoníacas e, no momento derradeiro, voltou atrás e recorreu ao plano divino. Batista foi convencido pelo pardo Paulo Gil a ter uma mandinga “para ninguém poder com ele”. Em uma noite, Paulo Gil levou Batista para “um caminho de umas encruzilhadas”. Chegando lá, Batista foi dominado pelo medo. Logo que Paulo Gil disse que “havia de [lhe] dar forças que ninguém havia de poder com ele”, Batista “respondeu que não queria tais amigos e logo ele viu levantar-se um redemoinho de vento”. Ficando “tão cheio de medo”, Batista “entrou a chamar por Santa Ana”.

Outras pessoas tendo suas vidas invadidas por desgraças e não obtendo resultados em suas preces dirigidas a Deus, pareciam ficar desacreditadas, pelo menos por um momento, com o sobrenatural católico. Nas Cartas Chilenas, um preso não havia perdido a esperança na justiça divina, mesmo sofrendo castigos na enxovia, e pedia a Deus, “o justo acusador”, que lhe desse a liberdade e punisse seus algozes.¹⁴ Já um tal Fernando Ribeiro, morador na freguesia de Catas Altas, blasfemava contra Deus pelas ruas do arraial onde vivia dizendo para quem quisesse ouvir que “já Deus não tinha parte nele e que já era do demônio por se ver perseguido de muitas dívidas e que lho tomam todos os bens”.¹⁵ Este comportamento contraditório era vivenciado com naturalidade pelos habitantes das Minas, não representando qualquer problema o trânsito entre sobrenaturais de naturezas tão destoantes.

Na época moderna, muito mais que em momentos anteriores, o mundo viu-se tomado pelas forças demoníacas de uma maneira avassaladora. No politeísmo, o mal assumia fluidez na medida em que era atribuído a deidades rivais. Todavia, no monoteísmo, havia necessidade de dar uma outra explicação para a presença do mal no mundo. Se Deus era a pura bondade e misericórdia, como também o justo algoz para os

pecadores, restou a Satã incorporar em si todo o mal que vagava pela terra. Entre os séculos VI e XV o demônio foi ganhando espaço no imaginário cristão. Mas foi a partir do século XVI que abriu-se uma dura concorrência entre a orda infernal, chefiada por Satã, e Deus pelo monopólio sobre as almas humanas. O exército de satanás era formado por diabos ígneos, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos e lucífugos que habitavam as geleiras, penetravam nos corpos de animais e causavam desastres naturais, principalmente tempestades.¹⁶ Esta investida do Diabo estava inserida num processo do qual a Igreja católica participava construindo novos sentidos, agora demoníacos, para, por exemplo, crenças e cultos de origem pagã que ainda sobreviviam pela Europa afora e desafiavam, já nos séculos XVI e XVII, a presença da fé católica.¹⁷

Entre os séculos XVI e XVII, apareceram em vários países da Europa obras que procuravam esclarecer a opinião pública acerca das forças satânicas. Eram apresentadas descrições detalhadas sobre a personalidade, os poderes e os rostos do inimigo do gênero humano. Em torno de 1600, a ciência demonológica atingia seu apogeu. Fortalecido pela Reforma Protestante e pelas lutas religiosas do século XVI, momento em que católicos e protestantes degladiavam-se e heréticos (dissidentes religiosos) eram caçados por estarem compactuando com Satã, o Diabo aparecia nos discursos católicos e protestantes como detentor de uma força nefasta e desorganizadora.¹⁸ Os homens da Igreja esquadrihavam o demônio levantando um inventário dos males que ele seria capaz de produzir e uma lista de seus agentes: turcos, judeus, heréticos e mulheres. Desmascarando as forças do mal, a Igreja transformou uma “ameaça global de morte” em “segmentos de medo, seguramente temíveis, mas nomeados e explicados, porque refletidos e aclarados pelos homens da Igreja”.¹⁹ Satã provocava, como afirmava o discurso eclesiástico, “ventos fortes e trovões com relâmpagos terríveis”, como também servia de explicação para crimes sem motivo ou para o sucesso incomum.

Comportamentos sociais pouco usuais eram, muitas vezes, atribuídos às tentações demoníacas.²⁰

Os personagens divinos também provocavam infortúnios e, por isso, eram temidos. No entanto, os males causados por Deus e pelos santos tinham uma singularidade, pois não eram impulsionadas pelo exercício do mal em si, como acontecia com as ações de Satã, mas eram motivadas pelo pecado cometido. Era, desse modo, justa a punição contra os pecadores. Não só na Europa, como na América portuguesa, acreditava-se que a doença era, muitas vezes, percebida como uma prova da ira de Deus. Descontentar santos suficientemente poderosos podia também resultar no aparecimento de enfermidades. No Ocidente, durante a época moderna, eram conhecidas e temidas cerca de quarenta doenças designadas pelo nome de um santo.²¹

Fenômenos meteorológicos eram, com freqüência, associados à ira divina. Nas poesias do padre Domingos Simões da Cunha, nascido nas Minas do Paracatu, escritas por volta de 1755, encontramos referências à relação entre a ira de Deus e as tempestades. O homem “virtuoso” não temia tanto o “pavoroso trovão” quanto o “mortal desabusado”. O pecador nunca estava em paz, pois receava “que o raio punir venha seu pecado” e “ouvindo a voz de Deus ... quando troveja o céu” o pecador recorria “para a mão poderosa que o socorre”, pois Deus era misericordioso.²² Em 1769, na região de Paraopeba, nas Minas, os moradores de uma fazenda situada no sítio de Santa Ana viram os céus desabarem sob a forma de uma grande chuva. Era o fim da tarde num domingo de maio quando “choveu uma tempestade” e homens, mulheres e crianças “na sua vida o não viram maior [tempestade] e o gado cair pelo chão berrando e os cavalos da mesma forma e [as] galinhas”. Apavorados, “a gente toda peditando misericórdia que parecia o dia do júizo”.²³

A associação entre grandes tempestades e o dia do juízo era alimentada por vários pregadores. Livros de sermões diziam que na hora da fúria da natureza só restava aos fiéis implorar a misericórdia divina, pois tais fenômenos eram decorrentes da vontade de Deus que, em sua suprema justiça, punia os homens pelos pecados cometidos. O padre português Antônio das Chagas, em seu 11º. “Sermão do Juízo”, pregava que o final dos tempos seria conhecido por certos sinais como, por exemplo, “sinais horrendos ... [como] as nuvens carregadas de coriscos, o fogo em um derramado exército de raios e cometas”.²⁴

Em 1756, D. José I comunicou ao Governador e Capitão General do Rio de Janeiro que “o Santo Padre, por súplica minha, mandou ... que São Francisco de Borja da Companhia de Jesus, seja tido, invocado e venerado, como patrono e protetor dos meus reinos e domínios, contra terremotos”. Missas deviam ser rezadas em prol do referido santo para “que Deus pela sua intercessão os defenda de terremotos”.²⁵ O terremoto que assolou Lisboa em 1755, como acreditava Manoel Correia de Souza, morador das Minas, fora uma vingança de Deus contra os pecados da população. Souza deixou registrado numa correspondência, datada de 1756, que o contrato que administrava estava dando muitos prejuízos e dizia não querer “que o contrato receba prejuízo e como se perdeu Lisboa pelos nossos pecados também vai chegando por cá”.²⁶

Os santos também poderiam funcionar de intermediários entre Deus e os mortais no sentido de requerer, perante o Salvador, a misericórdia divina para as pobres almas humanas. O mundo divino era temido e, ao mesmo tempo, apelava-se à sua misericórdia. Nem todos temiam os castigos divinos, pois nem todos conviveriam com o estigma do pecado e, afinal, tudo dependia da consciência que julgava a si própria, seus atos e pensamentos, mas norteadas pelos ensinamentos divulgados pelo clero.

Se para Manoel Correia de Souza, falando da segunda metade do setecentos, os castigos divinos ainda estavam por chegar às Minas que andavam tão cheias de pecados, já para o jesuíta padre Belchior de Pontes, paulista nascido entre 1640-1650, os castigos enviados por Deus contra os habitantes da terra do ouro já tinham chegado há bastante tempo. O conflito entre paulistas e emboabas, ocorrido entre 1708-1709, foi interpretado pelo jesuíta como “castigos com que havia [Deus] de castigar as Minas Gerais”. Em 1708, padre Belchior pregava sobre o “castigo [que] estava já por cair sobre as Minas porque irado Deus, com as insolências que nelas continuamente se cometiam, o permitia”.²⁷

Se um pecado era cometido, a punição divina poderia recair, dependendo da natureza e da gravidade da falta, sobre toda a comunidade, um reino ou sobre o próprio mundo. A única saída era aplacar a ira divina negociando com Deus, isto é, oferecendo uma obra misericordiosa para compensar o mal desencadeado pelo pecado. A grandiosidade da obra devia coincidir com a grandiosidade do pecado. Entre 1549-1560, o jesuíta padre Manoel da Nóbrega fez um sermão no qual assinalava “as grandezas” de Nossa Senhora da Conceição e, frente a uma dificuldade, que os homens “soubessem negociar com Nosso Senhor por meio dela que não podia haver outro melhor negociar”.²⁸

Até agora temos falado do Deus barroco, isto é, aquele que punia as ovelhas desgarradas mas, acima de tudo, desejava tê-las de volta ao rebanho e, para isso, oferecia sua quase infinita misericórdia àquele que pecava. Não faltavam meios para que os devotos resgatassem suas faltas. Mas se o Salvador, pai, castigava os pecadores, filhos, estes deviam aceitar humildemente a incógnita que era a vontade divina que, acima de tudo, era puro amor e, assim sendo, qualquer castigo tinha uma natureza justa.

Mesmo o fiel que não se afastava de Deus poderia sofrer privações e aceitá-las, pois a punição expressava a profunda sabedoria de Deus.

Invadido pela fé, o português Silvestre Silvério da Silveira Silva expressa, por volta de 1748, através de um dos personagens de sua obra, a confiança que o cristão devia ter na vontade divina. Mesmo que as dificuldades desabassem sobre sua vida, o devoto não podia desanimar. Os desígnios de Deus sempre tinham suas razões que, envolvidas em um véu de mistério, deviam ser aceitas com o coração aberto, pois o pai celestial sabia o que era melhor para seus filhos. Aos enfermos, Silvério aconselhava que se entregassem à vontade do Salvador e à ele se dirigissem com a alma dizendo:

se sois servido que eu morra, quem há de impedir a vossa determinação? ... Se ordenais que eu padeça, quem pode ir contra a vossa vontade? Assas mostrara não conhecer quanto mereço ser castigado por minhas culpas, em não conformar-me com a correção de um pai amoroso ...! No estado em que me acho, só vos suplico useis de misericórdia com este miserável pecador”.²⁹

A justiça terrena devia estar atenta ao fato de que poderia infligir os mais cruéis castigos ao corpo, porém, à alma estava reservada a possibilidade da misericórdia divina. Corpo e alma eram dois momentos distintos na figura do criminoso. Atenta à salvação dos presos, a Câmara de Vila Rica, em 1725, nomeou o padre Manoel Fernandes Seya como “capelão da capela de Santa Rita ereta para os presos nela ouvirem missa por tempo de um ano” e também para que “os enfermos e encarcerados presos desta cadeia” pudessem receber os sacramentos e fazerem confissões.³⁰

Num cenário onde às forças malignas eram imputadas as causas de uma gama de desgraças e mesmo a corte celestial poderia, a qualquer momento, voltar-se contra os pecadores, a Igreja assumia uma posição de destaque. A instituição eclesiástica funcionava, acreditava-se, como representante de Deus e dos santos entre os homens. Os padres, em sua atuação nos confessionários e na aplicação dos sacramentos,

representavam uma prévia do julgamento divino, podendo perdoar pecados que ameaçariam a alma do devoto. A Igreja estava mais próxima de Deus do que as pessoas comuns. Entretanto, Igreja e Estado há muito caminhavam juntos, numa defesa mútua de interesses, não sem conflitos. Nesse sentido, a defesa da fé confundia-se com as tentativas régias de promover o “bom” governo dos povos. O súdito religioso parecia garantir a preservação do súdito fiel às leis do reino. Os colonos deviam obedecer às autoridades portuguesas pois este era o desejo de Deus, segundo pregava o clero.

Poderes da Igreja: o cenário

No século XVIII, pelo menos no que dizia respeito à Europa e à América, ser cristão não era uma opção dentre outras. A religião “não era ainda admitida, ela ‘era’ simplesmente”. Desde o nascimento até à morte, uma trama de costumes e práticas envolviam o homem e o tornavam parte da cristandade sem que, em momento algum, fosse levantada “a mais leve suspeita de que tais atos poderiam ser dispensados”.³¹ Num mundo onde os homens consideravam o espaço do sagrado como o único possível para a existência, através do “culto sempre praticado de Cristo ... por Cristo sempre vivo e cada dia imolado, a comunidade dos fiéis continua comunicando-se com a fonte suprema da vida espiritual”, re-sacralizando a existência a todo momento.³²

Cada passo daquele homem era marcado pelo significado religioso. O devoto era batizado na igreja, ficando livre da mancha do pecado original. A alma que ingressava na comunidade de devotos recebia, então, um nome, muitas vezes o nome de um santo. No arquivo da igreja local ficavam depositados os registros de nascimento e de casamento, bem como o registro do óbito do corpo, que poderia fazer sobre as tábuas do

assoalho da igreja, cuja alma ausentara-se da vida terrena. Era na pequena capela do arraial ou na imponente igreja da vila que o devoto assistia, durante a vida, todos os domingos, o ofício da missa. Enquanto pecador, buscava o perdão divino no sacramento da confissão-penitência. Na hora da morte recebia a visita do pároco para ministrar-lhe os últimos sacramentos.

Ao redor da igreja ocorriam festividades que alegravam a vida naquele tempo de outrora. Autoridades eclesiásticas e laicas uniam-se nos preparativos das celebrações que, marcadas no calendário católico, não poderiam ser negligenciadas pelo bom cristão. Era costume que os Senados das Câmaras contribuíssem financeiramente para as festas religiosas, não poupando gastos nesse sentido. A Câmara de Vila Rica, por exemplo, tinha a seu cargo, na primeira metade do setecentos, a obrigação de “celebrar todos os anos as quatro festas [religiosas] que as leis expressam”.³³ Em 1721, a Câmara citada desembolsou para a procissão do Corpo de Deus (Corpus Christi) “quatro oitavas de ouro que se pagaram a Manoel Vieira Pinto de reparar a imagem de São Cristóvão que vai na procissão ... cento e dez oitavas de ouro que se pagaram a Bernardo Antônio da música que fez na ação de Corpus Christi”, além de outras tantas oitavas com gastos referentes à ornamentação da procissão (tecidos, fitas, galões de prata, pregos dourados, etc).³⁴

Aquele homem que confessava seus pecados ao padre devia aceitar humildemente a penitência passada. O confessor devia, de acordo com o discurso eclesiástico, ter uma atitude ao mesmo tempo severa e apaziguadora para com o pecador. No contexto pós-tridentino, a confissão sacramental foi utilizada para a conformação de condutas aos preceitos religiosos e, nesse sentido, a confissão deveria, também, assumir a forma de um ritual de sujeição no qual o confitente assumia sua fraqueza diante do pecado e prometia acatar o que lhe fosse determinado como penitência. Entretanto, o confessor

deveria saber medir muito bem sua atitude junto ao fiel de modo a não espantá-lo do confessor em decorrência de um medo excessivo. O padre confessor deveria apresentar-se como juiz, autorizado por Deus, criando uma distância entre os parceiros do sacramento, e, paralelamente emitir um discurso tranquilizador, marcado pela caridade e compreensão. Deveria, então, haver um equilíbrio entre a punição e a misericórdia.³⁵

Na hora da doença que se agravava era indispensável a presença do padre no leito do moribundo para, quando necessário, dar-lhe a Extrema-Unção. Ainda havia a tentativa de obter-se uma cura milagrosa apelando-se à misericórdia de Deus e dos santos. Após a morte, o enterro seguia para a igreja, onde era recitado o ofício sagrado. Missas em prol da alma da pessoa falecida continuavam sendo rezadas, variando em quantidade de um morto para outro dependendo da quantia estipulada em testamento para tal. O testamento iniciava-se com o indivíduo manifestando o medo de não ter a alma salva e, por isso, declarava-se cristão verdadeiro e invocava seu anjo da guarda e diversos santos para que intercedessem junto a Deus pela sua salvação. O mesmo documento ainda continha disposições sobre as missas pela alma do morto e, muitas vezes, doações para igrejas e conventos, tudo isso buscando agradar a Deus e, assim, obter o descanso eterno.

Homens e mulheres acometidos por doenças e comunidades assoladas pela peste buscavam auxílio nas forças divinas. Nesse sentido eram feitas penitências, peregrinações a santuários, missas eram rezadas e, caso o mal cessasse, como no caso de uma doença, ex-votos eram feitos em sinal de agradecimento. Viagens marítimas iniciavam-se com pedidos que imploravam a proteção divina e categorias profissionais tinham seus santos padroeiros.

Os sinos das igrejas funcionavam como um marcador das horas e também registravam o tempo do nascimento e da morte. A prática médica era influenciada pela duração das orações. Por exemplo, como discorria um profissional médico das Minas na década de 1730, uma determinada substância medicinal perdia o sabor amargo se deixada na água pelo tempo de uma Ave Maria ou, ainda, as dores provocadas por um outro remédio só duravam o tempo de um Credo.³⁶

Os livros publicados, em Portugal, eram antes analisados por uma comissão da Igreja que verificava se as obras atentavam ou não contra a fé. Caso o conteúdo fosse aprovado, era permitida a publicação, sendo que logo nas primeiras páginas estava registrada a autorização das autoridades eclesiásticas. Até 1768, nos domínios lusitanos, a censura de livros estava nas mãos das autoridades inquisitoriais e, a partir dessa data, devido às reformas pombalinas, a censura literária passou a ser responsabilidade da recém criada Real Mesa Censória que exerceu tal função pelo restante do século XVIII.³⁷

Na época moderna, normatização religiosa e laica caminhavam juntas e, acima de tudo, complementavam-se, como mostrava o processo de repressão à feitiçaria no continente europeu. A feitiçaria contribuiu para a construção de um novo modelo de homem que respondia às necessidades do Estado absolutista de expansão da autoridade e do controle social. Nesse sentido, perseguindo os agentes de Satã, as autoridades “impunham um modelo de dominação política e ideológica”, isto é, “as novas formas jurídicas que buscavam vigiar as populações e unificar as penas serviam à recente organização do Estado e afiavam as garras ao vasculhar, encarcerar e supliciar feitiçarias”. Buscava-se construir, ao mesmo tempo, um novo cristão e um novo súdito do rei. Ser herege era crer fora do modelo de fé estabelecido pela Igreja de inspiração

tridentina e ser um bom súdito significava estar inserido nas teias centralizadoras do Estado absolutista.³⁸

A conexão entre bom cristão e bom súdito, ambos obedientes às leis divinas e terrenas, estava inserida no bojo das idéias que alicerçavam as monarquias de direito divino. O português Antônio de Souza Macedo, em obra de 1651, apontava que:

é Deus monarca supremo, fundou a monarquia do mundo, deu-lhe leis ... encaminhadas não só à eterna vida, mas também à temporal conservação e amplificação desta República, a qual não poderia subsistir sem as virtudes que o divino legislador encomenda, nem com os vícios que ele proíbe ... juntam aquelas leis prêmio e pena, pedras fundamentais do Estado, pois os bons republicanos que o sustentam se fazem com a esperança da recompensa ou com o temor do castigo.³⁹

Macedo também frisava que todos os homens estavam obrigados a seguir a religião e, dessa forma, deviam obediência aos reis que eram “substitutos de Deus”. Assim sendo, o “príncipe por religioso” adquiria “autoridade para ser obedecido porque os súditos ... nem se atrevem contra aquele que entendem que tem por si a Deus”.⁴⁰

Uma vida saturada de religião alimentava os poderes da Igreja católica. Já na Idade Média, o poder de lançar a maldição de Deus fora reivindicado pela instituição eclesiástica e usado como sanção contra muitos tipos de comportamentos indesejáveis. Esta prática não estava ausente durante o século XVIII e podia ser notada, no caso da América portuguesa, na trama de relações urdidas entre autoridades régias, Igreja e os vassallos americanos da coroa lusitana.

A presença divina na política régia para as Minas

No século XVIII, o secretário de um dos governadores que administraram as Minas representava ao rei utilizando-se de uma argumentação que deixava claro as implicações religiosas para o exercício da administração régia.

E com tanto para o que toca ao primeiro e principal intento de se evitarem ofensas escandalosas e contrárias ao serviço de Deus Nosso Senhor que poderá, um dia, apartar a sua misericórdia dos mesmos, que quanto mais bem ajustados viverem na observância dos divinos preceitos, mais obedientes serão às leis de Vossa Majestade e melhor se fará o seu real serviço e arrecadação de sua fazenda ...”⁴¹

De acordo com as autoridades régias, os vassallos do rei que cumprissem aquilo que o discurso eclesiástico pregava estariam, conseqüentemente, mais dispostos à aceitação das regras impostas pela administração portuguesa. Como declaravam diversas autoridades, as normas estabelecidas pela coroa visavam o “bom governo dos povos” e, nesse sentido, nada mais correto do que a subordinação da população às leis terrenas que, como aquelas que foram escritas pelo dedo divino, buscavam o bem estar da comunidade.

Entretanto, não era uma tarefa fácil fazer com que os vassallos de El Rey cumprissem de modo adequado os ditames que a administração portuguesa estabelecia para as Minas. Portugal tinha plena noção da necessidade de exercer um controle social sobre os habitantes daquelas paragens para, desse modo, garantir por meio da cobrança de impostos a transferência das riquezas coloniais tão importantes para a economia lusitana. Todavia, a administração régia também sabia dos seus limites no sentido de garantir o cumprimento das leis, mesmo colocando em prática o aparelho punitivo e fiscalizador, e, por isso, não descartava o auxílio da pregação religiosa que agia sobre o social. A igreja tinha em suas mãos a possibilidade da aplicação de penas espirituais aos pecadores cujas faltas, muitas vezes, eram constituídas por atos que desrespeitavam as leis de Sua Majestade.

Desde o século XV, havia sido instituído em Portugal o sistema do Padroado, ficando o rei com jurisdição sobre a Igreja que se instalava nas conquistas ultramarinas. Para a América portuguesa, o rei escolhia padres, bispos, criava paróquias, realizava o pagamento do clero a partir dos cofres régios, julgava disputas de natureza eclesiástica, arrecadava dízimos, de modo que a instituição eclesiástica tornou-se uma espécie de departamento da administração portuguesa e o clero seu funcionalismo. Mesmo voltada para a propagação da fé, a Igreja, atrelada à monarquia, testemunhou a transformação da evangelização num assunto de Estado e a religião num instrumento de conquista.⁴²

Logo que a Igreja chegou as conquistas americanas, não perdeu tempo em tentar estabelecer um comportamento cristão entre os colonos. Ainda no começo da ocupação do território, o padre Manoel da Nóbrega relatava, numa carta de 1549, que após fazer muitas admoestações a um amancebado, não sendo ouvido, tomou uma atitude mais severa. Durante a missa apontou o referido amancebado e afirmou “que dentro daquela semana a deitasse fora, sob pena de lhe proibir o ingresso na igreja ... e logo a deitou de casa e os outros que o tinham imitado no mal o imitaram também”.⁴³

Muitas foram as maneiras encontradas pelos moradores das Minas para ludibriarem o fisco. Um território tão vasto representava uma dificuldade para a coibição de extravios de ouro e pedras preciosas. Em 1709, o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho recebia ordens régias que colocavam a necessidade dos mineiros viverem na “subordinação da justiça” e, nesse sentido, cabia ao governador auxiliar aos “ministros e missionários” da Igreja que para as Minas se dirigiam e “para que sejam bem aceitos”. O Antônio de Albuquerque devia fazer, segundo o rei, “entender àqueles vassalos ... que devem guardar ao seu Príncipe ... e conservar em paz e justiça ... e viverem como católicos obedecendo às minhas ordens e aos meus ministros”.⁴⁴ Sua Majestade deixava bem claro a importância da pregação

religiosa para a conformação de condutas em acordo com as determinações régias. Não foi sem razão que, entre 1767-1768, o governador das Minas, Luis Lobo da Silva, teceu grandes elogios ao sermão do pregador franciscano Frei Manoel de Santa Ana, proferido em Vila Rica, em que defendia o extermínio do “abuso dos que erradamente se persuadem não ser matéria de escrúpulo fraudar os reais interesses com ilícitos descaminhos e extravios”.⁴⁵

Várias cartas pastorais, que eram comunicados escritos relacionados à religião feitos pelo Bispo aos fiéis e lidos no momento da missa, tratavam da associação feita, pela Igreja, entre pecado e extravio de metais preciosos, bem como entre pecado e fraudes fiscais. Em 1753, o rei ordenava ao Bispo de Mariana que o descaminho do direito do quinto fosse tratado como pecado para que a Fazenda real não ficasse prejudicada.⁴⁶ Em uma outra carta pastoral, emitida em 1772, o Bispo dizia que muitos moradores do bispado de Mariana estavam “esquecidos da vigorosa obrigação que têm de não extraírem ou darem ajuda para extravios de ouro e diamantes causando dano irreparável ao Real Erário de Sua Majestade”. A população era acusada de ter “despregado as pastorais dirigidas ... pelo Bispo defunto em que os compreendia não só na culpa de pecado mortal mas ainda de restituição”. A carta pastoral reiterava a punição da carta anterior.⁴⁷ Porém, os moradores pareciam não estar muito temerosos das ameaças feitas pelo Bispo, chegando ao ponto de arrancarem cartas pastorais e, é claro, continuando com a prática do extravio. Em 1798, as autoridades da Câmara de São João Del Rey reclamavam ao governador que os moradores da Campanha do Rio Verde quase não cuidavam da ornamentação da igreja local mesmo havendo naquela paragem “algumas lavras e boas ... [porque] o ouro que se extrai é quase todo extraviado”.⁴⁸

As ameaças que a Igreja fazia àqueles que se afastavam das regras divinas e terrenas podiam não surtir efeito e, nesse caso, o poder de polícia das autoridades portuguesas poderia ser acionado numa tentativa de punir o pecador que não se emendava. Por volta de 1776, o vigário de Baependi reclamava ao governador que havia naquele local muitas pessoas que tinham sido excomungadas por não irem regularmente á missa e fazerem, dessa forma, pouco caso de Deus. Além disso, os tais indivíduos não respeitavam ao pároco e nem davam ouvidos às suas repreensões. Um tal Antônio Correia de Miranda representava um caso extremo e retirava o sono do vigário. De acordo com o padre, Antônio agia “sem temor de Deus anda[ando] concubinado com uma mulher casada que furtou a outro ... tendo dela filhos e filhas ... [e] também quer desonestar as próprias filhas ...” que, receosas, fugiram “para uma casa” onde o pai, armado, foi buscá-las “prometendo mortes e chumbos de lhe não dessem as filhas”. O padre local dizia que Antônio estava “no caminho do Diabo” e, por isso, recorria “à piedade de vossa excelência, que como senhor e pai, dê a providência necessária tanto para esta como para os mais já que não temem a espada da Igreja”. Era pedido que o governador mandasse prender o referido transgressor.⁴⁹ Antônio talvez tivesse o mesmo destino que um tal Antônio da Silva Perdigão, homem “pardo, sumamente vadio, inquieto, revoltoso, concubinado e por último mal católico, por isso declarado excomungado pelo reverendo pároco por nunca ter satisfeito aos preceitos da Igreja”, degredado, em 1784, para a conquista dos Arrepiados, área das Minas onde o povoamento iniciava-se (Norte da Zona da Mata e Vale do Rio Doce) sob a resistência de índios ferozes.⁵⁰

Os habitantes das Minas eram, acima de tudo, católicos. Amavam a Deus sobre todas as coisas. Era um sentimento de fé que dificilmente pode ser percebido por nós em toda sua dimensão. Existir sem Deus significava não existir. Todavia, nem sempre o

discurso eclesiástico, que se dizia tradutor das palavras divinas, estava de acordo com as necessidades e interesses dos fiéis. Era uma contradição que, aos olhos da Igreja, produzia pecadores, pois os homens insistiam em amar a Deus e, ao mesmo tempo, responder às demandas do seu cotidiano. Se a Igreja ou as autoridades régias se apresentassem como obstáculos eram enfrentados ou, simplesmente, ignorados.

As devassas eclesiásticas, entre 1721-1800, tentavam, a todo custo, mapear condutas desviantes e admoestar os infratores para que se apartassem do pecado. Em último caso havia a excomunhão, a cobrança de multas, a prisão ou o degredo. Em 1723, Domingos de Souza, morador na freguesia de São Sebastião, que consentia em sua casa “darem-se homens a mulheres”, e Lourença parda, residente no mesmo local, “por culpa de feitiçaria”, foram “admoestados verbalmente” pelo padre que realizava a devassa.⁵¹ Uma pequena multidão de homens e mulheres foram excomungados nas referidas devassas por culpas diversas. Em 1756, a preta forra Michaela Mina, moradora na vila de Caeté, foi declarada por “pública excomungada, [na Quaresma de 1755], por não satisfazer ao preceito [de] ... ouvir missa”. Outro exemplo foi o de um tal Mateus, morador na Itaubira, que, em 1764, foi advertido com pena de “excomunhão maior” para que se “apartasse da ilícita comunicação que tem com Januária escrava”.⁵²

Quanto às multas, que eram cobradas daqueles que infringiam as leis da Igreja, os valores giraram em torno de duas oitavas de ouro, podendo exceder esta quantia de acordo com o julgamento do padre visitador e, nesse sentido, aos casos detentores da mesma natureza podiam ser aplicadas multas de valores diferentes. A quantia de duas oitavas de ouro foi cobrada de Joseph da Costa de Oliveira, morador na freguesia dos Camargos, em 1721, por “costumar trabalhar com seus escravos aos domingos e dias santos”.⁵³ Caso o infrator fosse reincidente o valor da multa aumentava. Era costume que aos casos de concubinato em “primeiro lapso” aplicava-se uma multa de duas

oitavas de ouro, para os de “segundo lapso” quatro oitavas de ouro e para os de “terceiro lapso” seis oitavas de ouro.

Um caso nada comum envolveu João Rodrigues dos Santos, morador na freguesia de Guarapiranga, que, em 1742, “foi condenado em quatro oitavas” por estar concubinado com sua escrava. Percebe-se que foi cobrado de João Rodrigues dos Santos o dobro da multa usual, todavia, isso era justificado sob a alegação que ele pagava “por si e pela escrava”.⁵⁴ Não era costume que o indivíduo acusado de concubinato pagasse por si próprio e também pela culpa do companheiro ou companheira. Entretanto, como mostram diversos casos registrados nas devassas, quando a união ilícita era constituída por um homem livre e por uma escrava de sua propriedade a multa era cobrada em dobro, de modo que o acusado respondia pela sua pessoa e também pela pessoa da escrava. Em 1742, José Torres Quintanilha, morador na freguesia de São Sebastião, concubinado com uma sua escrava, foi admoestado “a vender a escrava dentro de quinze dias com pena de excomunhão e [multado] em doze oitavas de ouro por si e pela cúmplice”.⁵⁵ Além de pagar a multa em dobro, o que era explicado pelo fato de estar envolvido com uma escrava de sua propriedade, Quintanilha pagou bem mais do que o usual. Seu caso não apresentava características incomuns, não havendo registro de ser, por exemplo, de “terceiro lapso”, o que explicaria o valor de doze oitavas. Havia, então, a possibilidade de ter ocorrido um julgamento que dependeu de uma postura peculiar do padre visitador.

Morador na freguesia das Congonhas, um tal Ignácio Dias Tirano foi excomungado por não se confessar na Quaresma de 1732, não procurando o “benefício da absolvição”. Na Quaresma do ano seguinte, insistiu em permanecer com a dita culpa, não procurando “absolvição e confessar-se”. Desse modo, “pela culpa e contumácia de andar excomungado por mais de um ano”, a justiça eclesiástica ordenou que fosse preso

e não seria solto “sem que humildemente peça o benefício da absolvição” e pagasse uma multa. Tirano permaneceu preso por dois meses, adotando uma postura de enfrentamento perante as autoridades da Igreja. Teria sido libertado, no final dos dois meses, por ter cedido e buscado a absolvição e pago a multa? Ou será que insistiu em sua atitude de resistência e acabou sendo solto pelo fato da Igreja ter desistido de recuperá-lo? Esta é uma resposta que não teremos, porém, fica claro que Tirano não estava intimidado pelo medo que as punições espirituais poderiam provocar. Em nenhum momento, acreditamos, ele deixou de crer em Deus, mas parecia ter escolhido um modo singular de vivenciar sua fé, pouco afeito ao que a instituição eclesiástica pregava e, por isso, o conflito.

Morador na freguesia do Sumidouro, Heitor Mendes Gago era admoestado, em 1742, pela terceira vez, numa devassa eclesiástica, para que “faça de todo cessar o escândalo que dão várias mulatas que tem na sua casa”. Além de pagar seis oitavas de ouro por dar “casa de alcouce”, seria degredado para “um dos lugares de África se tornar a ficar culpado em visita ou denúncia pela mesma culpa”.⁵⁶ A insistência de Gago em infringir as leis de Deus traduzidas pela Igreja sob a forma dos “bons” costumes fez recair sobre sua pessoa a ameaça de uma punição mais severa, a qual não sabemos se seria realmente colocada em prática sob a justificativa daquela falta nada incomum nas Minas.

Os casos de concubinato multiplicaram-se ao longo do século XVIII. Nas devassas eclesiásticas era a falta mais comum. A Igreja tentava reverter o quadro apelando para a associação entre má conduta e desagrado a Deus. O discurso eclesiástico insistia que os transgressores da conduta cristã estavam fazendo “grandes ofensas ... a Deus Nosso Senhor” e lembrava “o perigo que expõe a sua salvação”.⁵⁷ Mas a situação em nada modificava-se e os concubinatos continuavam sendo a relação familiar típica dos

setores intermediários e grupos populares. Em 1764, Francisco José de Abreu, morador na freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, foi admoestado para que se “apartasse da ilícita comunicação” que tinha com Rita de Jesus pois estava cometendo “gravíssimas ofensas” a Deus e colocando em “perigo a sua salvação”. Já era a segunda vez que Abreu recebia uma repreensão de um visitador eclesiástico, sendo, então, condenado em duas oitavas pelo “primeiro lapso” e mais duas oitavas pelo “segundo lapso”.⁵⁸ Abreu não demonstrava nenhuma intenção em romper seus laços afetivos com Rita de Jesus, mesmo com as ameaças espirituais e as punições pecuniárias empreendidas pela Igreja. Todavia, tanto ele quanto sua companheira continuavam tomados pela fé em Deus e nos santos.

Além dos concubinatos, a Igreja tinha outras preocupações. Por exemplo, faltar à missa e trabalhar em dias proibidos eram práticas costumeiras. Em 1748, João de Souza, morador nas imediações do arraial do Curral de El Rey, era acostumado a faltar à missa diversas vezes.⁵⁹ Damião Pereira, residente no arraial das Macaúbas, chegava, por volta de 1756, a “proibir a sua mulher de ir ouvir missa”.⁶⁰ Muitos senhores de escravos eram denunciados nas devassas eclesiásticas por fazerem seus escravos trabalharem nos domingos e dias santos. O português Caetano José de Figueiredo, morador na freguesia da Roça Grande, foi denunciado, em 1756, por não “satisfazer ao preceito de ouvir missa nos domingos santos e neles costuma trabalhar com os seus escravos”.⁶¹ Lado a lado com todos estes cristãos tão relapsos para com as regras da Igreja estavam as prostitutas como, por exemplo, Vicença e Antônia Maria, moradoras no arraial da Feira, bem próximo ao Tejuco, que, em 1753, eram “tidas e havidas escandalosas meretrizes dando-se a todo homem que as procura sem temor de Deus”.⁶²

Caso perguntássemos a qualquer um desses mineiros de outrora, cujos nomes e faltas ficaram registrados nos amarelados livros das visitas eclesiásticas, se eles tinham

fé, se eles acreditavam verdadeiramente em Deus, podemos arriscar a formulação de uma resposta certa: eles eram filhos de Deus todo poderoso. Todavia, se perguntássemos o que achavam do pároco do seu arraial, também podemos arriscar a formulação de uma resposta possível, dentre outras: o reverendo pároco não foi até a casa do fulano na doença da sua mãe e andava amancebado com uma parda. Parecia não passar despercebido para aquela gente os problemas relativos ao exercício da religião pelo clero. Na segunda metade do século XVIII, José Correia, morador na freguesia de São Miguel de Piracicaba, pareceu ter optado pela segunda resposta. Além de não cumprir o preceito de ouvir missa e o da Quaresma, Correia intimidou “com um pau” o padre Ignácio Manoel de Araújo porque este o ameaçou de pública excomunhão caso não fosse até a “capela a receber o sacramento da penitência e da eucaristia”.⁶³

Mesmo com tantas demonstrações de desobediência aos preceitos sociais e religiosos, a Igreja parecia ter confiança nas suas armas espirituais e, desse modo, tentava ampliar sua influência sobre a tessitura social e, neste momento, podia entrar em choque com as autoridades régias. Em 1781, os moradores do distrito das Minas Novas foram ameaçados por autoridades eclesiásticas com a pena da excomunhão caso continuassem a pagar os dízimos, tipo de imposto cobrado, aos dizimeiros do Bispado de Mariana e só pagassem a referida taxa ao dizimeiro do Arcebispado da Bahia. Caso desrespeitassem a proibição os moradores seriam “públicos excomungados e malditos da maldição de Deus”. O pároco deviam tornar a ordem de conhecimento público durante a missa e, além disso, deviam evitar a presença dos transgressores nos “ofícios divinos, fazendo remeter a esta Câmara [eclesiástica] seus nomes”. Logo que o caso chegou aos ouvidos do governador D. Rodrigo José de Menezes o caso mudou de rumo, tudo indicava que a autoridade régia sobre a Igreja nas conquistas ultramarinas estava sendo arranhada por este arroubo de autonomia do corpo eclesiástico. Dom Rodrigo

considerou a ameaça de excomunhão ilegítima e afirmou que estava havendo abuso das “respeitáveis armas, que para fins santos e lícitos, lhes foram concedidas”, sendo aquilo uma “maliciosa audácia ... [porque] atemoriza os ignorantes e os põem em grande consternação por não saberem que tais censuras [são], por sua natureza, nulas”. O governador deixava claro que os moradores daquelas paragens não eram transgressores das leis canônicas e, por isso, a espada da Igreja estava equivocadamente sendo desembainhada. De acordo com Dom Rodrigo, havia “limites que dividem a Coroa da Mitra” e a Igreja, em razão da atitude que tomava naquele momento, estava promovendo a “usurpação da régia autoridade”. Era lembrado que “não há dízimos de bispados, sim dízimos reais” administrados pelas Juntas da Fazenda das Capitâneas sob “administração toda temporal”. Tais órgão é que deviam definir “quem são os legítimos rendeiros”.

Após proferir um discurso severo contra aquele ato da Igreja que feria os direitos régios, o governador mudou o tom de suas palavras. Passou, então, a apontar que a maior culpa recaía sobre a ignorância em relação ao conhecimento das leis do reino e, por isso, “em favor desta não passo a fazer o que devia à minha obrigação [e] que fique entre nós este caso, pois ainda é tempo de lhe dar remédio”. A ameaça de excomunhão, registrada numa carta enviada e publicada entre os moradores, devia ser anulada também publicamente e com a mesma “solenidade” do seu anúncio. Percebe-se que o Dom Rodrigo estava mais atento aos limites colocados para o exercício do poder nas Minas do que imaginamos. Se a Igreja tinha ultrapassado os limites de sua jurisdição, o Estado, por sua vez, não poderia resolver a questão usando de meios punitivos severos, pois as boas relações entre as duas instâncias de poder, a temporal e a espiritual, deviam ser preservadas.⁶⁴

A Coroa sabia da importância política da religião. A Igreja não deixava de constituir uma importante engrenagem da administração pública, emparelhando-se a ela e tornando, dessa forma, “muito difícil distinguir na prática uma da outra” em várias ocasiões. Dessa diluição das fronteiras entre o campo de ação temporal e espiritual surgiram atritos freqüentes entre autoridades civis e eclesiásticas. Entretanto, “mais comum e normal é a colaboração ... tão íntima e indispensável ao funcionamento regular da administração em geral”.⁶⁵ O Estado era obrigado a conviver com a Igreja enquanto colaboradora, porém, demonstrava desconfiança com a amplitude que o poder eclesiástico poderia alcançar.⁶⁶

As autoridades da Igreja, em consenso com os homens do governo, tentavam fortalecer a estrutura de valores e a hierarquia das relações sociais. Eram estabelecidas regras de convívio social e de vivência religiosa, ambas complementares entre si. Entretanto, uma considerável parcela da população rejeitava qualquer participação nesse mundo que se pretendia tão regrado. Nesse sentido, ainda no século XVI, Frei Vicente do Salvador associava a vitória do demônio, na América portuguesa, com as imposições da vida material em detrimento do conteúdo espiritual.⁶⁷ O potentado Manoel Nunes Viana, morador nas Minas da primeira metade do setecentos, incorporava tanto o estigma da transgressão quanto a aura do bom cristão. Na segunda década do século XVIII, o “peregrino” Nuno Marques Pereira, que percorreu as Minas, descreveu o potentado Manoel Nunes Viana como um homem que tinha um profundo respeito por Deus e pelo clero, além de ser caridoso para com os necessitados. Pereira fazia uma interpretação do modo de ser de Viana que podia não estar próximo do comportamento real daquele indivíduo, mesmo assim, esta foi a imagem que buscou-se reproduzir e, desse modo, compunha uma visão de homem e de mundo, que se não era totalmente confirmada pela prática diária também não devia estar totalmente descolada da

realidade. O mesmo Viana descrito pelo “peregrino” retirou o sossego das autoridades portuguesas no episódio da “Guerra dos Emboabas”, momento em que enfrentou o poder régio ao negar uma parcela de sua autoridade num pedaço das Minas. Mesmo assim, Viana continuou sendo um fiel vassalo do rei de Portugal e um devoto cristão. Não foi punido pela justiça lusitana e, ao contrário, recebeu benefícios. Se havia algum tipo de contradição nas ações de Manoel Nunes Viana, os contemporâneos do potentado não enxergavam as coisas dessa forma. Ser um bom cristão, um vassalo fiel e um amotinado eram faces de um mesmo rosto.⁶⁸

Nas Minas, a Igreja procurou regradar as relações entre senhores e escravos. Todavia, os proprietários de cativos insistiam em fazer as coisas do modo que achavam melhor, mesmo com as ameaças lançadas pelo clero contra as almas que não seguiam os ensinamentos da Santa Madre Igreja. Os interesses econômicos dos habitantes das Minas donos de escravos nem sempre estavam de acordo com a pregação religiosa. Tal divergência não era exclusiva das Minas e nem do século XVIII, pois a colonização foi caracterizada por dois projetos distintos e, muitas vezes, conflituosos. A Igreja suportava os arranhões provocado pelos interesses mercantis, pois sabia da sua impotência frente às necessidades colocadas pela exploração das riquezas daquela conquista ultramarina de Sua majestade. Os habitantes daquelas terras ermas continuavam rezando aos santos e, ao mesmo tempo, ignorando as pregações religiosas que estivessem fazendo oposição às suas práticas sociais e econômicas. Nesse cenário, “o culto celebrado nas missões jesuíticas dos Sete Povos será igualmente rezado pelos bandeirantes, que, ungidos por seus capelães, irão massacrá-las sem piedade”.⁶⁹

Muitos senhores eram admoestados pelo clero das Minas por não cuidarem das necessidades espirituais de seus escravos falecidos. Bispos e visitantes eclesiásticos insistiam em lembrar aos donos de escravos que eles eram responsáveis pela aplicação

dos últimos sacramentos aos seus cativos que tivessem morrido. Senhores negligentes eram ameaçados com penas pecuniárias e, até mesmo, com a excomunhão. Os corpos dos negros eram propriedade terrena, mas as almas pertenciam a Deus. Tal descaso em relação à salvação da alma do escravo morto tinha relação, principalmente, com os gastos despendidos com a preparação do corpo para a outra vida, pelo menos era isso que demonstrava o discurso dos habitantes das Minas.

As Câmaras fizeram, na primeira metade do século XVIII, constantes representações ao rei reclamando das quantias cobradas pelos párocos para darem um tratamento cristão ao corpo morto. Em 1726, a Câmara de Vila Rica protestava contra o pagamento de 4 oitavas de ouro e meia por cada escravo sepultado em solo sagrado. Diziam que anteriormente eram cobradas 3 oitavas de ouro e pediam ao rei que ordenasse o pagamento de somente 2 oitavas de ouro. Os oficiais da Câmara alegavam que o todo o trabalho despendido para se enterrar o escravo no cemitério ficava por conta do seu senhor, sendo que o pároco não tinha “mais trabalho que encomendar o defunto e dizer-lhe uma missa pela alma e esta se diz hoje por esmola de meia oitava”.⁷⁰ Em 1732, a Câmara de Vila Rica novamente insistia junto ao rei sobre as elevadas quantias cobradas pelo párocos para o “enterro de escravos ... com dispêndio considerável dos mesmos povos que por este motivo e perda de escravos , que continuamente morrem com grande gasto de doenças e ultimamente como de enterro”. Respondendo às reivindicações da Câmara, o rei ordenava que os vigários cobrassem apenas duas oitavas de ouro por cada escravo encomendado.⁷¹

As autoridades de Vila Rica não eram as únicas que reclamavam do preço que os párocos cobravam para encomendar o corpo de um escravo. Em 1732, o ouvidor da Comarca do Rio das Mortes protestava junto à Sua Majestade dizendo que “os vigários das paróquias desta Comarca levam quatro oitavas de ouro de cada escravo que morre”

relativas à encomendação da alma (uma oitava e um quarto), às missas (duas oitavas e meia) e à vela (um quarto de oitava). No mesmo ano, as autoridades do arraial do Tejuco também reclamavam que os vigários cobravam quatro oitavas de ouro pela sepultura (uma oitava), encomendação (uma oitava) e duas missas (duas oitavas), bem como o valor de uma vela que não era especificado.⁷² Em 1733, o rei tomava uma atitude mais incisiva comunicando ao governador, o conde das Galvêas, sobre o “excesso que cometiam os vigários dessas Minas em levarem dos escravos que morrem mais oitavas de ouro das que levavam por uso antigo”.⁷³

Entretanto, mesmo com as reclamações das autoridades de várias das Comarcas das Minas e com os pareceres favoráveis do rei quanto à diminuição dos valores cobrados pelo pároco para cuidarem dos escravos falecidos, a situação não parece ter alterado-se e o problema foi novamente discutido em 1735. Nessa data foi constituída uma junta para “regularem os emolumentos dos párocos e oficiais de justiça das Minas”, realizada em Vila Rica. Foi confeccionado um documento que regulava os valores cobrados pelos pároco para cuidarem da alma e do corpo dos escravos falecidos. Quanto aos funerais dos cativos, seriam cobrados setecentos e cinqüenta réis por cada missa rezada, bem como cento e vinte e cinco réis para o padre encomendar a alma do defunto.⁷⁴ Nada garante que este acordo teve efeito prático e caso tenha tido, mais uma vez, não há como dizer que foi seguido em todas as localidades das Minas. As idas e vindas no condizente ao tratamento dessa questão, entre 1726-1735, demonstravam que não bastavam as reclamações das autoridades das Comarcas e até mesmo ordens régias para que a prática da cobrança pelos cuidados com o escravo do escravo morto fosse alterada.

O caso de um tal Manoel Lopes, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Príncipe, representava o descaso de muitos senhores no sentido de

providenciar um tratamento cristão ao escravo falecido. Lopes mandou capitães do mato no encalço de dois de seus escravos foragidos. Na tentativa de captura, um dos escravos foi ferido com um tiro, ficando imobilizado e permanecendo no local do acontecido. Os capitães do mato não removeram o escravo, mas apenas comunicaram seu proprietário do ocorrido para que providenciasse a busca do cativo ferido. Todavia, Lopes não buscou o escravo, deixando-o morrer onde estava e também não lhe deu a administração dos últimos sacramentos, nem sepultura eclesiásticas, mesmo sendo o escravo católico batizado. O caso tornou-se público e numa devassa eclesiástica, em 1756, várias pessoas denunciaram Manoel Lopes pelo descaso para com o escravo. Até a data da devassa, os ossos do escravo ainda podiam ser vistos expostos ao tempo no caminho dos Ganhães.⁷⁵ Talvez Lopes tenha tomado tal atitude por não estar disposto ter despesas com aquele escravo que, caso fosse removido, deveria receber um tratamento médico, que não era barato, e nem havia garantia de fosse sobreviver, além disso, caso o enfermo morresse, havia os gastos com a encomendação de sua alma e com o enterro, bem como os gastos já efetuados com o pagamento dos capitães do mato.

Muitos senhores de escravos pouco se importavam com o discurso eclesiástico que pregava a responsabilidade do proprietário para com o escravo que morresse. Na hora da morte, o escravo deixava de ser uma peça na engrenagem econômica e, assim, tornava-se um ônus para o seu dono. Porém, durante o período produtivo do cativo a situação era bastante diferente. Escravos acidentados ou doentes recebiam o devido tratamento médico pago pelo senhor preocupado com o prejuízo financeiro que a perda da mão-de-obra acarretaria. Os tratados médicos que circulavam nas Minas demonstravam relativa preocupação com a saúde do escravo no sentido de que a perda deste significava um considerável prejuízo para os serviços minerais e agrícolas. Segundo jesuíta Antonil, em obra datada de 1711, os escravos eram “as mãos e os pés

do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho” e, nesse sentido, aquele senhor que providenciasse vestuário, alimento, abrigo, tempo de repouso e remédios para seus cativos estaria garantindo a utilização da força de trabalho cativa por mais tempo.⁷⁶

Em um Tratado médico, de 1735, o cirurgião Luis Gomes Ferreira, procurava estabelecer tratamentos médicos que auxiliassem os proprietários de escravos das Minas. Era aconselhado que se indagasse o doente sobre o que sentia, no entanto, se este fosse “preto ou branco rude” que o interrogassem várias vezes porque “agora dizem uma coisa e tornando a ser perguntados respondem outra”, de modo a acertar o diagnóstico evitando um agravamento da moléstia e maiores despesas com um tratamento errado. Ainda de acordo com Ferreira, um tratamento médico adequado asseguraria a vida do enfermo e, sendo este cativo, o seu valor, de modo que se “morriam tantos escravos se perdia tanto ouro em poucos dias”.⁷⁷ Entre 1781 e 1798, João Rodrigues de Macedo, morador em Vila Rica, viu-se às voltas com constantes gastos com a saúde de seus escravos. Macedo parecia não poupar dinheiro quando o assunto era a preservação da saúde dos seus cativos. Em 1781, pagou oito mil trezentos e sessenta réis a um médico que curava seus escravos de pústulas e feridas e, em 1789, pagou cinco mil setecentos e sessenta e cinco réis com remédios. Em 1794, gastou duas oitavas e meia de ouro com o tratamento médico para dois de seus escravos e, em 1795, despendeu um total de 14 oitavas de ouro pagas ao médico que tratou vários de seus escravos. Em 1796, gastou 11 oitavas de ouro com negros doentes.⁷⁸

A doença implicava a retirada do escravo do processo produtivo ou a impossibilidade de sua exploração enquanto força de trabalho, de modo que as despesas com um tratamento médico, que pudesse dar algum resultado, acabavam por compensar. Todavia, na categoria de doentes não estavam incluídos os incapazes, que traziam

considerável prejuízo, pois sofriam de doenças incuráveis e não se encontravam à beira da morte ou de uma situação extrema.⁷⁹ As próprias autoridades régias reconheciam a peculiar posição do escravo doente ou incapaz dentro da dinâmica produtiva, sendo que, em 1723, os oficiais da Câmara de Vila Rica declaravam o número de escravos sobre os quais seriam cobrados impostos, entretanto, só estavam incluídos nessa lista aqueles “capazes de trabalho, excetuando-se os menores, aleijados e enfermos.”⁸⁰

Retornado à questão dos concubinatos, por que teriam sido tão comuns nas Minas do século XVIII? Os devotos habitantes da terra do ouro celebravam a Deus nos ofícios divinos e, ao mesmo tempo, estavam unidos a companheiros e companheiras fora dos laços do sacramento do matrimônio que, de acordo com a Igreja, era uma exigência do Salvador. O medo dos castigos divinos desintegrava-se por instantes e os concubinatos multiplicavam-se, sendo que a população resistia às tentativas da instituição eclesiástica em estabelecer o casamento legítimo como modelo de conduta generalizado.

Vários autores já discutiram esse problema e chegaram a diferentes conclusões, todas possíveis e nenhuma delas funcionando como uma explicação definitiva para o excessivo número de concubinatos nas Minas. As despesas com as taxas que a Igreja cobrava para realizar os casamentos poderia estar desestimulando as uniões consideradas lícitas ou uma população marcada pela mobilidade espacial poderia estar pouco interessada na construção de vínculos oficiais representados pelo casamento na Igreja. Também, a hierarquia social poderia estar funcionando como uma barreira para as uniões oficializadas entre pessoas de diferentes posições sociais.⁸¹ Era forte a idéia da preservação da pureza do sangue e nobiliárquica, de modo que faltavam, nas Minas, mulheres brancas para constituir famílias de acordo com a noção “restritiva do casamento entre os ‘pares’ ”, isto é, o casamento entre pessoas da mesma posição social e étnica. Frente às contingências da vida na América portuguesa, eram poucos os

homens que se casavam, preferindo, pelo contrário, unirem-se em concubinato com mulheres pardas e negras. Todavia, continuavam professando a crença religiosa católica.⁸²

O caso do artista mineiro Manoel da Costa Athaíde (1762-1830) foi bastante ilustrativo da idéia do casamento entre pares. Athaíde tinha condições financeiras para arcar com os custos de um matrimônio, além de ter uma residência fixa, porém, viveu por décadas em concubinato com uma mulher mestiça, tendo vários filhos com ela. Tudo indica que teria sido o problema da hierarquia social que o impediu de oficializar a união. Athaíde continuou um bom cristão, mesmo contrariando um preceito da Igreja, dando nomes de santos aos seus filhos e filiando-se a dez irmandades.⁸³

O cotidiano acabava por vencer as instituições que deveriam agir na moralização e normatização social. As exigências cristãs eram passadas pelo filtro das necessidades geradas pelo viver nas Minas. O medo das punições espirituais para aqueles que não se comportassem como cristãos obedientes esfumava-se frente a uma realidade marcada pela construção de arranjos cotidianos que podiam contradizer a pregação religiosa e o discurso régio. Entretanto, todos continuavam sendo fervorosos seguidores de Deus e dos santos. Se, durante a vida, quando a morte ainda era algo considerado distante, o medo parecia pouco presente sob muitos aspectos, já na hora em que o fim chegava e o destino da alma na eternidade estava em jogo, os fiéis eram realmente invadidos pelo medo de não ter a alma salva. Aqueles que tiveram comportamentos desviantes ao longo da vida buscavam o perdão divino em sua quase infinita misericórdia.

Capítulo II – Buscando a salvação da alma

Do Inferno

Por gente me não governo,
A quem tal pavor alcança
Daquele tormento eterno,
Que nada querem do Inferno
Eu quero; e é a lembrança

Miguel do Couto Guerreiro, *Epigramas Portugueses*, 1793

O medo da danação

O medo não teria sido o sentimento inicial do homem em relação à morte, surgindo posteriormente, como uma estratégia de sobrevivência psicológica. Dominado pela angústia perante o desconhecido, que a morte trazia à tona, o homem deu início à construção de explicações para o mistério que envolvia o momento derradeiro da vida. A partir daí havia algo a temer.

A morte é o destino inevitável de todos os seres vivos. Entretanto, só o homem tem consciência da própria morte, sabendo que um dia vai morrer. Nesse sentido, a morte é percebida como algo irrevogável – é a morte biológica. Esta percepção da finitude humana convive, ao mesmo tempo, com a sensação de que “existe algo em nós que não se pode crer suscetível de destruição”. Portanto, a morte acaba por se apresentar não como o fim da vida, mas como a entrada para um novo plano existencial que, por sua vez, é depositário do desconhecido.¹ O desconhecido gera uma angústia destrutiva, como já vimos no primeiro capítulo, por não possuir uma forma concreta ou imaginária que permita a manifestação da ação humana. A angústia está além do medo, o qual pode ser enfrentado, estando ligado a espaços já preenchidos. A religião, por sua vez, especializou-se na “canalização do traumatismo da morte ... dando-lhe uma forma” e, assim, acalmando “a angústia mórbida individual da morte”.² Dentro do cristianismo, a morte era a entrada para uma nova realidade já destituída de sua natureza desconhecida. Para o católico, o além tinha uma geografia que, no século XVIII, era constituída pelo

céu, purgatório e inferno, como também personagens representados por Deus, pelos santos, pelos anjos, pelo demônio e por seus sequazes.

Podemos considerar o medo da morte e o medo da danação da alma como dois momentos distintos. Entre os mineiros do século XVIII, havia sim o medo das penas que esperavam o pecador na outra vida, isto é, temia-se o destino reservado à alma, sendo que a morte, em sua manifestação biológica, não provocava medo e, pelo contrário, era tratada com uma naturalidade espantosa, havendo uma familiaridade com a morte e com os mortos. Não havia o medo da decomposição do corpo e sim do julgamento de Deus. Na América portuguesa, a morte e suas representações faziam parte do cotidiano, sendo que os homens sabiam que iam morrer e aprendiam a aceitar a morte vivenciando-a como algo corriqueiro.

Foi somente no começo do século XIX que a morte, em si, passou realmente a ser motivo de medo. O medo da morte manifestou-se pela repugnância, primeiro, em representar e, depois, em imaginar o morto e seu cadáver.³

O imaginário barroco português tinha a morte como algo próximo devido à fome, à doença, à guerra e ao tempo que passa.⁴ Entre os moradores das Minas, adquirir uma moléstia era encarar a morte, pois a medicina não oferecia muito alívio às queixas dos enfermos. A doença trazia consigo o estigma da morte, o que estava refletido nas correspondências trocadas e na feitura dos testamentos. Como era de costume, em 1752, João de Souza e Silva, morador no Rio de Janeiro, escreveu uma carta a Manoel de Oliveira Pinto, morador nas Minas, pedindo notícias acerca da saúde do destinatário, como “eu sempre pergunto”, sendo que o próprio remetente reclamava da moléstia da qual padecia e, por esta razão, procuraria “os banhos porque já me não atrevo com os remédios e cada vez já pior”.⁵

De modo geral, os indivíduos faziam seus testamentos por estarem com alguma moléstia grave e, por isso, achavam que a morte estava próxima. No entanto, havia aqueles que conseguiam a cura, só falecendo muito tempo após a feitura o testamento. Porém, o mais comum era o testador morrer pouco tempo após o registro da sua última vontade. A testadora Justa Maria Gonçalves, preta forra, moradora no termo da cidade de Mariana, fez seu testamento em 1786, por estar “enferma de cama ... temendo-me da morte”, mas só veio a falecer em 1790.⁶ Por outro lado, a preta forra Esperança de Souza Barros, também moradora no termo da cidade de Mariana, fez seu testamento em 30-09-1784, por estar “andando de pé porém com moléstia ... e temendo-me da morte”, e faleceu um mês depois.⁷

Aquele homem sabia que a morte era inevitável e que não poupava ninguém, ricos ou pobres. Os “conteúdos literários expressos nas exéquias de D. João V”, falecido em 1750, apontavam para a impiedade da morte, que não poupava nem mesmo a realeza. A morte era celebrada através da procissão dos ossos, momento no qual, mais uma vez, a morte era vista como algo que chegava para todos como um fim inexorável, idéia representada pela presença de diferentes extratos sociais na cerimônia. O cerimonial dos ossos, na freguesia do Pilar do Ouro Preto, ocorria no dia de Todos os Santos e dele participavam

pobres e ricos [que] carregavam dois esquifes, os pobres atrás e os ricos à frente; os esquifes logo seriam abastecidos com ossos extraídos de um cemitério ... Depois de recolhidos os ossos, ... os devotos saíam em procissão pelas ruas ... realizando pequenasparradas ... [em] altares armados com alguns ossos, nos quais se cantavam ... [músicas religiosas]. No dia seguinte, Finados, depois dos ofícios, os ossos eram enterrados.⁸

Enquanto a morte, nesse cenário barroco, era vivenciada com naturalidade, sendo que até mesmo os ossos humanos ainda não tinham assumido o significado de horror

que mais tarde iriam adquirir, já o destino da alma no além era temido. O medo da danação tinha como pressuposto a crença no sobrenatural da Igreja. Não podemos esquecer que o homem do século XVIII acreditava na “concretude das relações com o além”, pois “ao ser movido pela fé, a qual não enxerga o mundo pelo filtro da razão, percebia-se invadido por forças que urdiam múltiplas possibilidades de interação com o real, tornando-o um território separado do sobrenatural por uma frágil capa”.⁹

Eram muitas as descrições dos suplícios que aguardavam as almas pecadoras no purgatório ou no inferno, entretanto, eram de naturezas diferentes de acordo com a geografia do além. De acordo com o discurso eclesiástico, era muito difícil que alguém fosse diretamente para o inferno e, ao contrário, o purgatório seria o destino mais comum para as almas desencarnadas, pois só os beatos iam para o céu. Os castigos do reino de Satã estariam reservados para aqueles que morressem em pecado mortal, o que devia ser pouco provável perante os diversos auxílios que a Igreja oferecia às ovelhas desgarradas. Mas se o fiel recusasse a confissão de suas faltas, negando a possibilidade, que seria quase uma certeza frente a misericórdia divina, do perdão de Deus, “o confessor deve apresentar-lhe os terrores do julgamento, as penas do inferno, mostrando que Deus pune os que não querem fazer penitência”.¹⁰

Os habitantes das Minas conviviam com pregações que enfatizavam as penas que, na outra vida, recaíam sobre as almas pecadoras. Enquanto o homem justo, que seguia os preceitos da Igreja, não devia temer, o pecador, por sua vez, estava na mira da ira divina, devendo, sem dúvida, temer pelo destino de sua alma no além. O pregador padre Domingos Simões da Cunha lembrava ao pecador o risco que corria e ao justo a tranquilidade advinda do agir conforme a vontade de Deus, de modo que:

o espantoso trovão não intimida ao justo / ao pecador somente abala, porque apenas
nos ares ele estala / do remorso magoar vem a ferida / não receia perder a mortal

vida / que mais tarde ou mais cedo enfim se exala / teme, por seu pecado, eternizá-la / num tormento infinito, sem medida.¹¹

Novamente a associação entre fenômenos naturais e a ira divina estavam presentes no imaginário das Minas. Relâmpagos e trovões eram, comumente, considerados manifestações da vontade de Deus. O “peregrino” Nuno Marques Pereira, que esteve nas Minas na segunda década do século XVIII, estando hospedado numa casa, presenciou, junto com outras pessoas, “um relâmpago e um trovão”. Pereira logo achou que “a todos destruía porque tremeu a terra, abalou-se a casa e dela caiu tudo o que pelas paredes estava, exceto o oratório”. Amedrontados, todos que estavam na casa colocaram-se de joelhos, sendo que “rompeu um morador em um ato de contrição com tantas lágrimas e soluços que bem mostrava estar arrependido de seus pecados”.¹²

As proporções assumidas pelo medo dos castigos infligidos à alma pecadora desencarnada estavam ligadas ao tipo de relação que aquele homem tinha com o além. Realidade e sobrenatural interpenetravam-se e, ao dar forma ao desconhecido, que acompanhava a morte, o homem de outrora transportou para o além-vida estruturas próprias do contexto terreno. Não devia ser difícil imaginar e, até mesmo, sentir, o que seria experimentado na vida pós-morte, pois em muitos aspectos ela não se diferenciava da vida terrena. Quanto aos castigos destinados às almas pecadoras, repetia-se as dores terrenas através de suplícios bastante humanos e reais.

Nuno Marques Pereira descreveu em minúcias o inferno e seus suplícios que estavam reservados aos pecadores não emendados, cujas almas “que já desde que saem deste mundo os começam a atormentar os demônios por uma eternidade”.¹³ As descrições que Pereira fez do Inferno estavam inseridas no bojo de um discurso moralizante. Quem não agisse como um bom cristão, adotando comportamentos aprovados pela Igreja, era ameaçado com as penas que a alma pecadora sofreria no

além. O “peregrino” era severo em sua concepção de pecado, o que estava refletido nas macabras imagens do Inferno por ele descritas.

De acordo com Nuno Marques Pereira, o inferno assumia a forma, dentre outras, de uma torre, dentro da qual era encarcerado o pecador. Nesta torre havia um favo de mel pendurado. Caso o pecador, atraído pelo mel, se colocasse a lamber o favo, acabava por se posicionar sobre um alçapão que, ao abrir, lançava a alma danada em um poço “onde topareis com rodas de navalhas e ganchos de ferro muito agudos, que logo vos tirarão a vida, que é o inferno, onde ficareis para sempre”. Uma outra versão do inferno, segundo Pereira, lembrava o próprio cenário das Minas no condizente às tensões existente entre “brancos” e “negros”. Caso a alma pecadora se percebesse “em um lugar cercado de muitos negros, que vos vêm matar, que são demônios, e da parte para onde podeis escapar está um precipício tão alto e despenhado ... é o inferno”. O medo que a camada “branca” das Minas sentia da população de cor, principalmente dos escravos, era transposto para o além.¹⁴

Mas o inferno não era a principal morada das almas pecadoras. Não morrendo em pecado mortal, o pecador tinha o purgatório como destino para sua alma. Mesmo sendo um local de suplícios, o purgatório, todavia, era fonte de esperança. Estas almas estavam mais próximas de Deus do que do Diabo, pois encontravam-se num ponto intermediário entre o céu e o inferno, habitavam uma geografia voltada para o alto, isto é, para a graça divina que, mais cedo ou mais tarde, seria alcançada. As penas do purgatório eram transitórias, conforme os méritos e as culpas das almas desencarnadas.¹⁵ De acordo com Nuno Marques Pereira, o purgatório era o destino das almas

dos que morrem contritos e confessados de seus pecados, mas não satisfizeram nesta vida as suas culpas com penitências e boas obras e, por isso, vão purga-las por

aquele tempo que Deus lhes tem determinado e depois de terem purgado os reatos da culpa, vão para a Bem Aventurança acompanhados de anjos.¹⁶

A palavra purgatório não existia até o final do século XII. Até aquele momento, o além estava dividido entre céu e inferno, entre os absolutamente bons e os absolutamente maus. Aos poucos, esta estrutura binária foi tomando uma nova feição, isto é, um novo espaço foi surgindo. Era o início da gênese do purgatório e a abertura de uma nova possibilidade para as almas pecadoras. Era difícil manter-se em estado de total pureza, entretanto, isso não mais significava vivenciar a eternidade no reino de Satã. A alma que havia pecado tinha, agora, a chance de purgar os pecados, mas somente os veniais, que permaneciam poluindo a alma desencarnada. As penas purgatórias também eram duras, porém, tinham começo e fim.¹⁷

Na “Breve Instrução dos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela”, encontrada nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que foi a primeira legislação eclesiástica específica para a América portuguesa editada em 1707, percebemos a temática da punição das almas pecadoras dentro de uma política pastoral que buscava promover o medo da danação nos fiéis. Os fiéis, nesse caso, eram os escravos. Caso os cativos quisessem ter a alma salva deviam submeter-se à escravidão, caso contrário, empreendendo alguma ação revoltosa, estariam suas almas submetidas aos castigos destinados à alma pecadora. Na “Breve Instrução ...”, eram colocadas perguntas e respostas sobre o destino da alma no além e que deveriam ser trabalhadas com os escravos. Constavam as seguintes questões:

E as almas de mau coração para onde hão de ir? / R: Para o inferno.

Quem está no inferno? / R: Está o Diabo.

E quem mais? / R: As almas de mau coração.

E que fazem lá? / R: Estão no fogo, que não se apaga

Hão de sair de lá alguma vez? / R: Nunca.
 Quando nós morremos, morre também a alma? / R: Não. Morre só o corpo.
 E a alma para onde vai? / R: Se é boa alma, vai para o céu; se a alma não é boa, vai para o inferno.
 E o corpo para onde vai? / R: Vai para a terra.
 Há de tornar a sair da terra vivo? / R: Sim.
 Para onde há de ir o corpo que teve a alma de mau coração? / R: Para o inferno.
 E para onde há de ir o corpo que teve a alma de bom coração? / R: Para o céu.
 ... Para que é a confissão? / R: Para lavar a alma dos pecados.
 Quem faz a confissão esconde pecados? / R: Não.
 Quem esconde pecados para onde vai? / R: Para o inferno.
 Que faz o pecado? / R: Mata a alma.¹⁸

No caso do trecho acima, tanto a alma quanto o corpo estariam sujeitos às penas no além. Conformer condutas apelando para relações abstratas envolvendo os suplícios sobrenaturais sobre a alma não devia ser tarefa muito fácil. Nesse sentido, a Igreja, como também o fez Nuno Marques Pereira, sacrificava a distinção entre matéria e espírito, presente na produção erudita da instituição eclesiástica, e fazia do corpo humano objeto dos castigos no outro mundo. A dor terrena provocada por um corte na pele seria sentida em intensidade idêntica pela alma pecadora que, não emendada, tinha ido parar nas garras do Demônio. Assim era mais fácil fazer com que os escravos, bem como os habitantes das Minas em geral, compreendessem a associação entre dor física, punição no além, pecados cometidos e comportamentos desviantes.

As chamadas “ações da alma” refletiam o temor frente à perdição da alma. Eram processos da justiça civil onde a culpa ou a inocência de alguém, envolvido em algum tipo de disputa, baseava-se no juramento do próprio acusado. Se alguma “troca se efetivasse entre partes sem, contudo, ter sido formalizada por escritos e sinais, o credor podia dirigir-se ao juiz e requerer que ele citasse o devedor para ‘jurar por sua alma’ se havia ou não feito a transação”. Caso o acusado negasse, por exemplo, uma dívida, mediante juramento pela alma, o juiz o absolvía e condenava o autor da acusação nas custas. Se o acusado se recusasse a jurar, era automaticamente considerado culpado.

Assim sendo, dependia do próprio citado decidir sobre o pagamento da dívida. De 53 “ações da alma”, transcritas dos arquivos históricos e referentes às Minas setecentistas, houve 41 casos em que o citado não compareceu e o processo, correndo à revelia, levou à condenação, considerando que o citado assumia a culpa. Nos outros 12 casos, nove citados foram a juízo e confirmaram a dívida e apenas dois a negaram. Sem dúvida, era patente o valor dado ao juramento pela alma, pois o que estava em jogo era, acreditava-se, a salvação da alma. Em 1755, José Rodrigues de Mendonça, testemunha numa devassa eclesiástica sobre o “assassinato de um homem na freguesia de Itaverava”, foi advertido, por um vizinho, para que “se vinha jurar que não metesse a sua alma no inferno”.¹⁹

É chegada a hora: o momento da morte

Antes do século XII, a cristandade pecadora compartilhava de uma sorte coletiva, isto é, a responsabilidade pelas faltas terrenas recaía sobre todos. O julgamento divino dos pecados coletivos só ocorria, por sua vez, no momento do Juízo Final. Entre os séculos XII e XIII, cada indivíduo passou a responder por suas próprias faltas, no entanto, a sorte individual ainda só seria conhecida no Juízo Final. Porém, a partir do século XV, o pecador que respondia individualmente pelos seus pecados não mais esperava o Juízo Final para conhecer sua sorte, pois esta já era conhecida logo após a morte. Nesse sentido, percebe-se o aparecimento de uma interrogação pessoal relativa ao destino da alma no além. Esta interrogação estava presente durante a vida, assumindo maior intensidade no momento em que a morte parecia próxima.²⁰

No momento da morte o mundo sobrenatural católico descia ao quarto do moribundo. Na cabeceira daquele que agonizava comprimiam-se, de um lado, figuras da corte celeste e, do outro, os demônios. Este era o instante da última conversão ou do último arrependimento, quando a alma ainda pendia para a salvação ou para a perdição. O suspiro final significava o começo da vida eterna, cuja aproximação era sentida como uma hora de avaliação das ações terrenas. O importante era partir para a eternidade sem estar em pecado mortal. Caso o devoto não tivesse, durante a vida, obtido o perdão divino por esta grande ofensa feita a Deus, a aproximação do momento derradeiro tornava urgente uma retratação perante o Salvador. Morrer em pecado mortal era ir diretamente para as mãos de Satanás.²¹ Como dizia nosso enfático “peregrino” da América:

a alma que ama as coisas terrenas e está em pecado mortal, é como uma espingarda, ou peça de artilharia, que quando se ouve o estrondo, que é o sentimento de morte, já a bala, que é a alma, tem feito o emprego no centro do inferno, para onde tinha feito o seu ponto nesta vida.²²

Mas como o pecador conseguia a misericórdia divina? O discurso eclesiástico tinha preferência por uma resposta: através dos sacramentos. A Igreja de inspiração tridentina tinha sua pastoral marcada pela tentativa de normatização da vivência religiosa dos católicos. O perdão de Deus, desse modo, devia ser buscado por meio do modelo religioso sacramental. Entretanto, os fiéis encontravam outras formas de obter a graça divina, não ficando restritos a uma relação normatizada com o Salvador e os santos. Fora do universo dos sacramentos, abundavam as obras pias, doações e orações, repletas de uma fé tão avassaladora que preencheriam o coração do Pai celeste, dos santos e dos anjos com a mais profunda misericórdia.

De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, eram sete os sacramentos: batismo, confirmação (ou crisma), eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio.

Quanto ao sacramento do batismo, este perdoava o pecado original presente nos recém-nascidos, sendo que, “se depois do batismo recebido morrerem, certamente se salvam”, porque não tiveram tempo de incorrer em “algum pecado mortal”.²³ As crianças sem batismo não eram redimidas do pecado original que, de acordo com Nuno Marques Pereira, foi cometido “primeiro por Eva e depois por Adão e deste modo se fizeram a si e a todos os seus descendentes sujeitos não só ao pecado, que é a morte da alma, ... [mas também à] condenação eterna”. Ainda segundo o “peregrino”, as crianças não batizadas tinham um lugar especial no além, constituído pelo limbo, onde passariam a eternidade.²⁴ Buscando evitar que os recém-nascidos pudessem morrer sem o batismo, a Igreja insistia para o perigo em se “dilatam o batismo das crianças, com o qual passam do estado da culpa ao da graça e morrendo sem ele perdem a salvação”. Por isso, era estabelecido que as crianças fossem batizadas até oito dias depois de nascidas.²⁵

O fiel que, livre do pecado original pelo batismo, cometesse ao longo da vida um pecado mortal, a graça de Deus imediatamente dele ausentar-se-ia. Para este “náufrago” espiritual não havia outro remédio além de agarrar-se à “tábua do sacramento da penitência”, confessando inteiramente suas faltas e, desse modo, alcançando a absolvição divina. Os pecados veniais, mais leves, também deviam ser confessados e penitenciados pois desagradavam a Deus. De acordo com a Igreja, caso o cristão fosse “capaz de pecar” havia a obrigação de confessar todos os pecados mortais cometidos e dos quais lembrasse. Tal obrigação mostrava-se mais urgente quando a morte parecia estar mais próxima e a alma corria o risco de não obter a salvação. Era aconselhado que quando houvesse “provável perigo de morte”, como ocorria nas “doenças graves, havendo de entrar em batalha, fazer perigosa navegação ou as mulheres no tempo em que estiverem próximas ao parto” era aconselhado que fosse feita a confissão dos pecados, principalmente de algum de natureza mortal.²⁶

Os familiares do enfermo deviam comunicar ao pároco qualquer agravamento da moléstia, de modo que o moribundo pudesse confessar seus pecados. Era lembrado aos clérigos que “chegando o enfermo seu freguês a estar em provável perigo de morte, o visitem muitas vezes e admoestem a que tome os sacramentos que não tiver recebido e incitem ... a que ... faça atos de fé, esperança e caridade”. No caso de uma enfermidade muito grave, a salvação da alma era prioridade, ficando as tentativas de cura em segundo plano. Médicos, cirurgiões e barbeiros eram admoestados, pelas autoridades da Igreja, sob pena de multa, que ao tratarem de uma doença que pudesse ser mortal deviam, antes de aplicar qualquer remédio, tratarem primeiro da “medicina da alma”, de modo a só iniciar qualquer processo de cura caso o doente tivesse se confessado.²⁸ O cirurgião Luis Gomes Ferreira, em 1719, aconselhou a um doente, morador nas Minas, “que já que não tratará da saúde do corpo a tempo, tratasse da saúde da alma, e do seu testamento enquanto Deus lho dava [tempo]”.²⁹

A Igreja caminhava em duas direções distintas que, no entanto, levavam ao mesmo lugar. A política pastoral da instituição eclesiástica valia-se do medo da danação para conformar condutas. Ao mesmo tempo, havia um discurso apaziguador, pois era pregado que Deus perdoava os pecados através do sacramento da penitência, decorrente da confissão, que apagava “todas as faltas e tantas vezes quanto isso for necessário”. Entre o final do século XVII e início do XVIII, os sermões preparados pelos lazaristas enfatizavam o poder salvador da confissão-penitência, sendo que:

fósseis mais negros que o carvão, [com a confissão e absolvição] vos tornareis mais brancos que a neve. Tivésseis cometido os piores pecados, eles serão apagados da memória de Deus... A confissão é o flagelo dos demônios, ela os reduz a ruínas... Ela barra a entrada no inferno e abre ao pecador a do paraíso.³⁰

Se por um lado a Igreja procurava amedrontar as ovelhas para que não se desgarrassem do rebanho de Deus, por outro, oferecia a chance de obter o perdão divino àquelas que desejassem retornar ao rebanho de Cristo. Para ser perdoado era necessário cumprir os preceitos religiosos e, antes de tudo, arrepender-se das faltas cometidas. O Salvador só era misericordioso com aqueles que se arrependiam de seus pecados. Contudo, o arrependimento, de acordo com a Igreja, podia ser de duas naturezas, isto é, imbuído pelo amor a Deus (contrição) ou pelo temor das penas do além (atrição).

Dentro da instituição eclesiástica, foram muitos os debates em torno da motivação considerada mais correta para o arrependimento do pecador: contrição ou atrição. As discussões teológicas acerca da contrição envolviam uma sofisticação de pensamento que dificilmente seria alcançada pelo grosso da população. Certos grupos no seio da própria Igreja defendiam a atrição como sendo de mais fácil compreensão para a maior parte dos católicos. Para a massa dos fiéis, sem qualquer cultura religiosa, não era fácil entender as sutilezas do conflito atrição/contrição.³¹

Os papas Alexandre VII, em 1667, e Benedito XIV, 1740-1758, afirmavam que a atrição era a motivação mais comum entre os pecadores arrependidos, o que não parecia ser um problema, pois o medo do inferno, para ambos, também retirava a vontade de pecar e preenchia o coração com a esperança de obter o perdão.³² Todavia, entre os próprios defensores da atrição havia aqueles que consideravam o medo da danação como insuficiente para a salvação. Grande parte do clero que participou do Concílio de Trento considerava que “ao lado do medo do inferno e de outros castigos” devia existir o “ódio ao pecado” e a “esperança no perdão”. Na verdade, buscava-se um meio termo, pois, se era quase impossível uma contrição pura, também não era aceitável somente o temor da punição divina. Junto com a atrição, o pecador arrependido devia ter um

começo de contrição, isto é, além do medo devia estar arrependido por estar ferindo o amor que Deus nutria por ele.³³

Para os defensores da contrição, os chamados rigoristas, o temor das penas no além segurava a mão, porém, a inclinação para o pecado permanecia intacta no íntimo do pecador, o qual era barrado pelo “amor de si mesmo” e o “amor a Deus” ficava esquecido, isto é, não se deixava de pecar devido à ofensa que era feita ao Criador. Para os rigoristas, mesmo que não houvesse purgatório ou inferno, os católicos não deviam pecar, pois estavam traindo o amor que Deus lhes devotava.³⁴

Com Santo Afonso de Ligório (1696-1787) temos a interpretação da atrição que havia se tornado quase oficial na Igreja romana durante o século XVIII. A atrição devia comportar um “início de amor a Deus”, sem o qual o sacramento da penitência não tinha valor. Mas como tal amor se revelaria? A atrição comportaria três momentos divididos hierarquicamente: o “temor da vingança divina”, a “esperança do perdão” e a “esperança da felicidade eterna”. O devoto que recorresse ao confessionário, tomado pelo medo dos castigos celestes, buscava o perdão dos pecados. Nesse momento, começaria a amar a Deus como “aquele que o libertará, o justificará e o glorificará”. Assim, “ninguém é tão estúpido para não começar a amar aquele de quem espera sem nenhum mérito de sua parte o bem supremo, ou seja, a beatitude eterna”.³⁵ Santo Afonso parecia ser um otimista em relação ao gênero humano ao confiar no nascimento de um amor derivado do agradecimento. No momento de desespero, o pecador poderia muito bem, no contexto do turbilhão emocional que experimentava, confundir medo e amor, gratidão e temor das penas do além.

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a contrição era considerada mais segura do que a atrição no que dizia respeito ao alcance da “perfeita remissão dos pecados pelo sacramento da penitência”. A contrição, pelo amor a Deus nela presente,

mesmo sendo exercitada antes do sacramento da confissão, já alcançava uma considerável fatia da graça divina. A atrição, por sua vez, caso fosse exercitada antes do sacramento da confissão, não bastava para justificar o pecador e o colocar em estado de graça. Se a atrição fosse associada ao sacramento da confissão, “havendo verdadeiro propósito de não pecar e esperança de alcançar o perdão de Deus”, o pecador estava justificado perante o Salvador. Entretanto, ambas as formas eram consideradas legítimas. Sobre a atrição/contrição era dada a seguinte definição:

a contrição perfeita é uma dor e aborrecimento dos pecados, por serem ofensa de Deus e por ser Deus quem é, digno de ser amado sobre todas as coisas por sua infinita bondade, com um propósito firme de nunca mais o ofendermos. A atrição, ou contrição imperfeita, é uma dor e pesar, também dos pecados, nascida da consideração de sua torpeza ou penas do inferno, que por eles se tem merecido, com um propósito firme de nunca mais pecar”.³⁶

Os debates teológicos entre atricionistas e contricionistas mergulhavam num mar de sutilezas que devia provocar perplexidade nos leitores da época. A multidão anônima de fiéis, como já foi dito, estava distante das discussões teológicas que, colocadas em termos teóricos e abstratos, não atingiam o universo modesto do cotidiano no qual roceiros, mineradores, artesãos, dentre outros trabalhadores das Minas, eram penitentes que corriam apressados e, muitas vezes, forçados pelo medo, para se confessarem no sábado santo. As considerações da teologia tropeçavam no obstáculo do vivido e, à primeira vista, poderia-se acreditar, era o temor dos castigos divinos que dominava.

Tão importante quanto confessar era cumprir a penitência estipulada pelo pároco. Nuno Marques Pereira, nosso “peregrino” da América, pregava que aquele que pecou e, por isso, buscava o perdão de Deus, devia, necessariamente, fazer penitência, pois assim os pecados, por mais graves que fossem, seriam perdoados pela misericórdia divina.³⁷

Contudo, os penitentes tinham que demonstrar disposição para receber a penitência que o confessor lhes impusesse, por suas culpas, e ser diligente na satisfação da mesma.³⁸

Para aquele que ia morrer, o sacramento da extrema-unção era imprescindível por funcionar como “especial ajuda, conforto e auxílio ... [quando] as tentações de nosso comum inimigo costumam ser mais fortes e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar”. Aos párocos era lembrado seu papel fundamental na administração da extrema-unção aos enfermos desenganados, o que devia ser feito o mais rápido possível para que, no momento derradeiro, pudessem rebater os “cavilosos assaltos do demônio”. Este sacramento tinha também, acreditava-se, um poder curativo, podendo promover a recuperação da saúde por intermédio da intervenção celeste. Desde a Idade Média a Igreja pregava que o sacramento da extrema-unção ajudava a promover curas milagrosas e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia apresentava os seguintes efeitos desse sacramento:

perdoar-nos as relíquias dos pecados pelos quais ainda faltava satisfazer da nossa parte, ficando, por isso, aliviada a alma do enfermo ... dando muitas vezes, ou em todo, ou em parte, a saúde corporal ao enfermo ... consolar o enfermo, dando-lhe confiança e esforço para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo e levar com paciência as dores da enfermidade.³⁹

Na Europa setecentista, o discurso eclesiástico era rigoroso no que dizia respeito aos párocos que negligenciassem os últimos sacramentos aos moribundos. Tais religiosos faltosos responderiam junto a Deus, fazendo de suas almas réus cuja culpa fora condenar as almas não assistidas no fim da vida com a extrema-unção a vagarem perdidas pela eternidade.⁴⁰ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia tinham o mesmo discurso relativo aos padres que deixavam um cristão morrer sem a confissão e a extrema-unção. Os clérigos negligentes eram ameaçados com suspensão do ofício e até com o pagamento de multas.⁴¹ Mesmo que o moribundo estivesse com alguma

moléstia contagiosa, ou sendo “tempo de peste”, o pároco seria obrigado a administrar a confissão, “ainda que seja com perigo de vida”. Até mesmo as pessoas que estavam junto ao doente eram ameaçadas com castigos celestes caso não comunicassem ao pároco, “em tempo conveniente”, o agravamento do estado do enfermo e, por isso, este morresse sem confissão.⁴²

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia constava o modelo para o Edital de uma devassa eclesiástica, o qual era seguido pelo padres visitantes que percorreram nas Minas durante o século XVIII. O Edital era composto por uma lista de comportamentos condenados pela Igreja e que eram comunicados aos paroquianos da localidade onde a devassa realizaria-se. Constavam, num total de 40 tópicos, “pecados públicos e escandalosos” para que todos soubessem “os pecados de que devem denunciar”. Dentre os pecados listados estavam: “se alguma pessoa por culpa do pároco morrer sem sacramentos”, “se o pároco é negligente na administração dos sacramentos”, “se o pároco é omissor em ir encomendar enterros de defuntos ou não fazer sem lhe darem alguma coisa”.⁴³ A atenção que a Igreja demonstrava para com o papel dos clérigos no sentido de socorrer, com os últimos sacramentos, a alma que desencarnava seria impulsionada tanto pela preocupação espiritual em si, como pela preocupação, no caso das Minas e quiçá de toda a América portuguesa, com a negligência dos párocos no exercício de suas funções. No caso das Minas, foram muitas as denúncias feitas nas devassas eclesiásticas contra clérigos que deixaram homens e mulheres morrerem sem os últimos sacramentos. Por alguma razão, muitos padres do Bispado de Mariana, que englobava a maior parte das Minas, pareciam estar bem menos preocupados com os preceitos da Igreja do seus próprios fiéis.

Numa Devassa Eclesiástica realizada na freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, em 1731, algumas pessoas acusaram o pároco local de deixar morrer sem sacramentos

vários fiéis, como foi o caso de uma escrava de Domingos Fernandes e de um homem livre que morreu “sem confissão”.⁴⁴ Em 1756, o padre capelão da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Mato Dentro foi denunciado por não atender aos moribundos moradores no distrito de Andrequicé com os últimos sacramentos. Adoecendo a preta forra Maria da Silva, logo seu marido mandou chamar o padre capelão Manoel Luis de Araújo para que administrasse os sacramentos. O dito capelão disse que não ia naquele dia, mas sim no dia seguinte. Entretanto, a enferma não esperou pelos sacramentos, morrendo antes que o padre fosse vê-la. Outras pessoas também teriam morrido sem os últimos sacramentos por negligência do capelão, como acontecera com um tal Antônio Rodrigues Marques e com Isabel Pereira. No caso de Isabel, o capelão recebeu dois avisos, mas nenhum deles surtiu efeito. Os moradores do local diziam que a razão da negligência do capelão era o fato dele “não habitar no sítio [de Andrequicé]”.⁴⁵ Outro caso ocorreu em 1757, quando Francisco de Oliveira, morador na freguesia de Santa Bárbara, perdeu uma filha que morreu sem os últimos sacramentos porque o sacerdote não foi chamado. A razão para este pai amoroso não ter comunicado ao sacerdote que sua filha estava perto da morte foi o fato do “Reverendo Pároco desta freguesia ter dito que o não chamassem de noite para administrar sacramentos”.⁴⁶

Quanto ao padre capelão do distrito de Andrequicé, Manoel Luis de Araújo, e ao Reverendo Pároco da freguesia de Santa Bárbara, temos o registro de suas possíveis justificativas para não acudirem os fiéis que, na hora da morte, estavam tão necessitados de auxílio espiritual. O primeiro teria sido negligente por não residir no sítio da enferma e, podemos crer, ter que percorrer um longo caminho até o local, de modo a estar, no dia que foi chamado, desanimado com o desconforto da viagem e com o tempo gasto. O segundo parecia deixar claro que durante a noite não sairia de sua casa para tratar das necessidades espirituais de seu rebanho. As Constituições Primeiras do Arcebispado da

Bahia legislavam exatamente sobre a hora e o dia apropriados para os doentes, sem perigo de vida iminente, receberem os últimos sacramentos. Era proibido que a sagrada comunhão fosse administrada “na noite de natal, em outra qualquer, antes de ser manhã ... e os sacerdotes, que contra este decreto derem comunhão de noite, serão suspensos do uso de suas ordens”. Entretanto, havia uma exceção aberta para aqueles que estivessem em perigo de morte, o que seria comprovado por certidão médica jurada, havendo médico, ou então tendo certeza, o pároco, da condição do doente.⁴⁷ As determinações da legislação eclesiásticas ampliam ainda mais as possibilidades de entendimento da postura dos sacerdotes acima referidos, considerando que os clérigos realmente conheciam o conteúdo das Constituições e, caso conhecessem, realmente cumprissem suas determinações. Estariam eles simplesmente seguindo o regulamento da Igreja? A mulher residente no Andrequicé, por falta de certificado médico, e achar um médico ou cirurgião nas localidades mais ermas era algo raro de acontecer,⁴⁸ ou por opinião do sacerdote, teria sido considerada livre do risco de vida e, por isso não foi prontamente atendida. A mulher veio a faleceu, demonstrando que seu caso era terminal, porém, devemos imaginar toda a fragilidade de um diagnóstico médico no século XVIII, o qual pouco dizia sobre as doenças. Quanto à moça de Santa Bárbara, bem, a justificativa do pároco, o fato de já ser noite, era respaldada pela legislação eclesiástica. Mas havia uma exceção, os casos em que o enfermo estivesse em perigo de morte. Talvez fosse este o caso da moça e, desse modo, o pároco, ou por desconhecimento do quadro médico ou por descaso, teria negligenciado suas funções.

Em 1785, na freguesia de São Miguel, comarca de Vila Rica, um tal João de Souza Benavides comunicava às autoridades os transtornos que Bento de Godoes causava aos moradores do local. Godoes havia interrompido uma estrada “por onde seguem os suplicantes por ser mais breve e por ela receberem os sacramentos e

passarem os seus defuntos”. O que levou Godoes a fechar a estrada não sabemos, talvez estivesse dentro de suas terras e, assim, se achava com o poder de decidir o que fosse mais interessante para si em relação ao destino daquele caminho. Este caso revelava dois momentos da vivência cotidiana que se interpenetravam. A religião, aqui representada pelas necessidades relacionadas à salvação da alma, andava lado a lado com questões relativas à vida material.

Os testamentos: uma demonstração de fé útil à salvação

Os portugueses que chegaram ao “Novo Mundo”, transportados por naus que singravam o Atlântico, traziam na bagagem significados culturais bem típicos do continente europeu, como aqueles que diziam respeito aos ritos que acompanhavam a morte. No que dizia respeito à Europa católica, do século XIII ao século XVIII, o testamento era, então, “mais que um simples ato de direito privado para a transmissão de uma herança, era um meio para cada um afirmar seus pensamentos profundos e suas convicções”.⁴⁹ Este sentido tomado pelo testamento estava presente entre os vassallos de Sua Majestade na América portuguesa.

Entre os bandeirantes paulistas do seiscentos, desbravadores das terras minerais, o testamento representava uma solene demonstração de fé.⁵⁰ Tal característica estava presente entre os testadores das Minas setecentistas, cuja crença no sobrenatural católico, existente no íntimo de cada um dos habitantes das vilas e arraiais do ouro, dividia espaço com as disposições legais que constavam nos testamentos. Aos testadores não bastava deixar a vida terrena organizada, pois o destino no além estava em jogo e, por isso, era premente voltar todas as atenções para a salvação da alma por meio de

demonstrações de fé úteis à salvação. Nesse sentido, o catolicismo barroco foi marcado por uma “sensibilidade coletiva” voltada para o “juízo individual” que, com a aproximação da morte, desencadeava, “num ritmo intenso, uma série de gestos piedosos, considerados naquela época importantíssimos para a salvação”, sendo que eram abundantes as doações testamentárias para as ordens religiosas, confrarias, pobres em geral, órfãos, donzelas, e a solicitação de muitas missas em sufrágio pela alma. As demonstrações de caridade partiam de uma consciência cristã que sabia de suas faltas, acusava a si própria e buscava a salvação da alma.⁵¹ Nem mesmo aos testadores que enfatizavam a disposição dos bens, como justificativa para a elaboração de seus testamentos, faltou o significado religioso, porque deixar a vida material organizada representava tranquilizar seus familiares e demonstrar caridade, tão bem vista aos olhos de Deus.⁵²

Logo no início do testamento, o cristão não perdia tempo em demonstrar o desejo de ter a sua alma salva. Por exemplo, em 1778, o português Antônio Cruz de Aguiar, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Catas Altas, termo da cidade de Mariana, deixou registrado nas primeiras linhas de seu testamento que “estando molesto ... e temendo-me da morte, que é coisa natural, e desejando pôr minha alma no caminho da salvação ... faço este meu testamento”.⁵³ Em 1779, Antônio Brandão de Araújo, morador no termo da cidade de Mariana, declarou em seu testamento que

“considerando a brevidade da vida humana e certa a morte, estando doente de cama, porém com meu perfeito juízo e entendimento que Deus Nosso Senhor me deu e para evitar qualquer dúvida, contenda e pleitos que depois de minha morte possa acontecer ... faço este meu testamento ... por sua misericórdia, [de Deus], a queira fazer, [a alma], herdeira da glória [divina]”.⁵⁴

Os testadores procuravam demonstrar sua fé para conquistar a misericórdia divina. Com esse intuito, algumas disposições testamentárias tinham um objetivo certo, isto é,

se o céu era para pouco, bem como o inferno, buscava-se diminuir o tempo no purgatório. Quando falamos nesse momento intermediário, também estamos nos referindo às almas que, ainda distantes da graça divina, purgavam seus pecados. Contudo, as almas do purgatório eram privilegiadas dentro do universo sobrenatural católico. Aquelas almas haviam morrido na graça de Deus, que lhes perdoou em vida os pecados quanto à culpa, mas não quanto à pena, não satisfeita com boas ações durante a vida, sendo que esta dívida penal era paga no purgatório.⁵⁵

O imaginário popular e o discurso teológico não caminhavam no mesmo ritmo. Imagens dos terríveis castigos que aguardavam as almas danadas no além assombravam as mentes dos homens e mulheres das Minas. Todavia, os doutores da Igreja eram bem mais sutis quando tratavam da temática dos castigos às almas pecadoras desencarnadas. O jesuíta português João Coutinho, na primeira década do século XVIII, baseado em São Tomás de Aquino, descrevia dois tipos de penas sofridas no inferno. Havia a “paena sensus”, pena dos sentidos, menos intensa, e a “paena damni”, pena do dano, mais severa. Ambas as penas atingiam as almas desgraçadas, entretanto, a pena do dano era mais terrível porque cortava “aos condenados no mesmo inferno as esperanças de ver a Deus ... e até no inferno, aonde tudo são mortes, a que mais mata as almas é a que lhes mata as esperanças”.⁵⁶ Para os pensadores eclesiásticos, tanto no purgatório quanto no inferno, a maior dor era a de não poder estar junto ao Pai celestial, todavia, as almas do purgatório guardavam a esperança de, um dia, após a purgação de seus pecados, estarem junto ao Criador e, enquanto isso, sofriam por estarem tão próximas e, ainda, tão longe. Já as almas que estavam no inferno não tinham qualquer esperança de sentirem o toque espiritual do Salvador, pois estavam condenadas à sua absoluta ausência por toda a eternidade. Quanto à penas dos sentidos, existente no inferno, eram provocadas, principalmente, pelo fogo que simbolizava a ira divina. A alma desgraçada passaria a

eternidade nas chamas desse fogo, mas sempre com a mesma “disposição de espírito que teve no momento da morte e, embora sinta grande dor, esta não produz nenhum fruto espiritual”, ao contrário das almas do purgatório, cujos frutos espirituais de seu sofrimento é que as qualificavam para partirem para Deus.⁵⁷

Buscando a salvação da alma, os testadores não poupavam pedidos de ajuda aos santos, à Virgem Maria e ao anjo da guarda. Além da busca de aliados divinos, os testadores procuravam conquistar a misericórdia do Salvador realizando atos caridosos através das determinações dirigidas ao testamentário, as quais deveriam ser cumpridas após o falecimento daquele que testava. Muito importante para a salvação, na ótica dos testadores, eram as missas que deviam ser rezadas em intenção da alma desencarnada, da alma dos parentes já mortos e das almas do purgatório.

Entre os santos intercessores estava, por exemplo, São Miguel. De acordo com a iconografia religiosa da Provença, região francesa, até o século XV, São Miguel era o juiz e árbitro dos grandes juízos finais e, entre os séculos XVI e XVII, de juiz e árbitro passou a ser intercessor, retirando as almas do purgatório e lhes indicando o caminho do céu.⁵⁸ Além de São Miguel, muitos outros santos, a Virgem Maria e o anjo da guarda atuavam como intermediários entre Deus e as almas aflitas.

A Virgem Maria, de acordo com o “peregrino” da América, “foi livre e preservada de toda a culpa e risco do pecado original desde o primeiro instante do seu ser, por ter sido medianeira dos homens para com Deus”.⁵⁹ Por conservar esta função de mediadora, pois era vista como uma ponte entre Deus e os homens, a ela recorriam quase todos os testadores, inclusive aqueles que viviam do outro lado do “mar oceano”, na América portuguesa.⁶⁰ No que dizia respeito às almas do purgatório, eram consideradas enquanto num estado de beatitude e bondade, tornando-se alvo de veneração particular. As almas do purgatório eram procuradas como intercessoras devido às facilidades

decorrentes da vizinhança com o paraíso, e, por isso, podiam, para os católicos, intercederem junto aos santos na intenção dos mortais. As missas para as almas do purgatório, vistas como atos de caridade, auxiliariam o encontro destas com Deus e, junto ao Salvador, as almas poderiam interceder pelos vivos.⁶¹

O primeiro bispo do bispado de Mariana, D. Frei Manoel da Cruz, fez seu testamento em 1763. Inicialmente, ele rogava à “gloriosa Virgem Maria ... que pela minha alma interceda no tribunal de seu amado filho para que não atendendo para a miséria de minhas culpas haja de usar com ela com todos os atributos da sua piedade e misericórdia”. Os santos e as almas do purgatório não foram esquecidos, pois era pedido que “todos os santos da corte celestial ... e as almas do purgatório queiram interceder por minha alma”. O bispo também rogava “aos anjos da minha guarda” para que fossem “defensores não só em todo o instante da minha vida mas na hora da minha morte livrando-me de todas as astúcias com que o demônio pretenderá opor-se-me e para me vencer naquele último trânsito que de todos é temível”.⁶² Antônia Maria, moradora em Vila Rica do Pilar do Ouro Preto, fez seu testamento em 1753. Ela rogava à

gloriosa Virgem Maria, Senhora nossa madre de Deus e a todos os santos da Corte Celestial, particularmente ao meu anjo da guarda e à santa do meu nome e a todos e a todos os santos de que sou devota, queiram por mim interceder e rogar a meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma deste corpo sair.⁶³

Em seu testamento, feito em 1762, Francisco da Silva Horta, morador na vila do Sabará, pedia

humildemente ... à Virgem Maria ..., ao anjo da minha guarda e ao santo do meu nome ..., Santo Antônio ... São Joaquim, Santa Ana, São José, São Gonçalo ... a todos os mais outros santos e santas, anjos e bem aventurados da corte do céu ... queiram ser meus intercessores agora e quando minha alma deste corpo sair.⁶⁴

Os três testamentos acima relacionados apontavam para algumas possibilidades de intercessão das divindades católicas em favor dos mortais. Os santos, a Virgem e o anjo da guarda apareciam intercedendo junto a Deus pela salvação das almas desencarnadas e, caso fossem bem sucedidos, guiariam tais almas para a graça de Deus ou, talvez, conseguissem um tempo menor no purgatório. As almas do purgatório também poderiam interceder junto aos santos para que estes rogassem a Deus em favor do defunto. Mas havia um momento crucial para a definição do destino da alma no além. Se, na hora da morte, o Demônio, cheio de astúcia, tomasse para si a alma, por esta insistir na condição de pecadora não arrependida, não havia mais nada a fazer por parte da corte celestial. Assim sendo, já no instante da morte pedia-se que, como foi o caso de D. Manoel da Cruz, que o anjo da guarda lutasse contra as investidas de Satanás, defendendo a alma que já vinha sendo sua responsabilidade pela vida afora.

Outro meio de alcançar a graça de Deus, na hora da morte, era através das obras pias, às quais muitos testadores destinavam parte do seu cabedal. Até os mais pobres destinavam algum recurso às obras da Igreja. Acreditava-se, dentro do catolicismo barroco, que tais atos de caridade conquistavam a misericórdia divina para a alma que partia para o além.

O capitão mor Henrique Lopes de Araújo, em testamento feito em 18-09-1733, declarava que possuía “um chamado palácio em que assiste o Excelentíssimo Conde das Galvêas, governador e capitão general destas Minas ... mais algumas casas”, deixando tais bens à Câmara de Vila Rica para a “habitação dos seus governadores ou para o que for mais útil”. Porém, Araújo impunha a condição de que as autoridades da Câmara providenciassem “quatro capelas de missas cada ano, que são duzentas missas, as quais mandarão dizer pela minha alma e pela de minha mulher de que darão conta em certidão”.⁶⁵ Os bens do capitão mor também foram usados para a fundação da Casa de

Misericórdia de Vila Rica. Em carta de 28-01-1736, o rei de Portugal dizia estar informado do legado deixado à Câmara por Henrique Lopes de Araújo, constando, além do que já foi descrito, de “umas casas novas e de outras mais inferiores adjacentes de uma lavra contígua de faisqueira de ouro”. Era ordenado que o ouvidor geral da Comarca averiguasse se a renda dos bens deixados por Araújo era suficiente para a fundação da “Casa de Misericórdia e Hospital”. Em outra carta, datada de 16-04-1738, Sua Majestade, em posse de resposta positiva do ouvidor, mandava que “se erijam em Vila Rica a dita Casa de Misericórdia e Hospital para a cura dos enfermos”.⁶⁶

O exemplo de Araújo foi seguido por outros testadores com grandes cabedais. Por volta de 1780, o Recolhimento do arraial da Chapada, termo de Minas Novas, tinha como “bens patrimoniais”, três sítios nos quais criava-se “gado vacum”, todos doados às recolhidas pelos falecidos Gabriel Monteiro e pelo capitão mor Romão Gramacho Falcão.⁶⁷

Mais modesta, mas não menos demonstrativa de fé, foi a doação prometida em testamento, feito em 1784, pela preta forra, já citada, Esperança de Souza Barros. Natural da Costa da Mina, Esperança tinha sido escrava de Josefa de Souza Barros. Sua ex-senhora tinha lhe dado, na época em que ainda era escrava, a “faculdade para ajuntar duzentas e oito oitavas de ouro que tantas lhe dei pela minha liberdade”. Enquanto uma mulher livre, a preta forra acumulou alguns bens, os quais constavam de uma escrava chamada Joaquina, que deixava “coartada”, uma “morada de casas térreas cobertas de telha com seu quintal”, bem como “alguns trastes de casa” e pertences pessoais. Sem marido ou filhos, deixava a casa para Antônia, crioula forra, que era filha da escrava Joaquina e que já tinha sido, também, sua escrava. Esperança havia alforriado Antônia por “carta de liberdade” passada em 1779.⁶⁸

Os habitantes das Minas protestavam contra as mudanças nos métodos de cobrança fiscal, reclamavam da excessiva cobrança por parte dos eclesiásticos e de tudo que fosse considerado um abuso. Todavia, essa mesma população estava pronta para fazer doações para a construção e manutenção das igrejas. Tal comportamento refletia o desejo de expiar os pecados e de estar em paz com Deus e consigo mesmos.⁶⁹ À corte celeste não podia faltar sua cota de ouro, legada nos testamentos e, em troca, os personagens celestiais, comovidos com esse ato de tamanha devoção, rogariam a Deus pelo perdão dos pecados humanos e encaminhariam as almas do purgatório para o céu.

Os testadores nunca esqueciam de aplicar algum dinheiro em missas para suas próprias almas, para as almas do purgatório, para as almas de parentes, para as almas de escravos, para os santos. As missas “exerceram um verdadeiro fascínio na sensibilidade dos devotos que lhes atribuíam um poder purificador dos pecados e regenerador da alma”. As almas do purgatório agraciadas com sufrágios tinham, acreditava-se, a possibilidade de, mais rapidamente, alcançarem a graça de Deus e junto dele interceder pelos vivos.⁷⁰ O jesuíta português João Coutinho, falando nos primeiros anos do século XVIII, dizia

é Deus porém tão bom e misericordioso que se entre os que cá ainda vivem houver quem com obras queira satisfazer e pagar pelo que aquelas almas [do purgatório] devem, Deus aceita da nossa mão a paga e, satisfeitas as dívidas, abre-se o cárcere, saem dele as almas e vão gozar de Deus eternamente ... pagai católicos, pagai pelas almas do purgatório [e] tirai daquele cárcere, que é pior que a morte, a vossos pais, a vossos irmãos, a vossos parentes, a vossos amigos, e com universal caridade a todas as almas que lá padecem.⁷¹

Coutinho, mesmo representando uma Igreja erudita e, por isso, distante da massa dos católicos, traduziu muito bem aquilo que se passava no imaginário religioso dos devotos que residiam nas terras minerais. Era apontada uma relação de troca, do tipo “toma lá dá cá”, na qual a dívida com Deus devia ser paga para que as almas, não mais

endividadas pelas penas a serem cumpridas, obtessem a libertação do purgatório. Nota-se o estabelecimento de um comércio das almas, do qual vivos, almas desencarnadas e personagens celestes participavam ativamente. Os vivos pagavam as dívidas das almas do purgatório, com missas e outras demonstrações de caridade cristã, as almas libertadas do purgatório intercediam a Deus pelos vivos, o mesmo fazendo anjos e santos agraciados com atos de fé.

As missas eram o principal auxílio aos vivos necessitados e às almas que estavam no purgatório. Na jornada que o mestre-de-campo Inácio Correia Pamplona fez pelo sertão das Minas, em 1769, estava presente um padre que, todos os dias, ao amanhecer, celebrava o santo sacrifício da missa, mantendo viva a fé no Salvador e buscando sua proteção contra os muitos perigos que rondavam a expedição, como os índios bravos, quilombolas, moléstias das matas e animais perigosos.⁷²

As missas destinadas às almas que estavam no purgatório eram levadas muito à sério. Os padres tinham livro próprio para registrá-las, certificando que a quantidade de missas destinadas à alma de certo defunto tinham sido rezada e o pagamento das mesmas efetuado. O padre jurava “in verbo sacerdotis” que tudo o que estava registrado era verdade. Por exemplo, em 1768, o alferes Simão Ribeiro, morador na Comarca de Vila Rica, tinha em sua posse um recibo passado por um padre e jurado “in verbo sacerdotis” pelo pagamento de “dez missas pelas almas do purgatório”.⁷³

Nuno Marques Pereira, o “peregrino” da América, tecia grandes elogios à missa. A missa era de grande auxílio para as almas que estivessem no purgatório, pois agradava a Deus e fazia seu coração transbordar de misericórdia. Quando alguém saía de casa para ouvir missa, era acompanhado pelo anjo da guarda que contava os passos dados até a igreja e os escrevia no livro celeste das boas obras. O ofício da missa dava

aos “aflitos alívio, para os tristes consolação, para os atribulados remédio, para os combatidos socorro, para os desconsolados esperança”.⁷⁴

De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a missa tinha duas virtudes, isto é, fazer com que Deus perdoasse os pecados e concedesse a remissão das “penas, satisfações e penitências” decorrentes dos mesmos. Tanto os vivos quanto as almas do purgatório estavam sujeitos aos benefícios trazidos pelos sufrágios. As missas rezadas para as almas do purgatório atuavam “para que mais cedo se vejam livres das penas temporais que no purgatório padecem em satisfação de seus pecados”. Os testadores eram exortados para que, em suas últimas vontades, se lembrassem “não só de mandarem dizer missas e fazer ofícios costumados”, mas também “os mais, que cada um puder, conforme sua devoção e possibilidade”. Quanto mais significativo fosse o número de missas pedido, maior poderia ser a misericórdia divina inspirada por aquela intensa manifestação de fé.⁷⁵ Em carta pastoral de 1749, o primeiro bispo de Mariana, D. Manoel da Cruz apontava que

o testador esquecido da sua alma e sem lembrança, nem considerar as gravíssimas penas que há de padecer no fogo do purgatório, determinar no seu testamento ... façam pela sua alma os ofícios que se costumam fazer na Igreja Católica o que se não deve esperar de um homem Católico Romano porque seria fazer grave caso e ainda desprezo de uns sufrágios tão ... importantes para alívio das almas.⁷⁶

Caso os testadores não declarassem as missas e ofícios em prol de suas almas, era obrigação dos herdeiros e testamenteiros mandar fazer, conforme constava na carta pastoral de D. Frei Manoel da Cruz, “pelas almas dos ditos defuntos os sufrágios que for possível”. Se nem mesmo um testamento fosse feito, cuidava-se para que a alma não ficasse sem aqueles sufrágios tão úteis à salvação. Quem morresse sem testar não ficava com a alma desamparada, pois através da “terça da alma ou quarta funerária uma determinada quantia era reservada, [por via legal], para proteger o morto da danação muito longeva do fogo do purgatório”.⁷⁷ Mesmo as almas anônimas, “esquecidas por

não terem tido família, irmandade, ou porque não deixavam ... bens para se retirar a ‘tercinha da alma’ ”, como, por exemplo, os afogados, assassinados e negros quilombolas, não ficavam sem sufrágios. Caso não estivessem no inferno, tais almas estariam no purgatório e, dessa forma, os sufrágios para as almas do purgatório, tão comuns nos testamentos, acabavam por beneficiar tais almas órfãs. Além disso, as irmandades de São Miguel e Almas, nas Minas, tinham um caixa destinado “às missas para as almas em geral ... [composto pelo dinheiro] de esmolas obtidas pelos próprios confrades”.⁷⁸

Imbuído pelo poder salvador das missas, o português Manoel da Costa, morador no Brumado, termo da vila Nova da Rainha, fez seu testamento em 06-10-1772. Estipulava que, nas Minas, fossem rezadas 40 missas por sua alma e, em conventos portugueses, seu testamenteiro devia mandar rezar quinhentas missas por sua alma e duzentas missas pelas almas dos seus pais, avós e irmãos.⁷⁹ Nosso já conhecido Antônio da Cruz Aguiar, que testou em 1778, mandou dizer por sua alma trezentas missas na freguesia onde residia e mais duzentas missas na cidade do Rio de Janeiro.⁸⁰ Clemente Gomes Lobato, morador em Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, deixou registrado em seu testamento, feito 04-02-1749, apenas oito missas a serem rezadas por sua alma.⁸¹ O reduzido número de missas pedido por Clemente não indicava pouca fé, todavia, parecia achar que havia maiores chances de alcançar a misericórdia do Salvador demonstrando desapego à si próprio e preocupando-se mais com as aflitas almas do “fogo do purgatório”, às quais ofereceu quinze missas.

Em testamento feito em 01-04-1792, um homem, morador no arraial do Ribeirão Comprido, Comarca do Rio das Velhas, ofereceu 296 missas às almas do purgatório.⁸² Antônio da Cruz Aguiar, acima citado, além de oferecer missas às almas do purgatório em geral, estipulou que cinco missas fossem aplicadas às “cinco almas mais

necessitadas das penas do purgatório” e “dez em satisfação das minhas penitências mal cumpridas aplicadas pelas almas do purgatório”.⁸³ Aguiar parecia ter a consciência pesada em decorrência de faltas cometidas ao longo da vida e, nesse sentido, buscava a misericórdia de Deus apelando, inclusive, às almas do Purgatório que, libertadas dessa prisão espiritual, poderiam interceder junto a Deus em seu favor. Entre os menos abastados, os poucos sufrágios aplicados às almas não representavam pouca fé, todavia, estes testadores não tinham os meios pecuniários necessários para tentarem filtrar seus pecados encomendando missas.

Os santos intercessores, principalmente os de devoção daquele que testava, não deixavam de receber missas. Tomázia da Encarnação, que testou em 19-05-1785, “doente em uma cama temendo-me da morte e desejando pôr minha alma no caminho da salvação por não saber o que Deus Nosso Senhor de mim quer fazer”, mandava rezar 34 missas para São Bernardo e seis para Nossa Senhora da Conceição.⁸⁴ Pedro Dinis, morador no arraial de Catas Altas, termo da cidade de Mariana, pediu, em seu testamento feito em 24-07-1784, que fossem rezadas cinco missas para São José, cinco para São Joaquim, cinco para Santa Ana, cinco para Nossa Senhora da Boa Morte e cinco para São Pedro.⁸⁵ Já a preta forra Ana de Andrade, moradora no Rio Comprido, freguesia de Caeté, mandou rezar apenas uma missa, para São Gonçalo.⁸⁶ No caso de Ana de Andrade, mesmo não havendo a possibilidade de arcar com os custos de mais sufrágios para os santos, dentro do que pôde despender, não esqueceu aquele que poderia ser seu santo de devoção.

Ter, na hora da morte, uma atitude que buscava reparar faltas cometidas durante a vida contribuía para a limpeza da consciência e para a amenizar os pecados. Em Portugal era difundida a crença, herdada da tradição medieval européia, de que era aconselhável morrer sem deixar qualquer tipo de bem indevidamente adquirido, pois

isso impedia a entrada no céu.⁸⁷ Os mineiros estavam atentos a esta questão e, em seus testamentos, demonstravam a intenção de remediar deslizes de comportamento que não seriam bem vistos aos olhos de Deus. José da Costa Pereira, morador na freguesia de Caeté, ao testar em 22-03-1786, mandava rezar 400 missas pelas almas de algumas pessoas a quem devesse alguma restituição ou encargos.⁸⁸ Geralmente, os testadores cuidavam de providenciar a quitação de dívidas, bem como a declaração daqueles que lhes deviam algum dinheiro, no momento em que a última vontade era declarada. Um outro caso foi o de João de Oliveira Leme, cujo testamento foi feito em 29-03-1762, que reconheceu uma mulatinha, sua bastarda, como filha legítima e herdeira universal.⁸⁹ Para Leme, que “pela gravidade de meus pecados tenho uma mulatinha”, assumir a criança seria, talvez, uma tentativa de desfazer a ofensa, aos seus olhos, feita a Deus. Beneficiando a filha bastarda estaria resgatando seu pecado.

A Igreja demonstrava preocupação em relação às almas dos escravos. Exortava-se os senhores que, por piedade cristã, deviam lembrar, no momento da morte, dos cativos que lhes tinham servido em vida. Auxiliar as almas dos escravos para que alcançassem a salvação, pregava a Igreja, também trazia benefícios ao senhor, cujo ato de bondade era bem visto aos olhos do Salvador. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia recomendava que os proprietários mandassem rezar missas para as almas de seus escravos falecidos ou, pelos menos, uma missa de corpo presente para todos os escravos maiores de quatorze anos que morressem.⁹⁰ Todavia, o discurso eclesiástico não parecia surtir efeito em todos aqueles que eram donos de escravos. Não foram poucas as denúncias, nas devassas eclesiásticas, contra senhores que não haviam dado um tratamento cristão ao corpo e à alma do escravo morto. Por exemplo, em 1731, em Vila Rica do Ouro Preto, foi feito um termo de culpa contra Manoel Luiz por “enterrar um escravo seu no mato negando-lhe sepultura eclesiástica”. Manoel alegava ser “homem

pobre e miserável”, no entanto, o padre visitador o penalizou em “cinquenta cruzados aplicados metade para os sufrágios do escravo” e se caso repetisse semelhante ação sofreria pena de excomunhão maior.⁹¹

Em 1742, no sítio da Itaverava, freguesia do Ouro Branco, Domingos Rodrigues Lima teve que apresentar-se perante o padre visitador para “satisfação da culpa que lhe resultou na devassa de não mandar os escravos à missa”. Não houve uma punição, porém, se a culpa fosse repetida seria preso.⁹² Retornando ao caso de Manoel Mendes, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Príncipe, que, em 1756, era acusado de ter deixado um de seus escravos, ferido por um capitão do mato que o perseguia, em agonia no local do acontecido, sem qualquer tratamento médico ou espiritual. De acordo com uma das testemunhas que o acusou, o proprietário não tomou qualquer providência “nem ... lhe aplicou os sacramentos pois tinha tempo ainda para os receber, nem lhe deu sepultura eclesiástica, morrendo ... sendo como era o dito escravo católico e batizado”.⁹³ Naquela época, “uma das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura certa. O morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada”.⁹⁴ As crianças e adultos pagãos não tinham direito à sepultura eclesiástica, entretanto, este não era o caso do escravo de Manoel Mendes.

O escravo batizado, reunido ao rebanho de Cristo, passava a ter direitos em relação ao tratamento dado à sua alma. Um desses direitos espirituais era o de ser enterrado em solo sagrado e, caso isso não ocorresse, a salvação de sua alma estava comprometida. Em 1733, D. Frei João da Cruz, em carta pastoral dirigida à freguesia de São Caetano, Comarca de Vila Rica, dizia ser notório que muitos senhores não davam sepultura eclesiástica aos escravos batizados. O bispo ordenava que os negros batizados tivessem sepultura cristã e ameaçava os senhores transgressores da ordem com pena de

excomunhão “e de cinquenta oitavas de ouro, vinte e cinco para a fábrica da Igreja e vinte e cinco para as missas pela alma do defunto”.⁹⁵ Dúvidas quanto ao batismo de um escravo podiam impedir que, estando enfermo, recebesse os últimos sacramentos. Em 1756, no arraial de Mateus Leme, freguesia do Curral de El Rey e Comarca do Sabará, o capelão Manoel da Costa Araújo foi chamado para administrar os últimos sacramentos a um negro que, segundo seu proprietário, estava morrendo de uma enfermidade fatal. No entanto, o capelão não administrou os sacramentos “pelo dito negro ser ainda novo e não saber falar [o português] e o dito reverendo capelão lhe não entender a língua, por não dizer o dito negro outra coisa mais do que era cristão, ... como declarava pela língua que lhe entendia uma negra”. O escravo morreu sem os sacramentos e o capelão justificou-se dizendo que a “doença do negro não era mortal e que também tinha dúvida se o dito negro estava batizado, e com estas razões não confessou o dito negro”.⁹⁶

Muitos senhores, percebendo a chegada da morte, davam a liberdade a um ou vários de seus escravos. Como o Conde das Galvêas, governador das Minas, observava, em 1733, “quanto às alforrias, não havia dúvida que muitas se faziam, umas por gratidão de seus senhores, por alguns serviços que deles recebiam e outras com o dinheiro que ajuntavam os mesmos negros”.⁹⁷ Se, por um lado, os senhores que, em testamento, libertavam escravos, podiam estar buscando a realização de um ato caridoso que agradasse a Deus, por outro lado, como parece perceber o Conde das Galvêas, simplesmente podiam estar querendo retribuir os bons serviços prestados pelos cativos, de modo a haver, até mesmo, a construção de laços de afetividade entre cativo e proprietário, o que estaria refletido na libertação do escravo via testamento do senhor. Alguns senhores, por sua vez, deixavam em seus testamentos missas para as almas de seus escravos falecidos. Não podemos esquecer que vários desses senhores também podiam estar, ao lembrar dos escravos em testamento, tentando expiar culpas cuja

consciência acusava na hora em que a morte estava próxima e que estavam relacionadas com um tratamento cruel ministrado aos cativos ou, ainda, apenas tentavam demonstrar um ato de caridade tão bem visto aos olhos do Salvador.

Alexandre Nunes Cardoso, vigário capitular do bispado de Mariana, cujo testamento foi feito em 12-08-1764, mandou que mil missas fossem rezadas em Portugal, além de deixar forro seu escravo José, de nação “coirana”.⁹⁸ As missas foram divididas da seguinte forma:

duzentas pelas almas de meu pai e de minha mãe, duzentas pelas de meus avós paternos e maternos, duzentas pelas almas de meus irmãos e irmãs, duzentas pelas de meus tios e tias e duzentas pelas de meus irmãos defuntos, parentes mais chegados e escravos.⁹⁹

Alexandre Saraiva, morador no arraial das Sete Lagoas, que fez seu testamento em 07-04-1784, deu alforria a “Gaspar e à negra Ana ... pelo amor de Deus e pelo muito que me serviu sempre”.¹⁰⁰ Antônia Maria deixou, em testamento datado de 1753, “pelas almas dos meus escravos ... esmola espiritual de ... trinta mil réis”, além de deixar forra uma mulatinha.¹⁰¹ Caso inusitado foi o do preto forro José Gonçalves, que fez seu testamento em 1790. Morador no termo da cidade de Mariana, tinha sido casado, sem filhos. Havia declarado sua “alma por universal herdeira”. Pela alma pediu que fossem ditas “dentro em oito dias quarenta missas de esmola de três quartos cada uma”, num total de 32 oitavas e meia libra de ouro. Gonçalves possuía três escravas, “as quais por minha morte as deixo forras e libertas por caridade”. Entretanto, as escravas deviam retribuir a caridade, como condição para alcançarem a liberdade, pois Gonçalves declarava que “as mesmas ditas escravas que deixo libertas cada uma será obrigada dentro em quatro meses a apresentar certidão ao meu testamenteiro de ter mandado dizer dez missas [pela minha alma]”.¹⁰²

Nas Minas, a crença no sobrenatural católico perpassava cada momento da vida cotidiana. Durante a vida, a graça divina manifestava-se nas doenças curadas, nas

viagens seguras, nos partos saudáveis, etc, como também os castigos celestes podiam ser enviados contra os pecadores. Na hora da morte, quando a salvação da alma estava em questão, os homens e mulheres daquelas paragens voltavam-se em direção à misericórdia divina. Os testamentos traduziam a vontade de estar em paz com Deus. Através da manifestação da última vontade, testadores buscavam a reconciliação com o Salvador, pois a consciência acusava faltas, ou, ainda, os fiéis tentavam garantir uma passagem tranquila para a outra vida, o que se dava pelo encurtamento das penas purgatórias e, raramente, por uma ida direta para o céu. Abundavam os pedidos, em testamento, de missas pelas almas, bem como expressões de caridade das mais diferentes naturezas, pois tudo isso agradava ao Salvador. Todavia, o comportamento desses tão católicos mineiros revelava uma faceta mais voltada para as necessidades terrenas. A Igreja parecia perceber os desencontros entre fé e agir cotidiano e tentava reverter o quadro, porém, não tinha grande sucesso nesse objetivo. Enquanto isso, os mesmos fiéis que doavam ouro para a ornamentação dos templos, também podiam deixar seus escravos morrerem sem um tratamento cristão. Mas nesse teatro da existência o final, feliz ou não, poderia ser dado pelo próprio ator que, recorrendo à quase infinita misericórdia de Deus, demonstrando sincero arrependimento e rogando pelo perdão, retornava ao coração do Pai.

Se o mundo era um espaço do sagrado, isto é, estava em constante e íntimo contato com as forças divinas, então o homem, independente de sua fé particular, percebia-se invadido pelo sobrenatural. Os deuses modelaram o mundo com suas próprias mãos a partir do barro molhado e, para que tomasse a firmeza das montanhas, o sopraram com o ar que saía de suas entranhas. A partir daí, a vida teve seu início. Os homens, alimentando-se do fruto da terra que fora obra divina e respirando o sopro dos deuses, só poderiam sentir-se como entes sagrados e, por isso, crentes no sobrenatural.

Nesse sentido, o profano significava a não-sacralidade, a negação da vida e da própria morte, pois era simplesmente o nada.¹⁰³

Nessa perspectiva, o sagrado não lida com fronteiras de religiões institucionalizadas, permitindo a vivência de múltiplas religiosidades, isto é, de múltiplas formas de contato com o mundo divino. Todavia, para a Igreja, o sagrado tinha fronteiras delimitadas e o profano era tudo aquilo que transbordava para fora desses limites cuidadosamente traçados. O profano era o domínio de Satã e de deus sequazes, nele as almas encontrariam a perdição. No seio da Igreja as almas encontrariam a salvação, pois estariam em comunhão com Deus. A religião, em oposição às religiosidades, é uma noção mais voltada para comportamentos religiosos normatizados dentro de estruturas religiosas institucionalizadas, restringindo a vivência do sagrado. Emile Durkheim sintetizou muito bem a noção de religião enquanto espaço regrado ao colocar que “o santo patrono do cristianismo é eleito sobre a lista oficial dos santos reconhecidos pela Igreja Católica, e são igualmente regras canônicas as que prescrevem como cada fiel deve cumprir com esse culto particular”.¹⁰⁴

No caso da América portuguesa, o discurso eclesiástico passava pelo modelo tridentino de cunho sacramental. Nas Minas, esse discurso encontrou resistência e a Igreja presenciou a formação de expressões de religiosidade que não seguiam, necessariamente, o modelo católico institucionalizado. Partindo da constituição de irmandades leigas, passando pelas manifestações devocionais populares, à desobediência aos preceitos católicos e chegando às práticas mágicas que bebiam em fontes africanas, indígenas e européias, encontramos um cenário que contradizia a pregação eclesiástica e era marcado pela existência de um espaço sagrado tão amplo quanto a geografia do “Novo Mundo”, ainda repleta, no século XVIII, de terras ermas a serem desbravadas.

Foram comuns nos compromissos das irmandades recomendações acerca da conduta moral e religiosa dos capelães que nelas ingressavam. Porém, tais recomendações não eram observadas com rigidez, caso contrário “seria impossível o preenchimento de todas as vagas nas irmandades”. Parecia que as irmandades “procuravam capelães, distantes do modelo tridentino, sensíveis às condições e circunstâncias da vida colonial, extremamente conflituosa e instável”. A todo momento as irmandades entravam em conflito com as autoridades eclesiásticas em razão das divergências quanto às formas de expressão da fé, o que refletia um conflito entre religião e religiosidades.¹⁰⁵

Nesse ambiente, onde o modelo religioso pregado pela Igreja encontrava resistência nas religiosidades dos mineiros, estas profundamente enraizadas nas demandas da vida cotidiana das vilas e arraiais auríferos, nem mesmo as exigências da Sé romana fazia, quanto ao comportamento do bom cristão, eram seguidas. As relações dos mineiros com Deus assumiam grande maleabilidade, muito mais do que Roma acharia conveniente. O mesmo homem amava a Deus sobre todas as coisas também havia deixado de sepultar um escravo, não havia chamado um padre para ministrar os últimos sacramentos ao cativo que morria, não freqüentava com assiduidade a missa, trabalhava com seus escravos nos domingos e dias santos, por vezes blasfemava, vivia em concubinato, fazia feitiços ou consultava feiticeiros(as), etc. Desse modo,

o devoto das Minas quer salvar-se, mas – salienta-se – dentro de uma perspectiva bastante aclimatada às exigências temporais, isto é, com leve mortificação da carne, jejum e continência sexual somente em dias de forte significação do calendário religioso, participação irregular nos diversos sacramentos da Igreja ... obras de misericórdia, via de regra, na doença e iminência da morte; e fundamentalmente com a recorrência tardia aos méritos da Paixão de Cristo.¹⁰⁶

Naquele mundo barroco das Minas de outrora, a fé e a realidade cotidiana enrolavam-se uma sobre a outra, constituindo um mesmo fio com dupla coloração. Desse fio, tão singular, surgiu uma trama, equilibrada no caos de fios multiformes e multicoloridos. Nesse movimento ia sendo tecido o viver nas Minas setecentistas. Terra do ouro e dos diamantes, durante algum tempo, terra impregnada de religiosidades que insistiam em pluralizar o que a Igreja tentava delimitar, homogeneizar. Cenário barroco no qual a fé era, antes de tudo, exposta e publicada, intensa no sentido dado pelas mil missas que Alexandre Nunes Cardoso mandou que fossem rezadas em Portugal após sua morte, como se Deus se regozijasse com tudo aquilo, com aquele “excesso de alma” expressada através da religiosidade exteriorativa daquela gente.¹⁰⁷

Capítulo III – O medo do sobrenatural no cotidiano das Minas

... por entender que alguma mulher enganada
pelo demônio, ou por algumas feiticeiras, que
são os seus ministros, lhe aconselhara que para
conciliar a amizade do tal homem lhe desse o
seu sangue mensal ...

Luis Gomes Ferreira, *Erário Mineral*, 1735

Uma vivência sobrenatural do mundo natural

No século XVIII, grande parte dos habitantes das Minas compartilhavam a crença de que os acontecimentos terrenos encontravam sua razão de ser no mundo sobrenatural. Esta maneira de pensar era, de modo geral, comum aos homens do Antigo Regime. Nesse sentido, surgiam diversas manifestações de medo provocadas pelo efeito que as forças sobrenaturais podiam, acreditava-se, ter sobre a vida cotidiana. Desde a Idade Média, a Igreja católica havia incorporado todo um aparato mágico, mesmo lutando contra isso, sob a forma de exorcismos, do poder curativo e protetor das orações, dos sacramentos, das missas, das relíquias sagradas, etc. Além desse espaço monopolizado pela instituição eclesiástica, havia um território de domínio de homens e mulheres que faziam uso das artes mágicas para os mais diferentes fins. Eram, por exemplo, as feiticeiras e feiticeiros, tão temidos em decorrência dos poderes mágicos que diziam ter, podendo, aos olhos daquelas pessoas de outrora, provocar malefícios ou combater os mesmos.

A explicação sobrenatural era particularmente sedutora no campo da medicina, onde era mais óbvia a impotência humana frente a uma variedade de perigos. Durante o século XVIII, os estudiosos não conseguiam explicar satisfatoriamente muitos dos males que atingiam o corpo, tanto dos homens quanto dos animais. Sem uma técnica médica muito desenvolvida, era impossível explicar certos fenômenos biológicos, como, por exemplo, as mortes súbitas, hoje atribuídas ao câncer e às doenças cardíacas, ou, ainda, explicar o aparecimento das infecções sem o conhecimento de uma teoria dos germes. Assim, na falta de explicações naturais, as pessoas acabavam por voltar-se para outras que eram construídas a partir do mundo sobrenatural. Era uma época na qual não havia uma distinção nítida entre malefício e moléstia.¹

O cirurgião Manoel Simões Prata declarava, em 1776, que nos arredores do arraial da “Paraupeba”, Comarca de Vila Rica, “alguns homens de fazenda perdiam vários escravos com malefícios e moléstias”. A medicina tradicional parecia incapaz de tratar a doença que atingia os escravos, pois, segundo o cirurgião, era “enfermidade que abusa todos os remédios que a medicina tem descoberto para curar as enfermidades”. Desse modo, era apontado que “por essa razão nós cirurgiões temos concedido licenças a Mateus escravo de Domingos João Vilar que como curador da tal moléstia pois o temos visto curar alguns”. Frente ao desconhecido que despontava, logo era procurada uma explicação sobrenatural.²

Tanto os extratos populares quanto as elites cultas, às quais pertenciam médicos e certas camadas do clero, compartilhavam a crença de que o destino do mundo era decidido pelo embate de forças celestes e demoníacas. Para o médico português Bernardo Pereira, havia três classes de remédios, isto é, “os naturais, compostos à base de plantas, os mágicos, dentre os quais destacava-se o uso de palavras, caracteres e ensalmos e, finalmente, os eclesiásticos, que eram os exorcismos e aplicação de relíquias”.³

As concepções portuguesas acerca da doença, que também estiveram em voga na América portuguesa, não podem ser generalizadas, pelo menos a partir do século XVII, para o restante da Europa Ocidental. Em diversos países da banda ocidental do continente europeu, a experimentação científica começava a orientar as pesquisas sobre o corpo humano e as afecções. Em Portugal, porém, a base dos tratamentos médicos era alicerçada pela crença na ação diabólica. As transformações científicas ocorridas a partir do século XVII, no campo da medicina, pouco modificaram as concepções lusitanas sobre as moléstias, sendo que a crença na origem sobrenatural dos males que afligiam o corpo em quase nada se transformou.⁴ Foi somente com a administração do Marquês de

Pombal (1750-1777), ministro de D. José I e figura dominante na política portuguesa, que a medicina lusitana tomou impulso, buscando, dentro do espírito das “Luzes”, a modernização. Por exemplo, dentre as reformas de Pombal, estava o retorno do estudo de anatomia por intermédio da dissecação de cadáveres, prática antes proibida por razões religiosas e que tanto poderia contribuir para um maior conhecimento do organismo humano e de suas doenças.⁵

Nas Minas, a interpenetração entre mundo sobrenatural e mundo natural, no condizente à medicina, ficava evidente quando o assunto em pauta era a ação dos venenos. A palavra veneno, na época moderna, tinha amplo significado. Recebiam a denominação de veneno tanto as substâncias naturais nocivas, que podiam provocar doenças e até a morte, como os acontecimentos cuja origem era atribuída às forças sobrenaturais. Na própria literatura médica, o veneno, substância nociva, era, muitas vezes, confundido com feitiço. Algumas substâncias mortíferas eram associadas a feitiços devido ao fato de ambos não serem compreendidos pelos homens daquele momento histórico e, também, terem a capacidade de levar alguém à morte quase que imediatamente.⁶

Em um Bando de 1743, Gomes Freire de Andrade, governador das Minas, considerava delito grave o ato de ministrar veneno a alguém.⁷ Gomes Freire não era nada claro em relação ao que estava considerando como veneno, todavia, demonstrava preocupação com aquele tipo de delito, o que indicava que sua ocorrência não era incomum. Quando os venenos entravam em cena, eram, geralmente, acompanhados por suspeitas de práticas de feitiçaria. Por exemplo, em 1722, na freguesia dos Camargos, a escrava Tereza foi acusada, por Luis Vieira da Mota, de ser feiticeira e de ter assassinado “uma crioulinha da casa dele com veneno”.⁸

Em 1773, o Conde de Valadares escreveu sobre “a parte que me dá de se não haver devassa da morte de José Pereira da Costa Nunes, sendo juiz Manoel Martins Martins de Araújo em que há certeza fora com veneno, e que este juiz por medo que lhe meteram não a tirara”.⁹ Nas devassas eclesiásticas, entre 1767-1777, encontramos o depoimento de Dona Maria de Sá Cavalgante sobre uma sua escrava que “fazia feitiços e que por sua boca confessara que quando queria matar alguém usava dos tais pós”.¹⁰ Os pós da escrava denunciada, associados a feitiços, poderiam fazer parte do mesmo universo do veneno que matou José Nunes. O temeroso juiz poderia, dentre outras possibilidades, estar fazendo uma associação entre o caso do qual devia cuidar e a ação de algum feiticeiro(a) que dele poderia vingar-se.

Muitos dos ingredientes usados nas feitiçarias, denunciadas nas devassas eclesiásticas, eram constituídos por pós, raízes e ervas que poderiam ter qualidades tóxicas. Entretanto, se alguém morresse ou ficasse adoentado devido a tais produtos, logo imputava-se o acontecimento às forças sobrenaturais manipuladas por algum feiticeiro ou feiticeira. Não que a toxicidade do produto fosse inteiramente desconhecida, como percebemos pelos depoimentos nas referidas devassas, todavia, era o fator sobrenatural que emergia e tomava conta dos indivíduos, provocando temores diversos que refletiam os conflitos sociais.

Em 1772, o comandante do distrito de Piranga, Comarca de Vila Rica, escrevia ao governador relatando que um tal Antônio Bernardes havia morrido de “uma dor de barriga”. Começando a sentir-se mal em torno do meio dia, já “pela meia noite morreu sem confissão”. Havia a suspeita de que o morto tinha sido vítima de envenenamento por vingança empreendida por um vizinho. Bernardes estaria andando com uma negra escrava de seu vizinho João Rodrigues Machado Costa, sendo que este, dominado pela raiva, pois talvez tivesse algum envolvimento amoroso com a escrava, teria mandado

envenenar Bernardes. Mas como o fizera? João Rodrigues dera à escrava um papel para que fosse entregue a uma “cabrinha que terá dez anos”, propriedade de Bernardes, e esta acabara confessando que “a dita negra lhe tinha dado o veneno para deitar no prato de feijão que o dito defunto comeu”.¹¹ O autor do Erário Mineral, o cirurgião Luis Gomes Ferreira, apontava que os feitiços, para de causadores de várias enfermidades, “se podem dar em diferentes iguarias e bebidas”.¹² Tal opinião refletia a associação comumente feita entre veneno e feitiço, mesmo entre as camadas cultas da população. Nesse sentido, situações conflituosas, como aquela que envolveu Bernardes e Costa, seriam, então, um terreno fértil ¹³para a proliferação de feitiçarias, cujos efeitos poderiam ser malefícios causadores de doenças e até mesmo da morte, muitas vezes com a presença de alguma substância venenosa. Tal possibilidade assumiu ares concretos quando o preto forro Antônio Lopes, de nação Mina, morador na freguesia de Santo Antônio do Rio das Velhas, foi acusado, numa devassa eclesiástica realizada em 1727, de ser “feiticeiro” e de ter “dado uma beberagem à sua mulher Rita e que da dita beberagem morrera”.

Os astros e os fenômenos celestes provocavam temor, pois diversas moléstias e desastres naturais tinham suas causas atribuídas à ação nefasta dessas manifestações astronômicas e meteorológicas. O médico português Romão Mõsia Reinhipo, que esteve no Brasil na segunda metade do século XVII, afirmava que o influxo celeste ou os cometas provocavam a doença chamada de bexigas (varíola), pois

as bexigas nascem da ebulição ou fervor do sangue e o clima do nosso Brasil seja naturalmente quente e úmido, mais capaz para estes fervores, junto com o incêndio do cometa, faz mais os seus efeitos nesta América com estes fervores, produzindo mais bexigas e sarampos do que nos outros reinos, aonde produzem guerras e outros efeitos semelhantes.¹⁴

Ainda segundo Reinhipo, os fenômenos celestes imprimiam mais os efeitos das bexigas nos negros escravos do que nos brancos. Ele se justificava dizendo que os escravos eram “mais mal compleccionados, nascidos da má vida, pior trato e maus alimentos que comem” e, por isso, “acham os astros neles, e o ar corrupto, mais disposição para neles imprimirem com mais força os seus efeitos das bexigas do que nos brancos”.¹⁵ Mesmo atribuindo a causa da doença aos astros, Reinhipo fazia uma associação entre as condições fisiológicas do cativo e uma maior ou menor predisposição para sofrer os efeitos nefastos das manifestações celestes. Era feita uma associação entre organismo enfraquecido e a chegada da enfermidade, ainda que o papel dos astros fosse decisivo para o surgimento da afecção.

O medo provocado pelos eclipses e cometas serviu de tema para os versos do poeta português Miguel do Couto Guerreiro, cujo livro *Epigramas Portugueses* foi editado em 1793. No poema dedicado “a um que temia os eclipses”, ele assim dizia: “se vês o sol eclipsado/ grande medo te traspassa/ eu, que sou mais animado/ fico também assombrado/ se nuvem por ele passa”. Sobre aqueles que temiam os cometas, Guerreiro escreveu: “não temas o que é crinito/ nem o cometa barbado/ o caudato é sem delito/ teme o falcato maldito/ qual morte de foice armado”.¹⁶

Em relação às pestes, três tipos de explicações podiam ser formuladas. Tais explicações partiam, respectivamente, da sociedade erudita, da multidão anônima e do encontro da Igreja com o povo comum. A sociedade erudita atribuía a epidemia à corrupção do ar provocada por fenômenos celestes, como a aparição de cometas, conjunção de planetas, etc. Quanto à multidão anônima, a causa de uma peste assumia a forma de uma acusação: indivíduos semeavam a peste voluntariamente, sendo necessário persegui-los e puni-los. Do encontro entre a Igreja e o povo comum emergia a ira de Deus como explicação para a desgraça humana sob a forma de uma epidemia.

No caso da peste como castigo divino era necessário obter a misericórdia dos céus através de penitências.¹⁷

Se os sinais celestes eram indicadores do castigo divino contra os pecados dos homens, as passagens de cometas e as conjunções planetárias, em seu toque nefasto, provocavam pânicos coletivos. O mais comum, contudo, era jogar sobre o outro a culpa pelas desgraças que chegavam. Desse modo, os culpados eram nomeados e a culpa coletiva, de todos e de ninguém, pois que sem um rosto visível e um corpo a ser tocado, podia ser penitenciada na figura dos bodes expiatórios. Estes alvos da agressividade coletiva eram, geralmente, os estrangeiros, viajantes, judeus, marginais e todos os indivíduos mal integrados à comunidade. Enquanto os judeus eram apontados como imãs para a ira divina, pois recusavam a fé tradicional, já os viajantes e estrangeiros eram fonte de uma suspeita perene, simplesmente porque chegavam de outros lugares, trazendo consigo o desconhecido e, por isso, eram ameaçadores.

Os doutores em medicina de Lovaina e Montpellier aceitavam a possibilidade de intervenções sobrenaturais nas doenças. Muitos deles admitiam que a “expressa vontade de Deus, segundo atestam as passagens das Sagradas Escrituras, era a causa primeira das moléstias populares ou epidêmicas, mandadas como flagelo e castigo contra os pecadores”. A corrupção do ar, “nascida de imundícies, vapores ou abundância de corpos mortos” podia causar doenças, entretanto, isso acontecia porque Deus assim tinha planejado “servindo-se de causas secretas como instrumento de justiça”.¹⁸

A doença, enquanto castigo de Deus, era vista como consequência necessária do que um indivíduo ou a comunidade provocou. Esta visão da moléstia estava ligada à cultura cristã, de modo que a enfermidade podia ser decorrente do pecado coletivo ou individual, isto é, da transgressão individual ou coletiva das regras sociais que mantinham íntima ligação com as regras divinas que um bom cristão devia seguir.

Nesse sentido, a ruptura da ordem social estava associada à ruptura da ordem sagrada, pois a infração contra o homem acabava por ser também uma infração contra Deus. Se o mundo era obra divina, administrada pelos detentores do poder laico e eclesiástico, então, quem agisse fora das normas estabelecidas pelo governo dos homens e da Igreja seria merecedor da ira de Deus.

Deus não esperava que o pecador fosse ceifado pela morte para lhe aplicar o castigo. Ainda em vida, o pecador podia sofrer sua punição, a qual assumia formas variadas, como, por exemplo, a forma de terríveis enfermidades. Frei Vicente do Salvador relatou um episódio em que uma nau francesa que, em 1595, assaltou uma praça portuguesa levando uma imagem de Santo Antônio e queimando a igreja. Dentro da nau, os tripulantes teriam ferido a imagem do santo com espadas. Mas “não lhe guardou Deus o castigo para a outra vida, como faz a outros levando-os ao inferno, e castigando-os nele com eternos tormentos ... porque logo ali começou a castigar com enfermidades mortais e mortes repentinas”.¹⁹

Buscando aplacar o medo das moléstias e outras desgraças de origem sobrenatural, os homens do Antigo Regime lançavam mão de certos métodos. Contra os castigos que a justiça divina propiciava aos pecadores, era bastante comum o uso de orações para os santos, os quais poderiam interceder junto a Deus em favor dos mortais. Para o médico português João Ferreira Rosa,

quem a vista dos nossos pecados deixará de dar por causa a ira de Deus, tomando por instrumento as causas referidas, ofendido de nossas culpas e irada a justiça divina de nossa contumácia, prosseguirá este contágio [da peste] enquanto se não reformarem nossos péssimos costumes.²⁰

Ainda segundo Rosa, nos momentos em que as mezinhas não surtiram efeito, era aconselhado que fosse pedido a “intercessão da Santíssima Virgem Maria Mãe de Deus

... e invoquemos também a todos os santos e particularmente, [no caso da peste], a São Sebastião e São Roque, que são advogados da peste”.²¹ Em 1769, um dos membros da expedição que o mestre-de-campo Inácio Correia Pamplona fez ao sertão das Minas sofreu um grave acidente. Em seis dias o enfermo ficou totalmente curado “por virtude das promessas que fez o senhor mestre-de-campo a Nossa Senhora Senhora da Conceição e de São Francisco de Sales, a quem o mesmo mestre no dia antecedente da sua caída tinha ajudado a levantar os esteios da sua capela”.²² É claro que os santos devem ter tido a ajuda da farmacopéia utilizada pelos sertanistas e composta, principalmente, por ervas, raízes e outros produtos naturais.

As desgraças que afligiam os homens também podiam ser provocadas, como acreditava o povo comum e constava em muitos tratados médicos, por feitiços. No caso de muitas enfermidades, malefício e moléstia realmente se interpenetravam, ao ponto da distinção entre ambos ficar bastante comprometida. Porém, o medo da feitiçaria era amenizado por inúmeras fórmulas de contra-feitiços propostas pela medicina oficial e pelas camadas populares. O cirurgião Luis Gomes Ferreira abordava, em um Tratado médico de 1735, a arte “para curar enfeitizados e ligados por arte mágica ou malefícios”, de modo que, para os “moços robustos e muito potentes para com suas mancebas, casando-se, se acharão incapazes de consumir o matrimônio” era indicado como tratamento a defumação das “suas partes vergonhosas com dentes de uma caveira postos em brasas ... ficarão desligados e capazes de atos conjugais sem dúvida alguma”. Ferreira ainda apontava que “aos que viu tão magros e secos como esqueletos, sem terem febre nem frio, nem dor, nem fome, nem desgosto, nem causa alguma manifesta, donde lhes pudesse vir tal magreza, entendendo-se que eram enfeitizados”. Sob o efeito de feitiços, continuava o cirurgião, uns ficavam “tontos ... outros inchados como pipas, outros secos como paus, outros fugindo da gente ... o que viu e notou”. Como cura, ele

receitava que o enfeitado trouxesse pendurado ao pescoço e pulsos alambres (âmbar) brancos ou, ainda, que se defumasse com a semente da erva “anterrino”, trazendo-a também ao pescoço.²³

Nas devassas eclesiásticas, entre 1721-1800, constantemente encontramos menção às chamadas “doenças de feitiços”. Muitas vezes, a associação entre moléstia e malefício ocorria quando a enfermidade incorporava a indefinição, isto é, quando ocorria, por exemplo, de repente, sem qualquer motivo visível e sem que os médicos dessem solução. Como já dissemos, na falta de uma explicação natural, os indivíduos recorriam às explicações sobrenaturais. Geralmente, a culpa recaía sobre algum desafeto, o qual era temido enquanto executor ou mandante do feitiço.

O conteúdo das correspondências que Manoel Gomes Cruz enviou ao capitão Ignácio de Oliveira Campos e à sua mulher Dona Joaquina Bernarda da Silva D’Abreu Castelo Branco, conhecida como Dona Joaquina do Pompéu, entre 1792-1798, refletiam a concepção de que as afecções podiam ter causas sobrenaturais. Em todas as cartas desse período, a questão doença estava sempre presente. Nesses setes anos de trocas de correspondências, Manoel Gomes da Cruz esteve acometido por uma moléstia, não obtendo qualquer melhora significativa. Em carta de 10-12-1792, Manoel dizia sofrer de “frios”, “tremuras” e “febre”, que lhe davam trégua uma vez pó outra pelo “favor de Deus”. Estava sendo tratado por um cirurgião que lhe ministrava remédios “anti-febris”, como, por exemplo, o “chá de angélica”. Em missiva de 02-01-1793, ele continuava “aflito de moléstias”, sem obter muitos resultados com o tratamento médico. Buscando algum alívio para suas queixas, escrevia, em 11-05-1793, ao capitão Ignácio de Oliveira Campos pedindo que lhe mandasse algumas “batatinhas e ... raízes contra feitiços e resina de jatobá e alguma poaia e a casca parapraiba, chamada dos cursos”. Em outra carta, de 26-08-1797, pedia mais casca de angélica e de parapraiba, além de “algumas

raízes que sejam boas contra algumas enfermidades ou contra feitiços”. Entretanto, em correspondência de 03-10-1798, Manoel, assistindo na cidade de Mariana, dizia estar “há seis meses ... mais para dar contas [a Deus] do que para viver”.²⁴

Acometido por uma afecção que, de acordo com o conteúdo das cartas, não tinha sido identificada, sendo tratados somente os sintomas isoladamente e sem qualquer resultado positivo por parte do tratamento efetuado pelo cirurgião, Manoel Gomes Crus buscou uma explicação no universo sobrenatural. Como o tratamento convencional não surtia efeito e a doença, tão misteriosa, agravando-se a cada dia, Manoel começou a acreditar que estava sendo vítima de feitiços.

A crença na ação de forças sobrenaturais, divinas ou malignas, sobre o mundo terreno, abria espaço para a emergência de uma série de temores. Tal constatação ficava evidente quando se tratava da relação entre os homens e as doenças. Temia-se Satã e seus agentes, temia-se, enquanto pecador, a Deus, pois todos podiam provocar desgraças sob a forma de enfermidades e desastres naturais. Se Deus castigava os pecadores, podendo perdôá-los em sua grandiosa misericórdia, já os agentes de Satã provocavam o mal por outras razões, isto é, assumindo a forma dos homens e mulheres das vilas e arraiais mineiros, do ponto de vista da Igreja, buscavam resolver problemas cotidianos como, por exemplo, vingar-se de um vizinho incômodo, de um amor não correspondido ou, então, objetivavam realizar desejos terrenos natureza material, afetiva ou sexual. Todavia, a ação dos feitiçeiros(as) tinha dois lados: o feitiço e o contra-feitiço. Nesse sentido, provocavam medo e, também, o aplacavam, causavam moléstias e, também, as curavam.

Denunciantes e denunciados

Numa sociedade escravista, como as Minas do século XVIII, eram inevitáveis as tensões entre brancos e pessoas “de cor”, livres ou escravas. As práticas mágicas, cujos casos estavam registrados nas devassas eclesiásticas, refletiam conflitos sociais e étnicos em ebulição. Entre a documentação relativa às referidas devassas, localizada no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Mariana (AEAM), o primeiro registro relativo às mesmas é um livro de termos datado de 1721-1735, podendo somente ser referente a uma devassa realizada antes de 1721 ou no mesmo ano, sendo que, entre 1701-1721, o governo episcopal das Minas estava nas mãos de Dom Francisco de São Jerônimo. Os termos eram, por sua vez, os registros das punições contra aqueles que, numa devassa, eram considerados culpados por empreenderem algum ato contra a fé católica. Entre 1787 e 1800, ano em que foram visitadas 28 localidades, não há registros da realização de devassas. Durante o início do século XIX, temos notícia de três arraiais visitados, um em 1802 e outros doze em 1821 pelo Frei José da Santíssima Trindade. Entre as culpas que a Igreja detectou estavam: concubinatos, práticas mágicas, trabalhar em dias santos e domingos, não freqüentar missa com regularidade, blasfemar, falar mal de alguém publicamente, padres que não cumpriam suas obrigações, senhores que não davam sepultura a seus cativos, freqüentadores de batuques e praticar calundus.

No decorrer deste capítulo abordaremos, especificamente, as denúncias contra práticas mágicas condenadas pela Igreja, buscando perceber o que podiam nos dizer sobre as tensões que traduziam. Nesse sentido, realizamos uma distinção entre feitiçaria e práticas mágicas. Laura de Mello e Souza lida com a noção de pacto diabólico como elemento que distingue, dentro de sua perspectiva analítica, feitiçaria e práticas mágicas. De acordo com Souza, as práticas denominadas, pela terminologia das autoridades eclesiásticas das Minas setecentistas, como feitiçarias, curas por palavras, benzeduras,

curas de feitiços, dentre outras ligadas ao sobrenatural, estariam todas incluídas no rol da feitiçaria quando envolvessem, na visão da Igreja, pacto diabólico. Todas as práticas que lidassem com o sobrenatural, sem envolver pacto diabólico, estariam no grupo das práticas mágicas.²⁵

Não estaremos preocupados com a distinção entre feitiçaria e práticas mágicas a partir da presença ou ausência do pacto diabólico. O que nos interessa é o fato de que, nas devassas eclesiásticas, tanto as práticas onde o pacto era localizado, como aquelas onde o mesmo não era percebido, eram combatidas pela Igreja. Tanto a feitiçaria como as práticas mágicas, do modo como Mello e Souza as compreendeu, eram consideradas como atentados contra a fé e, por isso, ilícitas. A constatação, pelas autoridades da Igreja, da existência do pacto diabólico parecia querer enfatizar que o conteúdo demoníaco havia ultrapassado um certo limite que estaria sendo colocado pela Igreja.

Os casos registrados nas devassas eclesiásticas envolviam denunciante e denunciado. Dividimos os mesmos em dois grupos de gráficos (quadros), isto é, os denunciante e denunciado do período entre 1721-1747 e aqueles compreendidos no período entre 1748-1800. Assim sendo, a organização das informações foi feita respeitando-se três elementos: delimitação temporal das denúncias contra as práticas mágicas condenadas pela Igreja; denunciante e denunciado, bem como aspectos relativos a “cor”, sexo, condição (livre, forro, escravos), estado civil, idade, naturalidade/nacionalidade, profissão (quanto aos denunciados as informações são mais restritas, o que nos permitiu trabalhar apenas os aspectos relativos ao sexo, “cor” e condição). Quanto aos acusadores, trabalhamos com uma amostragem composta por 230 indivíduos (1721-1800). Em relação aos acusados nossa amostragem atinge 335 indivíduos (1721-1800).

O medo que os senhores sentiam de seus escravos, por exemplo, estava refletido nas acusações de práticas mágicas contra os cativos. Mas os escravos faziam parte de um grupo mais amplo, constituído pela população de “cor”, formada por um grande contingente de mestiços, que provocava temor na camada branca. A grande quantidade de denúncias, nas devassas eclesiásticas, contra negros, pardos e mulatos, chama a atenção quando confrontada com o pequeno número de denunciados brancos. Indivíduos como o escravo Antônio, da freguesia da Vila do Príncipe, e um outro negro forro, da mesma freguesia, eram acusados de serem feiticeiros e de “usar de feitiços” para “fazer o mal”.²⁶

QUADRO 1. Denunciantes. Período: 1721-1747. Amostragem: 93 indivíduos (100%).

	N °.	%
Sexo		
Homens	90	96.80
Mulheres	03	3.20
“Cor”		
“Branços” (origem portuguesa declarada)	64	68.80
“de cor” (negro, mulato, crioulo, pardo)	05	5.40
Sem definição	24	25.80
Condição		
Livres	91	97.80
Livres “brancos”	64	70.3
Livres “de cor” forros	02	2.19
Livres “de cor” sem definição da condição	01	1.09
Livres sem definição da cor	24	26.3
Escravos	01	1.10
Negros coartados ²⁷	01	1.10
Estado civil		
Casados	29	31.20
Solteiros	51	54.85
Sem definição	13	13.95
Idades		
20-29	24	25.80
30-39	32	34.80
40-49	14	15.10
50-59	10	10.69
60-69	03	3.23
70 em diante	01	1.08

Sem definição	09	9.72
Origem		
Brasil	16	17.25
Portugal	36	38.80
Braga	17	18.3
Porto	07	7.55
Ilhas e outras regiões em Portugal	12	12.9
África (negros)	02	2.17
Sem definição	39	41.78
Profissão		
Roceiros	23	24.45
Mineradores	20	21.20
Vive de seu negócio, vive de sua loja	08	8.32
Outras profissões (ourives, carapina, cirurgião, sapateiro, ferreiro, padre, boticário, vive de sua indústria, músico, escrevente)	22	23.74
Sem definição	27	22.29

Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livros entre 1721-1747.

De acordo com o quadro número 1, a grande maioria dos indivíduos que apresentaram-se como denunciantes, entre 1721-1747, eram do sexo masculino e “brancos”, isto é, de origem portuguesa declarada. Entre estes predominavam os solteiros. Aqueles que se declaravam casados apareciam em menor número. Todavia, os homens solteiros não deviam viver, em geral, sem uma companheira, o que apontaria para o elevado número de concubinatos¹, os quais, pelo menos entre os setores populacionais intermediários e grupos populares, constituíam a relação familiar típica no século XVIII mineiro. Os denunciantes da primeira metade do setecentos compunham um grupo com idades variadas, sendo que a maioria tinha entre 20 e 39 anos. Eram homens nascidos em Portugal ou nas Ilhas pertencentes ao mesmo país, imigrando para as Minas em busca, talvez, do sonho de enriquecimento rápido nas lavras de ouro. A maioria deles originava-se do norte de Portugal (Braga e Porto), trazendo consigo traços culturais típicos daquela região lusitana.

Quanto às profissões, eles eram, principalmente, roceiros. Logo atrás estavam os mineradores. Em seguida estavam outras profissões bastante variadas e de

¹ FIGUEIREDO, Op. cit., 1997, p.p.34-40.

caráter urbano: lojista, ourives, carapina, cirurgião, sapateiro, ferreiro, padre, boticário, escrevente, músico, etc.

O número de mulheres denunciantes era quase que inexpressivo, bem como o número de pessoas de “cor”. A maior parte dos denunciantes de “cor” era composta de forros e, como mostra a documentação, em grande parte de origem africana. Apenas um escravo apareceu como denunciante durante a primeira metade do século XVIII, acompanhado por um negro coartado. Era considerável a quantidade de denunciantes “brasileiros”, nascidos na América portuguesa, tanto em Minas Gerais como em outras regiões (Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro) e que fixaram moradia nas Minas. Os denunciantes “brancos” eram, geralmente, pessoas com algum ofício, principalmente roceiros e mineradores, e proprietários de escravos, além de serem portugueses.

QUADRO 2. Denunciantes. Período: 1748-1800. Amostragem: 137 indivíduos (100%).

	N °.	%
Sexo		
Homens	124	90.51
Mulheres	13	9.49
“Cor”		
“Branco” (origem portuguesa declarada)	118	86.15
“de cor” (negro, mulato, crioulo, pardo)	06	4.36
Sem definição da cor	13	9.49
Condição		
Livres	137	100
Livres “brancos”	116	84.70
Livres “de cor” forros	05	3.60
Livres “de cor” sem definição da condição	16	11.70
Livres sem definição da cor	-	-
Escravos	-	-
Estado Civil		
Casados	49	35.80
Solteiros	46	33.60
Sem definição	42	30.60
Idades (porcentagem sobre idades definidas: 113; idades sem definição: 24).		
10-19	02	1.80
20-29	07	6.30

30-39	37	32.90
40-49	41	36.40
50-59	19	16.19
60-69	06	5.51
70 em diante	01	0,90
Origem	20	14.60
Brasil	98	71.54
Portugal	43	31.38
Braga	23	16.78
Porto	32	23.38
Ilhas e outras regiões em Portugal	03	2.19
África (negros)	16	11.67
Sem definição		
Profissões (dos 137 acusadores deste período, não foi possível averiguar a profissão de 26 deles; a percentagem recai sobre 112 profissões declaradas)		
Roceiros	23	20.55
Mineradores	27	24.11
Vive de seu negócio, de sua loja, de sua venda; tem loja de molhados, negócio de fazenda seca, loja de fazenda	18	16.10
Outras profissões (sapateiro, alfaiate, ferreiro, vive de sua agência, carpinteiro, cirurgião, vive de dar estalagem, padre, prop. De escravos, comboieiro de negros, caldeireiro, cuteleiro, feitor, negócio de cavalos, boticário, açougueiro, agente de causas, escrivão, criador de cavalos, solicitador de causas, tabelião, carapina)	44	39.24

Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livros entre 1748-1800.

Passando ao quadro 2, entre os denunciante arrolados na segunda metade do século XVIII, ainda havia o predomínio de pessoas do sexo masculino, majoritariamente portugueses e que exerciam, principalmente, as atividades de roceiros e mineradores. O número de roceiros ainda é um pouco mais expressivo do que o número de mineradores. O número de casados obteve um ligeiro aumento de 4.60% e o número de solteiros caiu em 21.25%. A maior parte dos denunciante tinha idade entre 30 e 49 anos e a presença de indivíduos do norte de Portugal ainda era alta.

Quanto aos denunciante do sexo feminino e às pessoas de “cor”, os dados não mostram qualquer modificação significativa para a segunda metade do setecentos. Não havia nenhum denunciante escravo. Todavia, houve um aumento considerável na variedade das profissões. Às profissões arroladas na primeira metade do século,

somaram-se as seguintes: alfaiate, dono de estalagem, comboieiro de escravos, caldeireiro, cuteleiro, feitor, negociante de cavalos, açougueiro, agente de causas, tabelião, solicitador de causas e criador de cavalos. O número de denunciante brasileiros pouco alterou-se.

QUADRO 3. Denunciados. Período: 1721-1747. Amostragem: 126 indivíduos (100%).

	N.º	%
Sexo		
Homens	80	63.50
Mulheres	46	36.50
“Cor”		
“Branco” (origem portuguesa declarada)	10	7.90
“de cor” (negro, mulato, crioulo, pardo)	87	69.10
Sem definição	29	23.00
Condição		
Livres	66	52.40
Livres “brancos”	10	15.15
Livre “de cor” forros	25	38.18
Livres “de cor” sem definição da condição	03	4.54
Livres sem definição da cor	28	42.57
Escravos	54	42.80
Sem definição	06	4.80

Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livros entre 1721-1747.

Observando o quadro número 3, relativo aos denunciados da primeira metade do século XVIII, 1721-1747, percebemos que o número de denunciados homens era maior que o número de denunciados mulheres, porém, a proporção é mais equilibrada do que aquela existente entre homens e mulheres denunciante ao longo do setecentos mineiro. A porcentagem de mulheres denunciadas no período focado era mais expressiva do que a porcentagem de mulheres denunciante. No condizente às denúncias contra práticas mágicas consideradas ilícitas a figura feminina marcava sua presença. Quanto à “cor”, a situação invertia-se em comparação com os dados sobre os

acusadores. A maioria esmagadora dos denunciados era composta por indivíduos de “cor” e, em quase sua totalidade, escravos. Pessoas livres também eram denunciadas, mas poucos eram “brancos” e grande parte era formada por forros.

QUADRO 4. Denunciados. Período: 1748-1800. Amostragem: 209 indivíduos (100%).

	N.º	%
Sexo		
Homens	142	67.95
Mulheres	67	32.05
“Cor”		
“Branco”	17	8.15
“de cor”	169	80.87
Sem definição	23	10.98
Condição		
Livres	100	47.85
Livres “brancos” (origem portuguesa declarada)	16	16.1
Livres “de cor” forros	58	58.1
Livres “de cor” sem definição da condição	-	-
Livres sem definição da cor	26	26
Escravos	75	35.89
Negros coartados	02	0.92
Sem definição	32	15.34

Fontes: AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livros entre 1748-1800.

No quadro número 4, relativo aos acusados entre 1748-1800, o número de homens continua superior ao de mulheres. O número de “brancos” acusados permanece muito pequeno e o número de pessoas de “cor” continua muito elevado e, em sua maioria, era formado por escravos. Dos indivíduos livres, mais da metade destes era composta de forros. É interessante notar que, em relação aos acusados da primeira metade do setecentos, o número de forros cresceu em mais de 50% e o número de escravos acusados em 37.50%.

Uma das informações que mais destaca-se diz respeito à grande desproporção entre denunciadores e denunciados quando comparamos o número de indivíduos “brancos”, de “cor” escravos e de “cor” livres. Às pessoas de “cor” imputava-se a maior parte das culpas relativas à realização de práticas mágicas

condenadas pela Igreja. Entre 1721-1800, foram arrolados 228 denunciante “brancos”, 07 de “cor” livres e apenas 1 escravo. No mesmo período foram arrolados 26 denunciados “brancos”, 83 de “cor” livres e 129 escravos. Com certeza, as pessoas de “cor”, livres ou escravas, não eram as únicas a utilizarem-se de práticas mágicas, todavia, elas formavam a maior parte dos denunciados. E denunciados por quem? Por pessoas “brancas” que também participavam das crenças relativas à possibilidade de interferência sobrenatural na realidade, as quais perpassavam todos os estratos sociais sem distinção. Esta realidade demonstrava o temor que a camada “branca” sentia da “gente de cor”, principalmente do elevado contingente de escravos, e que manifestava-se no cenário das práticas mágicas onde os chamados “feitiços” funcionavam como armas, às vezes imaginárias, às vezes reais (assassinatos de senhores através, por exemplo, de envenenamento).

Observando a quantidade de mulheres denunciante e denunciadas, ao longo do século XVIII, percebemos, primeiramente, uma grande desproporção entre estas duas categorias. As mulheres foram denunciadas muito mais do que acusaram outras pessoas de usarem práticas mágicas consideradas ilícitas pela Igreja. Entre 1721-1747, apenas 3 mulheres (3.20%), de um total de 93 indivíduos, foram denunciante e, entre 1748-1800, de um total de 137 pessoas, apenas 13 mulheres apareceram como acusadoras (9.49%). No que dizia respeito ao número de mulheres que foram denunciadas nas devassas eclesiásticas, em razão da falta acima referida, entre 1721-1747, de um total de 126 acusados, aparecem 46 mulheres (36.50%) e, entre 1748-1800, 67 mulheres foram denunciadas (32.05%), dentro de um total de 209 pessoas.

Há uma significativa desproporção entre a quantidade de homens e mulheres em ambas as categorias. Os homens foram mais denunciados do que as mulheres, bem como também denunciaram muito mais. No momento de ir até o padre visitador e,

então, narrar o que se sabia à respeito do comportamento transgressor de um outro membro da comunidade, as mulheres pareciam retrair-se. Isso parece indicar que, numa sociedade onde o poder estava nas mãos do sexo masculino, a mulher não tinha abertura para participar, pelo menos diretamente, dos momentos em que este mesmo poder manifestava-se a partir de determinados tipos de comportamento social. Desse modo, aquele que denunciava estava interferindo no agir cotidiano do denunciado e, de certa forma, mostrava-lhe quais eram os limites impostos pela Igreja àqueles que viviam nas Minas. Somava-se a tudo isso o fato de que, durante o século XVIII, o número de mulheres ter sido menor do que o número de homens, mesmo que tenha ocorrido uma variação dessa desproporção dos sexos entre as duas metades do setecentos. Por exemplo, na década de 1730, as mulheres “eram bens muito preciosos, dada sua raridade”, sendo que um certo minerador abastado, possuidor de várias minas e faisqueiras, tinha “77 escravos machos e tão-somente uma escrava fêmea”.²⁸ Em 1776, na Comarca do Serro do Frio, 67% da população era de homens e somente 33% era constituída por mulheres.²⁹ Já para o final do século XVIII, temos os dados referentes à população da freguesia de São Bartolomeu que, em 1798, possuía 1750 habitantes, dos quais 1093 eram homens (62.46%) e 657 eram mulheres (37.54%), sendo que a esmagadora maioria dessas mulheres eram de “cor” e, dentre estas, uma grande parcela era composta por escravas.³⁰

Entre 1721-1800, localizamos nas devassas eclesiásticas 335 indivíduos acusados de prática ou envolvimento com as forças sobrenaturais condenadas pelas autoridades eclesiásticas. Desses, 113 eram do sexo feminino (33.75%) e 222 do sexo masculino (66.25%). Onde estavam, então, as tão temidas feiticeiras que retiravam o sono das autoridades da Igreja européia durante a época moderna? No caso das Minas, seria mais adequado falar em temidos feiticeiros, pois, como observamos, a grande maioria dos

denunciados por práticas mágicas ilícitas eram homens. Estes denunciados não se restringiam a provocar o medo advindo, conforme acreditava-se, nos malefícios que causavam, pois, também, aplacavam o medo lançando contra-feitiços.

Desde a Idade Média, o sexo feminino vinha sendo detratado por uma ampla parcela dos letrados, tanto leigos como aqueles ligados à Igreja.³¹ Todavia, a culpa de Eva, constantemente lembrada pelo discurso misógino, parece ter assumido fluidez entre os habitantes das vilas, arraiais e paragens mais afastadas da Capitania das Minas. Os mineiros insistiam em fazer as coisas da sua maneira, mesmo que isso contraria-se a Igreja e as autoridades laicas, pois, afinal, viver na América portuguesa exigia estratégias de sobrevivência construídas a partir do que estava à mão, sendo que esta matéria-prima do “Novo Mundo” podia alterar os modelos de conduta trazidos de Portugal.

O medo e a construção de poderes

O medo que os senhores sentiam dos escravos refletia-se nas acusações de feitiçaria contra os cativos. Quando algum membro da família do senhor ou do plantel de negros adoecia ou morria, logo um escravo da casa, ou de fora, podia ser acusado de ter provocado a desgraça lançando malefícios. Doenças repentinas acompanhadas de óbito eram, geralmente, associadas à ação de algum feiticeiro(a). Desde cedo, “os senhores se precaveram ante o potencial mágico dos escravos, [sendo que] o temor durou tanto quanto o escravismo”,³² pois as forças sobrenaturais, nas mãos dos cativos, funcionavam como armas, às vezes imaginárias e às vezes reais.

Quanto às ações que se limitavam ao nível do imaginário temos, por exemplo, o caso do escravo Manoel Benguela, morador na freguesia do Curral de El Rey, que tinha “fama de feiticeiro” e costumava untar-se “com o suco de um pau do mato” para “o senhor ... não o castigar”.³³ O escravo parecia acreditar que estava protegido dos maus tratos do senhor ao esfregar em seu corpo aquele produto ao qual era imputada uma ação mágica. Mas os escravos também podiam agir no plano concreto e, desse modo, crimes “contra a propriedade senhorial mesclavam-se ... aos que visavam a integridade física dos senhores e que constituíam talvez o ponto mais agudo da contestação ao sistema escravista através da feitiçaria”.³⁴ Em 1748, uma escrava foi acusada, na Vila do Príncipe, de “dar feitiços a seu senhor que está para morrer e que isto dizem seu senhor e seus filhos”,³⁵ e, em 1757, Victoria de Souza, crioula forra, “tida, havida e reputada por feiticeira”, foi acusada pelo minerador português Domingos da Silva Sampaio de “com feitiços” matar a mulher de seu senhor quando ainda era escrava.³⁶ Sem dúvida, os escravos tinham um conhecimento invejável dos produtos naturais existentes nas matas que rodeavam as áreas urbanas e as fazendas, fazendo uso destes para curar enfermidades e, até mesmo, para provocar “doenças de feitiços” ou matar. Em 1753, na freguesia de Itaubira, um escravo de Manoel Dias da Costa, um tal Domingos, “infamado de feiticeiro”, foi acusado por seu ex-dono de “dar feitiços aos seus escravos”. O negro Domingos foi preso, “deram-lhe busca e acharam umas raízes e uns pós de várias cores”. O cativo afirmou que os produtos eram para dor de barriga, porém, não levou crédito, permanecendo preso e amarrado por algum tempo.³⁷

Temerosos dos escravos feiticeiros, os senhores tomavam providências por conta própria ou recorriam às autoridades régias. Na década de 1730, um tal Saloman Muniel, minerador e natural do Rio de Janeiro, chegou a vender um de seus escravos, chamado José Mina, para “partes longínquas” por suspeitar que este tinha morto outros escravos

com feitiços.³⁸ Pela mesma razão, por volta de 1753, o capitão André da Costa de Oliveira, morador na freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, vendeu um escravo “por desgosto” porque o negro andava “aprendendo feitiços”.³⁹ As autoridades civis podiam ser acionadas para dar conta dos casos de práticas mágicas envolvendo escravos. Antônio Vaz chegou a mandar um negro, “infamado de matar com feitiços aos parceiros”, à Vila Rica para que o Ouvidor o punisse.⁴⁰ Num outro caso, ocorrido no morro de Santa Ana, termo da cidade de Mariana, o preto “coartado” Manoel “Cafute” foi acusado, perante as autoridades civis, de “por sua má inclinação tem ministrado alguns venenos aos escravos [de Domingos Pires] ... [que] chamam de feitiços, de que tem resultado a morte de alguns”. Era pedido ao governador que ordenasse ao comandante “em cujo distrito ele [Cafute] for achado o prenda e remeta a esta capital para nela ser punido ao arbítrio de Vossa Excelência, evitando-se deste modo a continuação dos mesmos malefícios”.⁴¹

Acreditava-se que os feitiços podiam matar e, inclusive, havia um grupo de moléstias bastante singular, isto é, as chamadas “doenças de feitiços”. A escrava Tereza, moradora na freguesia dos Camargos, em 1722, era acusada de usar de “feitiçarias para matar”.⁴² Segundo o português Luis Vieira da Mota, Tereza matara uma “crioulinha da casa dele” e também “seu marido morrera dos ditos feitiços”. O preto coartado Vicente Soares, com fama de “muito grande feiticeiro”, foi enviado preso, em 1788, para Vila Rica porque várias pessoas queixavam-se que ele havia matado “dois escravos e outros com moléstias incuráveis”.⁴³

Um acontecimento funesto como uma enfermidade rápida e mortal ou a perda de um filho, com as causas biológicas desconhecidas, podia ser atribuído às forças sobrenaturais malignas. Nesse momento, não poderia ter sido Deus o causador de tão terrível castigo, principalmente se nenhum pecado suficientemente grande foi localizado

pela consciência, de modo que a desgraça só poderia ter sido provocada por aqueles que tinham acesso às forças demoníacas. Nesse sentido, em 1733, na freguesia de Santo Antônio da Mouraria do Arraial Velho, a preta forra Michaela, afamada de “usar de malefícios”, foi acusada por um homem de ter feito com que sua mulher parisse uma criança morta, pois “próximo do parto, comendo um pouco de melado que a dita negra mandou ... a viera a parir [a criança] morta”.⁴⁴ A fama de feiticeira de Michaela chamou logo a atenção dos pesarosos pais, os quais ligaram o alimento mandado pela negra a um feitiço.

Aqueles aos quais era atribuído o controle sobre forças sobrenaturais provocavam medo e, por isso, acabavam por exercer algum poder dentro da comunidade. Os indivíduos acusados de usarem de práticas mágicas, condenadas pela Igreja, tinham poder sobre a vida e a morte, conforme crença que perpassava todos os extratos sociais. Tal poder manifestava-se em sua face mais sutil e, em sua base, estava o medo causado pela intervenção mágica sobre o mundo terreno. Um escravo que adquiria a fama de feiticeiro podia retirar o sossego de seu amedrontado proprietário, o qual logo podia associar afecções graves e mortes repentinas, que atingiam seus familiares ou o plantel de escravos, ao cativo feiticeiro. Havia, assim, a inversão, mesmo que por um instante, da relação entre senhor e escravo, de modo que o senhor experimentava um pouco da fragilidade que marcava a condição do cativo, esta caracterizada, não podemos negar, pela submissão à vontade do senhor, aos castigos que este podia infligir-lhe.

Dentro da comunidade, o indivíduo que acessava a magia, para os mais diversos fins, provocava medo. Todavia, as pessoas que experimentavam este medo tinham um alvo contra o qual poderiam agir, constituído por aquele que era conhecido como feiticeiro, e, assim, aplacavam o temor combatendo sua fonte. Nesse sentido, algumas vezes, a reação ao medo que os feitiços provocavam poderia causar sérios dissabores ao

feiticeiro(a). Na freguesia do Curral Del Rey, um negro chamado Pedro, escravo do padre João Verdoz, tinha, naquela localidade, fama pública de ser feiticeiro. Pedro chegava a fazer malefícios por encomenda, recebendo pagamento pelo trabalho realizado. Por isso, numa devassa eclesiástica de 1733, era apontado que “já por razão disso, [lançamento de malefícios], os seus próprios parceiros o quiseram matar do que o defendeu o seu mesmo senhor”.⁴⁵ Outro caso, em que os ditos poderes sobrenaturais provocaram problemas a quem era considerado como tendo domínio sobre eles, ocorreu na freguesia de Antônio Dias, onde uma preta forra chamada Rita Pacheca, tida como “refinada feiticeira”, teria “feito alguns malefícios” a um tal Brás Gomes, o qual andava “muito doente”. Rita Pacheca também teria realizado feitiços contra a mulata Agostinha, a qual “endoidecera por malefícios que lhe fizera a dita negra e lhe chegou a merecer que os homens honrados da rua do Senhor do Bom Fim corressem com ela daquela rua pela infâmia e por essa culpa foi presa e se conservou na cadeia bastante tempo”. Rita Pacheca foi denunciada numa devassa eclesiástica feita em 1753.⁴⁶ Triste fim teve um negro forro, morador na freguesia da Vila do Príncipe e cujo caso foi tratado numa devassa feita entre 1748-1749, que foi morto com um tiro dado por um negro escravo que, estando com a mulher gravemente enferma “sem se lhe conhecer o achaque”, acreditava que o preto forro, “infamado feiticeiro”, “lhe matava [a mulher] com os seus feitiços”.⁴⁷

As tensões sociais existentes no seio da comunidade refletiam-se nos casos que envolviam práticas mágicas condenadas pelas autoridades eclesiásticas. Quando um indivíduo era acometido por alguma desgraça, logo as causas poderiam ser imputadas aos feitiços provocados por um feiticeiro(a) que, por sua vez, poderia, coincidentemente, ter inimizade com a vítima ou, ainda, ter sido contratado por algum inimigo da mesma. Os desafetos eram feiticeiros em potencial ou mandantes de feitiços.

Em Vila Rica, uma tal Florência era acusada, em 1731, de ter provocado a morte de seis escravos pertencentes a Vitória Gomes, os quais “sucessivamente lhe foram morrendo, uns depois dos outros, sem doença nem moléstias de achaque, mirrados como coisa de malefício”. Para Vitória, era Florência que fazia os feitiços por “ódio de que a dita Vitória Gomes tivesse trato ilícito com um homem ... com o qual Florência o queria ter”. Uma escrava de Vitória, à beira da morte e, talvez, após sua senhora ter expressado sua desconfiança quanto à culpa de Florência, disse que “ela morria de feitiços ... por lhe ter dado uma cabra de Florência”.⁴⁸

Na freguesia de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara, um conflito familiar fez emergir um caso de feitiços. No final do segundo quartel do século XVIII, Manoel Borges, pardo forro carpinteiro, estando doente, mandou sua sogra, Mariana Maia, chamar um negro curador. Entretanto, Borges começou a suspeitar que o negro fazia feitiços “porque ao mesmo tempo que curava [também] rezava umas tais palavras ... e que desta cura resultou ficar tolhido e nunca mais poder trabalhar”. Desse modo, com o aparente agravamento da enfermidade, após a visita do negro curador, o doente começou a achar que era vítima de malefícios e logo vasculhou suas relações pessoais para ver quem poderia estar se beneficiando com o mal que o atingia. É importante salientar que aqueles que provocavam malefícios eram também quem os curavam. Borges apontou que tinha “mais razão de assim o suspeitar porque a dita sua sogra alcovitava homens para a sua filha mulher dele e esta aconselhada de sua mãe o não consente em casa nem com ele quer fazer vida”.⁴⁹

Em 1768, na freguesia de Antônio Dias, um tal Antônio Esteves dizia que, em certa ocasião, foi acudir uma parda, de nome Isabel, que gritava em frente à casa onde morava. Perguntando o que lhe tinha acontecido, ela respondeu que “lhe deitaram um ovo choco e que eram feitiços e que não conheceu quem os botou por ser de noite”. De

acordo com o mesmo Esteves, pouco tempo depois Isabel adoecera, ficando “cheia de sarnas a modo de lepra”. Todavia, contradizendo sua afirmação inicial de que não vira quem havia jogado o ovo, a enferma começou a dizer que o “dito ovo dos feitiços o fizera o dito negro Ignácio a rogo de uma parda por nome Juliana para com eles [lhe] fazer mal”. O mais curioso, porém, é que Isabel buscou o mesmo negro Ignácio para curá-la.⁵⁰ Inicialmente, Isabel não sabia quem lhe tinha colocado o feitiço, contudo, passado algum tempo, apontou Ignácio, preto Mina, como sendo o feiticeiro e a parda Juliana como mandante. Mas como Isabel chegou a estes dois nomes? Buscando tal resposta, a vítima, geralmente, não perguntava “Quem é que se parece com um feiticeiro?”, nem “Quem é que se comporta como um feiticeiro?”, mas queria saber “Quem poderá desejar meu mal?”, ou “Com quem é que minhas relações não são o que deveriam ser?”.⁵¹ Talvez Isabel tivesse alguma desavença com a parda Juliana, sentindo-a como uma ameaça em potencial. Quanto a Ignácio Mina, podemos pensar em duas hipóteses. Talvez ele estivesse ao lado de Juliana, contra Isabel, ou, então, por ser “infamado de feiticeiro”, andando por vários lugares realizando curas e outros trabalhos envolvendo o sobrenatural, como dizia Antônio Esteves, teria tido seu nome associado aos malefícios sofridos por Isabel.

As crenças acerca da feitiçaria tinham uma dupla função. Em um primeiro nível, serviam como explicação para a existência do mal e do infortúnio. Sob tal aspecto, os feiticeiros e as feiticeiras eram tratados em termos coletivos, isto é, “são inimigos da comunidade, a encarnação sistemática de tudo o que, na sociedade em questão, é considerado como anti-social”. Já em um segundo nível, “pelo contrário, os feiticeiros são indivíduos anti-sociais que existem no interior da sociedade. São inimigos de outros indivíduos, e sua malevolência ... fornece uma explicação para os infortúnios e as desgraças individuais”.⁵¹

Todavia, ao observarmos as atividades das pessoas acusadas, nas devassas eclesiásticas, de práticas mágicas ilícitas, vamos perceber que tais indivíduos não eram exclusivamente anti-sociais. Curar feitiços e provocar malefícios eram ações que podiam ser realizadas, como ocorria muitas vezes, por uma mesma pessoa. Uma negra escrava por nome Quitéria Coura foi denunciada numa devassa por dar “feitiços a seu senhor que está para morrer”, enquanto um o escravo Antônio Mina foi denunciado por “curar de feitiços com raízes e várias coisas e que se diz ser feiticeiro”.⁵² O já citado Ignácio Mina, certa vez foi chamado por Mateus Gomes para ver uma escrava enferma. Ignácio, após examinar a doente, “disse que eram feitiços e lhe aplicou nos olhos ... umas ervas ... dizendo que havia de botar bichos e ossos ... [sendo que] os botou e ficou sã da queixa que padecia”.⁵³

Para as autoridades eclesiásticas, bem como para médicos e cirurgiões, as atividades populares que envolvessem o sobrenatural, como no caso das curas mágicas, eram, indistintamente, consideradas maléficas. Por mais que os acusados afirmassem que não pretendiam fazer o mal, suas palavras não eram ouvidas. Simião Alves Pimenta prendeu um escravo acusando-o de querer “dar feitiços aos seus escravos e com efeito lhe acharam uns pós que dizia o tal negro não eram para matar nem para fazer mal”.⁵⁴

Aqueles que eram conhecidos como feiticeiros e/ou curadores de feitiços acabavam por deter um certo poder no seio da comunidade. As pessoas temiam os malefícios que tais indivíduos podiam lançar e, ao mesmo tempo, recorriam a eles para buscar a cura de variadas moléstias. Ainda sobre Ignácio Mina, Antônio Esteves dizia que o negro andava “fazendo curas não sendo médico nem cirurgião e montado a cavalo escandalosamente infamado de feiticeiro por cuja razão se faz respeitar de negros e brancos”.⁵⁵ Tudo indica que Ignácio Minas adquiriu o respeito de negros e brancos em razão do medo que dele sentiam as pessoas. Nas devassas eclesiásticas, as

manifestações do medo sentido do feiticeiro e dos feitiços eram constantemente declaradas. Por exemplo, Manoel de Figueiredo, morador em Vila Rica, tinha sido convidado por uma mulher afamada de feiticeira para “ir com ela a certas encruzilhadas de caminhos desertos a fazer feitiços”, entretanto, “não fora por medo”.⁵⁶ Já uma mulher, residente na freguesia dos Prados,⁵⁷ foi flagrada “benzendo-se temerosa” ao escutar sobre mandingas e um escravo, na freguesia de São Miguel, Comarca de Sabará, andava com uma “boceta mostrando aos negros que dele se temiam”.⁵⁸

A crença na ação concreta das forças sobrenaturais, através das práticas mágicas, abria espaço para a construção de relações de poder específicas. O feiticeiro(a) acabava por deter, acreditava-se, poder sobre a vida e a morte, curando e provocando malefícios. Aqueles que tinham acesso às forças mágicas podiam ser respeitados, bem como sofrer algum tipo de violência que partia daqueles que procuravam, justamente, aplacar o medo nascido das nefastas conseqüências dos feitiços. A Igreja perseguia o sobrenatural que fugia ao seu controle, ao mesmo tempo que reconhecia, junto com a medicina oficial, aqueles que, como certos curadores populares por artes mágicas, eram autorizados a manusear as forças sobrenaturais.

Estratégias do cotidiano e forças sobrenaturais

Os habitantes das Minas estabeleceram formas de articulação da vida cotidiana que estavam ligadas à crença no sobrenatural. O temor e a esperança que depositavam nos feitiços alimentavam a construção de estratégias de sobrevivência. As devassas eclesiásticas trazem à tona o desejo que habitava os corpos, manifestado nas tentativas de conquista de favores sexuais, faz emergir a busca de proteção contra as agressões do meio natural e do próprio homem, contra as enfermidades que atingiam os animais, etc.

Na freguesia de Antônio Dias, a escrava Luisa Angola, conforme o depoimento do português Inácio Ferraz de Sam Paio, andava em companhia de outros negros e negras a praticar rituais malignos constituídos pelo “dar e prometer fortunas por modo supersticioso usando de pós de caveiras de defuntos para domarem as vontades dos senhores e homens com quem têm trato ilícito para estarem a sua ordem em tudo que quiserem”.⁵⁹ O conteúdo da denúncia feita por Sam Paio revela-nos uma importante faceta da relação entre senhores e escravos. Luisa Angola buscava, como outras cativas, domar a vontade do amante, que poderia ser o senhor, como muitas vezes acontecia. Tentar obter um certo domínio sobre o amante e senhor, através de meios considerados mágicos, fazia emergir o anseio da escrava em aumentar as regalias que poderiam brotar do envolvimento sexual e, talvez, afetivo. Um senhor perdido de desejo poderia agradecer a parceira com presentes, uma carga menor de trabalho, não aplicar-lhe corretivos e, até mesmo, dar-lhe a liberdade. Sem dúvida, a posição de uma escrava que caía nas boas graças do proprietário devia fazer brotar uma sensação de segurança.

Segurança era o que também buscavam outros moradores das Minas através de artifícios sobrenaturais. Um tal Antônio Frágoso, residente no Camapoam, fazia uso de mandingas “para ficar curado de morte [e] que lhe não entre ferro nem chumbo”.⁶⁰ No arraial de Bento Pires, freguesia do Curral de El Rey, era “público e notório” que a preta forra Francisca Correia tinha “uma panela no teto da casa com uma folha de erva dentro

... [sendo que] todos os dias de manhã, antes de falar com ninguém, a mesma folha anuncia quando está bem porque quando está em paz então [fica] a folha muito verde e viçosa”.⁶¹ Para estas pessoas, os diversos temores que povoavam o cotidiano deviam tornar-se menos intensos em decorrência da sensação de controle da realidade por meios mágicos.

Considerável temor deve ter sentido Ana Maria, moradora na freguesia de Santo Antônio da Itatiaia. Entre os 13 e 15 anos de idade, a jovem foi “deflorada e querendo por isso o pai mata-la”, sua mãe procurou a preta forra Maria Gonçalves afamada de ser calundzeira. Foi pedido que a preta “lhe desse algum remédio para que fosse sanado o defeito que lhe tinha de estar deflorada e para que não deixasse de casar por esse motivo sem que seu pai viesse a saber”. Maria Gonçalves fez um sinal usando ervas com as quais banhou a moça e, finalmente, pediu “o pagamento da cura” e certificou que “podia ir segura de que não lhe aconteceria mal e que casaria”.⁶² Temerosa da reação do pai e de seu destino como mulher desonrada, Ana Maria procurou o auxílio da calundzeira, acreditando que, após o ritual, estaria protegida do pai e iria se casar.

Nas Minas setecentistas, as pessoas acreditavam estar cercadas por doenças provocadas por feitiços. Buscando a cura, os mineiros acionavam os métodos curativos que achavam mais eficazes. Até mesmo a medicina oficial compartilhava da crença nas “doenças de feitiços”, termo usado nos depoimentos registrados nas devassas eclesiásticas. Curadores populares, médicos e cirurgiões receitavam mezinhas para curar enfeitiçados, como o fazia, no Erário Mineral, nosso já conhecido cirurgião Luis Gomes Ferreira. Todavia, os curadores populares eram procurados também nos casos em que as enfermidades não eram associadas a feitiços pois, sem dúvida, seu conhecimento dos produtos naturais era de grande ajuda para os aflitos e os tratamentos realizados pela medicina das Universidades européias eram, naquele momento, pouco eficazes. Por

exemplo, na década de 1720, o capitão Manoel de Oliveira da Silva, português e morador na freguesia dos Camargos, procurou um negro curador “com fama de feiticeiro para lhe curar um escravo enfermo a que os cirurgiões não tinham dado remédio”.⁶³ Ainda na segunda década do século XVIII, um ouro português, residente em Vila Rica, “estando ele com alguma moléstia pedira à Rosa forra ... que desse algum remédio e ela lhe disse que lhe havia de trazer à casa um negro com quem se lhe havia de curar”.⁶⁴ Enquanto o caso do Capitão Manoel de Oliveira da Silva indicava de forma direta a relação entre moléstia e feitiço, já no caso do português morador em Vila Rica não era feita esta mesma associação, porém, em ambos os momentos um curador popular, geralmente negro ou mestiço, livre ou escravo, foi chamado para curar o doente.

Não foram poucos os acusados de realizarem curas através do uso de palavras. Os doentes podiam ser pessoas ou animais, todavia, era bastante expressivo o número de indivíduos admoestados pela culpa de curar animais com palavras consideradas, pela Igreja, supersticiosas. Nesse sentido, na década de 1730, Domingos Gonçalves, morador na freguesia de Itaubira, costumava “curar bichos nos animais com palavras”.⁶⁵ Alguns indivíduos faziam da atividade de curadores de animais uma verdadeira profissão que lhes garantia o sustento. Em 1738, por exemplo, Manoel Alves, morador na freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral de El Rey, considerado homem “sem ofício”, foi admoestado pelo padre visitador para que não continuasse a benzer “com palavras gados ... quando têm alguma ferida ou bicheira”.⁶⁶ Pelo que parece, Manoel Alves poderia estar vivendo dos rendimentos obtidos com as curas realizadas, pois muitos curadores recebiam pagamento pelo serviço realizado.

Os ganhos de um curador, caso este fosse escravo, podia despertar a cobiça do senhor, o qual fazia vista grossa para as atividades do cativo. Mesmo com as

repreensões das autoridades eclesiásticas, vários senhores além de não coíberem as práticas ilícitas dos seus escravos, também chegavam a pressionar os negros para que lhes trouxessem os jornais, mesmo que sendo por meio do exercício de curas por meios mágicos. Por outro lado, os senhores também podiam permitir que seus escravos realizassem curas consideradas mágicas por estarem compartilhando do mesmo universo sobrenatural que envolviam as referidas curas. Considerando determinados aspectos do viver nas Minas, como a crença no sobrenatural e seus desdobramentos no cotidiano, podemos perceber a existência de um espaço de compartilhamento de crenças e práticas culturais. Nesse sentido, ao longo do século XVIII, as autoridades tentaram em vão fazer cumprir, por exemplo, as proibições relativas aos congados e reizados, entretanto, tais proibições não surtiram efeito, possivelmente, em razão do comportamento das elites, as quais não só eram coniventes com as referidas manifestações culturais como também delas participavam através da ajuda material.⁶⁷

O caso da negra africana Rosa Egipcíaca é bastante elucidativo no que concerne ao fato de negros, mestiços e brancos, nas Minas, estarem comungando das mesmas crenças. Chegando ao porto do Rio de Janeiro em 1725, então com seis anos de idade, oriunda da Costa da Mina, Rosa foi logo comprada. Em 1733, foi vendida para uma senhora moradora no Inficcionado, nas Minas. Na terra do ouro, Rosa caiu na prostituição. Entretanto, após 15 anos de meretrício, por volta de 1750, seguiu o “conselho celestial recebido em visão ... [e] distribui entre os pobres todo o ouro e vestidos que tinha adquirido com sua vida lasciva”. A partir desse momento, Rosa começou a manifestar sintomas sobrenaturais, sendo, por isso, investigada e punida pelas autoridades eclesiásticas. Porém, para muitos moradores do Inficcionado, a escrava tinha sido tomada pela graça divina. Em 1751, já forra, a negra muda-se para a cidade do Rio de Janeiro, onde consolida sua fama de visionária dos desígnios celestes.

Entre 1752-1754, funda um recolhimento para mulheres, local onde era tratada como uma espécie de santa. Nessa época, Rosa já contava com um séquito de seguidores composto por portugueses, mestiços e negros, bem como por padres e pessoas de posses. Insatisfeitas com as atividades de Rosa, consideradas nocivas à verdadeira fé e ligadas ao Diabo, as autoridades da Igreja enviaram-na, em 1763, para a Inquisição em Portugal. O destino de Rosa na capital lusitana é desconhecido.⁶⁸

O que chama nossa atenção no caso da africana Rosa é o fato dela ter tido entre seus seguidores várias pessoas de origem portuguesa. Durante toda a trajetória de Rosa, o padre lusitano Francisco Gonçalves Lopes, seu “primeiro devoto e confessor”, estava a seu lado. Ainda nas Minas, ao ser açoitada publicamente em decorrência de suas ações “sobrenaturais”, foi acudida pelo português Pedro Reis Arvelos, que como seu “devoto e protetor ... levou-a da praça pública”. Pedro Arvelos e toda sua família foram fervorosos devotos da “bem-aventurada” africana. Alguns membros da família do conhecido frei Santa Rita Durão também eram devotos de Rosa, chegando a “arriscarem-se a acompanhá-la nos seus delírios místicos poucos meses após ter sido publicamente castigada por ordem da Igreja”. Numa “inversão total das regras do jogo do poder, a escrava Rosa é adorada de joelhos e tem seus negros pés beijados por seu ex-senhor”, como também “espanca e expulsa das igrejas alguns brancos ilustres a quem julgava irreverentes ou mal comportados”.⁶⁹

Retornando à questão dos ganhos obtidos pelos negros que faziam uso das práticas mágicas condenadas pela Igreja e buscando perceber a construção de relações específicas entre estes, seus senhores e a comunidade em geral, abordamos alguns casos que ficaram registrados nas devassas eclesiásticas. Em 1721, na freguesia de Nossa Senhora de Nazareth do Inficionado, Manoel Moreira, homem branco, era censurado pelo padre visitador, sendo ameaçado com penas pecuniárias e castigos para a alma,

para que não permitisse que seu escravo Garcia “fizesse curas com suspeita de feiticeiro”. Moreira era acusado de permitir os abusos do negro, dando-lhe “liberdade ... para pagar os jornais às semanas” com o rendimento das curas realizadas, pois o escravo fazia “feitiços de feiticeiro ... para ganhar ouro”. As ameaças de punição da Igreja recaía sobre ambos, senhor e cativo, pois consentir “os prejudiciais abusos que o dito preto tem introduzido nesta freguesia” era incorrer em falta tão grave quanto a própria realização de feitiços. De acordo com as autoridades eclesiásticas, Moreira devia castigar o escravo com cem açoites e mantê-lo “em uma prisão em sua casa e dela o não tirasse se não para o vender para parte remota”. Caso desobedecesse, o senhor sofreria a pena de excomunhão maior. Quanto ao escravo, além de cessar com as curas e sofrer castigos físicos, devia, sob pena de excomunhão maior, ir “em dois domingos a sua Matriz para assistir a missa das almas em cada um deles em pé com uma vela na mão acesa”.⁷⁰

Na década de 1720, o escravo Miguel Mina, pertencente a Paulo Gonçalves de Almeida, morador na freguesia dos Camargos, eram conhecido por ser “público e notório feiticeiro e curava de feitiços e que dava o jornal a seu senhor das curas que fazia e seu senhor o consentia e não o mandava trabalhar como aos mais”.⁷¹ O tratamento diferenciado dado a um escravo considerado curador emergia de diferentes formas. Como acontecia com Miguel Mina, podia ser dispensado de outros trabalhos, bem como podia ter considerável autonomia para se locomover, perambulando por vários lugares realizando curas sobrenaturais. Um negro de Manoel Simões, “reputado por curador de feitiços”, ia “a todas as partes para onde o mandavam”.⁷² Já o escravo Alexandre, também com fama de ser feiticeiro, morador na freguesia de São Miguel, Comarca de Sabará, andava “vendendo mezinhas” por vários locais.⁷³ Tanto o negro de Simões como o escravo Alexandre foram denunciados em devassas eclesiásticas realizadas na década de 1750.

As curas mágicas rendiam boas quantias àqueles que as faziam e, nesse caso, podiam tornar-se verdadeiras atividades profissionais. Não só escravos e seus senhores lucravam com essa prática, pois negros livres, mestiços e brancos também dedicavam-se a ela. O preto forro Domingos, morador nas Congonhas do Campo, na década de 1760, vivia de ser feiticeiro e curador “por palavras e embustes”, sendo que em sua casa costumava reunir escravos “fazendo com eles danças de batuques proibidas [e] vivendo deste lucro sem ter outro modo de vida”.⁷⁴ O escravo Mathias Viera, morador na freguesia da Roça Grande, só realizava suas curas mediante o pagamento de “avultadas pagas” cobradas “nos princípios da cura ou benzedura ... tantas ou quantas oitavas ... saia o que sair”, sendo que seu senhor era “sabedor e não faz[ia] caso”.⁷⁵ Já o escravo José Canganha, morador na Campanha do Rio Verde, cobrou de Antônia Maria da Silva três oitavas de ouro para curar-lhe de uma doença de feitiço.⁷⁶ Mathias Vieira e José Canganha foram denunciados em devassas eclesiásticas feitas em 1759.

Em relação aos brancos envolvidos com curas mágicas, temos o exemplo do capitão Antônio Pereira Machado, morador na freguesia da Conceição da Vila do Carmo, que, em 1722, foi denunciado ao padre visitador por curar com palavras por meios supersticiosos. Em 1730, Machado reaparece respondendo, numa devassa, pela culpa de curar sem licença por artes supersticiosas. Dessa vez foi aberto um termo de culpa contra Machado, todavia foi feita apenas uma admoestação verbal, mas caso incorresse naquela culpa novamente seria excomungado e também pagaria uma multa. Pelo visto, o capitão Antônio Machado praticou suas curas por mais de uma década e nada indica que ele realmente tenha posto um fim nas suas atividades de curador.⁷⁷

A própria natureza disciplinadora das devassas eclesiásticas apontavam para a visão que as autoridades da Igreja tinham das práticas mágicas ditas populares. Enquanto instrumento repressor, os interrogatórios das devassas refletiam a intolerância

da Igreja frente a um sobrenatural curativo que fugia ao seu controle. As autoridades eclesiásticas pretendiam que aqueles homens e mulheres se valessem do sobrenatural católico para a resolução de seus problemas ou, pelo menos, que buscassem o aval do corpo eclesiástico ao praticarem rituais sobrenaturais. As fronteiras desse sobrenatural católico começaram a ser traçadas durante a Idade Média, todavia, a Igreja medieval não pretendeu ter uma relação com o sobrenatural que fosse, em si mesma, mágica. A instituição eclesiástica intentava, pelo contrário, diferenciar, por exemplo, as preces religiosas dos encantamentos mágicos. De acordo com a doutrina católica, os encantamentos de um mago objetivavam funcionar automaticamente, já uma prece não lidava com a certeza de êxito, só sendo atendida se Deus assim o quisesse. Entretanto, na prática, essa distinção frequentemente apagava-se na mente popular e, por isso, muitas das práticas católicas iriam tornar-se características comuns da magia popular, principalmente a partir do século XVII.⁷⁸

Buscando incorporar cultos pagãos, com o objetivo de conquistar adeptos, a Igreja impregnou-se com elementos pagãos. Tal fato, somado às leituras populares acerca das fórmulas e rituais católicos, proporcionou a construção da imagem de uma Igreja mágica e, nesse sentido, “o consolo oferecido por tais práticas, [de sentido mágico], era grande demais para que a Igreja o ignorasse; se de qualquer forma o povo ia recorrer à mágica, seria muito melhor que fosse uma magia sobre a qual a Igreja tivesse algum controle”. Em 1607, era estabelecida a seguinte disposição sobre as cerimônias aprovadas e reprovadas pela Igreja:

‘é supersticioso esperar qualquer efeito de qualquer coisa, quando tal efeito não pode ser produzido por causas naturais, por instituição divina ou pela ordenação ou aprovação da Igreja’, [por isso] não era supersticioso acreditar que os elementos podiam alterar suas naturezas, depois de pronunciados sobre eles as fórmulas de consagração: isso não era magia, e sim uma operação efetuada por Deus e pela Igreja, ao passo que a magia supunha o auxílio do demônio.⁷⁹

Nas Minas , a cura através de processos sobrenaturais só era considerada de origem divina, lícita, quando praticada ou autorizada por membros das estruturas oficiais. Caso fosse praticada por leigos, sem qualquer aval, logo era associada a um ritual demoníaco. Como já foi visto, em 1776, na Paraopeba, o escravo Matheus recebeu licença do cirurgião Manoel Simões Prata para tratar uma moléstia que os remédios da medicina não conseguiam curar. Acreditava-se que a dita enfermidade era causada por malefícios e que Matheus, por ser curador de feitiços, podia tratá-la. Nesse caso, a cura não era considerada algo demoníaco, pois havia recebido o aval daqueles que monopolizavam o uso das forças sobrenaturais. Entretanto, a grande maioria dos curadores não tiveram o mesmo privilégio do negro Matheus, sendo denunciados nas devassas eclesiásticas por fazerem curas supersticiosas.

Ao contrário do escravo Matheus, um tal André de Freitas, morador na localidade da Paraopeba, freguesia do Curral de El Rey, foi denunciado, numa devassas eclesiástica realizada em 1733, por “benzer e curar com bênçãos bicheiras nos animais”.⁸⁰ Em 1734, foi feito um termo de culpa contra André de Freitas, no qual o padre visitador admoestou-o por “curar e benzer sem licença ... [não devendo] tornar a usar de bênçãos, nem curar com palavras por serem coisas supersticiosas e repugnantes à nossa santa fé católica”.⁸¹ Aqueles que curavam e benziavam sem licença, como um escravo de Bernardo Pereira Brasil, morador no Inficionado, denunciado em 1721, estavam, de acordo com a Igreja, “obrando ... por virtude do demônio”. O escravo de Bernardo Pereira foi condenado a sessenta açoites “mandados dar por seu senhor na rua mais pública”, de modo que todos pudessem ver o que aguardava àqueles que agiam contra a fé católica resguardada pelas autoridades eclesiásticas, porém, o quadro nada alterou-se ao longo do século XVIII mineiro.⁸²

Em 1743, na freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Catas Altas, o padre visitador lavrou um termo de culpa contra Ignácio de Araújo devido à realização de curas ilícitas. Araújo aprendera, durante suas andanças pelo sertão, a “benzer os animais que tinham bichos”. Na freguesia das Catas Altas, as pessoas davam a Araújo o crédito pela cura de vários animais, sendo que ele entendia que as palavras “teriam virtude para isso por permissão de Deus e não por pacto diabólico”. Ele utilizava as seguintes palavras em seus rituais:

bichos maus neste lugar onde estais, que comeis, e não louvais, malditos sejais da maldição de São Pedro e São Paulo e do Apóstolo Santiago e do Padre São Silvestre que quando eu fizer prece pela graça de Deus e da Virgem Maria um Padre Nosso com uma Ave Maria [caireis].⁸³

Para o padre visitador, as práticas curativas de Araújo não derivavam da graça de Deus, mas sim do poder do Diabo. Assim, o curador foi admoestado para que abstinésse “de usar de semelhantes palavras para curar por não terem de si virtude para isso e que abjurasse o pacto que elas tinham ou poderiam ter com o Diabo”. Sem outra saída, Araújo prometeu seguir a admoestação e “protestava não usar das ditas palavras nem outras que não fossem instituídas e aprovadas pela Santa Madre Igreja por medicina virtuosa para semelhantes curas”.⁸⁴

Cirurgiões e boticários apareciam como denunciadores de práticas curativas consideradas diabólicas. As profissões declaradas pelos denunciadores eram bastante variadas, sendo que as atividades médicas faziam parte dessa multiplicidade. Entretanto, alguns boticários e cirurgiões poderiam estar realizando denúncias motivados pelo medo da concorrência dos curadores populares, representantes de uma medicina exterior ao espaço médico institucionalizado. Este parece ter sido o caso do cirurgião Antônio Gomes da Silva, morador na freguesia das Congonhas do Campo, que, em 1753,

denunciou um preto forro por este ser “curador de feitiços e se diz vulgarmente que cura por arte diabólica usando juntamente de calundus tanto assim que a sua casa é um hospital de enfermos que buscam ao dito preto para os curar de várias queixas que se presume eram feitiços”.⁸⁵

O cirurgião Luis Gomes Ferreira não cansava de criticar os tratamentos realizados por pessoas comuns. Em 1729, falava de uma “castelhana curandeira, ou para melhor dizer, comedeira”, que cobrara de um certo doente uma oitava de ouro por dia de tratamento, o qual durou dois meses e, segundo Ferreira, a moléstia agravou-se.⁸⁶

Os conflitos entre curandeiros(as) e cirurgiões mereceu o comentário do autor lusitano Silvestre Silvério da Silveira Silva, o qual deixava transparecer que depositava confiança nas curas realizadas por pessoas que não estavam integradas ao mundo médico oficial. No livro *Governo do Mundo em Seco*, de 1748, Silvestre colocou na boca de um personagem, que participava de um dos vários diálogos que compunham a obra, as seguintes palavras:

depois que a cirurgia foi arte, não crê o mundo nas mezinhas de um caparrotá; e os professores dela desmancham as curas, que acham feitas por quem não seja cirurgião, fazendo zombaria daqueles albardeiros, como se fizessem dos outros bestas; porém, muitas vezes estes curam e aqueles agravam.⁸⁷

Nesse cenário, onde a crença no sobrenatural perpassava todos os extratos sociais e as forças sobrenaturais eram acessadas para provocar malefícios e curar doenças de feitiços, os diversos atores sociais desempenhavam papéis marcados pela fluidez. A Igreja combatia, através das devassas eclesiásticas, aqueles que curavam sem a sua autorização. Tudo aquilo que escapasse à normatização pretendida pela instituição eclesiástica era associado ao Demônio. Nesse sentido, a linha divisória entre o pacto diabólico e o sobrenatural abençoado pela graça divina era a aprovação ou desaprovação

da Igreja. A medicina oficial também tentava reger o exercício da atividade curativa e, nesse sentido, os curadores populares eram combatidos. Todavia, tanto para as autoridades médicas como para as eclesiásticas, as práticas curativas populares poderiam ser úteis quando a enfermidade agravava-se e nem os remédios dos médicos e cirurgiões, como nem mesmo as orações católicas, conseguiam dar solução ao caso. Muitas vezes, só mesmo um outro feiticeiro para quebrar o efeito de um malefício.

Quanto às autoridades laicas, também podiam ser procuradas para tomar providências contra feiticeiros(as) que retiravam o sossego da comunidade, cujos membros, tomados pelo medo que podia ser provocado pela morte repentina de vários escravos, recorriam ao ouvidor ou até mesmo ao governador. Em relação aos senhores, podiam ser invadidos pelo medo de um escravo feiticeiro, que provocaria, acreditava-se, mortes e doenças, ou, então, poderiam utilizar em proveito próprio as artes mágicas dominadas pelos cativos, isto é, recebiam como jornais parte do pagamento que os negros curadores recebiam dos doentes atendidos. Porém, uma parcela da sociedade branca simplesmente convivia com os escravos, forros e mestiços feiticeiros sem maiores problemas. Parte dessa camada branca poderia, como os seguidores da africana Rosa Egipcíaca, esquecer a hierarquia social e étnica, de modo a mergulhar completamente em um universo onde a cor pouco importava, mas o poder de emanar uma energia sobrenatural dizia muito. Finalmente, cada ano e cada década do setecentos mineiro foi acompanhado de perto pela multiplicação dos casos de práticas mágicas consideradas ilícitas pela Igreja e, também, causadoras de esperanças e temores.

A crença no sobrenatural, manifestada através dos feitiços, estava presente em todas as camadas sociais das Minas. Desde Dona Joaquina do Pompeu, detentora de um abundante cabedal, até um mero negro escravo, que não detinha a posse nem sobre sua

pessoa, todos buscavam a magia para, através da construção de estratégias de sobrevivência, darem continuidade às suas vidas.

Capítulo IV – Entre o imaginário e a realidade: o medo da gente de cor nas Minas

Da perversão dos costumes

Donde vem tal desatino
Tanta culpa, tanto réu?
Quer antes povo mofino
Estas metido n'um fino,
Do que metido no Céu.

Manoel do Couto Guerreiro, *Epigramas Portugueses*, 1793

A montagem do cenário

As primeiras autoridades portuguesas que chegaram às Minas tinham um discurso semelhante no que dizia respeito à população da região. D. Brás Baltasar da Silveira, governador da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro (31-08-1713 até 04-09-1717), apontava as dificuldades enfrentadas por seu governo em decorrência da “liberdade que vivem estes moradores”, embrenhados pelos matos e dificilmente controlados pelas tropas disponíveis.¹ D. Pedro de Almeida Portugal, o Conde de Assumar, governador da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro (04-09-1717 até 04-09-1721), considerava a população das Minas turbulenta e revoltosa e, talvez, fora o governador que mais tenha carregado nas tintas ao descrever o que via, ouvia e imaginava, e conseqüentemente sentia, naquelas paragens.

Assumar associou a rebeldia dos mineiros às condições geográficas da Capitania e, nesse sentido, “à geografia acidentada corresponde uma geografia de vícios, que torna os mineiros mais rebeldes; à instabilidade climática corresponde a instabilidade dos ânimos, sempre prontos a explodirem em revoltas”.² Para o governador, a realidade captada pelos sentidos estaria mais próxima de um mundo infernal do que do mundo de Deus marcado pelo sossego dos povos. De acordo com Assumar,

posto que das Minas, e seus moradores, bastava dizer o que dos do Ponto Ouxino, e da mesma região afirma Tertuliano: que é habitada por gente intratável, sem domicílio, e ainda que está em continuo movimento, é menos inconstante que os seus costumes: os dias nunca amanhecem serenos: o ar é um nublado perpétuo; tudo é frio naquele país, menos o vício, que está ardendo sempre. Eu, contudo, reparando com mais atenção na antiga e continuada sucessão de perturbações que nelas se vêem, acrescentarei que a terra parece que evapora tumultos; a água exala motins; o ouro toca desaforos; destilam liberdades os ares; vomitam insolências as nuvens;

influem desordens os astros; o clima é tumba da paz e berço da rebelião; a natureza anda inquieta consigo, e amotinada lá por dentro, e como no inferno.³

Em carta de 12-03-1720, enviada ao ouvidor geral da Comarca de Vila Rica, algum tempo antes da sublevação que ocorreu em Vila Rica naquele mesmo ano (revolta dita de Felipe dos Santos, que aconteceu entre junho e julho de 1720, contra o estabelecimento das Casas de Fundação), Assumar mostrava-se preocupado com o acirramento dos ânimos dos colonos “porque já no Sabará começavam a rosnar sobre os quintos, alegando as razões que há para se não pagarem”.⁴ Em outra carta, remetida ao Secretário de Estado Diogo de Mendonça, em 14-12-1720, meses depois da Revolta de Vila Rica, Assumar dizia carregar “sobre os meus ombros a excessiva opressão que padeço”, ainda não acreditando que em “ânimos portugueses coubesse tanta rebeldia”. Mesmo com a situação sob controle, o governador temia novos distúrbios e dizia ser necessário a manutenção da “paz e sossego dos povos”, o que era uma função dos homens, através das autoridades régias, sem, no entanto, estar “ociosa a Divina misericórdia dos milagres”.⁵ Se as Minas estavam em relativa paz, como registrava em carta aos oficiais da Câmara de Vila Real, datada de 11-07-1721, o motivo era o “favor e mercê de Deus ... depois de tanta moléstia e tanto trabalho como causaram as alterações passadas em Vila Rica”.⁶ Esta correspondência, que marcava os dias finais finais da administração do Conde de Assumar, foi enviada, com conteúdo idêntico, para todas as Câmaras das Minas logo que chegou a notícia de se achava na cidade do Rio de Janeiro seu substituto, D. Lourenço de Almeida (18-08-1721 até 31-08-1732), o qual já passaria a governar a Capitania das Minas, separada de São Paulo por Alvará de D. João V datado de 02-12-1720.

As Minas, na época de Assumar, não eram caracterizadas pelo sossego dos povos, como almejavam as autoridades régias. Pelo contrário, aqueles homens e mulheres

tinham um modo de vida que fugia, muitas vezes, ao regramento social pretendido pela Coroa. Mesmo que prestassem homenagem ao monarca lusitano, declarando-se vassalos fiéis, protestavam contra o que consideravam excessos das autoridades que administravam as Minas, como, por exemplo, as mudanças nos métodos de cobrança dos impostos, mas nunca contra o imposto em si, nunca contra um direito de Sua Majestade.⁷

A realidade das Minas, que tanto preocupava D. Pedro de Almeida Portugal, era traduzida a partir de certos elementos que compunham sua estrutura mental e, por isso, assumia um aspecto cromático mais intenso que o natural. A relação que Assumar fazia entre revolta natural e revolta social, com o clima determinando os ânimos dos homens, tinha raízes em autores antigos como Ptolomeu e Santo Agostinho, tornando-se uma concepção bastante popular nas Idade Média através de Pedro Ilíaco. Além disso, entre as idéias que davam o tom ao absolutismo francês estava aquela que defendia que os temperamentos nacionais resultavam das condições climáticas de cada região. Assinalemos que autores que tratavam dessas questões estavam presentes na biblioteca do Conde.⁸ O fato dos habitantes das Minas assumirem a roupagem de demônios lembrava que “a negação da ordem social era coisa do Diabo, como o fora para muitos dos pensadores políticos ingleses que antecederam a Revolução de 1640”, sendo que “a revolta era o antimundo, assim como o inferno era a antítese do céu”.⁹ Afinal, Assumar era influenciado pelas tramas do imaginário católico que invadia os corpos e almas daqueles que participaram da Época Moderna.

O sucessor de Assumar, D. Lourenço de Almeida, deu prosseguimento ao discurso que detratava o comportamento dos moradores das Minas, acusando-os de crimes os mais atrozes. Martinho de Mendonça de Pina e Proença, governador interino entre 15-05-1736 até 26-12-1737, dizia que aquela gente era de “pouca qualidade”.¹⁰ Mas não

eram somente as autoridades régias que insistiam nas observações acerca da má índole daqueles que habitavam a terra do ouro. Entre 1712 e 1744, o comerciante português Francisco Pinheiro trocou uma série de cartas com seus correspondentes comerciais que estavam nas Minas. Nessas cartas estavam registradas informações sobre os acontecimentos públicos e cotidianos que importavam para a atividade comercial. O conteúdo das correspondências refletia a imagem que das Minas era construída. Um dos correspondentes de Pinheiro, ao sentir o clima de tensão, dizia que isto procedia “do muito calor que nesta terra há, aonde arde todo o mundo nele’ e ‘afirmo a VM ser terra diabólica, não pela dita, senão pelos moradores dela”.¹¹ No relatório produzido pelo Marquês do Lavradio, vice-rei do Estado do Brasil entre 1769-1779, no qual fazia um comentário acerca do que tinha observado na América portuguesa ao longo de sua administração, constava uma caracterização da população mestiça, a qual era “gente da pior educação, de um caráter mais libertino, como são os negros, mulatos, cabras, mestiços e outras gentes semelhantes ... [que] tornam impossível o exercício do governo”.¹² A compreensão do modo de vida dos mineiros fugia ao entendimento daqueles que tinham em mente um outro modelo de conduta social, divergente do modo de ser e agir daqueles que povoaram as terras ermas das Minas.

Somada à tão anunciada rebeldia dos habitantes das Minas, que provocava desconforto nas autoridades portuguesas, estava o temor da violência da gente de cor, principalmente dos escravos. O número elevado de cativos, que em alguns momentos superou em muito a quantidade de pessoas brancas, só fazia crescer o receio das autoridades e dos colonos em relação às ações transgressoras que estes poderiam cometer. Na ótica daqueles que administravam a região mineradora, desordem social e população de cor caminhavam lado a lado. Como já vimos, a grande maioria dos denunciados, nas devassas eclesiásticas, por usarem de práticas mágicas ilícitas, eram

constituídos por negros, escravos ou livres, e por mestiços, o que refletia o temor provocado por esta parcela da população.

Por volta de 1719 a população escrava das Minas há muito excedia a livre.¹³ No segundo quartel do século XVIII, o funcionário régio Manoel Soares de Siqueira afirmava que as Minas “teriam 150 mil pessoas [e] os negros seriam 100 mil”.¹⁴ A tabela populacional referente ao ano de 1776, corroborando as informações acima citadas, deixou registrado um total de 70.769 brancos (22.09%), 82.000 pardos (25.67%) e 167.000 pretos (52.22%), sendo que mestiços e negros somavam 77.90% da população das Minas.¹⁵ A Comarca do Serro do Frio, por volta de 1776, tinha uma população de 59 mil almas, das quais 23% eram brancos, 26% eram pardos e 51% eram negros.¹⁶ Já no final do século XVIII, a “tábua da população da freguesia de São Bartolomeu, termo de Vila Rica, com a distinção dos sexos, idades, declaração de nascidos e mortos em o ano de 1798” registrava 1093 homens (100%), dos quais 748 eram escravos (67.80%), 280 eram pessoas de cor livres (25.10%) e 85 eram brancos (7.10%). Quanto às mulheres, de um total de 657 (100%) listadas, 260 eram escravas (39%), 339 eram mulheres de cor livres (52%) e 58 eram brancas (9%).¹⁷

O imaginário católico contribuía, a partir de interpretações que eram feitas das Sagradas Escrituras, para a construção da associação entre os escravos e uma natureza pecadora e, ao mesmo tempo, também para a elaboração de um discurso que pregava a relação entre submissão ao cativo e o alcance do reino celestial. Os jesuítas Antônio Vieira e Jorge Benci exemplificavam o posicionamento da Igreja, na América portuguesa, para com os cativos e o cativo.

No século XVII, o jesuíta Antônio Vieira, enfocando os escravos dos engenhos nordestinos, buscou construir uma legitimidade para a escravidão dos negros africanos a partir de elementos retirados da religião católica. Na argumentação de Vieira, o

sofrimento dos escravos, caracterizado pelo trabalho árduo e pelas demais privações do cativo, assemelhava-se ao martírio de Jesus Cristo. Desse modo, os escravos que seguissem conformados com a vida que levavam, sem levantarem-se contra o cativo, estariam alcançando a salvação da alma.¹⁸ Ao pregar aos escravos de um engenho, na Bahia, Vieira dizia que

a paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e vossos dias ... Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, prisões, os açoites, as chagas ... de tudo isto compõe a vossa imitação [de Cristo], que se for acompanhada de paciência, também será merecimento de martírio.¹⁹

Antônio Vieira descrevia o engenho com cores infernais. Enquanto as fornalhas, sempre ardentes, produziam labaredas de fogo que pareciam querer devorar o mundo, os cativos banhados em suor, trabalhavam incessantemente entre as caldeiras ferventes que exalavam vapores de intenso calor. Os escravos estariam padecendo como o próprio Cristo, que teria “comparado o seu padecimento na cruz às dores do inferno”, e caminhando para a glória eterna. O horror do engenho infernal, para os escravos que padecessem pacientemente, transformaria-se no paraíso.²⁰ Todavia, aos escravos que se rebelassem, praticando violências contra os senhores, fugindo para os matos e formando quilombos, assaltando viajantes, bem como outras transgressões, estaria reservada a perdição da alma. A cristianização, tanto nas possessões americanas de Portugal e Espanha, era percebida, para além de sua natureza religiosa, como um meio de controle dos cativos. A pregação da Igreja, tendo como alvo os escravos, devia tratar de deveres, de humildade, de docilidade e de terríveis castigos no além àqueles que faltassem a tais

virtudes e obrigações.²¹ Assim sendo, “o pecado do senhor era a crueldade, e o pecado do escravo era a revolta”.²²

O jesuíta Jorge Benci, em obra datada de 1700, defendia que os negros pertenciam a uma raça maldita, os descendentes de Cam, e, por isso, eram criaturas do Diabo. A escravidão era benéfica pois introduzia os cativos no mundo cristão, dando-lhes a salvação.²³ Para Benci, os negros eram pecadores por natureza por serem herdeiros da culpa de Cam, filho de Noé, amaldiçoado por Deus por ter pecado contra o próprio pai. Segundo o jesuíta,

os [escravos] deviam andar todos despidos, visto que a servidão e cativo teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da nudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta nudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoada do Pai toda sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem; e aprovando Deus esta maldição, foi condenada à escravidão e cativo ...²⁴

Jorge Benci insistia que os negros representavam perigo para os brancos pois eram “sem comparação mais hábeis para o gênero de maldades que os brancos”. O jesuíta dizia que o serviço contínuo amansava os cativos e dava segurança aos senhores porque “o trabalho do servo é descanso do senhor; porque enquanto o servo fatigado do serviço anela e aspira a algum repouso, não cuida, nem trata de se rebelar contra seu senhor”.²⁵

As autoridades portuguesas lançavam sobre as Minas um olhar que não dava conta de perceber aqueles homens e mulheres como uma construção distante do regramento social pretendido por Portugal e, nesse sentido, era produzido um discurso detratador. A Igreja buscava interpretar a escravidão e seus desdobramentos a partir do imaginário católico. Integrada aos interesses dos proprietários de escravos, a pregação religiosa intentava catequizar e, ao mesmo tempo, conformar as condutas dos cativos associando

rebeldia com pecado. Para os donos do poder, mestiços e negros, escravos ou pessoas de cor livres, estavam todos enredados nas teias da transgressão tecidas por Satã. Marcados pelo estigma da desordem, os moradores das Minas provocavam medo naqueles que procuravam, sem grande sucesso, administrar suas vidas a nível cotidiano e espiritual.

Uma realidade que dava asas à fantasia: a tão temida quinta-feira santa

Os moradores das Minas viam-se às voltas com as investidas dos quilombolas. A presença de quilombos era sentida em todo o território mineiro, desde as áreas ao redor dos núcleos urbanos de maior destaque até as povoações de menor expressividade. Os habitantes do arraial do Paracatu escreviam ao governador, em 1766, pedindo que providências fossem tomadas contra um grande quilombo cujos negros faziam incursões às imediações do referido arraial. A carta ao governador destacava a violência dos quilombolas, expressada pelas mortes e roubos realizados.²⁶ Até mesmo a cidade de Mariana sofria com a ação dos quilombolas. Em 1770, negros quilombolas “insultavam os contornos de Mariana e vizinhanças”, sendo que, em 1777, as autoridades da referida cidade reclamavam que as estradas locais estavam infestadas por quilombolas que causavam “horror e desassossego” aos viajantes e demais moradores.²⁷ Era inevitável, diante desse quadro, o aparecimento do medo dos negros quilombolas. Nas localidades

mais vulneráveis este temor poderia assumir uma maior intensidade e, por isso, havia a possibilidade de distorção da realidade, a qual poderia tornar-se mais aterradora do que realmente era.

Em 1777, as autoridades da cidade de Mariana comunicavam ao governador a destruição de um quilombo, no entanto, os negros “fizeram boa defesa com armas de fogo, dando bastante tiros”.²⁸ Negros quilombolas e, ainda por cima, bem armados, significavam uma considerável ameaça. Tal fato também revelava um outro lado da relação entre os quilombolas e os demais habitantes das Minas. As armas estavam sendo fornecidas aos negros de alguma forma, o que apontava para indivíduos que negociavam clandestinamente com os negros do mato, de modo que nem todas as pessoas compartilhavam do desassossego provocado pelas ações dos quilombolas e, pelo contrário, até tiravam algum benefício da situação.²⁹

Leis proibindo que “pretos, mulatos e escravos do Brasil” usassem “facas e mais armas proibidas”, bem como as punições para os transgressores, foram lançadas e relançadas, nas Minas, durante o século XVIII.³⁰ Em 1756, D. José I reiterava as proibições estabelecidas até então e acrescentava que “em lugar da pena de dez anos de galés imposta nas ditas leis incorram os que as transgredirem na pena de cem açoites dados no pelourinho”.³¹ Outra preocupação das autoridades era com a venda de chumbo e pólvora para os negros do mato. Nas Atas da Câmara de Vila Rica, entre 1711-1715, era estabelecido que tais produtos só poderiam ser comercializados por uma loja somente, de modo a facilitar o controle “pelo dano que se tem seguido aos viandantes nos caminhos e estradas destas Minas, em que se têm experimentado mortes, roubos e ferimentos, causados de se vender pólvora e chumbo aos negros quilombolas”.³³ O governador Gomes Freire de Andrade, em 1760, estabelecia punição para aqueles que dessem “ajuda e favor aos ditos negros vendendo-lhes pólvora e chumbo”.³²

Medidas legais buscando conter o acesso dos negros quilombolas às armas, chumbo e pólvora não tiveram muito sucesso, o que pode ser indicado pela insistência das autoridades em editar e reeditar leis a este respeito ao longo do setecentos. Somava-se a estas medidas as proibições que restringiam as andanças noturnas dos escravos, numa tentativa de conter qualquer erupção de desordem encoberta pela noite. Em 1718, os cativos eram proibidos de sair à rua depois das vinte e uma horas, a não ser que portassem autorização escrita do senhor.³⁴ Em bando de 1729, D. Lourenço de Almeida, governador da Capitania das Minas, dava indicações mais claras para o controle da locomoção dos escravos durante a noite. D. Lourenço ordenava que as autoridades do arraial de Antônio Pereira providenciassem rondas todas as noites e prendessem os negros que fossem achados após as nove horas da noite “exceto aqueles que claramente se vir e conhecer que vão a algum recado precioso de seus senhores ... [pois] andam de noite vários negros fugidos misturados com outros do mesmo arraial ... cometendo vários insultos”.³⁵ Todavia, como já vimos, os quilombolas não representavam um problema para todos os habitantes das Minas. Nesse sentido, havia o comércio ilegal realizado com os negros do mato, como também, em relação aos papéis que os negros que andassem pelos caminhos deviam portar, como identificação, as autoridades afirmavam que algumas pessoas passavam “escritos falsos a negros e negras fugidas para poderem andar juntos com os de casa sem serem conhecidos”.³⁶

Os moradores dos arraiais de Antônio Pereira, Camargos, Inficcionado e Catas Altas construíram um quadro trágico ao descreverem as violências cometidas pelos quilombolas. Não sabemos até que ponto o quadro traçado indicava a realidade, porém, refletia o temor que muitas pessoas sentiam dos negros fugidos. Era apresentada a

grande consternação em que viviam ... causada pelos negros do mato, os quais haviam insultado aqueles moradores com tanto excesso, que atrevida e

temerariamente os estavam acometendo, e as mulheres brancas, casadas e donzelas carregando-as violentamente para o mato, prendendo e metendo freios na boca de seus maridos, pais e irmãos, e pelas estradas roubando e matando os viandantes delas ...³⁷

Numa representação à rainha Dona Maria I, era colocado que os moradores da capitania das Minas deixavam suas mulheres e filhas “nas mãos dos inimigos mais perniciosos porque sendo estas Minas só cultivadas com gente preta bárbara ... inclinados só a fazerem mal e matarem brancos que julgam capitães inimigos pelos privar da liberdade”. Ainda era elogiada a iniciativa que tivera o Conde de Bobadela, Gomes Freire de Andrada, governador das Minas entre 26-03-1735 até 01-01-1763, sendo substituído por governadores interinos em diversos momentos, que havia ordenado que “sem a mínima piedade matem todo o negro que encontrassem armado fora do domínio de seu senhor”, como também proibia o ajuntamento de negros para que não pudessem intentar uma sublevação.³⁸

Os negros quilombolas davam trabalho às autoridades que administravam o Distrito Diamantino, área produtora de diamantes em torno do arraial do Tejuco (atual cidade de Diamantina), chegando a enfrentar de maneira bastante atrevida os soldados que patrulhavam a região. Por exemplo, em 1755, o governador tomava conhecimento de um ataque empreendido pelos negros quilombolas a um quartel responsável pela vigilância do Distrito Diamantino. Segundo as informações passadas ao governador, os referidos negros atacaram o quartel, quebrando a perna de um cabo e também o “encheram de flechas e a seu camarada deixando-os mortos depois de o haverem roubado”. Não satisfeitos, os negros atearam fogo ao local.³⁹

Além da legislação que procurava conter as desordens provocadas pelos negros fugidos, as autoridades também promoviam expedições armadas com o objetivo de destruir os quilombos considerados mais ameaçadores, bem como contratavam capitães

do mato para o combate dos negros fugidos. Em 1759, uma expedição, de 400 homens, que atacou um quilombo localizado da Conquista do Campo Grande prendeu e matou muitos negros.⁴⁰ Quanto aos capitães do mato, em 1760, o pardo forro Estevão Marques da Silva foi agraciado pelo governador com uma carta patente de “sargento mor do mato e entrada dos quilombos” pela necessidade de

 pessoa que exercitasse o dito posto para seguir e afugentar os negros fugidos a que vulgarmente chamam calhambolas os quais infestavam e destruíam as fazendas dos moradores daquele continente roubando-lhes escravos e fazendo vários insultos e mortes, tanto na dita vila [de Pitangui], como pelas estradas do dito continente.⁴¹

O temor que os moradores dos arraiais e vilas mineiras sentiam da violência real que os negros quilombolas cometiam podia, também, estimular certas construções pouco afeitas ao convívio com este mesmo real. Nesse sentido, as pessoas, tomadas pelo medo, podiam exagerar a potencialidade transgressora dos cativos e, também, elaborar tramas imaginárias que se alimentavam da ameaça escrava. Na verdade, a realidade da violência escrava mesclava-se a uma fantasia do medo.

Nas informações que, das Minas, chegavam ao comerciante Francisco Pinheiro, que estava em Portugal, através de seus correspondentes, constava o registro da dificuldade de manter sob controle a população escrava. Chegava aos ouvidos de Pinheiro o fato de que em Vila Rica tinham sido enforcados alguns negros criminosos acusados de matarem seus senhores. De acordo com um dos correspondentes do comerciante, descrevendo os primeiros anos de ocupação das Minas, os negros costumavam sublevar-se em grande número, também realizando massacres de senhores com suas famílias.⁴² Há um desencontro entre a informação relativa às constantes sublevações escravas, e consequentes assassinatos de senhores com suas famílias, e o que ficou registrado na documentação dos arquivos históricos. Até o momento, os

estudos acerca das Minas setecentistas não nos permitem falar em tais sublevações escravas e muito menos em assassinatos nessa escala. É possível que as notícias que chegavam a Pinheiro estivessem impregnadas de pela fantasia do medo, a qual produzia informações com um tom por demais inflado.

Em 1719, as autoridades portuguesas estabelecidas nas Minas descobriram um plano no qual, durante a Semana Santa, os escravos, aproveitando-se da estada das pessoas no recinto da igreja, assistindo à missa, promoveriam uma matança generalizada dos brancos e, em seguida, fugiriam.⁴³ Em 1756, a Câmara de Vila Rica anunciava que havia chegado a notícia de que os negros aquilombados, do perímetro da vila e de toda a Capitania, iriam dar “um geral assalto em todas as povoações, privando da vida a tudo que forem brancos e mulatos, determinando morte a seu senhor cada um escravo, que lhe for mais familiar”. Tal acontecimento tenebroso estaria marcado para a noite da quinta-feira santa. Preocupado, o bispo D. Frei Manoel da Cruz julgou conveniente “estejam as portas das igrejas fechadas na sobredita noite, em ordem a se evitarem os numerosos concursos de negros, que todos os anos se observam ocultando com capa de piedade os seus danados intentos”.⁴³ O fantasma de 1719 ainda estava vivo na memória dos habitantes das Minas e, em 1757, José Antônio Freire de Andrada, governador interino de 17-02-1752 até 28-04-1758, escrevia às Câmaras da Capitania das Minas dizendo que

... no ano passado me escreveram algumas das Câmaras dessa Capitania dando-me conta que em quinta-feira de Endoenças se dizia vinham os negros fugidos dar um assalto aos brancos e que para se evitar este irreparável dano tinham requerido estivessem de cautela no dito dia as ordenanças, não houve com efeito nada de que devemos louvar a Deus ...⁴⁴

A temida revolta, esperada para a Semana Santa, nunca ocorreu, nem em 1719 e nem em 1756. Estariam as autoridades, tomadas pelo medo da grande população

escrava, imaginando coisas? Haveria algum fundo de verdade na desconfiança quanto à eclosão de uma rebelião de cativos? São perguntas às quais não temos respostas. Entretanto, a camada branca sabia dos riscos apresentados pelo sistema escravista e, nesse sentido, não foi sem razão que escreveram à rainha D. Maria I dizendo que os escravos cometiam violências contra os brancos por os considerarem “capitães inimigos pelos privar da liberdade”.⁴⁵ Tais riscos podiam concretizar-se, como, por exemplo, através da demonstração, mesmo que em pequena escala, de ousadia, força e organização dos negros aquilombados que, em 1790, entraram durante a noite, em número de 30 e bem armados, para dentro do arraial da Barra do Bacalhau, situado na fronteira com o sertão do Cuieté, área entre o Vale do Rio Doce e o norte da Zona da Mata mineira, habitado por índios selvagens que retiravam o sossego dos povoadores da região.⁴⁶

As datas com um sentido religioso apareciam como momentos propícios para as ações dos negros. Recolhidos à satisfação dos preceitos da Igreja, como a missa, os moradores das vilas e arraiais tornariam-se mais vulneráveis. Nessas datas específicas, as autoridades e a população mantinham-se atentas. Em 1721, o Conde de Assumar recebeu uma comunicação das autoridades da Câmara de Vila Rica avisando das “queixas que havia dos moradores da rua da paz e do tumulto de negros que aí se ajuntavam particularmente aos dias santos”.⁴⁷ Já em 1755, o governador interino José Antônio Freire de Andrada encontrou como solução para os problemas enfrentados pelos moradores da freguesia do Inficionado, “por causa de se achar aquele arraial cheio de mulatos e negros forros que sem temor às justiças cometiam vários insultos”, ordenar ao capitão do distrito que mandasse fazer rondas nos domingos e dias santos.⁴⁸

As autoridades estavam sempre atentas aos divertimentos dos negros, principalmente aos batuques. Considerados como fonte de desordem, os batuques eram

vistos com desconfiança e medo. Em 1777, D. Antônio de Noronha, governador das Minas de 29-05-1775 até 20-02-1780, tomava conhecimento de que estava sendo formado um grande batuque, sendo o número de negros superior a trezentos e que tramavam “fulminar um levante”.⁴⁹ Durante os batuques, que ocorriam, geralmente, nos momentos de folga dos escravos, como os dias santos e domingos, não era incomum o uso abusivo do aguardente de cana, o que aumentava o potencial desordeiro dessas festividades e, nesse sentido, procurava-se controlar o consumo dessa bebida pelos negros. Na freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, Comarca da Vila do Príncipe, a preta forra Rosa, que vivia de sua venda, foi denunciada numa devassa eclesiástica por consentir “nos dias santos e domingos ... na sua casa batuques ... [e] danças de negros escravos e forros ... causando o dano espiritual e temporal dos moradores ... [com] gravíssimas inquietações e bulhas escandalosas”.⁵⁰ Preocupado com os distúrbios que poderiam ser desencadeados nos domingos e dias santos, D. Antônio de Noronha, em 1777, ordenava que todo “negro, crioulo, cabra ou mulato” que fosse encontrado, naquelas datas, “com faca, porrete ou outra qualidade de arma ofensiva” fosse “imediatamente preso e castigado no pelourinho com duzentos açoites”.⁵¹

As esperadas revoltas escravas que buscariam eliminar a população branca das Minas nunca chegaram a ocorrer, no entanto, os mineiros costumavam aguardar tais acontecimentos tenebrosos, principalmente durante a quinta-feira de Endoenças, de modo a ser cultivada uma fantasia do medo que irrompia nas vésperas da quinta-feira santa e, também, prolongava-se em outros momentos do cotidiano. Por exemplo, em 1748, o pregador Frei Manoel de Santa Úrsula, em passagem pela freguesia de Paracatu, participou de uma procissão dividida em dois segmentos, um de homens e outro de mulheres, que seguiam separadamente. Após a saída da procissão, já noite formada, o Frei permaneceu algum tempo na igreja. De repente, escutou um enorme estrondo

“como trilha de um grande exército de cavaleiros que marchavam” e logo começou a temer

que fosse alguma multidão de negros levantados e foragidos que, vendo ali a gente toda junta e desarmada, viessem a matá-los como algumas vezes o haviam intentado ... e temeroso o padre da morte se quis ocultar entre uma pouca de madeira que estava por baixo do trono da tribuna para obras da mesma igreja ...⁵²

O estrondo chegou aos ouvidos das mulheres em procissão, causando-lhes “grande espanto e alvoroço que gritando todas a Deus misericordioso enchiam os ares de ouvidos de confusão e com tão desordenada fuga se lançaram a correr”. A causa do estrondo não foi esclarecida e o Frei saiu para recolher à igreja o mulhério em pânico. O religioso era acompanhado por um negro que lhe ajudava naquela tarefa, todavia, começou a suspeitar do dito negro pois este “andava diante dele, temendo fosse algum mau feito”. Preocupado, o missionário dispensou o preto dizendo “eu te mando em nome de Deus que te vás” e, em seguida, “deu o negro alguns passos e à vista do padre ... desapareceu, sem poderem averiguar para que parte tomou”. Continuando na diligência de recolher as mulheres, o Frei “viu mais que dois moleques abraçando-se com risadas grandes [e] andavam aos saltos fazendo várias cabriolas”. Mais tarde, o missionário começou “a duvidar que aqueles moleques e [o] negro fossem pessoas humanas”, mas sim espíritos malignos.

Frei Manoel interpretou o acontecido a partir de uma carga prévia de temores relativos à ameaça escrava e ao imaginário sobrenatural. O cenário formado pela procissão continha elementos que alimentavam o medo de um ataque escravo, fantasma que assombrava a camada branca reunida e desarmada. As trevas da noite acobertariam as atrocidades temidas e eram, acima de tudo, morada predileta das forças malignas. Num clima de medo, tudo parecia apontar para a presença do mal. Escravos fugidos

estariam chegando. A gritaria e correria das mulheres, dentro da noite escura, comporiam um quadro próprio do Inferno. Para Frei Manoel, os demônios estariam à solta, incorporados no negro suspeito e nos moleques que davam risadas e pulos, como se estivessem debochando da desgraça humana e envolvidos em alguma celebração maligna.

A noite era um momento propício para a realização de determinadas práticas culturais pelos negros, como, por exemplo, os calundus. Considerando a dificuldade de traçar as características do calundu nas Minas, pois as referências sobre o tema são vagas e imprecisas, como devia ser o próprio rito, é possível, através das devassas eclesiásticas, produzir uma imagem aproximada do calundu. O calundu acontecia a partir de um ajuntamento de negros que realizavam batuques e, também, praticavam rituais onde feitiços eram retirados, endemoninhados curados e adivinhações realizadas. Geralmente, associava-se o calundu a um ritual de invocação do Demônio, mostrando que, para as autoridades eclesiásticas, as práticas culturais de origem africana assumiam uma face demoníaca.⁵³

O moralista Nuno Marques Pereira mostrou bastante preocupação com os calundus. Durante sua jornada pelas Minas, hospedou-se em uma fazenda onde passou a noite. Porém, não conseguiu dormir devido ao “estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do inferno”. Ao amanhecer, aconselhou ao proprietário da fazenda proibisse que “esta noite tocassem os pretos seus calundus”, pois aqueles ritos eram “indecentes” e “com tais estrondos, que parece que nos quer o Demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado vitória nas terras, em que o verdadeiro Deus tem arvorado a sua cruz”.⁵⁴

De acordo com os casos registrados nas devassas eclesiásticas, a noite era um momento privilegiado para a realização de rituais que envolviam, conforme acreditava-se, comunicação com as forças demoníacas. Na freguesia dos Prados, por volta de 1753, uma tal Rosa crioula costumava “ir dançar pela meia noite com o demônio ao pé das cruzes para ter boa fortuna com os homens”.⁵⁵ Conseguir fortuna também era o objetivo do mulato forro Antônio Julião, morador no arraial de Santa Luzia, que tinha o hábito de “juntar-se de noite com os mulatos no sítio da forca e ali usava com eles de feitiçarias para lhe adquirir fortuna”.⁵⁶ A escuridão da noite, sem dúvida, era uma boa proteção para aqueles que usavam de rituais condenados pela Igreja e temidos pela população. Não deve ter sido sem razão que a preta forra Clemência, moradora na freguesia do Ouro Preto, afamada de ser feiticeira, “costumava enterrar ... uns ingredientes a noite e os desenterrava de manhã antes de andar gente na rua para efeito de a maltratar”.⁵⁷

Era durante a noite, período em que os cativos afastavam-se da lida diária, que, muitas vezes, as manifestações culturais de origem africana, proibidas pelas autoridades eclesiásticas pois eram associadas a atos satânicos, ocorriam pelas Minas afora. Em 1764, o padre Francisco Ribeiro da Silva, ao realizar uma visita pastoral à igreja e freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, disse ter sido informado que alguns escravos

... retêm em si ainda relíquias da sua gentilidade ajuntando de noite em vozes com instrumentos em sufrágios aos seus falecidos e o que mais é em algumas tavernas se ajuntão comprando várias comidas e bebidas que depois lançam por terra e talvez em cima da sepultura do defunto ...⁵⁸

O padre Francisco Ribeiro da Silva recomendava que os escravos fossem desterrados e condenados em dez oitavas de ouro pagas pelos seus senhores. Quem acobertasse as referidas práticas também deveriam ser punidos.

Nas Minas, realidade e fantasia misturavam-se, o que desencadeava medos que habitavam as mentes das mais variadas camadas sociais, principalmente da camada branca que temia a violência escrava. A insistência daqueles homens e mulheres em não seguirem os modelos de comportamento que as autoridades religiosas e laicas tentavam lhes impor era interpretada como uma atitude que, a partir do imaginário católico, só poderia estar sendo influenciada por forças demoníacas. Negros, mestiços e colonos insubmissos retiravam o sossego das autoridades régias que se perdiam frente a uma multiplicidade que resistia a qualquer ordenamento e, principalmente, no caso dos escravos, havia a reação contra os “brancos que julgam capitães inimigos pelos privar da liberdade”.⁵⁹

Considerações finais

Chegamos ao final de nossa jornada pelos “extraordinários labirintos desta colônia”. O que logo pode nos vir à mente é uma indagação: o que o medo do sobrenatural nos disse sobre as Minas e seus habitantes? A interpenetração que havia entre medo imaginário e medo concreto nos permite perceber o quanto o imaginário influenciava a realidade e vice-versa, sendo que, por exemplo, como acontecia nas Ações de Alma, poucas eram as pessoas que negavam dívidas contraídas quando chamadas para jurar pela alma, em juízo, se eram ou não devedoras, pois o que estava em risco, conforme acreditava-se, era a salvação eterna. Por outro lado, a grande quantidade de escravos, nas Minas, provocava medo na população branca, que temia uma revolta generalizada dos cativos. Nesse cenário, em que o medo dos escravos, particularmente dos escravos fugidos ou quilombolas, proliferava, o episódio da procissão noturna ocorrida em Paracatu, por volta de 1748, demonstrava como a realidade das Minas fornecia elementos para compor cenas típicas do imaginário. Durante a procissão, Frei Manoel escutou um estrondo, logo acreditando que eram negros quilombolas que investiam contra os brancos e, em seguida, associou outros negros encontrados pelo caminho com demônios que vagavam. É justamente nesse cruzamento entre realidade e fantasia que se buscou compreender a dinâmica do viver nas Minas.

A fantasia do medo tornou muitos discursos setecentistas sobre as Minas e seus habitantes algo que não permite uma leitura de si a partir da superfície, impregnada pelo que parece ser, mas, pelo contrário, deve ser lido tentando-se perceber as possíveis construções históricas produzidas na presença do medo e localizadas nas camadas subcutâneas, e que podem modificar o real, aquilo que é, e, nesse sentido, mesmo que não seja conseguido descortinar aquilo que realmente foi, pelo menos teremos a noção de que entramos em contato com mais uma possibilidade de representação do real.

Através das tramas urdidas pelo medo podemos perceber, na terra do ouro, a construção de relações de poder, o estabelecimento de um convívio comunitário marcado por embates e arranjos, a presença de facetas da política régia para as Minas, a manifestação de conflitos oriundos da escravidão, as tentativas da Igreja no sentido de normatizar a vivência religiosa e cultural da população, etc. Observando todas estas características das Minas setecentistas, vamos ao encontro da conclusão de que aqueles homens e mulheres moldavam o mundo à sua maneira e, mesmo que influenciados pela herança européia, africana e indígena, foram, aos poucos, montando o labirinto das Minas.

Mesmo que invadidos por uma inesgotável fé em Deus, os habitantes das Minas insistiam em transgredir os ensinamentos religiosos e, desse modo, realizavam doações para a construção, ornamentação e reparação dos templos, como também viviam, como era muito comum em certos extratos sociais, em concubinato. Na hora da morte, sentindo-se pecadores, buscavam meios para alcançar a salvação da alma manifestando, por exemplo, atos de caridade nas disposições testamentárias, mas em vida fraudavam os cofres régios das mais variadas formas, como através do extravio de ouro e diamantes. A pregação da Igreja, bem próxima dos interesses administrativos régios, até podia associar esses atos ilegais a pecados que seriam castigados por Deus, entretanto, os comportamentos desviantes não cessavam. O que em vida parecia não incomodar os mineiros, já quando a morte chegava tornava-se motivo de preocupação, pois era necessário obter o perdão divino para ter a alma salva. Mas o Deus barroco era quase que infinitamente misericordioso, de modo que às ovelhas desgarradas estavam disponíveis as mais variadas formas de demonstrar arrependimento e pleitear o perdão de Cristo. No momento derradeiro da vida, o pecador não estava destituído da graça divina e, pelo contrário, bastava demonstrar-se arrependido para que não fosse para o

inferno, porém, como parecia acontecer com a maior parte deles, penitenciariam suas faltas no purgatório, até o momento que fossem para junto do Salvador.

As práticas mágicas populares eram condenadas pela Igreja que buscava monopolizar todas as manifestações do sobrenatural. No entanto, a população das Minas acessava cotidianamente esse mesmo sobrenatural condenado pela instituição eclesiástica. Tanto as práticas católicas que se aproximavam da magia, como a magia em si, eram procuradas por homens e mulheres que procuravam resolver os mais diferentes problemas. A própria Igreja podia aprovar a ação dos chamados feiticeiros quando estes tivessem seu aval. Por exemplo, no caso de uma grave enfermidade, podíamos notar diversas nuances da relação entre sobrenatural considerado ilícito e a maneira fluida como podia ser tratado pelas autoridades médicas e religiosas, bem como perceber o modo como a população das Minas lidava com tudo isso.

Como já vimos no terceiro capítulo, em 1776, nos arredores do arraial da Paraupeba, Comarca de Vila Rica, alguns moradores abastados da região começaram a perder escravos que morriam por alguma razão desconhecida. Um cirurgião que foi chamado para acudir os aflitos senhores. Entretanto, a medicina tradicional foi incapaz de tratar a moléstia que tirava a vida dos cativos, sendo “enfermidade que abusa todos os remédios que a medicina tem descoberto para curar as enfermidades”. Desse modo, o dito cirurgião declarou que os escravos morriam com malefícios e venenos. Diante desse quadro, o angustiado profissional médico parece ter buscado a autorização da Igreja para conceder licença a Mateus, escravo de um tal Domingos João Villar, para que curasse aquela moléstia devido a sua fama de curador, que devia incluir a cura de doenças de feitiços. Outras pessoas, acreditando serem vítimas de doenças de feitiços acionavam curadores dos mesmos e, caso não obtivessem melhora, podiam recorrer aos exorcismos da Igreja. Porém, aqueles curadores que não tinham a autorização das

autoridades eclesiásticas eram perseguidos pelas mesmas. Os moradores da terra do ouro transitavam tanto pelo sobrenatural católico quanto pelo sobrenatural condenado pela Igreja, procuravam feiticeiros para provocar ou aplacar um mal.

Notas

Capítulo I – O mundo dos homens e o governo do sobrenatural

- ¹ GEERTZ, *A Interpretação das Culturas*, p. 09.
- ² DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.25-27.
- ³ THOMAS, *Religião e Declínio da Magia*, p.431-433.
- ⁴ THOMAS, *Religião e Declínio da Magia*, p.36-46.
- ⁵ RIBEIRO, *Ciência e Maravilhoso no Cotidiano*, p.44.
- ⁶ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.39-49.
- ⁷ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.129.
- ⁸ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.167-170.
- ⁹ ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p.43-46.
- ¹⁰ ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p.209.
- ¹¹ ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p.26-42.
- ¹² SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.156.
- ¹³ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 06-Z, 1753, fl.67. Josefa Doce, bem como a quase totalidade das pessoas citadas por estarem envolvidas com práticas consideradas mágicas ilícitas, foi interrogada pelas autoridades da Igreja, num processo de devassa eclesiástica, e teve seu depoimento registrado, porém, não em sua íntegra, pois passou pelo filtro do escrivão e das fórmulas discursivas utilizadas em tais casos. De acordo com Luciano Figueiredo, em *Barrocas Famílias*, p.70-79, as visitas episcopais, eclesiásticas ou diocesanas, eram realizadas por padres às vilas e arraiais com o objetivo de promover uma vigilância sobre a conduta religiosa e moral da população. Nas duas primeiras décadas do setecentos mineiro, acompanhavam a fundação das paróquias, preocupando-se mais com a instalação de uma estrutura religiosa nas Minas do que com uma tentativa efetiva de controle sobre condutas sociais. Após 1730, as visitas eclesiásticas teriam entrado em um período de auge (começando a decair a partir de 1770), sendo que, além de cuidar da administração eclesiástica também buscavam disciplinar e punir condutas desviantes realizando devassas. Com a criação do Bispado de Mariana, em 1745, as devassas passaram a ter um significado específico, isto é, “disciplinar e punir condutas desviantes, além de também cuidar da administração eclesiástica local ... A partir desta fase ... portanto, falar de visitação é quase o mesmo que falar em devassas, tamanha a importância que estes inquéritos pessoais e secretos merece para a ação religiosa junto à população”.
- ¹⁴ LOPES, Câmara e Cadeia de Vila Rica, *Anuário do Museu da Inconfidência*, p.212.
- ¹⁵ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro outubro-1722/dezembro-1723, fl.20.
- ¹⁶ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.235-240.
- ¹⁷ Carlo Ginzburg, em *Os Andarilhos do Bem*, estudou alguns casos de feitiçaria na área rural do Friuli, norte da Itália, reconstruindo o processo de demonização de um tradicional culto agrário pelas autoridades da Igreja católica. Com profundas raízes pagãs, o culto dos “benandanti” foi combatido pela Igreja que buscava uma homogeneização a nível religioso e cultural. Por estar inserido no sobrenatural controlado pela Igreja, o culto dos “benandanti” foi associado à adoração demoníaca. O caso do Friuli fazia parte de um processo mais amplo a partir do qual o Diabo tomou posse do mundo. Entretanto, como mostra Ginzburg, o reinado de Satã, na época moderna, foi muito mais uma construção da Igreja católica do que um empreendimento financiado pelos cofres do inferno.
- ¹⁸ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.140-141.
- ¹⁹ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.32.
- ²⁰ THOMAS, *Religião e Declínio da Magia*, p.83.
- ²¹ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.52.
- ²² Poesias do padre Simões da Cunha, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, p.103-104.
- ²³ APM, *Avulsos da Capitania*, caixa 07, doc. 51.
- ²⁴ CHAGAS, *Sermões Genuínos e Práticas Espirituais do Venerável Padre Frei Antônio das Chagas*, p.266.
- ²⁵ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 110, fl. 97v-98.
- ²⁶ APM, *Avulsos da Capitania*, caixa 05, doc.26.
- ²⁷ FONSECA, *Vida do Venerável Padre Belchior de Pontes*, p.200-202.
- ²⁸ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, p.185.
- ²⁹ SILVA, *Governo do Mundo em Seco*, p.26.
- ³⁰ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, códice 06, fl.57v-58.
- ³¹ PRADO JÚNIOR, *Formação do Brasil Contemporâneo*, p.328-329.
- ³² DURKHEIM, *Las Formas Elementares De La Vida Religiosa*, p.37.
- ³³ APM, Câmara Municipal de Ouro preto, códice 06, fl.05.
- ³⁴ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, códice 12, fl.02-05.
- ³⁵ DELUMEAU, *A Confissão e o Perdão*, p.34.
- ³⁶ FERREIRA, *Erário Mineral*, p.340.

- ³⁷ MAXWELL, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, p.99.
- ³⁸ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.281-282.
- ³⁹ MACEDO, *Harmonia Política*, p.04-05. Durante o Antigo Regime, o termo República podia ser usado para denominar as monarquias, não tendo qualquer tipo de relação com o seu conceito atual.
- ⁴⁰ MACEDO, *Harmonia Política*, p.11-17.
- ⁴¹ BARBOSA, *Negros e Quilombos em Minas Gerais*, p.122.
- ⁴² FORTUNATO, *História da Igreja em Portugal*, p.316; PRADO JÚNIOR, *Formação do Brasil Contemporâneo*, p.332; BOSCHI, *Os Leigos e o Poder*, p.43.
- ⁴³ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, p.81.
- ⁴⁴ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 06, fl.02-02v.
- ⁴⁵ WILEKE, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*, p.158.
- ⁴⁶ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 98, fl.43-44. É importante realizarmos a distinção entre Carta Pastoral, Visita Pastoral e Visita Episcopal, Diocesana ou Eclesiástica. De acordo com CAMPOS, *Revista Varia Historia*, nº.18, p.11-30, a Carta Pastoral era emitida pelo Bispo, comunicando, à distância, os fiéis sobre assuntos relacionados à fé. O documento deveria ser lido nas diversas áreas habitadas, durante a missa, no momento reservado aos avisos. As Visitas Pastorais tinham um caráter “mais sacramental e cunho mais admoestador”, preocupando-se, basicamente, com os aspectos gerais da vivência religiosa e moral da população. Tais Visitas tinham “um sentido mais público”, funcionando, podemos crer, mais como um termômetro através do qual a Igreja mediria o modo como o rebanho comportava-se. A partir dos resultados de uma Visita Pastoral, “o visitador, que era o Bispo ou um representante do mesmo, poderia decidir pela necessidade de uma devassa naquela paróquia”. As Visitas Episcopais, Diocesanas ou Eclesiásticas eram marcadas pelo “aprofundamento da sindicância”, procurando averiguar a nível individual, “registrando os delitos contra a doutrina e os bons costumes”, isto é, realizando devassas.
- ⁴⁷ AEAM, prateleira M, livro 37, visitas pastorais, fl.13v-14.
- ⁴⁸ Memórias Municipais – Campanha, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, p.462.
- ⁴⁹ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 08, doc.28.
- ⁵⁰ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 14, doc.17.
- ⁵¹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro outubro-1722/dezembro-1723, fl.84.
- ⁵² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 02-Z, fl.09; livro 08-Z, fl.175v.
- ⁵³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1721-1735, fl.52.
- ⁵⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.34.
- ⁵⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.50.
- ⁵⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.39.
- ⁵⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, outubro/dezembro 1733, fl.23v.
- ⁵⁸ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1764-1769, fl.08v.
- ⁵⁹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 04-Z, 1748-1749, fl.46.
- ⁶⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.152v.
- ⁶¹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.142.
- ⁶² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.21v.
- ⁶³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro de 1767/1777-Z, fl.11v-12.
- ⁶⁴ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 224, fl.136-139.
- ⁶⁵ PRADO JÚNIOR, *Formação do Brasil Contemporâneo*, p.329-331.
- ⁶⁶ FIGUEIREDO, *Barrocas Famílias*, p.40.
- ⁶⁷ NOVAIS, Condições da privacidade na colônia, p.38.
- ⁶⁸ SILVEIRA, *O universo do indistinto*, p.31-33.
- ⁶⁹ BOSI, *Dialética da Colonização*, p.15.
- ⁷⁰ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, códice 09, fl.13v-14.
- ⁷¹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 18, fl.10-11.
- ⁷² APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 18, fl.09 e fl.12-13v.
- ⁷³ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 18, fl.01.
- ⁷⁴ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 24, fl.34.
- ⁷⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.38-39.
- ⁷⁶ ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, p.19.
- ⁷⁷ FERREIRA, *Erário Mineral*, p.20 e p.13.
- ⁷⁸ APM, Avulsos Casa dos Contos, documentos microfilmados, índice 5700 e planilha 20672; índice 2561 e planilha 20044; índice 2577 e planilha 20047; índice 2569 e planilha 20045; índice 2572 e planilha 20046; índice 2563 e planilha 20044; índice 2567 e planilha 20045; índice 4427 e planilha 20418; índice 4055 e planilha 20343.

- ⁷⁹ SCARANO, *Cotidiano e solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais*, p.34-35.
⁸⁰ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, códice 09, fl.10v.
⁸¹ FIGUEIREDO, *Barrocas Famílias*, p.36; VAINFAS, *Trópico dos Pecados*, p.87; CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.30.
⁸² CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.30-31.
⁸³ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.39-40.

Capítulo II – Buscando a salvação da alma

- ¹ JASPERS, *Introdução ao pensamento filosófico*, p.45-47.
² MORIN, *O homem e a morte*, p.80-81.
³ ARIÈS, *História da morte no Ocidente*, p.89-91; CAMPOS, *A vivência da morte na Capitania das Minas*, p.71.
⁴ FERREIRA, *Revista O Barroco*, p.176.
⁵ Ouro Preto, Arquivo do Museu da Inconfidência, Acervo do Barão de Camargos, correspondência de Manoel de Oliveira Pinto, 1730-1778.
⁶ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 184, auto 3621, testamento.
⁷ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 235, auto 4331, testamento.
⁸ CAMPOS, *Revista do Departamento de História*, FAFICH/UFMG, nº.5, p.89.
⁹ GROSSI, *Revista Varia Historia*, p.159.
¹⁰ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, p.28. O autor anônimo de *Epítome dos princípios do moral e das regras de direção que um sacerdote deve seguir para bem administrar os sacramentos*, p.182, listou os tipos de pecados presentes no discurso eclesiástico. “Primeiro o original, que todos temos contraído em nosso primeiro pai Adão e que trazemos vindo ao mundo; e o pessoal é aquele que cometemos por nós mesmos / segundo, o pecado atual, que é o ato mau e que passa; e o habitual, que é a mancha que fica do pecado atual / terceiro, o pecado mortal, que é uma ofensa grave a Deus, o qual o move privar-nos da graça santificante que é a vida sobrenatural da nossa alma; e o venial, que é uma leve ofensa a deus, e mais fácil de perdoar / quarto, os que se chamam de ignorância, de enfermidade e de malícia”. As almas que desencarnavam em pecado mortal passavam a eternidade no inferno, enquanto aquelas que partiam com algum pecado venial iam para o purgatório onde cumpriam penas transitórias.
¹¹ Poesias do Padre Simões da Cunha, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, p.407-417.
¹² PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.235.
¹³ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.357.
¹⁴ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.234-235
¹⁵ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.16-19.
¹⁶ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.357.
¹⁷ LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, p.15-30.
¹⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.220.
¹⁹ SILVEIRA, *O Universo do Indistinto*, p.75-78.
²⁰ ARIÈS, *História da morte no Ocidente*, p.68-70.
²¹ ARIÈS, *História da morte no Ocidente*, p.68-70.
²² PEREIRA, *Compêndio Narrativo da Peregrino da América*, p.110.
²³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.10.
²⁴ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.97 e p.357.
²⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.14. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, havia casos bastante peculiares em que o batismo devia ser efetuado. Se a criança corresse risco de vida, no momento do parto “antes que acabem de sair do ventre de suas mães, mandamos as parteiras que aparecendo a cabeça ou outra alguma parte da criança, posto que seja mão, pé ou dedo ... a batizem na parte que aparecer”. Também acontecendo de “alguma mulher prenhe faleça de parto ou outra causa, sem ter saído do ventre a criança, ou alguma parte dela, devem as pessoas da casa da defunta, havendo

certeza dela ser morta e probabilidade da criança estar viva, procurar que por autoridade da justiça se abra a mãe com muito resguardo, para que não matem a criança, sendo esta achada viva a batizem logo”.

²⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.54-58.

²⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.58 e p.68.

²⁹ FERREIRA, *Erário Mineral*, p.69.

³⁰ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, p.35-36.

³¹ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, ver capítulo 6.

³² DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, p.48-51 e p.58.

³³ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, p.54-55.

³⁴ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, ver capítulo 6.

³⁵ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, p.62-63.

³⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.56-57.

³⁷ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.200.

³⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.58.

³⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.81-83.

⁴⁰ LEBRUN, *As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal*, p.86-87.

⁴¹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.67 e p.84-85.

⁴² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.68.

⁴³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, documento anexo.

⁴⁴ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro fevereiro de 1731/maio de 1731, fl.41v-42 e fl.45v-46. SOUSA, *Esboço de um dicionário jurídico, teórico e prático, remisso às leis compiladas e extravagantes*, apontou que a Paróquia era “uma igreja servida por um pároco e seus vigários, em que se ajuntam um certo número de habitantes para assistir aos ofícios divinos, receber os sacramentos e cumprir os deveres da religião”. O vigário, “sem se acrescentar outra denominação”, era o sacerdote “destinado a ajudar um pároco nas suas funções”. RODRIGUES, *Glossário das funções eclesiásticas*, diz que o religioso que auxiliava um pároco na condução e serviço da paróquia tinha a denominação de vigário coadjutor ou vigário cooperador. O vigário substituto era o sacerdote que regia uma paróquia de forma provisória, enquanto que o vigário encarregado regia interinamente uma outra freguesia, além da sua própria. Já o capelão era o sacerdote que dava assistência a uma capela ou a um grupo específico.

⁴⁵ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 08-Z, fl.29-29v.

⁴⁶ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 08-Z, fl.210v-211.

⁴⁷ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.50.

⁴⁸ Sobre o universo da medicina nas Minas do século XVIII ver: FERREIRA, *Erário Mineral* e GROSSI, *LPH Revista de História*.

⁴⁹ ARIËS, *História da morte no Ocidente*, p.44.

⁵⁰ MACHADO, *Vida e Morte do Bandeirante*, p.202.

⁵¹ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.18.

⁵² REIS, *A morte é uma festa*, p.95.

⁵³ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 181, auto 3584, testamento.

⁵⁴ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 270, auto 4893, testamento.

⁵⁵ COUTINHO, *Stromas predicáveis, morais e políticos*, Tomo Terceiro, p.36.

⁵⁶ COUTINHO, *Stromas predicáveis, morais e políticos*, Tomo Primeiro, p.27.

⁵⁷ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.46.

⁵⁸ VOVELLE, *Imagens e imaginário na história*, p.60.

⁵⁹ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.93. Segundo MACEDO, *Eva e Ave, ou Maria Triunfante, teatro da erudição e filosofia cristã, em que se representam os dois estados do mundo caído em Eva e levantado em Maria*, p.19 e p.388, a “Virgem Santíssima” representava o resgate do pecado da primeira mulher, pois o “Verbo Divino havia de encarnar no ventre daquela mulher virgem, que por seu parto remediaria o pecado”. Assim, “cumpru-se o que Deus tinha dito à serpente quando enganou Eva: que a mulher que lhe pisaria a cabeça; pois havendo Eva colhido fruto da árvore para nos matar, a Virgem na árvore da Cruz nos deu o fruto de seu ventre para nos dar vida ... [assim] a reparação começou de Maria”.

⁶⁰ MACHADO, *Vida e Morte do Bandeirante*, p.207.

⁶¹ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.30-48.

⁶² AEAM, Armário-arquivo 1, livros, testamento e inventário de D. Frei Manoel da Cruz, feito em 07-12-1763.

⁶³ Ouro Preto, Arquivo do Museu da Inconfidência, Primeiro Ofício, códice 307, auto 6591, testamento.

⁶⁴ Sabará, Arquivo da Casa Borba Gato, livro de testamentos, nº.28, fl.141v-142.

⁶⁵ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, documentos avulsos, caixa 5, doc.10.

- ⁶⁶ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 62, fl.14v-15.
- ⁶⁷ Vários documentos – Informação sobre o Recolhimento do arraial da Chapada, termo de Minas Novas – 1780, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, p.352.
- ⁶⁸ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 235, auto 4331, testamento.
- ⁶⁹ SCARANO, *Devoção e Escravidão*, p.69.
- ⁷⁰ CAMPOS, *A vivência da morte na Capitania das Minas*, p.67.
- ⁷¹ COUTINHO, *Stromas predicáveis, morais e políticos*, Tomo Primeiro, p.36-37.
- ⁷² Encontrando quilombos ..., *Anais da Biblioteca Nacional*, p.57-58.
- ⁷³ APM, Avulsos da Casa dos Contos, documentos microfilmados, índice 12066, planilha 30342. Ver SCARANO, *Devoção e Escravidão*, p.54.
- ⁷⁴ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.63.
- ⁷⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.133-134.
- ⁷⁶ AEAM, Arquivo 1, Gaveta 1, pasta 9, Visita pastoral ao Inficionado e Pastoral de Dom Frei Manoel da Cruz, 1749, fl.04v-05.
- ⁷⁷ CAMPOS, *A vivência da morte na Capitania das Minas*, p.70. De acordo com CHAMON, *Revista Varia Historia*, p.59-60, na partilha dos bens de um indivíduo falecido eram somados “os bens avaliados e os créditos, fazendo o monte-mor, abatendo as dívidas que o falecido tiver e o funeral. Do líquido faz-se a meação do casal, no caso do inventariado ser casado, que é a divisão dos bens em duas partes iguais, pois a metade dos bens são, por direito, do cônjuge. A metade que cabe ao defunto é dividida em três partes iguais: duas partes são divididas igualmente entre os herdeiros e a outra é chamada terça do defunto ou terça do testador”. O testador podia legar a quem quisesse “sua terça”, sendo que, “geralmente ... distribuía a sua terça em missas e sufrágios para a sua alma, [a beneficiária na maioria dos casos], ou para a alma de parentes, amigos e escravos”. Para os casos de morte repentina, “quando o inventariado morre sem fazer testamento”, era garantido que a alma desencarnada não ficasse sem assistência, talvez por negligência dos herdeiros, a partir da “tercinha”, isto é, “a terça parte da terça ... do defunto”, a qual era retirada do “valor líquido do monte-mor” por ordem do “juiz de órfãos”. A “tercinha” estava destinada para a “celebração de missas para a alma do defunto”. Antônio Vieira Torres, morador no arraial e freguesia de São Caetano, português e solteiro, declarava em seu testamento não ter herdeiros legítimos, “mas sim duas filhas naturais pardas” que foram declaradas herdeiras “nas duas partes da minha fazenda”. O restante da fazenda ficou para a alma de Torres, que foi declarada “herdeira de todo o terço de minha fazenda”. O testamento de Torres localiza-se em Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 259, auto 4727, fl.05-06, feito em 1765.
- ⁷⁸ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.264-266.
- ⁷⁹ APM, Câmara Municipal de Sabará, códice 73, fl.21-30v, testamentos.
- ⁸⁰ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 181, auto 3584, testamento.
- ⁸¹ Ouro Preto, Arquivo do Museu da Inconfidência, Primeiro Ofício, códice 315, auto 6721, testamento.
- ⁸² AEABH, Paróquia de Caeté, livro de testamentos e óbitos, 1785-1804, fl.221-222.
- ⁸³ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 181, auto 3584, testamento.
- ⁸⁴ AEABH, Paróquia de Caeté, livro de testamentos e óbitos, 1785-1804, fl.13v-14.
- ⁸⁵ AEABH, Paróquia de Caeté, livro de testamentos e óbitos, 1785-1804, fl.40-41.
- ⁸⁶ AEABH, Paróquia de Caeté, livro de testamentos e óbitos, 1785-1804, fl.41v-42.
- ⁸⁷ REIS, *A morte é uma festa*, p.96.
- ⁸⁸ AEABH, Paróquia de Caeté, livro de testamentos e óbitos, 1785-1804, fl.43v-44.
- ⁸⁹ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 178, auto 3549, testamento.
- ⁹⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.294.
- ⁹¹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1731, fl.36.
- ⁹² AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.22.
- ⁹³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, fl.38.
- ⁹⁴ REIS, *A morte é uma festa*, p.171 e p.174.
- ⁹⁵ AEAM, Arquivo 1, Gaveta 1, pasta nº2, Termo de Visita Apostólica e Pastoral de D. Frei João da Cruz, 30-08-1733. Segundo BARBOSA, *Dicionário da Terra e da Gente de Minas*, p.94, a fábrica, no sentido eclesiástico do termo, compreendia “o conjunto dos bens patrimoniais ou dos seus rendimentos, destinados à conservação e reparo das igrejas, bem como as despesas de manutenção do culto divino”. O administrador da fábrica era chamado de fabriqueiro.
- ⁹⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.84v-86v.
- ⁹⁷ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 18, fl.02.
- ⁹⁸ De acordo com RODRIGUES, *Glossário das funções eclesiásticas*, o vigário capitular era aquele eleito pelo Capítulo dos Cônegos para assumir temporariamente uma diocese vaga, até que fosse escolhido novo bispo. O cônego, clérigo ou leigo, “ordinariamente sacerdote”, era “escolhido e nomeado pelo bispo para

compor o Cabido” (O Cabido era o “coletivo que designava o conjunto, o grêmio dos cônegos [e] atuava como um senado, um conselho ao serviço do bispo”).

⁹⁹ Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 206, auto 3935, testamento.

¹⁰⁰ APM, Câmara Municipal de Sabará, códice 73, fl.12v-14, testamentos.

¹⁰¹ Ouro Preto, Arquivo do Museu da Inconfidência, Primeiro Ofício, códice 307, auto 6591, testamento.

¹⁰² Mariana, Arquivo da Casa Setecentista, Primeiro Ofício, códice 167, auto 3413, testamento.

¹⁰³ ELIADE, *O sagrado e o profano*.

¹⁰⁴ DURKHEIM, *Las formas elementares de la vida religiosa*, p.48.

¹⁰⁵ AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades*, p.130.

¹⁰⁶ CAMPOS, *A terceira devoção do setecentos mineiro*, p.32-33.

¹⁰⁷ PEREIRA, *Revista O Barroco*, p.174.

Capítulo III – O medo do sobrenatural no cotidiano das Minas

¹ HOLANDA, *Anais do Museu Paulista*, p.247.

² APM, Avulsos da Casa dos Contos, documentos microfilmados, índice 10126, planilha 21583.

³ RIBEIRO, *Ciência e Maravilhoso no Cotidiano*, p.81 e p.88.

⁴ PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, p.78-81.

⁵ MAXWELL, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, p.110.

⁶ RIBEIRO, *Ciência e Maravilhoso no Cotidiano*, p.35-39.

⁷ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 50, fl.39v.

⁸ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro outubro 1722/ dezembro 1723, fl.38v.

⁹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 178, fl.161.

¹⁰ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 12-Z, fl.34-34v.

¹¹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 179, fl.104v

¹² FERREIRA, *Erário Mineral*, p.197.

¹³ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 1726-1743, fl.69v.

¹⁴ REINHIPO, *Tratado único das bexigas e sarampo*, p.87.

¹⁵ REINHIPO, *Tratado único das bexigas e sarampo*, p.88.

¹⁶ GUERREIRO, *Epigramas Portugueses*, p.124.

¹⁷ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, p.128-145.

¹⁸ HOLANDA, *Visão do Paraíso*, p.260-270.

¹⁹ SALVADOR, *História do Brasil, 1500-1627*, p.335.

²⁰ ROSA, *O Tratado Único da Constituição Pestilencial de Pernambuco*, p.247.

²¹ ROSA, *O Tratado Único da Constituição Pestilencial de Pernambuco*, p.283.

²² Encontrando quilombos ..., *Anais da Biblioteca Nacional*, p.57-58.

²³ FERREIRA, *Erário Mineral*, p.195-197.

²⁴ APM, Arquivo Privado, notação JB, Joaquina do Pompeu, caixa 1, documento 17, 19, 20, 31 e 36.

²⁵ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.150-160.

²⁶ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, livro 04-Z, 1748-1749, fl.11-12.

²⁷ De acordo com PAIVA, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.97-98, o escravo, num acordo feito com o senhor, pagava prestações referentes à compra de sua Carta de Alforria. O escravo coartado saldava as referidas prestações inserindo-se no mercado de trabalho. Garantido pela “Carta de Corte”, o escravo podia ausentar-se do domínio senhorial objetivando conseguir o capital necessário para a quitação das prestações de sua coartação. O período estipulado para o pagamento das parcelas da coartação variou de 4 a 6 anos, com pagamentos semestrais ou anuais. Alguns senhores concediam “mais tempo aos beneficiados após o vencimento do prazo inicialmente estabelecido ..., porém, ... alguns senhores ..., caso as cláusulas previstas fossem desrespeitadas, não tinham dúvidas quanto à anulação do processo e a automática volta do escravo ao cativoiro”.

²⁸ MOTT, *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*, p.33.

- ²⁹ FURTADO, *O Livro da Capa Verde: o Regimento diamantino de 1771 e a vida no Distrito Diamantino no período da Real Extração*, p.46.
- ³⁰ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 41, doc.29.
- ³¹ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, capítulo 2.
- ³² SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.204.
- ³³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.96-96v.
- ³⁴ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.209.
- ³⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 04-Z, 1748-1749, fl.16-16v.
- ³⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.175.
- ³⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.35.
- ³⁸ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 1726-1743, fl.72.
- ³⁹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.101.
- ⁴⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.08v.
- ⁴¹ APM, Avulsos da Casa dos Contos, documentos microfilmados, índice 9898, planilha 21531.
- ⁴² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro outubro 1722/ dezembro 1723, fl.38v.
- ⁴³ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 18, doc.12.
- ⁴⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 1733, fl.78.
- ⁴⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 1733, fl.64v-65 e fl.72v-73v.
- ⁴⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, fl.116.
- ⁴⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 04-Z, fl.12v-13.
- ⁴⁸ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro fevereiro/maio 1731, fl.120.
- ⁴⁹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 12-Z, 1767-1777, fl.22.
- ⁵⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.117-118v.
- ⁵¹ ROWLAND, *Revista da USP*, p.21.
- ⁵¹ ROWLAND, *Revista da USP*, p.21.
- ⁵² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 04-Z, 1748-1749, fl.15v-16.
- ⁵³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.117-118v.
- ⁵⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.35.
- ⁵⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.117-118v.
- ⁵⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro fevereiro 1731/ maio 1731, fl.74-75.
- ⁵⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.57-57v.
- ⁵⁸ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 09-Z, 1759, fl.10-10v.
- ⁵⁹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.96v.
- ⁶⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.58-58v.
- ⁶¹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 08-Z, 1756-1757, fl.96v.
- ⁶² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.99, 102 e 102v.
- ⁶³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1721-1735, fl.79.
- ⁶⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro de 1726, fl.69v.
- ⁶⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, maio 1730/ abril 1731, fl.97.
- ⁶⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 01-Z, 1738, fl.18v.
- ⁶⁷ AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*, p.216.
- ⁶⁸ MOTT, *Rosa Egipciaca: uma santa africana no Brasil*.
- ⁶⁹ MOTT, *Rosa Egipciaca: uma santa africana no Brasil*, p.54, 113, 119 e 727.
- ⁷⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1721-1735, fl.33, 34 e 46.
- ⁷¹ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro outubro 1722/ dezembro 1723, fl.34, 35v, 36v e 37-38v.
- ⁷² AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.26.
- ⁷³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 09-Z, 1759, fl.10v-11.
- ⁷⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.108v.
- ⁷⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 09-Z, 1759, fl.94-95v.
- ⁷⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 09-Z, 1759, fl.167.
- ⁷⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro outubro 1722/ dezembro 1723, fl.142v; Livro de Termos, janeiro 1730/ maio 1730, fl.53v.
- ⁷⁸ THOMAS, *Religião e Declínio da Magia*, p.45-48.
- ⁷⁹ THOMAS, *Religião e Declínio da Magia*, p.53.
- ⁸⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 1733, fl.59v.
- ⁸¹ AEABH, Livro de Visitas Pastorais da Paróquia de Sabará, 1734, fl.86v.
- ⁸² AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1721-1735, fl.47.
- ⁸³ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.133.

⁸⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1742-1743, fl.133.

⁸⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.50v-51.

⁸⁶ FERREIRA, *Erário Mineral*, p.88.

⁸⁷ SILVA, *Governo do Mundo em Seco ...*, p.205.

Capítulo IV – Entre o imaginário e a realidade: a violência da gente de cor nas Minas

¹ VASCONCELOS, *Breve descrição geográfica, física e política da Capitania de Minas Gerais*, p.21.

² *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, p.45, estudo crítico feito por Laura de Mello e Souza.

³ *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, p.59.

⁴ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 13, fl.09.

⁵ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 13, fl.11-11v.

⁶ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 13, fl.39.

⁷ ANASTASIA, *Vassallos Rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*, p.25-65.

⁸ *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, p.45-46, estudo crítico feito por Laura de Mello e Souza.

⁹ SOUZA, Tensões sociais em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII, p.350.

¹⁰ VASCONCELOS, *Breve descrição geográfica, física e política da Capitania de Minas Gerais*, p.21.

¹¹ FURTADO, *Homens de Negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*, p.200.

¹² Relatório do Marquês do Lavradio, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, p.424.

¹³ VASCONCELOS, *História Antiga de Minas Gerais*, p.161.

¹⁴ MOTT, *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*, p.141-142.

¹⁵ SOUZA, *Desclassificados do Ouro*, p.141.

¹⁶ FURTADO, *O Livro da Capa Verde: o Regimento diamantino de 1771 e a vida no Distrito Diamantino no período da Real Extração*, p.46.

¹⁷ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 41, doc.29.

¹⁸ VAINFAS, *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, p.93-100.

¹⁹ VIEIRA, Sermão XIV. Na Bahia, à Irmandade dos Pretos de um engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, p.30-31.

²⁰ VAINFAS, *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, p.105-106.

²¹ CARDOSO, *A Afro-América: a escravidão no Novo Mundo*, p.61.

²² COSTA, *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, p.218.

²³ BELLOMO, O índio e o negro na historiografia colonial, p.66.

²⁴ BENCI, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p.65.

²⁵ BENCI, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p.175-178.

²⁶ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 60, fl.110v-112v.

²⁷ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 215, fl.04 e códice 179, fl.26.

²⁸ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 215, fl.02.

²⁹ GUIMARÃES, *A negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*.

³⁰ GUIMARÃES, *A negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*, p.64.

³¹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 109, fl.175.

³³ Atas da Câmara Municipal de Vila Rica (1711-1715), *Anais da Biblioteca Nacional*, p.307.

³² APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 50, fl.80-82v.

³⁴ GUIMARÃES, *A negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*, p.56.

³⁵ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 27, fl.60v-61.

³⁶ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, códice 50, fl.80-82v.

-
- ³⁷ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 50, fl.80-82v.
- ³⁸ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 218, fl.191-192.
- ³⁹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 69, fl.143-143v.
- ⁴⁰ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 110, fl.135.
- ⁴¹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 114, fl.158.
- ⁴² FURTADO, *Homens de Negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*, p.201.
- ⁴³ SOUZA, *Tensões sociais em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII*, p.350.
- ⁴³ VASCONCELOS, *História Média de Minas Gerais*, p.222-224.
- ⁴⁴ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 116, fl. 98-98v.
- ⁴⁵ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 218, fl.191-192.
- ⁴⁶ APM, Avulsos da Secretaria de Governo, caixa 20, doc.04.
- ⁴⁷ APM, Câmara Municipal de Ouro Preto, código 06, fl.24v.
- ⁴⁸ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 110, fl.57v-58.
- ⁴⁹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 215, fl.38-38v.
- ⁵⁰ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.15-16.
- ⁵¹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 214, fl.05-05v.
- ⁵² Roteiros missionários de Minas Gerais, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*, p.161-163.
- ⁵³ SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.262-268.
- ⁵⁴ PEREIRA, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, p.123-125.
- ⁵⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.58-58v.
- ⁵⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 12-Z, 1767-1777, fl.46v-47.
- ⁵⁷ AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 06-Z, 1753, fl.117-117v.
- ⁵⁸ AEAM, livro 37-M, Visita Pastoral à igreja e freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, 1764, fl.01-02v.
- ⁵⁹ APM, Seção Colonial/Secretaria de Governo, código 218, fl.191-192.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)