

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Doutorado em Ciência da Religião**

**Isis Menezes de Rodrigues**

**VISITÇÕES EPISCOPAIS: O PROJETO CATÓLICO DE EVANGELIZAÇÃO  
E AS MULHERES NEGRAS FORRAS EM MARIANA 1722-1793.**

Juiz de Fora

2013

Isis Menezes de Rodrigues

**Visitações Episcopais: o projeto católico de evangelização e as mulheres negras  
forras em Mariana 1722- 1793**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Ciência da Religião, área de concentração:  
Ciências Sociais da Religião, da Universidade  
Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial  
para obtenção do grau de doutora.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Junior

Juiz de Fora

2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rodrigues, Isis Menezes de.

Visitações Episcopais : O Projeto Católico de Evangelização e as Mulheres Negras Forras em Mariana 1722-1793 / Isis Menezes de Rodrigues. -- 2013.  
210 f. : il.

Orientador: Robert Daibert Junior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Visitações Episcopais. 2. Feitiçarias. 3. Concubinatos.  
I. Junior, Robert Daibert, orient. II. Título.

Isis Menezes de Rodrigues

**Visitações Episcopais: o projeto católico de evangelização e as mulheres negras  
forras em Mariana 1722- 1793**

Tese de doutorado apresentada à  
banca de defesa como requisito  
parcial à obtenção do título de  
Doutor em Ciência da Religião

**Aprovada em  
Banca examinadora**

---

---

---

---

---

---

---

*Para Tânia, minha mãe, Nádia, minha  
querida irmã e Cesar, meu amor.*

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem a ajuda de muitas pessoas. Agradeço primeiramente a Deus por esta conquista.

Agradeço à minha família, minha irmã Nadia e minha amada mãe Tânia e Eugênio, meu pai pelo incentivo que sempre me deram ao longo de toda a minha vida de estudo. Sem contar no carinho e respeito que sempre tiveram ao longo das intermináveis tardes de escrita deste trabalho, vocês me deram coragem para continuar.

Meu orientador Robert Daibert Junior, exemplo em minha vida profissional, por sua extrema competência. Agradeço sua constante ajuda e incentivo, sem os quais este trabalho não seria possível ser realizado. Também agradeço a ele pela compreensão que sempre demonstrou durante todos os meus momentos de dificuldade e fraqueza.

Ao Cesar, pelo amor, carinho e respeito, em todos os momentos de minha vida. Parceiro competente de profissão, também pode me prestar apoio durante a escrita desta tese. Agradeço a ele por fazer parte de minha vida e me fazer tão feliz. Aos meus sogros, Sr Paulo Macedo, especialista em ortografia, pela revisão de toda a tese, e por todos os preciosos conselhos que só um grande amigo pode prestar e Maria José, minha grande amiga e incentivadora. Ao meu cunhado Paulo Gustavo, que apesar de tão ocupado com seus estudos foi prestativo na tradução do resumo desta tese para o inglês.

Ao tio Gerson e tia Tê, agradeço por tudo o que representam para mim, pela ajuda na realização deste sonho, pelo carinho sempre presente.

Ao Tio Lalado e tia Zizi, agradeço simplesmente por fazerem parte da minha vida. À Roberta, minha melhor amiga, e seu esposo Gustavo, por me acolherem de forma tão calorosa ao longo de todos estes anos.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora, ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião e à Capes que financiou este trabalho.

*“Inácio Pinto, morador no Ribeirão do Carmo, Arraial da Passagem, solteiro, vive de seu ofício de Alfaiate, vinte e hum anos de idade [...] sabe por ouvir dizer a várias pessoas neste Arraial e ser publico e notório nelle e a vizinhança deste Arraial que Inácia preta mina escrava de Antônio de Oliveira Andarilho hé feiticeira e usa feitiços, e por ouvir queixar-se Antônio Roiz da dita negra por esta dando para beber a hum seu escravo pequena de água ardente em hum copo com hum cabelo dentro e hum pedaço de hunha se fora ter com ela, que se o seu negro perigasse, que lhe havia de pagar ao que ela respondera que seu senhor e ela tinha ouro para pagar quando morresse. Outrossim ouvira também queixar-se um Crioulo Miguel escravo e Antônio de Souza que a dita negra lhe dera feitiços também em hum pito, e que ficara doido e curando-se com hum curador [sem sua] pela boca Cabelo e unha indo tendo melhor se fora embora para o Campo”.*

*Devassa de Testemunha, Mariana 1723*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é entender a atuação da igreja católica junto à população de Mariana no que diz respeito ao controle da moral e dos bons costumes, a partir de uma ferramenta extensamente utilizada: as visitas episcopais. Veremos que através deste controle religioso a mulher negra recebeu maior atenção por parte da igreja, quando observamos que elas se constituíram a maior parte do rol de punidos. Assim, nossa pesquisa centrou-se na análise da cidade de Mariana, em Minas Gerais, entre os anos de 1722 e 1793. A partir das devassas será possível analisar a estrutura das visitas bem como suas relações com o Santo Ofício da Inquisição de Portugal. Por fim, são investigadas as relações entre as punições e os delitos, ao analisar os casos de concubinato e feitiçaria.

Palavras- Chave: Visitas Episcopais. Feitiçarias. Concubinatos.

## **ABSTRACT**

The objective of this study is to understand the role of the Catholic Church on the population of Mariana regarding the control of morals and morality, from a widely used tool: the episcopal visitations. We will see that through this religious control, black women received more attention from the Church, when we observed that they constituted the largest part of punished people. Thus, our research focused on the analysis of the city of Mariana, Minas Gerais, between 1722 and 1793. From now on, it will be possible to analyze the structure of visits as well as its relations with the Holy Office of the Inquisition in Portugal. Finally, we analyze the relationships between punishments and offenses, to analyze cases of concubinage and sorcery.

Keywords: Episcopal Visitations. Sorceries. Cohabitation

## LISTA DE TABELAS E QUADROS

Quadro 1 Cidades erigidas no período colonial (1549-1818).....	p 67
Quadro2: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca de Vila Rica-1722 a 1793.....	p 91
Quadro 3: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Rio das Mortes 1723 a 1793.....	p 92
Quadro 4: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Rio das Velhas 1722 a 1793.....	p 93
Quadro 5: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Serro Frio 1722 a 1793.....	p 94
Quadro 6: Percentual das visitas eclesiásticas por comarca 1722 a 1793.....	p 94
Quadro 7: Número de Homens e Mulheres Delatados.....	p 96
Quadro 8: Delatores citados por cometerem delitos.....	p 100
Quadro 9: Cor das mulheres citadas em devassas de testemunho.....	p 108
Quadro 10: Cor das mulheres citadas em devassas de culpa.....	p 109
Quadro 11: Perfil profissional dos homens punidos.....	p 120
Quadro 12: Crime de concubinato cometido por homens (amostra de 69).....	p 140
Quadro 13: Crime de concubinato cometido por mulheres (amostra de 74).....	p 140
Tabela 1- Incidência de delitos por gênero nas devassas de testemunho de 1723....	p 103
Tabela 2- Relação entre culpados e punidos (homens e mulheres).....	p 107

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Delitos praticados por mulheres- devassas de testemunho 1723.....	p 104
Gráfico 2: Delitos praticados por homens- devassas de testemunho 1723.....	p 104
Gráfico 3: Concubinato: homens X mulheres- devassas de testemunho 1723.....	p 105
Gráfico 4: Total de delitos cometidos por homens e mulheres- devassas de testemunho 1723.....	p 105
Gráfico 5: Estado civil dos homens.....	p 136
Gráfico 6: Condição racial dos homens.....	p 137
Gráfico 7: Condição social dos homens.....	p 137
Gráfico 8: Estado civil das mulheres.....	p 138
Gráfico 9: Condição racial das mulheres.....	p 139
Gráfico 10: Condição social das mulheres.....	p 139

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>p 12</b>
<b>2 VIGILÂNCIA E CONTROLE: UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA CATÓLICA E SEUS FIÉIS EM MARIANA DO SÉCULO XVIII.....</b>	<b>p 31</b>
2.1 As visitas episcopais e os agentes inquisitoriais.....	p 31
2.2 Igreja Católica, Estado e o problema do sincretismo em Minas Gerais.....	p 45
2.3 A criação da Vila do Carmo e do Bispado de Mariana.....	p 60
<b>3 VIGILÂNCIA EM MARIANA: O CONCUBINATO E AS VISITAÇÕES EPISCOPAIS.....</b>	<b>p 85</b>
3.1 Estrutura da visita eclesial em Mariana.....	p 85
3.2 Um perfil das testemunhas e dos punidos nas visitas episcopais.....	p 95
3.3 “Vivendo de portas a dentro” ou “Vivendo de portas a fora”.....	p 135
<b>4 A FEITIÇARIA NAS VISITAÇÕES EPISCOPAIS EM MARIANA.....</b>	<b>p 155</b>
4.1 Definição da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.....	p 155
4.2 Magia, Feitiçaria e Bruxaria.....	p 166
4.3 As feiticeiras da Costa da Mina em Mariana- delitos e punições.....	p 169
4.4 Minas Gerais e Mariana nas malhas da inquisição portuguesa.....	179
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>p 193</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>p 197</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>p 206</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Pretendemos neste estudo entender a institucionalização da Igreja Católica em solo colonial, bem como a organização populacional por parte dela, no que diz respeito ao controle da moral, dos bons costumes, das atividades conjugais e extra-conjugais, na contenção das práticas religiosas sincréticas e na organização do clero a partir das visitas episcopais (eclesiásticas ou diocesanas), vivenciadas em Mariana entre os anos de 1722 e 1793, regulamentadas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>1</sup> e pelo Concílio de Trento<sup>2</sup>. Atestamos na dissertação de mestrado, que foi por meio de um controle religioso que a mulher negra forra recebeu a maior atenção por parte deste projeto que esteve, ao longo de todo o século XVIII, pautado pelas visitas eclesiásticas. E é a partir das fontes produzidas por tais visitas que encontramos fundamentos para afirmar que a Igreja Católica não pretendeu apenas uma institucionalização física, através da criação de capelas, mas seu objetivo principal foi fixar-se pela disseminação de dogmas e princípios muito bem estruturados. Assim, propomos estudar as visitas episcopais como um dos principais meios encontrados pela Igreja para fazer valer seus fundamentos, já que pela educação da população, as visitas buscavam conter qualquer tipo de excesso, especialmente o sexual.

---

<sup>1</sup>*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* feitas, e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispado dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas e aceitas em Synodo diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853.

<sup>2</sup> A regulamentação das visitas bem como aspectos particularizados das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia serão tratados longo deste estudo.

Em época de Padroado, podemos afirmar que Estado e Igreja se mantiveram muitas vezes com os mesmos propósitos de organização ao longo da colonização. No entanto, o poder metropolitano não se manifestou somente pelas formas de repressão. A dominação não poderia se manter exclusivamente baseada na violência.<sup>3</sup> A dominação estatal e religiosa se deu muito mais, como podemos perceber a partir de nossa análise, pela transmissão dos valores portugueses de honra, cristandade, entre outros, aos súditos residentes na América Portuguesa do que simplesmente pela força física (porém, não desprezamos o fato de que em alguns momentos ela se manifestou). No entanto, brechas surgem, e as formas de resistência também. Assim, até agora não podemos dizer que os mecanismos utilizados pela Coroa na busca pela ordem tenham funcionado (pelo menos para atingir o seu projeto de perfeição) para as Minas Gerais. A população subalterna se manteve como parte ativa e lutou também dentro dessas relações de poder, para construir uma maneira própria de viver naquela sociedade que se engendrava.

Desta forma, uma segunda questão que norteia nossa análise diz respeito à continuação do estudo das mulheres que povoaram as preocupações dos visitantes, ou seja, especialmente aquelas devassadas por concubinato ou feitiçaria, e é claro que a partir disso as relações de tais mulheres com os homens tornam-se mais claras. Em pesquisa anterior, pudemos concluir que as negras forras endossaram o rol dos culpados por crimes de natureza essencialmente sexual. Assim, baseados em princípios misóginos, os visitantes acreditavam que, contendo os impulsos sexuais das mulheres, estariam estabelecendo bases para a criação de famílias cristãs. A partir das devassas foi possível traçar com maior precisão a trajetória de mulheres como Asença Pereira Dutra. Ela foi perseguida pela Igreja durante as visitas eclesiais que aconteceram em Minas Gerais. Pelas devassas eclesiais podemos tanto percorrer os caminhos trilhados pela Igreja Católica na busca por fiéis quanto traçar a trajetória dos maiores alvos do tal projeto religioso, ou seja, as mulheres.

Assim, o ponto central desta proposta diz respeito a uma questão que há algum tempo povoa as preocupações de historiadores preocupados com a religiosidade da colônia. Acreditamos que a Igreja Católica tomou para si o papel de executora de uma política de controle das questões de âmbito familiar, baseada nos princípios do Concílio Tridentino. Além do desejo de firmar-se institucionalmente numa terra ainda pouco

---

<sup>3</sup> Para melhor entender essas idéias, ler: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, 3: o cuidado de si. Op cit.

explorada, ela precisava educar socialmente a população nascente, maneira considerada eficiente para manter seu poder numa terra recém-descoberta. A perpetuação dos dogmas sacramentais, a contenção das práticas não católicas, a educação do próprio clero serão questões abordadas neste trabalho, todas elas constantemente observadas a partir da análise das ferramentas católicas: as visitas episcopais e pastorais<sup>4</sup> andaram juntas em busca do sucesso religioso em solo colonial.

Nossa pesquisa tem como cenário a comarca de Vila Rica, entre os anos de 1722 e 1793. Essa cidade funcionou, nos setecentos, como um polo centralizador de todo tipo de gente, sempre em busca de riqueza advinda da extração aurífera. A explosão das manumissões (as mulheres foram as que mais se libertaram) constituiu-se num dos fatores essenciais tanto para o Estado Português quanto para a Igreja Católica acreditarem que aquela cidade deveria receber uma maior atenção. O grande número de gente negra forra que se estabeleceu no lugar povoou as preocupações daqueles poderes. Assim, o ano de 1745 marcou nessa cidade a tentativa, por parte da Igreja, de organizar o espaço com a criação de um centro de poder, ou seja, o Bispado de Mariana. Nosso recorte temporal está baseado no período em que ocorreram as visitas eclesiais, tendo sido a primeira visita observada em 1722 e a última no ano de 1793. Assim, a partir do período que propomos analisar, poderemos observar como se processaram as visitas durante a jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro e após a criação do Bispado de Mariana.

Na construção de nosso tema e hipóteses não poderíamos deixar de pensar em questões que perpassam por análises bibliográficas e de fontes no que dizem respeito à herança cultural e religiosa africana, a condição da mulher negra em época de visita e é claro a própria história da Igreja na colônia bem como das visitas episcopais, imbuídas pelos ideais tridentinos. Neste sentido, tais perspectivas nos ajudam a entender a Igreja Católica e seu projeto de manutenção e perpetuação dogmático pelas visitas. Estes serão os temas da breve análise bibliográfica aqui proposta.

Religiões, valores, crenças e costumes de origem africana<sup>5</sup> sempre estiveram fortemente presentes no Brasil colonial e sobreviveram até os dias de hoje. De acordo

---

<sup>4</sup> Estes dois tipos de visitas ocorreram de forma concomitante ao longo do século XVIII em Mariana, contudo elas guardam várias características que as diferenciam. Uma análise sobre estas questões será efetuada no capítulo 1.

<sup>5</sup> Para além dos autores tratados nesta introdução, vários outros trabalhos nos deram escopo ao longo deste texto a fim de estabelecer alguns traços da origem africana que permaneceram e/ou contribuíram na constituição das religiosidades da população em Mariana, tais como: THORNTON, John Kelly. Religiões

com A.J.R Russell Wood<sup>6</sup>, houve pelo menos três razões para tais retenções culturais. A primeira foi o fluxo intenso e contínuo de escravos da África Central, que garantia a perpetuação de tais características africanas. Conseqüentemente, diminuía a penetração que as culturas de origem europeia poderiam ter naquelas de matriz africana. Dessa maneira, a chegada de carregamentos de escravos nos portos brasileiros significava a revitalização das tradições africanas no Novo Mundo.

A segunda razão refere-se à corrupção institucionalizada e o desmando que faziam parte da administração ultramarina portuguesa. Esses fatores minavam o impacto da campanha espiritual e cultural da erradicação dos resíduos africanos empreendidos tanto pelo Estado quanto pela Igreja. Russell- Wood salienta que a dança nas ruas constituiu em um exemplo clássico da erosão das políticas da Coroa pela indiferença ou apatia do funcionalismo local. O outro aspecto dessa transmissão cultural, e o que mais nos interessa, foi a vinda das religiões africanas para o Novo Mundo, compondo, juntamente com o catolicismo, as características sincréticas das religiões dos tempos coloniais.

Para Russell- Wood<sup>7</sup>, a dimensão da vida cotidiana religiosa do indivíduo de ascendência africana nas Américas é escassamente documentada; talvez porque os princípios básicos das religiões africanas não estavam registrados em livros, mas eram passados de pai para filho. Contudo, será possível para nosso estudo o resgate de muitas práticas religiosas destes grupos a partir da leitura de fontes eclesiásticas. Mesmo assim, ele nos informa que a natureza das seitas e a distinção entre cerimônias e liturgias dependiam em grande parte dos antecedentes africanos daomianos do grupo jeje (ewe, fon) e ioruba (nagô, egbá, queto). Dessa forma, as práticas e crenças religiosas dividiam-se em dois grupos inter-relacionados. O primeiro dedicava-se à adoração a orixás ou deuses e deusas, e o segundo adorava a ancestrais familiares, governantes de dinastias africanas, fundadores de seitas no Brasil, além da prática de ritos fúnebres.

---

Africanas e o Cristianismo no mundo Atlântico. In: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico-1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. \_\_\_\_ John Kelly. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: contexto, 2008. HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. Op cit. VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e Poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV- XVIII*. Tempo, n ° 6, entre outros.

<sup>6</sup> RUSSELL- WOOD, A. J.R. *Escravos e Libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. P. 148.

<sup>7</sup> Idem

Assim, na tentativa de reconstruir as vivências culturais, comerciais, religiosas dos negros alforriados, percorreremos, a partir da leitura bibliográfica, os caminhos trilhados por essa população quando ainda escrava. A partir disso, será possível estabelecer as influências africanas também em instâncias portuguesas, como por exemplo, na adaptação da Igreja Católica para o solo colonial. Mais que isso, poderemos entender, a partir do estudo do negro escravo e depois liberto em solo português e colonial, os estatutos de honra e privilégio que fundamentaram toda a sociedade colonial mineira do século XVIII. A escravidão urbana portuguesa era indício de honra, mas também de um excelente negócio, uma vez que seus serviços e habilidades pelas ruas rendiam lucros aos senhores.

Daniela Calainho<sup>8</sup> empreendeu importante trabalho relativo ao escravo negro na economia portuguesa. Em se tratando do século XVI, Lisboa era tida como uma das maiores cidades europeias. Calainho aponta que a cidade era o centro do tráfico negro, e os escravos imiscuíam-se nas mais diversas atividades urbanas. Foi em Lisboa que o comércio das “negras de tabuleiro” (em sua maioria forras) teve sua origem, contudo, lá elas eram chamadas de “vendeiras” ou “regateiras”.

A autora destaca que as atividades urbanas exercidas por escravas negras ligavam-se, em sua maioria, às funções de limpeza e ao comércio, espalhando-se pelas ruas, negociando quitutes como arroz-doce, cuscuz, grão de bico, ameixas cozidas, feijão cozido, azeite e água. Era no Chafariz Del Rei que as vendedoras de água, chamadas “negras do pote” disputavam arduamente uma das seis bicas do fontanário. O objetivo delas era simplificar o cotidiano daqueles que preferiam comprar água a buscá-la pessoalmente. Calainho destaca que o tumulto era tanto que

A Câmara lisboeta, em 1551, segregou as várias categorias que bebiam da mesma fonte a mesma água, espelhando desse modo o profundo segregacionismo português, racial e sexual: a primeira bica era exclusiva dos escravos e homens libertos, fossem negros, mulatos ou indianos, a segunda, reservada aos galés, devia suprir as frotas, a terceira e a quarta bica cabiam aos brancos

---

<sup>8</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. Pags 53 a 68.

livres, a quinta era destinada às mulheres escravas e libertas, e a última, para mulheres brancas.<sup>9</sup>

Existiam ainda as “negras de canastra” ou calhandeiras que executavam função da maior importância, embora muito estigmatizadas. Elas levavam nos ombros os dejetos das casas em recipientes chamados de “canastras” para serem jogados ao mar.<sup>10</sup>

A escravidão doméstica integrou-se como um dos leques de atividades do africano em Portugal, símbolo de status e poder, sinal de riqueza dos seus senhores. Já no século XVI, o trabalho africano foi regulamentado e restrito em determinadas atividades, por permear as preocupações de ameaça ao senhor e à sua propriedade. O Conselho Municipal de Coimbra proibiu o trabalho escravo nas prensas de azeite e na vigília noturna dos rebanhos, temerosa de roubos e irresponsabilidades.

Calainho aponta que a escravidão em Portugal atendia não somente os interesses da produção interna, como a agricultura ou serviços urbanos. Pela lei não somente nobreza, realeza e instituições religiosas podiam usufruir da posse de escravos. Um leque de categorias sociais menos abastadas também podia adquirir escravos para serviço próprio ou para serem instrumentos de lucro enquanto negros de ganho. Contudo, a legislação vetava a posse de escravos por judeus ou muçumanos, pois a subserviência de cristãos a infiéis era proibida por lei. No entanto, após 1497, com a obrigatoriedade da conversão ao cristianismo, os antigos judeus, sob a denominação de cristãos novos tiveram o direito irrestrito à posse de escravos e transformaram-se em um importante grupo de traficantes. Enfim, a autora deixa claro que é possível perceber uma notável circularidade e difusão de práticas econômicas, religiosas e sociais entre os negros moradores no Reino e entre aqueles e os do Brasil.

Outra questão crucial desta tese se refere à coleta de dados primários e bibliográficos no que diz respeito às mulheres negras e suas relações sociais e religiosas, uma vez que elas se constituíram o grande alvo das visitas no que diz respeito à contenção do concubinato e da feitiçaria. Vários estudos nos conduziram a fazer afirmações e a elaborar hipóteses mais consistentes sobre a condição da mulher negra forra em Mariana no século XVIII. Mais que isso, tais trabalhos fomentaram nossas análises também sobre os homens que se relacionaram com essas mulheres, permitindo

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p 60-61

<sup>10</sup> *Idem*

que esse estudo se insira tanto em uma história sobre a atuação da Igreja Católica em seu projeto institucional, quanto no levantamento de questões sobre a mulher no período colonial.

No âmbito da historiografia nacional, procurou-se romper com a imagem monolítica da mulher como elemento subjugado, recluso ao ambiente doméstico.<sup>11</sup> Desta forma, os pesquisadores buscaram uma nova maneira de se aproximar do cotidiano dessas mulheres, lendo a documentação pelo “avesso”, como sugere Luciano de Almeida Figueiredo<sup>12</sup> ou nas “entrelinhas”, de acordo com Maria Odila Leite da Silva Dias<sup>13</sup>, com o objetivo de descobrir as relações entre homens e mulheres e inseri-las como sujeitos históricos na sociedade.

No que tange à mulher do Brasil colonial, a tendência dos novos trabalhos procura romper com os estereótipos da reclusão e submissão e do excesso de religiosidade.<sup>14</sup> Também se percebe uma história da mulher atrelada à história da família no período da escravidão, do sistema de casamento e análises sobre práticas cotidianas e sexuais. Outro movimento também muito importante procura focalizar as relações entre os sexos e a utilização da categoria de gênero nas análises.<sup>15</sup>

Numa perspectiva da história da família, Mary Del Priore<sup>16</sup> procura reconstruir a trajetória de personagens anônimas, através dos discursos que se tinha sobre seu gênero, tentando sempre perceber as relações entre os sexos. A autora destaca as práticas culturais e representações simbólicas em torno da maternidade, do parto, do corpo e do cuidado com o filho, práticas estas criadas pelas próprias mulheres, diante da dominação de instituições masculinas, como Igreja e Estado. Segundo esta autora, o discurso moralista da Igreja e do Estado, atrelado à medicina, definiu os lugares da mulher dentro de casa, da maternidade, da família, delimitando o seu papel,

---

<sup>11</sup>SILVA, Marilda Santana da. *Dignidade e Transgressão*. Mulheres no Tribunal Eclesiástico em Minas Gerais (1748-1830). Coleção Temo & Memória, 2001.

<sup>12</sup>FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Rio de Janeiro: J Olympio. Brasília: Edumb, 1993.

<sup>13</sup>DIAS, Maria Odila Leite Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

<sup>14</sup>ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas*. Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1751-1822. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edumb, 1993.

<sup>15</sup>SILVA, Marilda Santana da. *Dignidade e Transgressão*. Mulheres no Tribunal Eclesiástico em Minas Gerais (1748-1830). Op. cit.

<sup>16</sup>DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, Brasília: Edumb, 1993.

normatizando seus corpos e almas. A “santa-mãezinha” surge então valorizada na prática doméstica e marginalizada de qualquer outra atividade.

Ronaldo Vainfas,<sup>17</sup> em um trabalho atrelado à história das mentalidades, dedica-se a esquadrihar os valores e métodos de um projeto moralizante veiculado pela Igreja e pelo Santo Ofício da Inquisição durante o contexto de Contra Reforma. Assim, seu objetivo principal é “examinar os caminhos trilhados pelo poder a fim de transformar pecados da carne em erros heréticos”.<sup>18</sup> Relacionado também ao estudo da Inquisição na colônia, seu trabalho desvenda o confronto entre códigos morais oficiais e populares entre os séculos XVI e XVIII.

Trabalhos como o de Maria Odila Leite da Silva Dias<sup>19</sup> nos oferecem elementos muito significativos para entendermos os papéis sociais de mulheres das classes oprimidas, livres, escravas e forras, no processo de urbanização da cidade de São Paulo, entre fins do século XVIII e às vésperas da abolição. O marco cronológico político escolhido pela autora sugere a possibilidade de se reavaliar o político no campo da história social do dia a dia. O inchaço populacional de uma cidade vinculada pelo escravismo e pela economia de exportação, não favorecia a expansão do abastecimento interno, nem a formação do trabalho livre. Segundo Maria Odila, é nesse contexto que a mulher pobre lutava pela sobrevivência, principalmente pela produção de artesanato caseiro e do comércio ambulante, porém sempre marcada por preconceitos entranhados no sistema escravista, que a desclassificavam socialmente. Desta forma, para a autora, a sobrevivência dessas mulheres dependia de laços de solidariedade e vizinhança que se improvisavam.

É importante destacar que Maria Odila relata a preocupação de escravas e forras mais velhas em garantir um ritual fúnebre cristão para si e seus familiares. Assim, podemos perceber que as práticas religiosas católicas estavam presentes no dia a dia das mulheres negras. Ou seja, a assimilação de tais práticas pelos métodos utilizados pela Igreja (mas não relatados pela autora), nos sugere uma certa incorporação de rituais religiosos católicos.

---

<sup>17</sup>VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 14

<sup>19</sup>DIAS, Maria Odila Leite Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. Op cit.

No entanto, precisamos levar em conta, como bem argumenta Eduardo França Paiva,<sup>20</sup> que a passividade e submissão feminina frente ao projeto normatizador muitas vezes serviram como máscara para a resistência cotidiana. Ou seja, camuflaram as infrações cometidas contra a moralidade cristã.<sup>21</sup>

Procurando romper com a posição binária masculino *versus* feminino, e especificando lugares diferenciados de poder ligados às relações das esferas política e pública,<sup>22</sup> trabalhos realizados sobre as mulheres mineiras pretendem resgatá-las a partir do cotidiano do trabalho, no espaço da economia mineradora. Luciano Raposo de Almeida Figueiredo<sup>23</sup>, por exemplo, procura inserir a participação da mulher nessa sociedade mineradora. Para isso, ele se preocupa especialmente em analisar as formas de trabalho das mulheres das classes mais empobrecidas.

Júnia Ferreira Furtado afirma que “a sociedade mineira, apresentou uma diversidade e uma miscigenação muito maiores do que as demonstradas pelas sociedades escravistas do litoral brasileiro”.<sup>24</sup> Para ela, o papel desempenhado pela mulher e pela família na região ainda não foi estudado com o devido aprofundamento, uma vez que a historiografia tem relatado a mulher negra e forra de forma estereotipada. Neste sentido, o estudo da vida de Chica da Silva lança luz sobre o universo dessas mulheres, “desconstruindo mitos”.

Estudos recentes<sup>25</sup> indicam que uma vez alcançada a condição de concubinas de homens brancos, as forras procuravam se inserir numa sociedade que, a princípio, só privilegiava os brancos. Muitas conseguiam obter vantagens e minimizar o estigma da

---

<sup>20</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos em Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

<sup>21</sup> Este assunto pode ser bem observado no livro de MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia*. Uma Santa Africana no Brasil. Ano 3-n<sup>o</sup> 38, 2005.

<sup>22</sup> Joan Scott representa bem os historiadores que buscam a necessidade de se ultrapassar os usos descritivos do gênero, buscando formulações teóricas cada vez mais apuradas. A aparição do termo gênero, segundo Scott, significava que homens e mulheres deveriam ser descritos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo separado. SCOTT, Joan. Gênero. Uma categoria útil para análise histórica. In: *Educação e Realidade*. Porto Alegre, 1990.

<sup>23</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Op cit.

<sup>24</sup> FURTADO, Junia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 22.

<sup>25</sup> Ver por exemplo, PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos em Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op. cit. Através da análise dos testamentos deixados por negras aos seus familiares, o autor revela que se abria uma gama de possibilidades às mulheres que conseguiam conquistar sua liberdade. Apesar de a maioria permanecer nos limites da desclassificação social, muitas conquistavam verdadeiras fortunas. Algumas ex escravas chegaram mesmo a deixar testamentos bens aos seus ex senhores. Paiva revela que isso podia acontecer mediante laços de amizade feitos durante o tempo em que estas mulheres ainda eram cativas.

cor e do preconceito, como foi o caso de Chica da Silva<sup>26</sup>. Numa sociedade hierarquizada e excludente, os matrimônios legais estavam reservados aos indivíduos que possuíam as mesmas condições sociais. A Igreja e o Estado buscavam solidificar os laços individuais do casamento cristão e construir uma sociedade pautada na família patriarcal e monogâmica. O esforço moralizador da Igreja propagava-se em várias frentes. Instrumentos de moralização como as visitas do Santo Ofício e as visitas eclesiais produziram farto material escrito sobre os desvios da população brasileira.

No que tange à historiografia sobre Igreja Católica colonial, uma vasta gama de trabalhos poderia ser aqui citados. Vários foram os trabalhos que tivemos a oportunidade de ler e que em muito nos valeu ao longo deste estudo.

Américo Jacobina Lacombe<sup>27</sup> se insere em uma vertente tradicional acerca da história da Igreja, na medida em que procura legitimar toda a ação de “conquista espiritual” durante o sistema escravista. Para ele, desde o século XV, a posição da Igreja Católica em Portugal esteve profundamente dominada pelo Estado, razão que pode ser explicada pela característica de um país fortemente unificado e centralizado, o que conduziu muitas vezes o monarca a invadir o espaço reservado ao setor eclesial. Assim, a ação da Igreja Católica na colônia esteve determinada pelo sistema do Padroado Régio da Ordem de Cristo e ligada ao terror (em toda a Europa) ante os avanços dos turcos, que ameaçavam todo o continente.

Segundo o autor, a criação dos arcebispados, bispados (Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, Maranhão, São Paulo e Mariana) e de toda a hierarquia religiosa esteve em “perfeita harmonia” em relação à Companhia de Jesus. E ainda, a administração dos bispos (homens de boa fé), esteve sempre a serviço da Igreja, tentando defendê-la, “não se prestando ao papel que o governo dela esperava”<sup>28</sup>. Assim, os jesuítas, segundo o autor, desempenharam um dos papéis mais importantes no que diz respeito à educação e ação religiosa.

Eduardo Hoornaert,<sup>29</sup> diferentemente de Lacombe não aceita passivamente a ação dos jesuítas na colônia. Os aldeamentos resultaram na morte da população indígena e os colégios (centros educacionais) começaram a funcionar como sustentáculo

---

<sup>26</sup> FURTADO, Junia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. Op cit.

<sup>27</sup> LACOMBE, Américo JACOBINA. A Igreja no Brasil Colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira*- Tomo I. Rio de Janeiro. 1977.

<sup>28</sup> Ibidem p 62.

<sup>29</sup> HOORNART, Eduardo. *A Igreja no Brasil colônia-1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

para a população branca. Com relação aos africanos, o autor afirma que a ação jesuítica nunca foi concebida em termos de missão, uma vez que a catequese deles não era realizada em português e não respeitava a língua e a cultura local.

Laura de Mello e Souza,<sup>30</sup> em uma interpretação mais recente sobre a religiosidade popular na colônia destaca que somente no século XVIII é que Roma passaria a se preocupar com a evangelização no mundo colonial, procurando para isso restringir a ação do Padroado. Assim, a autora critica Hoornaert, quando este afirma que até 1750, o Brasil caracterizou-se por uma espiritualidade medieval, uma vez que para ela, a característica básica da nossa religiosidade é justamente o seu caráter especificamente colonial, ou seja, o sincretismo, a mistura de espiritualidades branca, negra e indígena. Deste modo, segundo Laura de Mello e Souza<sup>31</sup>, para as instituições estatais e religiosas, muitas vezes o sincretismo foi permitido como forma de manutenção do controle social e ideológico. Enquanto para a população, o sincretismo era uma forma de resistência.

Podemos perceber que a tendência atual da historiografia que trata da Igreja na colônia é conjugar o assunto religião com outros, tais como a aceitação da fé pelos colonos, o cotidiano e a vivência da religiosidade pela população, o estudo das irmandades existentes em Minas ou em outras partes da América Portuguesa. Todos esses temas são tratados juntamente com o estudo da Igreja Católica pela historiografia recente. Nesta perspectiva, Caio César Boschi<sup>32</sup> destaca o importante papel que as Irmandades desempenharam na formação da cultura e da sociedade portuguesa. Seu estudo aponta que durante o ciclo do ouro, fundaram-se centenas delas em Minas Gerais. Tais irmandades espalharam-se em todas as vilas, arraiais e povoados, absorvendo a atenção de uma considerável parte da população. Além de prestar assistência espiritual, algumas sociedades religiosas leigas ultrapassam tal objetivo. Muitas delas também se destinaram a prestar assistência material aos seus associados e famílias, às vezes até mesmo a não associados.

---

<sup>30</sup>MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup>BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ed Àtica.1986.

Luíz Mott<sup>33</sup> em estudo sobre a vivência da religiosidade colonial destaca como estiveram presentes as práticas consideradas heréticas pela Igreja Católica, que viu-se obrigada a conviver com a cultura local representada nos calundus, feitiçarias, batucadas. A tentativa de arrebanhar devotos da Igreja Católica esteve pautada na difusão dos deveres dos cristãos. Era preciso vigiar e orar para não cair em tentação. A oração tanto no espaço público quanto no privado foi uma das formas mais incentivadas pela Igreja para que o bom cristão cumprisse com suas obrigações.

Numa linha próxima à de Luiz Mott, Ronaldo Vainfas<sup>34</sup> estuda a religiosidade em tempos coloniais a partir das práticas sexuais da população. Assim, ele aponta como a Igreja Católica, com seus agentes eclesiásticos da colonização, esteve presente no seio da sociedade colonial para reprimir os intercursos sexuais fora do casamento.

Como nesta pesquisa, estudos de autores como Francisco Vidal Luna e Iraci Del Nero<sup>35</sup>, abordam fontes religiosas como as devassas eclesiásticas como meio de entender tanto questões pertinentes à Igreja Católica quanto questões sobre as intimidades da sociedade colonial. Mais especificamente, eles destacam como era o funcionamento de uma visita episcopal, e como a população era punida por seus crimes. Luciano Figueiredo<sup>36</sup> também faz uso das devassas episcopais em parte de um estudo que empreendeu sobre o poder da Igreja Católica na formação da família brasileira no período colonial. Desta forma, seu trabalho também abarca as formas de resistência desenvolvidas pela sociedade contra esse poder. Destacam-se a atuação feminina no comércio, e práticas extraconjugais, como o concubinato.

Alguns estudos dedicam-se a entender o funcionamento da Inquisição Portuguesa na colônia. Anita Novinsky<sup>37</sup> aponta como foram as punições especialmente destinadas aos cristãos-novos. A Inquisição foi abordada em seu estudo como um

---

<sup>33</sup> MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. 1997. / org Laura de Mello e Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v 1.

<sup>34</sup> VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasílicas. Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. / NOVAIS, Fernando (coord); SOUZA, Laura de Mello (org). São Paulo: Cia das Letras, 1997.

<sup>35</sup> LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci Del Nero da. *Devassa nas Minas Gerais: do crime à punição*. Boletim do CEPEHIB, São Paulo, (3): 3-7. 1980.

<sup>36</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

<sup>37</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição Portuguesa a luz de novos estudos*. Revista de La Inquisicion. P 297-307.

método de coerção utilizado pela Igreja Católica. Francisco Bettencout<sup>38</sup> também se dedica ao estudo das Inquisições Espanhola e Portuguesa. Segundo o autor, a necessidade de tal estudo deveu-se ao fato de não receber por parte dos historiadores uma atenção merecida. Para ele, os tribunais hispânicos e portugueses que operavam na América ou na Ásia transportavam com eles estruturas, maneiras de fazer e representações comuns. Contudo, eles se adaptavam a diferentes contextos, como aconteceu em solo colonial. Sua pesquisa abarca desde as penínsulas Itálica e Ibérica até os territórios ultramarinos dos impérios hispânicos que foram submetidos à jurisdição inquisitorial em matéria de delitos da fé. O período escolhido prolonga-se de 1478 até 1834, datas do estabelecimento e da abolição da Inquisição espanhola. O objetivo principal do autor “não é estudar especificamente os perseguidos, mas a forma como a perseguição era utilizada pelos inquisidores na produção de sentido de sua atividade<sup>39</sup>”. Ou seja, seu real objetivo é saber quais eram as diferentes configurações dos tribunais inquisitoriais no tempo e no espaço, qual sua estrutura de funcionamento, as relações institucionais com os poderes da Igreja e do Estado, além dos mecanismos de tomadas de decisões. Também é seu propósito reconstruir as relações hierárquicas no seio dos tribunais. Pesquisas como estas se tornam de grande valia para este trabalho, uma vez que encontramos alguns representantes inquisitoriais ativamente pertencentes aos quadros das visitas episcopais em estudo.

Após estas primeiras ponderações acerca de parte da historiografia sobre assuntos que nos oferecem elementos para pensar as visitas episcopais, podemos afirmar que, durante o período colonial, a Igreja Católica utilizou-se de vários meios para identificar e castigar os inimigos da fé. A colônia recebeu várias visitas do Santo Ofício<sup>40</sup> e paralelamente, no nível das dioceses, realizaram-se as “visitas ordinárias” enquadradas como responsabilidade dos bispos, que deveriam manter a unidade espiritual do povo.<sup>41</sup> Com a criação do bispado de Mariana, em 1745, grande

---

<sup>38</sup>BETTENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália-século XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>40</sup> Como veremos, estas visitas não foram observadas para Minas, mas a atuação delas se fez presente na figura dos comissários do Santo Ofício durante as visitas episcopais

<sup>41</sup> LUNA, Francisco Vidal. COSTA, Iraci Del Nero. *Minas Colonial: economia e sociedade em Minas Gerais (período colonial)*, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, IEB-USP, (24): 33-44, 1982.

parte da Capitania de Minas Gerais passou a subordinar-se ao novo bispo, a quem caberia administrar e dar continuidade às visitas.<sup>42</sup>

Segundo Francisco Vidal Luna e Iraci Del Nero da Costa, o estudo das devassas:

abrem perspectivas as mais amplas para o entendimento circunstanciado da sociedade colonial brasileira. Hábitos, costumes, idiosincrasias, crenças, medos, superstições, preconceitos, atos escusos, pequenas vilezas, grandes crimes, o lar, as ruas, o comércio, o cemitério, o adro da Igreja, a felonia, o quintal, a alcova, as paixões insofreáveis, a usura, a autoridade, a vida em todas as suas manifestações.<sup>43</sup>

A ação da Igreja Católica em Minas, a partir das devassas, foi interpretada por Laura de Mello e Souza<sup>44</sup> como um instrumento normatizador, buscando disciplinar os comportamentos hereges<sup>45</sup> da população. Para Luciano Figueiredo,<sup>46</sup> a riqueza deste acervo documental nos permite entender aspectos fascinantes da religiosidade e da vida social e material do povo pesquisado. No entanto, ele destaca que cuidados metodológicos devem ser tomados em sua análise, a qual revelaria em certos casos a imprecisão do conteúdo das acusações. Muitas vezes, em parte, é efeito direto de uma atitude de tentar racionalizar a tarefa de redação por parte do escrivão. Com isso, a narrativa sofre um encurtamento ao ser transcrita. Haveria, por outro lado, segundo Figueiredo, narrativas com riqueza de detalhes, fruto talvez do espanto ou da atenção do escrivão com elementos de uma transgressão muito grave. A veracidade do caso narrado também seria objeto a merecer relativização, uma vez que, nesses ambientes urbanizados, as antipatias pessoais fossem utilizadas como forma de incriminar alguém diante do visitador.

Os manuscritos que pesquisamos podem ser agrupados em quatro categorias: interrogatórios de visita, depoimentos, pronunciações e lavratura dos termos dos

---

<sup>42</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Op. cit.

<sup>43</sup> LUNA, Francisco Vidal. COSTA, Iraci Del Nero da. *Minas Colonial: economia e sociedade*. Op. cit. P 79

<sup>44</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro, a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982

<sup>45</sup> O termo herege traz hoje várias ponderações ao ser utilizado para os devassados em visitas episcopais. Trataremos destas questões no capítulo 1 desta tese.

<sup>46</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Op. cit.

culpados da visita. Nos interrogatórios de visitas, as pessoas chamadas a depor deveriam responder a quarenta quesitos que abrangiam campos variados como crimes contra a doutrina da Igreja, crimes cometidos por clérigos, crimes de caráter econômico, contra a instituição família e contra os costumes.<sup>47</sup> As pronúncias compõem as penas impostas pelo visitador aos julgados culpados ante aos depoimentos dos testemunhos. Por fim, a conclusão da devassa ocorria no momento em que o acusado se apresentava à Mesa, assinava um termo de culpado e pagava à Igreja o proporcional ao grau de sua transgressão.<sup>48</sup>

Por exemplo, a devassa abaixo, realizada em 1743 na vila do Ribeirão do Carmo (hoje Mariana), é um exemplo de medida normatizadora da Igreja:

Aos sette de Junho de mil settecentos e quarenta e três annos nesta vila do Ribeirão do Carmo em presença de V. Excelência, appareceo M<sup>a</sup> de Jesus mulata forra para satisfação da culpa que lhe resultou em viver por concubinato incestuoso com o Senhor Manuel de Figueiredo Perdigão seu pai em razão de este ter andado com Francisca do Rosário may da dita e pelo Visitador foi admoestada a que de toda se appartasse da ocasião de seu pecado em pena de prisão e por ella foi dito que confessava a culpa e aceitava a admoestação de que fiz este termo eu João de [sic], secretário da visita.<sup>49</sup>

O processo acusa Maria de Jesus, mulata forra, de concubinato incestuoso, crime altamente condenável aos olhos da Igreja. Através dessa fonte é possível entender os planos da Igreja ao tentar moralizar a colônia, assim como reconstruir a condição das mulheres mais empobrecidas, especificamente negras e mulatas, forras. Dificilmente estas mulheres escapavam das denúncias e punições, sendo notável o número de acusadas de práticas heréticas.

Acreditamos que a leitura destas fontes nos permitirá entender quais eram os delitos mais visados pela Igreja e, em contra partida, quais as maneiras encontradas por ela, durante esse encontro, para fazer valer seus dogmas naquela sociedade. As devassas também nos informam como eram estabelecidas relações entre as mulheres e os homens daquela sociedade. Qual sexo mais visado pela Igreja durante seu projeto, as profissões dos devassados, margem de idade, entre outros.

---

<sup>47</sup>LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. *Minas Colonial: economia e sociedade*. Op. cit.

<sup>48</sup>FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Op. cit.

<sup>49</sup>Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana ( AEAM), Livro de devassas, 1743

Para a construção desta tese, buscamos suporte teórico nas análises de Joan Scott acerca do termo gênero. Assim, como a autora, acreditamos ser impossível fazer uma história da mulher sem fazer também uma história dos homens que com ela se relacionaram. Desta forma, torna-se imprescindível compreender a importância dos sexos, isto é, dos grupos de gênero no passado histórico. Por isso, acreditamos que a análise das devassas episcopais nos permite aprofundar as relações de gênero presentes na vivência da mulher negra forra com os agentes institucionais, ou seja, os homens que compunham as bases da Igreja e do Estado. Também será possível entender as relações entre elas e seus pares: maridos, concubinos, amancebados, filhos.

Outro conceito que serve de base para este trabalho é o de sincretismo, uma vez que para nós as visitas episcopais configuraram-se como um instrumento em busca de conter o avanço de práticas não católicas. Esta seria uma das formas entendidas pela Igreja como eficazes na manutenção de seu controle. A conceituação do termo sincretismo torna-se essencial para o entendimento de nossa proposta. Assim como observa Pierre Sanchis, para estudar o sincretismo e suas variantes, como o antissincretismo, é preciso um alargamento desses conceitos, uma redefinição mesmo:

Sua abordagem não procuraria mais identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos- muito menos degradações- entre elementos de conjuntos religiosos, ou até conjuntos como sistemas, mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como um universal dos grupos humanos quando em contato com os outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades Humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais, culturais, subculturas) são confrontadas com um sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório, homólogo ao seu ou não<sup>50</sup>

A sociedade mineira do século XVIII, apesar de estar sob a vigilância extrema da Igreja, a fim de moldá-la, era a nosso ver uma sociedade sincrética, em que o sistema básico era relacionar, juntar, confundir, conciliar, ou seja, tanto visitantes

---

<sup>50</sup> SANCHIS, Pierre. *As Tramas Sincréticas da História*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, n28, 1995, p3

quanto visitados estavam naquele momento num espaço de mediação proposto pelo encontro deles. Num momento em que suas identidades eram porosas, fragmentadas e em constante formação.

Assim, é importante destacar que o estudo das visitas episcopais na Vila do Carmo, durante o século XVIII, não pode ser entendido como uma forma de dominação pura, ou seja, neste espaço, os visitantes também se sincretizaram. Estamos de acordo com uma problemática que procura repensar o fenômeno do sincretismo religioso relacionando-o com a problemática da formação de identidade.

Por isso, entendemos que as visitas episcopais tratam de uma situação de contato, de confronto entre duas culturas. E que apesar de combaterem questões religiosas e culturais diferentes da sua, os visitantes católicos, também se ressemantizaram a partir dessas relações, uma vez que a realidade encontrada por eles era bem diferente da idealização contida nas leis religiosas. Assim como também os visitados, os visitantes descobriram uma maneira, mesmo que norteadas pelo medo, de lidarem com a nova realidade baseada nas inquirições. Um estudo mais detido sobre as práticas consideradas como delitos a serem exterminados pode nos ajudar a compreender como se configurou tais relações sincréticas.

Para além do uso desses conceitos, o trabalho a seguir se baseou nas ideias de Michel Foucault em *História da Sexualidade*<sup>51</sup> e de Mickail Bakhtim, em *A cultura Popular na Idade Media e no Renascimento*<sup>52</sup>, uma vez que estamos buscando a compreensão do conflito entre as mentalidades populares e os saberes eruditos numa perspectiva não só religiosa, mas também de classes.

Por fim, apesar de entender a importância no uso correto dos conceitos, faço minhas as palavras de Vainfas:

Arrisco-me, portanto a deslizar eventualmente para o terreno da ambiguidade teórica, minorada, em parte, pelo tom descritivo que conduz a narrativa. Seja como for, preferi seguir esse caminho que correr também perigosos riscos do dogmatismo e do anacronismo, a que podem levar a insistência obstinada no uso de conceitos inflexíveis<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

<sup>52</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Media e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1987.

<sup>53</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colônia*. Op cit, p. 23

Não podemos deixar de relatar as imensas dificuldades encontradas ao longo das pesquisas. As devassas são documentos manuscritos, e se encontram, em sua maioria, no Arquivo da Arquidiocese de Mariana. Dos treze códices analisados, podemos dizer que poucos estão em bom estado de conservação. Apenas dois códices não apresentaram nenhuma dificuldade de leitura. Para além, dois dos códices selecionados para este trabalho não estavam presentes no acervo do Arquivo. Apesar de ser um Arquivo muito organizado, tais exemplares não foram encontrados, o que, de alguma forma, acarreta perda para nosso trabalho. Contudo, apesar destas dificuldades, a leitura das fontes nos apresenta tantas informações que os problemas tornam-se menores.

Por fim, esta pesquisa foi estruturada em três capítulos que buscam as relações estabelecidas entre as visitas episcopais verificadas em Mariana no século XVIII e a população devassada, a partir da análise dos delitos e punições manuscritas na documentação. O capítulo 1 é dividido em itens que procuram apresentar um pano de fundo capaz de dar conta de entender como e porque as visitas episcopais se estruturaram como o principal meio, encontrado pela Igreja Católica de vigilância e constante tentativa de controle populacional. Assim, em Minas Gerais (especialmente na Vila do Ribeirão do Carmo), o Tribunal Inquisitorial agiu por meio das visitas quando comissários do Santo Ofício de Portugal integraram as mesas visitadoras. Neste sentido, nosso objetivo é primeiro abordar as visitas episcopais e pastorais em relação às ações do Santo Ofício e em congruência com as determinações tridentinas. A partir disso, podemos entender pontos de diferenciação e relação entre esses três tipos de visitas. Depois, apresentar um panorama político, social e urbano durante a criação da Vila do Carmo e a tentativa de controle e manutenção da ordem populacional em tempos de Padroado. Neste caso, torna-se imprescindível abordar aspectos políticos durante o exercício das visitas episcopais em Mariana. Ao final do capítulo e também relacionado à intensificação no número de visitas, vamos abordar a criação do Bispado de Mariana sob o comando do primeiro bispo de Mariana, dom Frei Manuel da Cruz.

No capítulo 2 o foco da pesquisa se baseou na análise das punições direcionadas durante a segunda visita (ou de culpa). Assim, apesar de ainda considerarmos, após o alargamento do nosso recorte temporal, que as mulheres negras constituíram-se os

principais alvos das devassas de testemunho, procuramos estabelecer um estudo acerca dos contatos verificados entre elas e os homens com os quais se relacionavam amorosamente. Neste sentido, o concubinato foi estruturado de acordo com duas tipologias e seus respectivos desdobramentos: os de “portas adentro” e os de “portas afora”. A partir do estudo da visita durante as punições daqueles casos delatados anteriormente, nos vieram à tona as motivações apresentadas pelas populações que mantinham relações à margem da oficialização do sacramento do casamento. Também nos foi possível perceber o medo da população em épocas de visitas e as formas encontradas por ela para burlar as regras impostas.

O último capítulo foi escrito a partir do surgimento de uma temática inédita neste trabalho: as feitiçarias. Após a continuação da pesquisa de mestrado, as feiticeiras nos foram apresentadas pelas devassas como aquelas que, após as concubinas, sofreram com maior constância as punições verificadas nas devassas. Assim, procuramos relacionar as diversas motivações apresentadas como fatores de feitiços. Enfim, foi a partir do estudo das devassas eclesiásticas que pudemos entender as relações cotidianas, amorosas, sexuais e religiosas experimentadas por uma população colonizada não só pelo Estado Português, mas também pela Igreja Católica.

## **2 VIGILÂNCIA E CONTROLE: UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A IGREJA CATÓLICA E SEUS FIÉIS EM MARIANA DO SÉCULO XVIII.**

### **2.1 As visitas episcopais e os agentes inquisitoriais**

As visitas episcopais<sup>54</sup> (eclesiásticas ou diocesanas) e pastorais foram usadas como um forte instrumento de poder católico a fim de garantir a disseminação dos dogmas religiosos bem como fortalecer a instituição clerical e combater as práticas religiosas sincréticas na Vila do Ribeirão do Carmo (atual cidade de Mariana) ao longo do século XVIII. Tais visitas podem ser relacionadas como parte integrante da

---

<sup>54</sup> As visitas inquisitoriais, episcopais (diocesanas ou eclesiásticas) e pastorais, funcionaram juntas como uma forma de vigilância da população colonial por parte da Igreja católica. Assim, em Minas, não se verificou nenhuma visita inquisitorial, contudo, sua ação foi eficaz através dos comissários do Santo Ofício (representantes da inquisição na América Colonial). Apesar de as visitas episcopais permanecerem quase sempre sobre a alçada de bispos locais, a presença destes comissários também pode ser observada nestas visitas locais. As visitas pastorais, vinham antes das episcopais e tinham um caráter de vigilância geral. Eram observados pelos bispos os estados de conservação das igrejas, os horários de celebração das missas e é claro a relação dos fiéis com os dogmas católicos. Caso se constatasse alguma irregularidade que merecesse uma melhor sindicância, era convocada a visita episcopal, que tinha um caráter mais particular na extirpação dos erros da população. Neste sentido, todas as três visitas estiveram ligadas ao longo do século XVIII a fim de estabelecer e fortalecer o poder católico na América portuguesa. A estrutura da visita episcopal será detalhada no item 2 deste capítulo.

Inquisição moderna portuguesa, tendo sido influenciadas pelas visitas europeias realizadas ainda no século XII. Apesar de nunca ter se instalado na América Portuguesa um Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, toda uma hierarquia inquisitorial pode ser observada durante o século XVIII para este território, sendo subordinada ao Tribunal de Lisboa. Neste sentido, aqui, só se conheceram as visitas, espécie de tribunal itinerante (ou nas palavras de Luciano Raposo de Almeida Figueiredo<sup>55</sup>, uma pequena inquisição), baseado na ação dos comissários e familiares do Santo Ofício e especialmente dos bispos locais, sendo os comissários, subordinados diretos da Inquisição. Assim, em Minas Gerais (especialmente na Vila do Ribeirão do Carmo), o Tribunal inquisitorial agiu por meio dessa hierarquia. Contudo, para se pensar as bases da vigilância da Igreja Católica sobre seus fiéis, no que toca ao extremo uso das visitas episcopais na colônia como forma de controle populacional sobre os corpos e almas, é preciso não se distanciar de sua herança medieval, das recomendações tridentinas durante a Reforma Católica e das leis que regiram durante todo o XVIII tais visitas, ou seja, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>56</sup>. Neste sentido, o objetivo deste capítulo é primeiro abordar as visitas episcopais e pastorais em relação às ações do Santo Ofício e em congruência com as determinações tridentinas. E em segundo, apresentar um panorama político, social e urbano durante a criação da Vila do Carmo e a tentativa de controle e manutenção da ordem populacional em tempos de Padroado. Neste caso, torna-se então imprescindível abordar aspectos políticos durante o exercício das visitas episcopais em Mariana. E por fim, relacionado à intensificação no número de visitas, vamos abordar a criação do Bispado de Mariana sob o comando do primeiro bispo de Mariana, dom Frei Manuel da Cruz. Assim, acreditamos que após este percurso teremos construído o pano de fundo sobre o qual se fundamentou a grande concentração de visitas em Mariana, a cidade mais devassada da Comarca de Vila Rica. Desta maneira nos sentimos mais à vontade para destacar os pormenores do delito à punição sofrida pela população de Mariana entre os anos de 1723 e 1793.

As visitas realizadas na América Portuguesa conhecem longa tradição. Embora já tenham entrado em uso no mundo cristão antes do século XIII, foi neste momento

---

<sup>55</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Op cit.

<sup>56</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853*. Op cit.

que elas se firmaram como uma das instituições mais regulares na Europa Ocidental<sup>57</sup>. Desde o fim do século XII e ao longo de todo o século XIII, os papas convocavam os bispos para fazerem visitas às suas dioceses duas ou três vezes no ano, a fim de descobrir, ou ficar sabendo por meio de denúncias, delitos de ordem moral praticados pela população local. Nessas visitas já se percebem traços intensos de violência e intolerância presentes também nas Inquisições Medievais. A vigilância e a punição sobre os infiéis seriam reforçadas pelo Terceiro Concílio Geral de Latrão (1179), com suas severas medidas contra Patarenos, Cátaros e Publicanos, além de caber ao poder civil a aplicação das penas temporais e às autoridades eclesiásticas os castigos espirituais<sup>58</sup>.

O nascimento da Inquisição, pouco tempo mais tarde estaria associado com o surgimento de instituições alheias ao episcopado, o que representou o início do rompimento com as tradições cristãs que conferiam aos bispos, total poder nas visitas. Os ritos de fundação da Inquisição em Portugal são expressão da ligação entre o poder religioso e o estatal. A bula de estabelecimento do Tribunal, *Cum ad nihil magis*, foi assinada pelo papa em 23 de maio de 1536, e nomeava três bispos (de Ceuta, de Coimbra e de Lamego) como inquisidores-gerais e concedia ao rei, D João III o poder de nomear um quarto inquisidor entre os bispos ou clérigos seculares formados em direito canônico ou teologia.<sup>59</sup> Desta forma, não competia mais aos bispos a autoridade de punir os criminosos da fé. O rei deixava claro a primazia dos inquisidores sobre os prelados, que teriam poderes para processar e condenar os eclesiásticos<sup>60</sup>. A bula ordenava à população que executasse os pedidos do inquisidor-geral Dom Diogo da Silva, relacionados à perseguição dos hereges e à proteção dos inquisidores. Na lista de delitos que deveriam ser combatidos estava o judaísmo praticado pelos cristãos-novos, crime vastamente combatido até a época moderna, feitiçaria, bigamia, rejeição dos dogmas e dos sacramentos, entre vários outros.

Neste sentido, as relações entre os bispados e os Tribunais do Santo Ofício iriam se alterar profundamente com a inquisição moderna em Portugal. Ao se estabelecer como um tribunal fixo (na idade média era itinerante), em fins do século XV, passa a agir sobre todos os aspectos da doutrina católica e determina a perda

---

<sup>57</sup> Idem. P 42

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. Op cit.

<sup>60</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias*. Op cit, p 39

definitiva da autoridade do episcopado.<sup>61</sup> Ademais, o rei afirma externamente seu poder perante o papa ao permitir a perseguição aos cristãos-novos pelo tribunal, e internamente, ao reduzir a autonomia e a força dos prelados diocesanos<sup>62</sup>.

O Concílio de Trento entre 1545 e 1562, também funcionou como uma ferramenta utilizada pela Igreja no enraizamento da Inquisição, representando um marco na natureza das visitas episcopais realizadas em solo colonial, na medida em que elas pretendem vigiar e punir as experiências contrárias à catolicidade populacional. Baseada nos pressupostos de Trento, a Igreja Católica norteou toda a sua ação evangelizadora no Novo Mundo. Apesar de não existir uma cláusula específica para esta questão, a Igreja utilizou-se dos princípios do Concílio durante as visitas inquisitoriais, pastorais e episcopais.

Ronaldo Vainfas<sup>63</sup> afirma que as decisões do Concílio de Trento, eixo da Reforma Católica, basearam-se especialmente na defesa do catolicismo frente ao avanço dos protestantes, que radicalizando a crítica à estrutura eclesiástica, negaram a autoridade papal, contestaram a validade dos sacramentos, o celibato clerical, e negaram a importância da caridade como meio possível de salvação eterna. O autor destaca que o Concílio não se fundamentou na simples reafirmação da tradição eclesiástica romana, mas também num movimento de avanço do catolicismo e da Igreja. Assim, algumas mudanças de atitudes com relação aos velhos códigos podem ser observadas, como a nova disciplina com respeito à hierarquia eclesiástica, homogeneização da pastoral e da prática sacramental junto à massa de fiéis e por fim o reforço da autoridade episcopal, que pode muito bem ser observada a partir da disseminação das visitas episcopais (tomadas como um dos instrumentos de evangelização implementados pela Igreja na colônia portuguesa).

Enfim, é com bastante clareza que a partir da análise das devassas se percebe a história das visitas episcopais na América Portuguesa conectada com as determinações de Trento durante a Reforma. Como afirma Joaquim Ramos de Carvalho<sup>64</sup>, a Contra Reforma significou para a colônia a partir do século XVIII, um

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p 38

<sup>62</sup> *Ibidem*, p 41

<sup>63</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Op cit., p 19

<sup>64</sup> CARVALHO, Joaquim Ramos. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna. In: MATTOSO, José. *História da vida privada em Portugal*. Circulo de Leitores. Temas & Debates, 2011, p. 35.

impacto decisivo na vida cotidiana das populações, sendo Trento responsável por duas linhas de transformação fundamentais nesta área. Em primeiro lugar, e como veremos em vários momentos nesta tese, a definição clara de uma ortodoxia levou entre muitos outros aspectos ao reforço das formalidades específicas ao casamento e em consequência a uma intolerância crescente face aos mecanismos informais de relacionamentos, como é o caso do concubinato, delito extremamente perseguido ao longo das visitas episcopais, assunto que será tratado no capítulo dois.

A confirmação dogmática preservada a partir de Trento levou para além das reafirmações e controle sacramentais a uma intolerância contra qualquer prática não católica. Neste sentido, as visitas episcopais significaram a tentativa de contenção das feitiçarias, e também das demais práticas religiosas africanas em benefício da consolidação da ação católica na região.

Um segundo aspecto observado a partir de Trento, de acordo com Joaquim Ramos Carvalho<sup>65</sup>, diz respeito à eficácia da relação entre Igreja Católica e a população. Apesar de este trabalho contestar o sucesso da empreitada católica durante as visitas, é plausível afirmar, em acordo com o autor, que a consolidação especialmente territorial foi crucial na vigilância sobre a população em época de devassa. Assim, as visitas episcopais funcionaram para além da tentativa normalização dos corpos e almas como instrumento de consolidação espacial utilizado pela Igreja, sendo os bispos, os responsáveis regionais que procuraram garantir a eficácia dessa missão. Não foi sem razão que Trento também concentrou esforços na reformulação do clero.

Além das determinações tridentinas, a utilização de uma “pedagogia do medo”<sup>66</sup>, constituiu-se instrumento poderoso lançado pela inquisição e também pelas visitas episcopais na intimidação sistemática das populações. Com o estabelecimento de castigos e penas pecuniárias, a visita episcopal procurou impor e difundir os dogmas religiosos. Assim, baseada no medo da população diante da chegada da visita inquisitorial e episcopal, a Igreja tentou estabelecer solidamente seus dogmas. Neste sentido, por meio desses instrumentos e na ação deles, ela estimulou as delações, as confissões de heresias e os delitos morais, para além da difusão dos preceitos cristãos.

---

<sup>65</sup> Ibidem, p35

<sup>66</sup> VILLALTA, Luiz Carlos (prefácio). In: PIRES, Maria do Carmo. Juizes e Infratores. *O Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume. Belo Horizonte, 2008. Luiz Carlos Vilalta se refere ao conceito de “pedagogia do medo”, utilizado em trabalhos de Bartolomé Bennassar *L Inquisicion Espanhole, XV- XIX siècle*, 1979 e Ronaldo Vainfas, *Trópicos do Pecado*.

Sônia Siqueira<sup>67</sup>, ao analisar a Inquisição, destaca que ela deve ser encarada sob o ângulo do poder, aquele que lhe deu nascimento e legitimidade, bem como o exercício desse poder na sociedade. Assim, a gênese do Santo Ofício, numa atmosfera cultural específica lhe dá a base teórico-jurídica do poder e da autoridade.

Apesar de não se identificar ao poder, a autoridade está ligada a ele, uma vez que “todas as relações de poder são, em maior ou menor grau relações de autoridade, dela decorrendo o comando e a obediência”. Assim, a montagem do Santo Ofício de Portugal pretendeu recriar uma autoridade com a criação de uma estrutura hierárquica. Apesar de tributária das Inquisições romanas, medieval e moderna, a Inquisição de Portugal diferenciou-se delas em muitos aspectos. Primeiro, como já mencionado anteriormente, foi um tribunal estabelecido pelo papa a pedido da Coroa. Em segundo, sua instalação definitiva ocorreu após negociações mediante as quais o monarca português assumiu o controle do Tribunal em seus domínios, em troca deu ao papado fortuna e apoio à Reforma Católica e à difusão do catolicismo no Novo Mundo<sup>68</sup>. Como afirma Sonia Siqueira:

A Inquisição portuguesa inseria-se, pois, como florescência natural, naquele habitat de aquecida religiosidade de todo Ocidente europeu, com evidente caráter nacional, uma vez que era utilizado especialmente contra o judaísmo recessivo dos cristãos novos e só subsidiariamente contra outras formas de heterodoxias menos frequentes em Portugal. Justificava-se institucionalizar a repressão: as heresias cometidas pelos cristãos novos continham gravíssima ofensa da divina majestade, eram escândalos da fé ortodoxa ruína e perdição irreparável da salvação das almas.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> SIQUEIRA, Sônia. O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, nº 1. Apesar de este conceito ser tratado para casos específicos de visita inquisitorial, o consideramos importante para especificar aqueles relacionados com as visitas episcopais em Mariana. Os castigos impostos à população durante tais visitas foram bem mais brandos que os aplicados ao longo das visitas inquisitoriais, porém, é perfeitamente aceitável que os devassados tivessem grande medo na hora da chegada os visitantes, seus crimes poderiam ser punidos em uma primeira instância, ou seja, pelo próprio bispo (durante a segunda visita), porém, de acordo com a natureza do delito (em especial heréticos), os indivíduos poderiam ser enviados ao Santo Ofício e receber penas bem mais severas. Além de poderem ser excomungados pela igreja católica, ato que em uma sociedade sincrética mas com grande número de católicos, significava vergonha social.

<sup>68</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. *A Inquisição de Lisboa e seus agentes na colônia*. In: Termo de Mariana. História e documentação. Mariana. UFOP. 1998.

<sup>69</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder*. Op cit, p 85. A interferência do Rei em assuntos relacionados à Igreja foi ao longo do período colonial uma prática muito frequente. Em 1724, o Rei de Portugal envia carta Regia ao Provedor da Fazenda Real de Minas Gerais mandando erigir vinte Igrejas.” Provedor da Fazenda Real da Capitania das Minas. Eu, El –Rei, vos envio muito saudar, sendo-me presente que, além das treze igrejas que o cabido sede vacante do Rio de Janeiro, juntamente

Enfim, para a autora, a Inquisição Portuguesa estabeleceu-se por meio do exercício do poder em ato, ou seja, aquele que modifica comportamentos, pela prática da vigilância e persuasão, contida nos sermões dos Autos de Fé e promessas de recompensas divinas àqueles que a ela se submetessem. Além desse poder, a Inquisição também utilizou-se do poder coercitivo, a fim de modificar as condutas, pela violência, aprisionamento e morte.

No caso da América Portuguesa, nenhum tribunal foi estabelecido. Contudo, o Santo Ofício teve profunda penetração na sociedade colonial. Em momentos diversos, chegou a enviar visitantes à colônia: para Bahia e Pernambuco, respectivamente-1591-1593 (Heitor Furtado de Mendonça), para Bahia novamente em 1618 e 1620 (Marcos Teixeira) e para o Grão-Pará em 1763-1769 (Geraldo José de Abranches)<sup>70</sup>, também comissário visitante de Mariana. Para o caso de Minas Gerais, a tentativa de coerção por parte da Igreja foi subsidiada pelos bispos locais, pelos comissários e

---

com o Governador que foi dessas Minas, O Conde de Assumar, apontaram para vigárarias colodas no distrito delas, há nele outras igrejas que, pelo alto rendimento e numero de fregueses, merecem igualmente ser eretas em vigararias, houve por bem ordenar que a dita ereção se faça na forma do mapa (...) MATOSO, Códice Costa. Coleção das notícias dos primeiros estabelecimentos das Minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das de Ouro Preto & vários papeis. Belo Horizonte . Fundação João Pinheiro. Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. p 385- 386. Também em 1732, o Rei envia ordem de expulsão dos clérigos sem licença na capitania. “Dom João, por graça de Deus, Rei de Portugal e Algarve, d’ aquém e d’ além mar, em África, Senhor de Guiné... faço saber a vós, dom Lourenço de Almeida, governador e capitão-general, da Capitania das Minas, que havendo visto a vossa carta, de 5 de junho do ano passado , a respeito da grande perturbação que os clérigos fazem nessas Minas, insinuando-me que, sem embargo de quer eu havia ordenado ao cabido do Rio de Janeiro mandasse sair delas a todos os clérigos que ai não fossem necessários não tivera observância essa ordem e havia crescido grandemente o numero deles (...)” MATOSO, Códice Costa. Op cit p, 390.

<sup>70</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. *A Inquisição de Lisboa e seus agentes na colônia*. Op cit. Sobre Geraldo José de Branches, comissário do Santo Ofício visitante em Mariana entre 1742 e 1762 ( ou seja durante 20 anos de uma visita que durou 50 anos, tratada no próximo capítulo), nos informa o Códice da Costa Matoso que era “natural de Portugal. Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra. Veio para o Brasil em 1746, em companhia do primeiro bispo de São Paulo, dom Bernardo Rodrigues Nogueira. Na sé de São Paulo, foi nomeado arcebispo e vigário-geral, tendo permanecido por pouco tempo no exercício dessas funções pela sua má conduta, segundo o historiador da igreja Raimundo Trindade. Em 1748, esteve presente na posse do primeiro bispo de Mariana, dom frei Manoel da Cruz, tendo sido orador nas festividades de inauguração do bispado; em 30 de novembro do mesmo ano foi nomeado arcebispo e designado vigário-geral e juiz de casamentos e resíduos. O cônego envolveu-se em diversos conflitos com o bispo, chegando a ser preso por ordem do mesmo, segundo Raimundo trindade. Retirou-se da diocese em 1753. Por proteção de seu tio Filipe de Abranches Castelo Branco, deputado da Mesa da Consciência e Ordens, foi designado inquisidor em Évora e visitante nos bispados do Grão-Pará e Maranhão. No Pará, foi eleito vigário capitular pelo bispo dom frei de São José Queirós em 1769. Depois de seu regresso a Portugal exerceu o cargo de inquisidor em Évora. Faleceu em Portugal no ano de 1787”. CÓDICE COSTA MATOSO. Coleção das Notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. Op cit, p. 23.

familiares do Santo Ofício, os quais, no século XVIII, vigiavam e puniam o comportamento da população com a realização das visitas episcopais.

De acordo com o Regimento do Santo Ofício da Inquisição do Reino, “uma das coisas, que há no Santo Ofício mais importante ao serviço de Deus e proveito dos culpados no crime de heresia, e suspeitas, ou informados nele, é a visita, que se manda fazer pelos distritos”<sup>71</sup>.

No que toca a relação entre os bispos e a Inquisição portuguesa, bem como o poder relacionado à jurisdição acerca dos crimes heréticos, buscamos apoio nas análises de José Pedro Paiva.<sup>72</sup> A partir das próprias pesquisas deste autor, hoje é perfeitamente sabido que desde o período de sua fundação e organização<sup>73</sup>, a Inquisição moderna criou o problema de poder no que diz respeito à definição dos limites e das competências dos órgãos capacitados na verificação das normas religiosas e mais especificamente no comportamento das populações. Tal problema refere-se à noção de heresia, que possuía contornos fluidos, o que dificultava a delimitação rigorosa entre a jurisdição episcopal preexistente e a inquisitorial. Contudo, o que se identifica a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, bem como das visitas episcopais em Mariana, é que os bispos nunca deixaram de identificar e, algumas vezes, punir os crimes heréticos, como os casos de feitiçaria<sup>74</sup>, por exemplo. No entanto, as Constituições recomendavam aos bispos que casos mais graves, ou suspeitos de heresia, deveriam ser enviados ao Santo Ofício.<sup>75</sup>

Assim, como veremos ao longo das devassas, comissários do Santo Ofício, muitas vezes atuaram no lugar ou em conjunto com os bispos locais durante grande parte das visitas em Mariana. José Pedro Paiva aponta as relações de cooperação entre o bispo português D Afonso de Castelo Branco<sup>76</sup> e o tribunal do Santo Ofício como uma boa maneira de demonstrar as correlações existentes entre estas duas

---

<sup>71</sup> Regimento da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1640. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 157, nº 392. Julho/setembro de 1996. P 717.

<sup>72</sup> PAIVA, José Pedro. *Os Bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*. Lusitana Sacra, 2ª série, 15 (2003). P 43-76.

<sup>73</sup> *A Bula Cum ad Nitril Magis*, de 23 de Maio de 1536 marca a instituição definitiva do Santo Ofício português. Ver: Idem.

<sup>74</sup> A relação entre as visitas episcopais e a inquisição portuguesa no que diz respeito à contenção das práticas por feitiçaria será tratada no capítulo três desta tese.

<sup>75</sup> Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Op cit, p 311.

<sup>76</sup> D Afonso de Castelo Branco, bispo de Algarve (1581-1585) e posteriormente de Coimbra, (1585-1615) assistia ao despacho dos processos inquisitoriais de réus de sua diocese. Remetia para a inquisição casos por heresia de que tinha conhecimento através do ofício regular de suas visitas pastorais. Ver PAIVA José Pedro. *Os Bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*. Op cit, p 50-51.

instâncias de poder. Não obstante, de forma parecida, apontamos a existência de tais relações também na colônia mineira durante as visitas episcopais que ocorreram em Mariana no século XVIII, quando destacamos as visitas episcopais realizadas pelos comissários Francisco Pinheiro da Fonseca<sup>77</sup> e Geraldo José de Abranches, que assim como os demais bispos locais procuraram garantir o sucesso das visitas episcopais, vigiando e punindo os excessos populacionais. Para isso, nessas visitas episcopais, os comissários, familiares e bispos exerciam uma ação de vigilância e repressão em relação à população. Assim, aos comissários eram dispostas as funções que lhe cabiam durante as vistas episcopais, de acordo o Regimento da Inquisição dos Reinos de Portugal:

os comissários do Santo Ofício serão pessoas eclesiásticas, de prudência e virtude conhecidas e achando-se letrados, serão preferidas. Farão pessoalmente as diligências, que lhes fores cometidas, e nunca poderão cometer a outro, e terão grande cuidado em lhe dar expedição, e de as fazer na forma que lhe for encarregado, para que por sua culpa não retardem os negócios. Procurarão que as testemunhas que perguntarem, dêem sempre razão de seu dito, principalmente quando os artigos de contraditas depuserem de alguma razão de inimizade, de que tomarão a listar. E para escrever nas diligencias chamarão pessoa, que nas comissões lhe for nomeados por escrivão, escolherão uma pessoa eclesiástica, e em como se não ache com as qualidades que se requer, tomarão um familiar<sup>78</sup>

Na visitação episcopal ocorrida em Mariana no ano de 1734, realizada por Francisco Pinheiro da Fonseca a tentativa de cumprimento das obrigações do comissário são bem evidentes:

Aos vinte e sete dias do mês de setembro de mil sete centos e trinta e sete anos nesta Villa do Carmo e casas onde estava pouzado o Reverendo Senhor Doutor Francis/co Pinheiro da Fonseca visitador ordinario dito de esta Capitania das minas geraes / apareceu Ignacia

---

<sup>77</sup> “Por delegação do Bispo de Rio de Janeiro, dom Frei Antonio de Guadalupe, foi visitador da Capitania de Minas Gerais em 1737 e 1738, era Comissário do Santo Ofício, beneficiado do colegiado de São Pedro da Sé de Coimbra e da Capela da Santíssima Trindade da Sé de Lamego” *Códice da Costa Matoso*. Op Cit, p 38.

<sup>78</sup> Ibidem, p 741.

Pereira de Jezus solteira Cabra forra moradora no morro da freguesia de Antonio Dias da Villa Rica notificada a sua ordem para satisfação da / culpa que lhe Resultou da devaça da visita da dita Freguesia aqual o dito Senhor administrou em terceiro lapso de concubinato na forma do Sagrado Concilio Triden/tino que dito de sua parte da illicita comonicação que tem com Francisco Carva/lho Marchante Solteiro morador no mesmo morro, e não converse ou trate mais com / elle em publico ou em secrto nem entre em caza delle nem consinta na sua nem lhe mande dedivas, nem presentes ou recados e faça de todo cessar o escandallo do seu / pecado conciderando as gravíssimas offensas qe na continuação delle faz a Deos / Nosso Senhor com o nefasto perigo a que expõem a sua Salvação perceverando/ então miseravel estado com cominação de ser com mayor rigor castigada / e censurada, e por ella foy dito que confessava a culpa e a fazia judicial aseita/va administração e prometia emenda: foy condenada em doze mil reis que pagou de que se fez este termo que a Rogo della assigney por não saber escrever com o Reverendo Senhor Doutor vizitador e eu Padre Antonio Jose de Moura que escre/vy e assigney.

Pinheiro

O Padre Antônio Jose de Moura<sup>79</sup>

O objetivo da devassa era vigiar o comportamento da população marianense e exterminar o concubinato, uma das “péssimas ruínas” para o sacramento do casamento. O escrivão da visita foi o Padre Antônio José de Maria, que assinou o termo de culpa, uma vez que a ré Ignácia Pereira de Jesus, cabra, forra solteira não sabia escrever.

Passando a apoiar-se cada vez mais na rede de agentes inquisitoriais, observa-se um grande crescimento no número de habilitações destes agentes em Mariana no século XVIII. Para além dessa questão, uma fraca presença dos clérigos regulares bem como uma política de cerceamento das ordens religiosas regulares, contribuiu altamente para o recrutamento dos comissários entre os membros da hierarquia secular<sup>80</sup>. Contudo, a maior parte das visitas episcopais contou com a atuação bispos locais durante as devassas realizadas em Mariana no século XVIII.

---

<sup>79</sup> Devassa de Culpa- 1737-1738. Arquivo da Cúria da Arquidiocese de Mariana.

<sup>80</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. *Formação e Atuação da Rede de Comissários do Santo Ofício em Minas Colonial*. Revista Brasileira de História. São Paulo. V 29, nº 57. P 145-164. 2009.

Aldair Carlos Rodrigues<sup>81</sup> destaca que ao analisar a inserção dos comissários no espaço eclesiástico da Capitania mineradora, percebe que eles se situavam em sua maioria no topo da hierarquia dos cargos que iam ocupando ao longo de suas carreiras. “Alguns acumulavam Cabido, outros atingem a colocação máxima do Juízo Eclesiástico - Vigário-Geral, e havia também aqueles que não passavam de simples vigários”<sup>82</sup>.

O bispo, também tinha autorização para abrir devassas, colher informações e prender os “hereges”, claro que se subordinava ao Inquisidor-Geral, assim como comissários e familiares. Possuindo esses poderes, bispos, comissários e familiares, muitas vezes abusavam de suas vantagens. Ao longo do século XVII, muitas reclamações chegaram até ao Rei:

Dom João por graça de Deus Rei de Portugal e de Algarves, daquem e dalém mar em África Senhor de Guiné etc. Faço a vós saber Dom Lourenço de Almeida, Governador e Capitão General das Minas, que se viu a conta que me destes em carta de treze de maio deste presente ano, em como os povos delas se queixam gravissimamente e com justa causa, porque todos os anos são vexados com um grande tributo ou finta que os eclesiásticos violentamente lhe deitam, que importa uma grande quantia de arrobas de ouro, porque as visitas que fazem os visitadores nessas Minas não constam de outra coisa senão de irem tirando reis das pessoas que têm negras em casa e sem outra nenhuma ordem nem juízo haver testemunhas, nem perguntar se há ou não escândalo as vão condenando com treze ou quatorze oitavas de ouro que executivamente mandam cobrar e há visitadores que levam tantas condenações quantas são as negras que os homens têm em suas casas e desta mesma forma condenam não a quem a quaresma comem carne sem perguntarem se tem queixa que os obrigue a come-la porque como o seu fim é tirarem ouro, fazem desta sorte as suas visitas e nos juízes e vigários da vara estão levando uns emolumentos que são muito mais em dobro do que se leva no juízo secular não parecia justo que os oficiais de justiça eclesiástica estejam levando exorbitâncias e como dizem que os cônegos do Rio de Janeiro que governam o cabido são interessados em que se tire muito ouro nessas Minas porque se afirma que os visitadores e vigários da vara repartiram com eles, por esta causa não põem cobro nesta violência que padecem

---

<sup>81</sup> Idem

<sup>82</sup> Ibidem . p 151

os povos, me pareceu dizer-vos que o Reverendo Bispo da capitania do Rio de Janeiro, mandou encomendar averigúe a injustiça se extorque aos meus vassalos, fazendo-lho restituir porque me compete livrá-la destas opressões e reprimir a cobiça e abusos com que os Ministros Eclesiásticos procedem e que com toda a vigilância procure que os seus Ministros e Oficiais não levem maiores salários de que seus seculares e do que obrar neste particular me dê conta, porque não usarei contra eles o meu poder e aos Ouvidores Gerais das Comarcas desse governo orderno que nas devassas gerais procurem como são obrigados seus oficiais eclesiásticos seculares levem mais salários do que os taxados pela lei e achando-os culpados proceda contra eles. El Rei Nosso Senhor mandou por Antônio Rodrigues da Costa e o doutor José Gomes de Azevedo, Conselheiros do seu Conselho Ultramarino e se passar por duas vias. Antônio da Cabelos Pereira a fez em Lisboa Ocidental a dez de setembro de mil setecentos e vinte e cinco. O secretário André Lopes da Lavre a fez escrever. Antônio José da Costa. José Gomes de Azevedo<sup>83</sup>

Os bispos são acusados a partir de inúmeras queixas por parte da população durante as visitas, uma vez que o objetivo deles não era o de realmente punir os delitos que ocorriam na localidade (como o concubinato, citado nesta fonte), mas extorquir o máximo de réis pelas penas impostas.

A corrida para a obtenção da carta de familiar tornou-se verdadeira obsessão na colônia. Suas funções eram semelhantes às do comissário e as vantagens também. Para ser familiar, era preciso preencher requisitos como os da pureza de sangue. Anita Novinsky<sup>84</sup> destaca que eram frequentes apresentações de provas falsas, de modo que muitas vezes o cargo fora distribuído em troca de favores e presentes. Os abusos chegaram ao ponto de o cargo ser transmitido por herança aos descendentes. Para a autora, a posição social dos familiares era heterogênea, todavia, tudo leva a crer que o nível econômico deles era relativamente alto, uma vez que as provas de pureza de sangue eram muito dispendiosas. Na carta de familiar abaixo, o comissário do Santo Ofício Ignácio Correia de Sá registra em 14 de abril de 1770, que Antônio

---

<sup>83</sup> Revista do Arquivo Público Mineiro. Transcrição do Códice 23 “sobre as vexações de alguns visitantes” 10/set/1725. Transcrição do ano XXX, p 224-22.

<sup>84</sup> NOVINSKY, Anita. *A Igreja no Brasil Colonial –agentes da Inquisição*. In: Anais do Museu Paulista, Tomo 33, 1984. p 6

Martins de Araújo era escultor, homem de boa vida e costumes e merecia, por isso, o cargo de familiar e todos os privilégios que veem com ele:

os do Conselho Geral do Santo Ofício, contra a herética gravidade e apostasia nestes reinos e senhorios de Portugal. Fazemos saber a quantos presente virem, que pela boa informação que temos da geração, vida e costumes de Antônio Martins de Araújo, escultor, solteiro, morador nesta cidade de Mariana. E confiando dele que fará com toda a diligencia, consideração, verdade e segredo, tudo o que por nós lhe for mandado e pelos inquisidores cometido. Havemos por bem de o criar e fazer familiar do Santo Ofício da Inquisição desta cidade de Lisboa, para que daqui em diante sirva a tal cargo, assim como os servem os mais familiares da dita Inquisição e com ele goze de todos os privilégios, isenções e liberdades, que por direito, provisões e alvarás dos senhores reis destes reinos são concedidos aos familiares do Santo Ofício (...)<sup>85</sup>

Ser familiar conferia um status social, uma vez que os portadores do cargo usufruíam de condições excepcionais, não pagavam impostos, ganhavam por dia de serviço, eram julgados por tribunais próprios, não serviam ao exército e tornavam-se insuspeitos, juntamente com suas famílias de terem origem de cristão novo, negro, mouro, cigano ou mulato.<sup>86</sup>

Enfim, toda a ação da Igreja Católica pode muito bem ser observada a partir da atuação dos comissários, familiares e bispos, pertencentes aos quadros eclesiásticos das visitas episcopais. E como parte deste projeto de expansão, moralização e difusão dos seus preceitos, a Igreja também contou, juntamente com estas duas visitas (inquisitoriais e episcopais), com as visitas pastorais que também contribuía para inspecionar hábitos e costumes religiosos e morais da sociedade marianense. As cartas pastorais de que mais se tem notícia são as do bispo de Mariana Dom Frei Manuel da Cruz<sup>87</sup>. O visitador pastoral é a pessoa que tem a seu cargo inspecionar e reconhecer

---

<sup>85</sup> Registro de uma carta de Familiar do Santo Ofício, passada a Antônio Martins de Araújo. Em 1770 se registrou. In: *Termo de Mariana*. Op cit. p 179

<sup>86</sup> NOVISNKY, Anita. *A Igreja no Brasil Colonial –agentes da Inquisição*. Op cit.

<sup>87</sup> Nasceu em 1690, no distrito do Porto (priorato de Crato), e faleceu, em Minas Gerais, em 1764. Monge cisterciense, graduou-se em Teologia e Direito Canônico pela Universidade de Coimbra. Foi Reitor do Colégio do Real Mosteiro de Santa Maria de Salzedas, Abade do Colégio do espírito Santo de Coimbra e mestre noviço do Real Mosteiro de Alcobaça; Bispo do Maranhão no período de 1739 a 1747, de onde foi

pessoas, coisas e lugares eclesiásticos. É obrigação do bispo visitador de sua diocese, nomear substitutos, averiguar a limpeza das Igrejas e seu bom funcionamento<sup>88</sup>. A visita pastoral tinha como objetivo maior fazer uma primeira observação, relativa a questões como limpeza das Igrejas, conservação dos santos e demais imagens religiosas, bem como dos costumes religiosos da população, sem o intuito de inquirir, apenas de investigar. Daí expressava-se a necessidade ou não de se fazer uma visita episcopal, ou seja, uma devassa.

A carta de Dom frei Antônio de Guadalupe, escrita a partir da visita de 1714 de dezembro de 1727, à da Capitania de Minas Gerais aponta como andava o estado de conservação das Igrejas mineiras:

Achamos algumas Igreja s com menos limpeza e decência assim nos altares como nos ornamentos: mostrando nisto os sacerdotes que nelas residem o pouco cuidado que têm de tão santos lugares: pelo que lhes encarregamos tenham muito cuidado em terem as suas Igreja s muito limpas e aceadas, ainda que sejam pobres, com água benta nas pias e procurem que nos altares haja as três tábuas das orações secretas, lavabo e evangelho de São João. Procure também que nas sacristias haja silencio, que se não movam entre os sacerdotes conversações, nem disputas, as quais lhes consentiríamos se fossem casos de moral<sup>89</sup>.

Em outra visita, realizada por Dom Feri Manoel da Cruz, em 1755, o trecho abaixo aponta a necessidade de obras que necessita uma Igreja na freguesia de Catas Altas:

Senhor,

É Vossa Majestade servido que eu informe sobre o conteúdo na petição dos moradores da freguesia das Catas Altas, declarando a necessidade das obras, e quanto

---

transferido para a recém criada diocese de Mariana, partindo em viagem pelo interior do continente, chegando à nova diocese, após 14 meses, tomou posse no dia 28 de novembro de 1748 e governou o Bispado a até 1764. As exigências do ouvidor Caetano da Costa Matoso em controlar as contas das irmandades mineiras e os rendimentos do Bispado desembocaram num grave conflito entre o Bispo e o Ouvidor, que, finalmente, levaram à destituição e prisão de Caetano da Costa Matoso. In: Códice Costa Matoso. Op cit, p 36-37

<sup>88</sup> NOVISNKY, Anita. *A Igreja no Brasil Colonial –agentes da Inquisição*. Op cit.

<sup>89</sup> RODRIGUES, Mons. Flavio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*. M. 2. Segunda Coletânea das Visitas pastorais do Século XVIII no Bispado e Mariana. p. 14

importaram os dourados, que pretendem , e de que os ornamentos necessita aquela Igreja , e também se é certo o gasto que os suplicantes os tem feito até o presente. (...) Aquela Igreja é um templo maginífico como vi na visita, e nela tem feito grande despesa, e para ficar no último primor certamente depende dos dourados e do ornamento rico, que pretendem. Vossa Majestade mandará o que for servido. Mariana, e de Mario 11 de 1755.

Assim, nas palavras de Adalgisa Arantes Campos, “embora se pareçam, visitas pastorais e episcopais não são a mesma, pois as primeiras não possuem aquele aprofundamento da sindicância atingido pelas últimas<sup>90</sup>.” As visitas pastorais possuíam um conteúdo mais sacramental, já as devassas buscavam averiguar de fato a vida moral da população. No entanto, os dois tipos de visita também guardam ligações. Era a partir das conclusões de uma visita pastoral que o visitador poderia decidir sobre a necessidade de uma devassa naquela paróquia, se ela fosse suspeita de algum delito grave<sup>91</sup>. Neste sentido, estas três visitas- inquisitorial, episcopal e pastoral, serviram à Igreja Católica como forte instrumento de poder sobre a população colonial. Após a criação do Bispado de Mariana, em 1745, a vida da população passa a ser constantemente devassada. O significado da visita episcopal torna-se cada vez mais preciso e convicto: disciplinar e punir condutas desviantes, além de cuidar da administração eclesiástica local. Para além dessa questão, um objetivo incluso nestas visitas também se fazia evidente: o Antigo Regime assiste ao longo do século XVIII mineiro um enorme esforço da Igreja para firmar-se institucionalmente<sup>92</sup>, permanecendo, porém, fortes relações que interligam Estado e Igreja . Neste sentido, os itens seguintes foram escritos com a preocupação de entender essas relações, além de se preocupar em analisar a necessidade cada vez mais crescente conferida pela Igreja em intensificar as visitas, uma vez que a população de Mariana tornava-se cada vez mais influenciada pelo sincretismo, fruto das influências africanas e católicas sobre a população forra.

## **2.2 Igreja Católica, Estado e o problema do sincretismo em Minas Gerais.**

---

<sup>90</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade Religiosa do Setecentos: o curral Del Rei e as visitas religiosas. *Vária História*. Belo Horizonte. Nº 18, setembro 1997, p 12

<sup>91</sup> Idem p.12

<sup>92</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias*. Op cit, p 21

O funcionamento da inquisição moderna na América Portuguesa não deve ser dissociado das características do Antigo Regime firmado com base em heranças medievais do corporativismo social. Nessa época observou-se uma grande ligação entre os poderes estatais e religiosos. A expansão portuguesa se fez através de uma concepção predominantemente corporativa da sociedade e do poder, ordenada e hierarquizada por uma vontade divina.<sup>93</sup> A época moderna herda do período medieval a ideia de que existe uma ordem universal abrangendo os homens e as coisas. A sociedade era vista como um corpo, em que as disposições dos órgãos e suas funções eram regidas pela natureza. Essa ideia de caráter natural da constituição social atenuava a importância do indivíduo e de sua vontade. Ou seja, questões políticas estavam definidas numa ordem anterior à vontade dos monarcas. A política e a organização social atribuíam, assim, um determinado papel e um conjunto de direitos e deveres ao indivíduo.<sup>94</sup> Neste sentido, a Inquisição também teve seu papel.

Em Portugal a ideia de que o poder político se concentra num único polo, corresponde a uma matriz só estabelecida a partir dos finais do século XVIII. Antes disso, a organização política da sociedade era muito diversa. Em vez de monopolizado por um centro único, o poder político aparecia disperso por uma variedade de pólos autônomos<sup>95</sup>. A unidade era mantida mais num plano simbólico do que no efetivo, pela referência de uma cabeça única. Ligada à ideia de indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade estava a impossibilidade de um governo político absolutamente centralizado.<sup>96</sup>

A transformação da sociedade portuguesa da época moderna não se fez limitada ao território europeu, ramificou-se por todo o Império, que se expandia pela América em nome da propagação da fé católica. Como destaca Hebe Maria de Mattos,

---

<sup>93</sup> MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p 144.

<sup>94</sup> HESPANHA, Antonio Manuel. *Historia das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982, p18

<sup>95</sup> HESPANHA, Manuel António. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal-século XVIII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.p 299, 300.

<sup>96</sup>Idem

nesse processo de contato com outros povos desenvolveram-se concepções jurídicas próprias para a incorporação de novos elementos convertidos ao catolicismo e assim, integrados no copo do Império<sup>97</sup>

Vários foram os mecanismos utilizados pelo Estado na procura do estabelecimento de uma ordem social. Não com os mecanismos propriamente estatais como entenderíamos hoje, mas como parte da lógica descrita anteriormente, utilizando-se de todas as instituições com as quais compartilhava o exercício do poder. Nesse sentido, a Igreja constituiu-se durante toda a época moderna como um dos polos políticos que contribuía efetivamente para garantir a governabilidade<sup>98</sup>.

Desta forma, dentre todos os poderes que coexistiam nesta sociedade, a Igreja foi o único que se afirmou com bastante eficácia no cotidiano da população por meio das famílias e das comunidades. Assim, no plano individual - pela cura das almas; no plano da pequena comunidade - pela organização paroquial; no plano corporativo- por meio das confrarias; a influência da Igreja exercia-se continuamente. E para desempenhar a sua função, a ela dispunha de vários métodos disciplinares<sup>99</sup>, patrimônio doutrinal: as normas morais para o aperfeiçoamento do indivíduo consigo mesmo e com a família. Esse sistema de normas tornava-se efetivo pelo emprego de um conjunto de processos muito eficazes: a pregação dominical, a confissão, e as visitas.

A pregação consistia num poderoso instrumento das comunidades crentes. As missas dominicais garantiam a persuasão da massa populacional pelos clérigos. A pregação era, assim, garantida pela propagação e reafirmação dos dogmas religiosos. A confissão, por sua vez, exercia uma disciplina personalizada, em que se atingiam os níveis mais íntimos da conduta de cada um. Esse instrumento implicava o risco da não absolvição e das penas canônicas que daí decorriam como, por exemplo, a privação dos sacramentos ou da excomunhão. Isso implicaria para os fiéis, na marginalização social e na vergonha pública, uma vez que eles seriam impedidos de se casarem pela Igreja, de serem padrinhos, de frequentarem os sacramentos, de receberem visita pascal, de serem

---

<sup>97</sup> MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Op cit, p. 144

<sup>98</sup> HESPANHA, Antonio Manuel. *Historia das instituições : épocas medieval e moderna*. Op cit, p. 125.

<sup>99</sup> Idem

enterrados canonicamente<sup>100</sup>. Por sua vez, as visitas feitas pelo bispo ou Vigário-geral a cada paróquia da diocese significava devassar a vida da comunidade, tanto no aspecto ligado ao culto, quanto na matéria disciplinar com a punição de pecados públicos, como adultérios, feitiçarias, jogatinas, entre outros. Porém, aqui, apenas destacamos tais mecanismos como uma das formas de entender as diversas faces do poder na época moderna, especialmente para o caso de Portugal, colonizador do Brasil.

Várias formas de atenuar a importância religiosa nesse processo podem ser destacadas: o beneplácito régio, que obrigava que as cartas de Roma fossem, antes de sua publicação, sujeitas à aprovação régia; as leis contra a amortização, que proibiam as instituições eclesiásticas de possuírem bens imóveis e a *regia protectio*, que protegia os súditos do rei das violências dos eclesiásticos.<sup>101</sup>

Assim, até o período que importa para a presente pesquisa (fim do século XVIII), o direito mantinha estreita relação com a moral, que regulamentava as virtudes, especialmente no que diz respeito à relação com os outros como obrigações de dar esmolas, de fazer mercês, de retribuir favores. Desta forma, o poder dos reis estava longe de ser exclusivo. Era repartido com a Igreja, a família, conselhos ou comunas e com os senhores. Ao lado do direito do rei vigorava o direito canônico da Igreja e os usos e costumes locais<sup>102</sup>. A ineficácia dos instrumentos do governo - como a debilidade do aparelho administrativo, a falta de recursos financeiros e a deficiência no conhecimento do próprio território, diminuía ainda mais esse exclusivismo, deixando coexistir instâncias autônomas de organização como as redes de amizade e de clientelismo. Assim, como um dos meios de estabelecer-se em solo colonial de maneira forte e permanente, a Igreja procurou se legitimar como forma de incorporação do escravo ao império português e à fé católica. Fundada em relações de poder costumeiramente construídas, a escravidão integrava-se à concepção corporativa da sociedade.<sup>103</sup>

Antônio Manuel Hespanha<sup>104</sup> ressalta também a família como instituição detentora do poder na época moderna que, aliada ao poder da Igreja garantia a forma

---

<sup>100</sup> Ibidem, p. 126

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Idem

<sup>103</sup> MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Op cit, p, 145 e 146

<sup>104</sup> HESPANHA, Manuel Antônio. *História das Instituições: épocas medieval e moderna*. Op cit.

mais eficaz de se alcançar a ordem tão desejada na época. Os sentimentos de amor paterno e conjugal constituíam o eixo da economia moral da família do Antigo Regime, bem como do seu estatuto institucional. Para os preceitos familiares, os filhos, nesse sistema, são antes de mais nada, os que o são pelo sangue, independentemente de terem nascido dentro de um casamento. É claro que não se podem transplantar todos esses ideais metropolitanos na íntegra para a América portuguesa. Para o caso específico de Minas Gerais, não podemos dizer que essa ideia funcionou tão plenamente. Porém, por exemplo, muitos filhos bastardos, concebidos a partir das inúmeras relações entre senhores e concubinas- geralmente mulheres negras, escravas ou libertas- conseguiram o reconhecimento de seus pais para se tornarem herdeiros. Foi este o caso do crioulo Antônio Luiz de Azevedo. Observamos que ele herdou praticamente tudo de seu pai, além de sua própria liberdade e também a de sua mãe. Em um Requerimento de 29 de novembro de 1740:<sup>105</sup>

Diz o Coronel Manuel Simões de Azevedo, morador de Minas Gerais (sic), que por não ter herdeiros forçados que hajam de herdar seus bens, pretende que estes os possua um seu filho natural, por nome de Antônio Luiz de Azevedo, que tem de uma escrava mulher parda por nome Francisca de Araújo, casada, a qual e a seu filho deu carta de alforria, como conta da certidão junta, para melhor poder herdar pretende legitimá-lo<sup>106</sup>.

As motivações que levaram os senhores ao reconhecimento de seus filhos podem ser inúmeras, contudo a importância dada ao sangue que se perpetuava através de outra pessoa não pode ser negada. Estavam presentes, de maneira muito forte na época, os deveres do *Pater Famílias* para com os filhos, como os de educar espiritualmente e moralmente- segundo os preceitos religiosos e civilmente, prestando-lhes alimentos, vestimenta entre outros. Todos esses deveres, agindo juntamente com a Igreja, contribuía para a formação de “pessoas de bem” que, segundo o pensamento elitista da época, representariam a norma, a ordem tão desejada. Na Revista do IHGB encontra-se um exemplo de como funcionou o poder familiar em tempos coloniais. Aqui, o poder *do Pater Famílias* realmente parece ter funcionado como uma forma de suprir a falta do Estado:

---

<sup>105</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Cx 40, Doc 24.

<sup>106</sup> Grifo Nosso. O Coronel pretende legitimar Antônio Luiz de Azevedo como seu filho natural, para que possa ele, herdar todos os seus bens, uma vez que não tem outros filhos.

Os portugueses, descobrindo e colonizando terras novas, transplantavam para o país, que vinham povoar e organizar as suas leis, mas estas nem sempre tinham aplicação por uma execução exata, pois as autoridades não podiam dar-lhes vigor nas longínquas regiões, por onde a população se ia estendendo. Ai fora da ação imediata do poder autoritário, surgia a instituição forçosa do Pater famílias dos antigos tempos coloniais. A lei portuguesa autorizava o pai de família a castigar e prender os seus familiares. Eis a lei coercitiva da família portuguesa, a que os colonos primitivos deram extensão, transformando o direito lato das sociedades primordiais em relação ao pater- famílias. (...).<sup>107</sup>

Enfim, quando se analisa a colônia e os projetos em busca da ordem social, toda aquela imagem de centralização torna-se ainda mais desajustada. A colonização em Minas e todo o seu processo de normatização de corpos e almas, e até mesmo do espaço urbano, deve ser destituída dessa imagem fundada em preconceitos enraizados acerca da relação colonial, tanto do ponto de vista do colonizador (em que a imagem de império centrado era a única que se fazia suficiente), quanto do ponto de vista das elites (em que esse centralismo condiz melhor com uma visão histórica celebradora da independência).<sup>108</sup> A falta de uma moldura institucional baseada na homogeneidade, na centralidade e em hierarquias rígidas impediu a existência de um modelo ou estratégia geral para a expansão portuguesa. Em Minas, a justificativa da expansão centrou-se nos interesses populacionais e no proselitismo religioso, não existindo, porém, uma estratégia sistemática abrangendo todo o império. Especialmente para o caso de Minas Gerais, pode-se afirmar que a sociedade foi marcada pela irregularidade, pela contradição, heterogeneidade e práticas sincréticas dos indivíduos que a compunham.

Sobretudo na Capitania, cujas riquezas eram o sustentáculo das finanças portuguesas, a tentativa da metrópole foi de exercer um controle minucioso. Os núcleos urbanos estiveram ligados a esse mecanismo de controle. Claudia Damasceno Fonseca afirma que o Estado procurou "suprir a falta de sua presença inicial, tomando o controle posterior do desenvolvimento dos núcleos, ou vigiando-os a partir de sua estrutura de

---

<sup>107</sup> "Pater Famílias no Brasil nos tempos coloniais. Memória lida em sessão do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro de 4 de setembro de 1880, por Tristão de Alencar Aripe". Revista do IHGB, 1892, p. 17,18, 20.

<sup>108</sup> HESAPANHA, Manuel Antônio. *História das Instituições: épocas medieval e moderna*. Op cit p. 247.

poder".<sup>109</sup> Então, é importante entender como se pretendeu exercer o poder do Estado Português sobre a população de Minas. Particularidade de lugar instável, a mineração significava uma forma de enriquecer rápido. Nesse lugar, até mesmo o poder estava marcado pelos interesses particulares.<sup>110</sup>

Desta forma, ao tratar das regras impostas à população, é importante destacar as características daquela gente para o caso de Minas Gerais. É impossível entendê-la sem recorrer a três aspectos fundamentais que determinaram a sua condição: o fato de ser uma sociedade que se encontrava em formação; de que se estruturou ligada às peculiaridades da economia aurífera, e que se inseriu no amplo contexto de contradições da sociedade corporativa do Antigo Regime, marcada pela consolidação das monarquias nacionais e do surgimento de um mercado mundial cada vez mais dinâmico.<sup>111</sup>

Neste sentido, como já citado aqui, Estado e Igreja estiveram presentes ao longo de todo o século XVIII na tentativa de ordenar a população. Cabe dizer que a população que precisava aprender os valores portugueses de Antigo Regime (aos olhos da Igreja), eram principalmente aqueles pertencentes às classes intermediárias, negros escravos e forros, que traziam consigo os traços de uma religiosidade africada herdada de seus ancestrais, não se excluindo o clero, pelas determinações tridentinas. Como já citado por Laura de Mello e Souza, “havia, pois, que se fazer sentir a presença do Estado e, ao mesmo tempo, evitar que ela se tornasse importuna e odiosa, pois as distâncias e a morosidade do aparelho administrativo colocavam a metrópole em situação delicada”.<sup>112</sup>

Enfim, essa contradição experimentada pelo Estado estava muito presente na vida cotidiana dos habitantes. Na cobrança do imposto (quinto), por exemplo, o Estado precisava ser firme e, às vezes, até mesmo violento. Já para conseguir exercer a governabilidade e manter a paz, era preciso ser zeloso e cauteloso. Contudo, foram muitos os mecanismos utilizados pelo Estado, de uma forma ou de outra, na tentativa de estabelecer a norma naquela Minas, para a transformação dos habitantes em bons vassalos.

---

<sup>109</sup> FONSECA, Cláudia Damasceno. O Espaço Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: *Termo de Mariana. História e Documentação*. Ouro Preto. Editora da UFOP, 1998p. 42.

<sup>110</sup> SLIVEIRA, Marco Antônio. *O Universo do Indistinto*. Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo: editor Hucitec, 1997.p.71.

<sup>111</sup>ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autentica, 2004.p, 285

<sup>112</sup> Ibidem, p. 97

O poder estatal deveria, então, agir no sentido de reformar valores e comportamentos. Uma das formas utilizadas na conquista desses ideais, de acordo com Laura de Mello e Souza<sup>113</sup>, foi a criação das vilas, o que significou uma forte relação entre o estabelecimento da justiça, da administração e das primeiras cidades, assunto que nos deteremos mais adiante. Abria-se, com isso, um período mais racional da ação do Estado, do movimento urbanizador e do aparelho administrativo. O propósito da Coroa era a consolidação do poder no sertão de Minas.

Após a criação das condições de um melhor funcionamento de todo o aparelho do Estado, a questão que sempre norteou as medidas empreendidas por um poder, mesmo que um tanto débil, torna-se quase uma questão de honra: a moralização das gentes das Minas Gerais. Nesse trabalho, compreendemos que a parte da população, que aos olhos das elites, necessitava de medidas coercitivas morais, éticas ou sexuais, era em geral mais pobre, ou seja: os negros - livres ou escravos; mestiços e principalmente as mulheres - negras, libertas ou escravas, uma vez que mais cerca de 90% das devassas recaíram sobre este tipo de gente.

A documentação que pesquisamos (devassas) não informa com precisão a quantidade de negros para certos períodos do século XVIII. Sabe-se que em épocas determinadas chegou-se a ter a proporção de vinte negros para um branco<sup>114</sup>. Em 1742, o contingente escravo representava pouco mais de 70%, num total de 266.868 habitantes. Às vésperas da Inconfidência, por volta de 1786 os brancos chegavam a 65.664, enquanto os pardos chegavam a 100.685 e os escravos 196.468. Dessa forma, ao longo do século XVIII e nos primeiros anos do XIX, mulatos e negros ultrapassavam a casa dos 80%. Entretanto, poucos deles tiveram possibilidades substanciais de riqueza. Uma grande camada de pobres vivia sem profissão.

Assim, diante dessa visão corporativa da sociedade, a escravidão transformou-se num elemento chave de compreensão do funcionamento da sociedade colonial. E neste sentido, a vigência dessa visão de mundo conferia à Igreja uma posição destacada na sociedade de Antigo Regime, uma vez que ela seria um dos pilares que garantiria a ordem social<sup>115</sup>. A própria estrutura social, fundada nas diferenças hierárquicas, sugeria um projeto de cristianização específico para os africanos escravos e seus descendentes

---

<sup>113</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *Miseria e Opulencia nas Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

<sup>114</sup> SCANO, Julita. *Cotidiano e Solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerias*. Século XVIII. Editora Brasiliense, 1994. P 24

<sup>115</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Igreja e escravidão Africana no Brasil Colonial*. Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria. V 10, n 18, jul-dez. 2007. p 357.

forros, na medida em que estes grupos se tornaram o maior contingente populacional da América Portuguesa. A catequese surge como um primeiro discurso que quer produzir uma unidade de procedimentos e crenças, “levando sempre em consideração as diferenças sociais e a necessidade de reproduzi-las para o bom funcionamento dos padrões do Antigo Regime”<sup>116</sup>. A difusão do culto de Santos pretos, como Santo Elesbão e Santa Efigênia caracterizou uma forma de catequese encontrada pela Igreja, que justificando a origem dos santos e sua cor, procurou atingir seus objetivos de disseminação de seus dogmas e contenção das práticas sincréticas herdadas na África.<sup>117</sup>

Ao analisarmos aspectos da religiosidade africana, torna-se claro como se desenvolveu o cristianismo africano. Neste sentido, os trabalhos de John Kelly Thornton e Linda Heywood<sup>118</sup> abordam os processos de sincretismo observados a partir do encontro das duas culturas. Do contato floresceu uma nova religião africana cristianizada ou europeia crioulezada. Para John Thornton, o desenvolvimento do cristianismo africano na África e a sua transmissão para a América ocorreram a partir da combinação de fatores, empregados tanto por africanos quanto por europeus. Se eles não tivessem partilhado de ideias comuns, o nascimento dessa nova religião não seria possível. Assim, para o autor, as duas religiões partilharam de uma visão básica: “havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas podiam tomar conhecimento desse outro mundo”<sup>119</sup>.

Africanos e europeus, dos séculos XVI e XVIII, conceberam o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém interligados, ou seja, o mundo material, no qual vivemos e o mundo dos mortos, perceptível apenas por uns poucos indivíduos que possuíam dons especiais, habitados por uma variedade de seres e entidades. Assim, africanos e seus visitantes cristãos acreditavam que as almas do outro mundo podiam se comunicar com os vivos por meio das revelações, embora discordassem acerca da validade de muitas revelações específicas:

---

<sup>116</sup> Ibidem, p 361.

<sup>117</sup> Ibidem, p 363

<sup>118</sup> THORNTON, John Kelly. Religiões Africanas e o Cristianismo no mundo Atlântico. In: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico-1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004; THORNTON John Kelly. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: contexto, 2008; HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. Op cit.

<sup>119</sup> THORNTON, John Kelly. Religiões Africanas e o Cristianismo no mundo Atlântico. In: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Op cit p 313.

Os africanos também reconheciam o conceito de revelação, e suas próprias revelações tinham muito em comum com aquelas da Europa, de modo que os europeus tiveram pouca dificuldade em aceita-las, como os africanos em última análise tiveram em admitir o conteúdo da Bíblia ou as histórias da Igreja dos europeus como revelação. Por fim, o que os africanos e europeus nem sempre concordavam era com a validade de qualquer revelação, já que ambos reconheciam que as revelações óbvias podiam simular revelações para aumentar seu próprio poder e prestígio<sup>120</sup>.

Dessa maneira, europeus, embora acreditassem que as revelações africanas fossem mensagens genuínas do outro mundo, atribuíam a elas uma origem diabólica e que por isso não podiam ser seguidas. Por outro lado, os africanos não se preocupavam com o teor considerado diabólico pelos europeus católicos de algumas de suas revelações, mas também tinham dificuldade em aceitar a validade de algumas das revelações que os europeus diziam receber do passado. Para John Thornton, a mediunidade desempenharia uma função na fusão das tradições na África, principalmente quando os possuídos por santos ou ancestrais advertiam seus descendentes a adotar práticas cristãs. Essa situação também caracterizava algumas semelhanças entre as práticas religiosas cristãs e africanas. O povo da África central acreditava que era melhor tentar essa mediunidade na presença de restos físicos do ancestral, da mesma maneira que os cristãos se utilizavam de relíquias de santos para se dirigirem a eles com mais força.<sup>121</sup>

O contato estabelecido entre africanos e europeus não foi hostil, segundo John Thornton, do ponto de vista dos africanos pela simples razão de que eles não construíram suas interpretações religiosas de modo a criar uma ortodoxia. Assim, aceitaram as descrições filosóficas ou cosmológicas dos europeus, porém não estavam de acordo com a totalidade de sua especificidade. No contato que se estabeleceu entre as duas sociedades, essa ausência de ortodoxia favoreceu as relações e a conversão e as práticas sincréticas.<sup>122</sup> Para o autor a ausência de ortodoxia tinha duas razões. A primeira estava relacionada à precariedade do poder do sacerdócio, que não tinha meios de forçar a população a aceitar uma cosmologia uniforme. Diga-se de passagem, que a África era composta por várias línguas, costumes e religiões. A segunda razão é que os

---

<sup>120</sup> Ibidem, p. 317

<sup>121</sup> Ibidem, p. 322

<sup>122</sup> Ibidem, p. 325.

africanos recebiam continuamente revelações e, sem um sacerdócio sólido, as cosmologias filosóficas rígidas não podiam sobreviver diante do acréscimo de novos dados cristãos.

Ao contrário, o cristianismo europeu, mesmo com a falta de uma eficaz presença sacerdotal observada nos primeiros tempos de colonização da América, desenvolveu-se com leis próprias, pela disseminação de seus dogmas. As visitas episcopais são exemplos claros dessa questão. Em países como Portugal e Espanha, a Reforma Católica pretendeu manter a instituição de um clero intocável, cujas interpretações não podiam ser questionadas. Dessa forma, a Igreja passou a atribuir ao demônio todas as formas de revelação africanas com as quais não concordava, vendo nas visitas uma maneira eficaz para se abafar essas práticas africanas. Contudo, para John Thorton, a conversão religiosa dos africanos não foi de forma alguma um simples processo em que europeus os forçaram a aceitar uma religião estranha, em vez disso:

Foi um movimento voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelações que seus próprios deuses haviam-lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade por um grupo de seres idênticos às divindades européias<sup>123</sup>.

Na África, os europeus exerciam pouco poder político sobre a sociedade local e, por essa razão, a conversão pacífica tendia a prosperar lá. No entanto, na América, a situação deve ser observada de uma maneira diferente, pelo fato de a Igreja e o Estado imporem de forma mais categórica a sua presença, sendo presentes muitas manifestações de força, como a Inquisição e as Visitas Episcopais. Contudo, não significa que em muitas situações o contato foi harmonioso também.

Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza<sup>124</sup> descrevem como inicialmente foi harmonioso o processo de catolização do Congo e o aportuguesamento de suas instituições sociais. No primeiro contato com Mani Congo, chefe da localidade, em 1483, Diogo Cão, enviado por Portugal, destaca que o reino do Congo era forte e estruturado, formado por grupos de etnia Banto, especialmente os Bakongo. A unidade era mantida a partir do controle exercido pelo Mani Congo, e fortalecida pelas relações

---

<sup>123</sup> Ibidem. p, 354.

<sup>124</sup> VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e Poder no tempo do trafico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV- XVIII*. Tempo, n ° 6.

comerciais e políticas entre as diversas regiões. O contato entre os reis de Portugal e Congo foi tão amistoso que Mani Congo enviou para Portugal vários de seus súditos, formalizando o seu desejo de se converter ao cristianismo e pedindo envio de clérigos, trabalhadores da terra, burros e pastores, deixando claro o seu desejo de que um dia os dois reinos se igualassem em seus costumes e religião. No entanto, vale aqui ressaltar que segundo autores, mesmo após este próspero encontro, portugueses e congoleses

passaram a traduzir noções alheias para a sua própria cultura a partir de analogias que permitiam supor estarem tratando da mesma coisa, quando na verdade sistemas culturais distintos permaneciam fundamentalmente inalterados<sup>125</sup>

A experiência de conversão no Congo e seu desenvolvimento demonstram como foi complexo e demorado o processo de sincretismo estabelecido. Pode-se entender que essa experiência também serviu na disseminação das práticas cristãs na América entre os descendentes de africanos, entre eles os forros, que cultivaram no dia a dia crenças e rituais que existiram entre os escravos e a população branca, ou seja, práticas relacionadas ao catolicismo e às religiões africanas. Como bem salienta Eduardo França Paiva,

De forma muito semelhante isso já acontecia no cativo, e, não raro também ocorria entre os brancos. Portanto, é necessário romper com a ideia generalizada de que, primeiramente todo escravo e por conseguinte todo liberto não se convertia à religião cristã e para se proteger fingia aceitá-la, continuando a cultuar entidades e deuses africanos por meio de imagens<sup>126</sup>.

Assim, houve muitos africanos, mestiços, escravos e forros que adotaram a religião cristã e se tornaram fervorosos. Do mesmo modo, existiram aqueles que não abandonaram suas práticas religiosas africanas e afro-brasileiras.<sup>127</sup> Havia também

---

<sup>125</sup> Ibidem, p 4

<sup>126</sup> PAIVA, Eduardo França. Depois do Cativo: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. In: REZENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas I*. Belo Horizonte. Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p 515, 516.

<sup>127</sup> Ibidem, p, 516.

aqueles que sustentavam crenças tanto ligadas ao catolicismo como às religiões africanas.

A disseminação do catolicismo na América pode ser explicada, segundo John Thornton<sup>128</sup>, por duas razões. Além dos africanos que também eram cristãos, havia catequistas (inclusive africanos) que ajudavam a gerar uma forma de cristianismo entre os escravos e seus descendentes que não eram cristãos. Porém, o cristianismo no Novo Mundo, também possuía características próprias que o separava de seu ancestral, o Velho Mundo. Na África, a maioria das pessoas seguia uma determinada religião ou cosmologia fixa e estável, que se confinava a uma região circunscrita. Na América, no entanto, pessoas de regiões mais distantes da África seriam reunidas. E elas, além de tomarem contato com o cristianismo, também o tomariam com as diferentes religiões do seu próprio país de origem. Como escreve John Thornton, “seria difícil, por exemplo, os centro africanos ou os senegambios com seus conceitos de divindades locais aceitarem as divindades mais universais ao grupo de outros escravos”<sup>129</sup>. Eis aí o emaranhado de religiões que a Igreja Católica se deparou na América. É claro que a sua forma de desenvolvimento neste território deveria possuir uma estratégia diferente. Mais uma vez, as visitas episcopais serviriam como forma específica de manutenção do projeto evangelizador, como veremos à frente.

Linda M. Heywood<sup>130</sup> afirma que o processo de criouliização não impactou somente a cultura africana e seus povos. Na África Central, os portugueses, portadores da cultura ocidental, não encontraram dificuldades para se adaptar ao ambiente dominante da cultura africana. Assim, para a autora, no início do século XVIII, uma cultura crioula emergia na Angola portuguesa e em Benguela. Esse fenômeno ocorreu como resultado da africanização dos colonizadores portugueses e de suas culturas. Por outro lado, os centro-africanos foram seletivos ao incorporarem elementos da cultura europeia em seus contextos culturais.

Concordamos assim, com Célia Borges ao afirmar que “os sistemas simbólicos são reordenados para um eixo religioso e ressignificados em função do novo habitat”<sup>131</sup>. Em seu estudo para o caso da disseminação das irmandades de pretos em Minas Gerais,

---

<sup>128</sup> THORNTON, John Kelly. Religiões Africanas e o Cristianismo no mundo Atlântico. In: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Op cit 342

<sup>129</sup> Ibidem, p 344

<sup>130</sup> HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. Op cit.

<sup>131</sup> BORGES, Célia Maria. *Escravos e Libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais séculos XVIII e XIX*. Juiz de For a: Edufjf, 2005. p 131.

durante o século XVIII, a autora destaca que os membros da irmandade do rosário foram assimilando e compreendendo o sistema simbólico do grupo dominante através da reinterpretação, se aproximando cada vez mais dos elementos de base do catolicismo. Assim, podemos destacar que este processo também se desenvolveu em Angola e Benguela. Como salienta Linda M. Heywood, a cultura portuguesa, em habitat diferente do seu, foi significativamente alterada depois do contato com os africanos antes do século XVIII<sup>132</sup>. São nesses processos de cristianização africana e criouliização europeia que se fincaram as raízes das práticas religiosas observadas em Mariana no século XVIII. A permanência de muitos elementos africanos no cristianismo será um dos principais motivos para a disseminação das visitas episcopais naquela cidade. O objetivo era combater o desenvolvimento e fortalecimento de tais práticas não cristãs.

Luiz Mott<sup>133</sup> aponta como ao longo do século XVIII a vida religiosa da América portuguesa esteve organizada no dia a dia entre a capela e o calundu. Práticas católicas se misturaram às não católicas, como as feitiçarias, ou mesmo às práticas judaizantes. Para ele, as religiosidades não católicas nunca deixaram de existir e se manifestar, contudo elas procuram se manter sempre reclusas ao ambiente privado. Essa foi a forma encontrada pela população para se proteger da inquisição:

Se por um lado notava-se em certos momentos e espaços da sociedade colonial corajosa ousadia por parte dos heterodoxos, fossem eles cristãos novos, protestantes, adeptos das religiões tribais ou de feitiçarias de inspiração européia, todos eles negligentes ao risco de serem enquadrados nos draconianos artigos das Constituições do Arcebispado da Bahia ou pior ainda, cair nas malhas do Tribunal da Inquisição, são igualmente evidentes os muitos cuidados tomados pela grande maioria dos desviantes no sentido de manter ocultas as crenças e rituais que pudessem despertar a repressão da justiça civil, episcopal ou inquisitorial<sup>134</sup>.

Assim, era no secreto do lar e com toda a cautela que muitos cristãos-novos (aqueles que realmente não se converteram ao catolicismo) continuavam a praticar algumas de suas tradições sincréticas, herdadas de seus antepassados hebreus, ou que os

---

<sup>132</sup> HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. Op cit.

<sup>133</sup> MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Op cit.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p 201

feiticeiros continuavam a curar com seus próprios remédios. Luiz Mott analisa o caso de Francisco, de nação Angola, morador de Mariana, que em 1758 costumava dar a seus clientes certos remédios de plantas que logo lhes provocavam vômitos. Dentro de uma caixinha redonda, ele guardava um papel e uma pedrinha, de posse desses objetos, começava a bulir e andar em redor, e conversando com a pedrinha, respondia com sinais de sim e de não.<sup>135</sup>

O autor destaca que alguns adeptos dos rituais africanos optavam por se instalar seus locais de culto distantes da povoação, para garantir privacidade e escapar dos olhares e ouvidos da Igreja . Por exemplo, a negra Josefa Maria, líder do ritual Acotundá, ou Dança de Tunda, proveniente da cultura Courana, instalou sua casa-templo em lugar bem distante das povoações, lá, muitos crioulos se juntavam para dançar em honra aos deuses, no meio da escuridão do mato<sup>136</sup>.

Nas devassas episcopais encontramos, não com a mesma frequência que os concubinatos, muitas punições aos negros pelo delito de feitiçaria ou de benzer com palavras. De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>137</sup>, estes delitos eram reflexos das credices populares e deveriam ser punidas com excomunhão.

Enfim, para Luiz Mott<sup>138</sup> o panorama religioso da colônia portuguesa pode ser resumido em alguns tipos: os católicos praticantes autênticos, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica; os católicos praticantes superficiais, que cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos, como obrigação e não por convicção interna; os católicos displicentes, que evitavam os sacramentos e cerimônias sacras por indiferença, ou descaso espiritual, muitas vezes incluindo em seu cotidiano práticas sincréticas e os pseudocatólicos, boa parte dos cristãos-novos, animistas, ateus, que seguiam o catolicismo como forma de escaparem da inquisição, mas que secretamente mantinham práticas heterodoxas ou sincréticas<sup>139</sup>.

Foi diante deste panorama religioso, bastante sincrético, que o tradicional interesse da Igreja Católica em acompanhar a espiritualidade da população de Mariana, torna as visitas episcopais verdadeiras patrulhas da fé ao longo do século XVIII. No nível de suas dioceses essas vistas verificam-se cada vez mais frequentes a fim de

---

<sup>135</sup> Ibidem, p 205.

<sup>136</sup> Ibidem, p 206

<sup>137</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia 1853*. Op cit

<sup>138</sup> MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. Op cit

<sup>139</sup> Idem, p 174

exterminar qualquer inimigo do catolicismo. Tais acontecimentos estão ligados à criação da Vila do Carmo e de sua exaltação em cidade (Mariana), bem como com a criação do Bispado de Mariana. Neste sentido, é imprescindível analisarmos tais questões, com atenção especial para as cartas deixadas por D Frei Manuel da Cruz, o primeiro bispo de Mariana. Tais cartas relatam de forma clara a preocupação crescente por parte da Igreja Católica em moralizar a população e o próprio clero, seguindo, com isso, as determinações tridentinas.

### **2.3-A criação da Vila do Carmo e do Bispado de Mariana**

A criação do Bispado de Mariana é permeada por questões que serão analisadas aqui a partir das cartas pastorais deixadas pelo primeiro bispo de Minas Gerais. A grande concentração de aventureiros oriundos de toda a parte da colônia, bem como da Metrópole desencadeia medidas e pressões da Coroa sobre os prelados. A partir da descoberta aurífera, a Coroa procuraria controlar a região das Minas, tentando comandar a todo custo questões relativas não somente a vida social e política da região, mas também a religiosa. Ademais, a criação do Bispado também representaria, em consonância com os preceitos do Concílio de Trento, uma maior atenção ao desregramento dos diversos prelados. Como já discutido nesse trabalho, uma das grandes motivações desse Concílio fora organizar o clero para desempenhar maior influência e eficácia sobre a vida dos seus fiéis. Outrossim, as diversas cartas pastorais destacavam a benignidade do “Rei Padroeiro” em sanar o problema da falta de espiritualidade das localidades mineiras que viviam, em geral, de forma tão “torpe e desregrada”. A criação do Bispado e a presença de um prelado consciente de seus deveres e desejoso do bem serviria assim, para além da organização social e política, também para o “sossego das consciências das colônias e também para o bem de suas almas”.<sup>140</sup> Enfim, o Bispado era necessário para a manutenção da ordem junto à população, para o fiscalismo metropolitano, e para o controle do próprio clero.

---

<sup>140</sup>Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e de Mariana (1739- 1762). Transcrição, organização e notas de Aldo Luiz Leoni. Estudo crítico do Códice Original do Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência. Ouro Preto, 2003. ICHS/UFOP. Fl 106

Tais afirmativas se delineiam de forma mais clara ao abarcarmos o surgimento dos primeiros núcleos habitacionais, especialmente nas mediações da cidade de Mariana - antiga Vila do Carmo. A economia baseada principalmente na extração do ouro propiciou a formação abrupta da população, mas apesar de constituir-se uma época em que mais se lucrou em Minas Gerais, o grosso da população era muito pobre e, eram eles os elementos que mais preocupavam o Estado, no que dizia respeito a colocar ordem na sociedade.

É importante destacar novamente que o poder exercido pelo Estado Português nesses anos se fez sentir aliado ao da Igreja, uma vez que vivenciamos o direito do Padroado durante longo tempo do período de colonização. Como aponta Luiz Carlos Villalta,<sup>141</sup> o Padroado garantia à Coroa o direito de interferir nos assuntos eclesiásticos, administrando receitas, apresentando à Santa Sé nomes para dignidades eclesiásticas, entre outras funções. Durante o Padroado, o sagrado e o profano estiveram misturados, revelando em muitos momentos várias discórdias entre o Império Português e a Igreja, durante o século XVIII, nas Minas<sup>142</sup>. O poder mantido por essas instituições, na tentativa de estabelecer uma ordem desejada para os padrões europeus, não será tratado aqui somente como um mecanismo de coerção. Não pretendemos caracterizar as relações existentes numa perspectiva de relações entre dominantes e dominados. É claro, porém, que o poder é dicotômico, constituído por uma parte mais fraca e outra mais forte, sendo que esse ambiente de opressor e oprimido propicia o estabelecimento de algum tipo de resistências.

Embora o presente trabalho não se constitua numa tentativa de estudar as formas de resistências alcançadas pelas negras forras, como fizeram tão brilhantemente outros autores<sup>143</sup>, não podemos omitir como tais resistências se desenharam durante essas relações. A partir das devassas eclesiásticas, podemos destacar que as relações entre os delatados e punidos e a Igreja desenharam-se de forma conflituosa. Dessa forma, ao longo deste estudo, sobretudo no decorrer deste capítulo consideraremos os mecanismos utilizados pelo Estado na imposição da ordem social da então nascente Minas Gerais.

---

<sup>141</sup>VILALTA, Luiz Carlos. O Cenário Urbano em Minas Gerais setecentista: Outeiros do Sagrado e do Profano. In *Termo de Mariana- História e documentação* Ouro Preto: Editora UFOP, 1998. P, 68.

<sup>142</sup>SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Igreja, Estado e o Direito do Padroado nas Minas Setecentistas através das Cartas Pastorais*. Cadernos de História. Publicação do corpo discente do Departamento de história da UFOP. ANO I, n 2, 2006.

<sup>143</sup>PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos em Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op cit.

Vários subsídios, extraídos de uma bibliografia clássica sobre a história de Minas Gerais fomentam as reflexões que agora apresentamos<sup>144</sup>. Também contamos com o apoio de uma bibliografia mais recente que aponta uma sociedade com realidade socioeconômica muito mais complexa.

Ao final da primeira metade do século XVIII, Minas já contava com núcleos urbanos bem sucedidos e sedimentados, aparelho burocrático, templos, irmandades religiosas, enfim, todos os meios necessários para a constituição de uma vida social, baseada num complexo sistema cultural. É justamente neste período que a formação social das Minas Gerais esteve fortemente marcada pela tentativa de organização baseada (tanto por parte do Estado quanto da Igreja, como veremos) na educação moral e sexual da população, que forçosamente engendrou uma forma específica de viver durante os tempos coloniais.

Há pouco mais de quinze anos, Laura de Mello e Souza<sup>145</sup>, afirmou que Minas Gerais era a síntese da colônia. Porém, mais tarde, a própria autora reconhece, que no século XVIII “não havia uma colônia, mas várias delas, distintas entre si, e muitas vezes, pouco conectadas. De qualquer forma, se Minas não sintetizava, dado ser impossível a síntese, exprimia, de forma bastante privilegiada, as contribuições do viver em colônias”<sup>146</sup>. Assim, é indispensável afirmar que Minas Gerais era marcada por uma sociedade fluida e irregular. Sujeitos de sua própria história, os habitantes reinventavam a prática cotidiana, engendrando uma vivência cultural específica<sup>147</sup>.

De acordo com Diogo de Vasconcelos<sup>148</sup>, foi em 1696, no dia 16 de Junho, que os bandeirantes paulistas Miguel Garcia e o Coronel Salvador Fernandes Furtado descobriram o rio que batizaram de Ribeirão Nossa Senhora do Carmo. Ali, ergueram um núcleo primitivo com o nome de Mata Cavalos e construíram a pequena capela dedicada a Nossa Senhora do Carmo. Esta seria considerada o símbolo da posse de um território antes considerado profano, uma vez que era desconhecido.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup>JUNIOR, Augusto de Lima. *A Capitania de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Zvalverde,1943; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *A idade do ouro no Brasil, dores do crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Ed Nacional, 1969. Entre outros.

<sup>145</sup>SOUZA, Laura de Mello e. *Miséria e Opulência nas Minas Gerais*. Op cit.

<sup>146</sup> Em prefácio do livro SILVEIRA, Marco Antonio. *O Universo do Indistinto*. Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808).Op cit.

<sup>147</sup> Idem, p. 15.

<sup>148</sup> VASCONCELOS, Diogo de. *História Antiga das Minas Gerais*. 4 edição. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

<sup>149</sup> Estas informações foram retiradas do artigo: FONSECA, Claudia Damaceno. *O Espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações*. In: *Termo de Mariana*. Op cit.

Antonil descreve como era abundante e de boa qualidade o ouro retirado das minas, especialmente do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo: “das Minas Gerais dos Cataguás as melhores e de maior rendimento foram até agora a do Ribeirão de Ouro Preto, a do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo e a do Ribeirão de Bento Rodrigues, do qual em pouco mais de cinco braços de terra, se tiram cinco arrobas de ouro”<sup>150</sup>. A ocupação efetiva da Capitania foi estimulada pela descoberta do ouro. De várias partes da colônia, aventureiros em busca de enriquecimento rápido se dirigiram para às Minas Gerais.<sup>151</sup>

A questão do povoamento de Minas Gerais desde sempre preocupava as autoridades. Em carta ao rei, aos 19 de abril de 1722, o Governador Dom Lourenço de Almeida reclama que: “uma das maiores ruínas que está ameaçando estas Minas, é a má qualidade de gente que elas se vão enchendo, porque todos estes povos vivem licenciosos”<sup>152</sup>. Muitos deixaram suas famílias no Reino e nunca mais voltaram.

No entanto, os que se moviam atraídos pela visão do Eldorado encontravam uma realidade assustadora. Nos dois anos que se seguiram à ocupação dos riquíssimos aluviões do Carmo abateu-se uma crise generalizada de fome, que também atingiu os vales do Ouro Preto<sup>153</sup>. Augusto de Lima Junior nos informa que de acordo com o Sargento-mor José Rebelo Perdigão:

era total a falta de mantimentos que se vendiam no Ribeirão do Carmo; (...) por cuja causa e fome, morreu muito gentio, tapunhumos e carijós, por comerem bichos-de taquara que, para os comer, é necessário estar um tacho no fogo bem quente, ali os vão botando, os que estão vivos logo bóiam com a quentura, que são os bons, e se come algum que esteja morto é veneno refinado.<sup>154</sup>

A organização da população nascente, e a imposição da ordem eram prioridades da Coroa naquele momento. No Bando de 25 de Agosto de 1711, o Governador Albuquerque Coelho de Carvalho declara a ordem de Sua Majestade sobre a expulsão dos estrangeiros para fora destas Minas:

---

<sup>150</sup> ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência no Brasil*. 3 edição. Belo Horizonte: Itatiaia, 1928. P. 16

<sup>151</sup> ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Op cit.

<sup>152</sup> Revista do APM. Ano XXXI, 1980. Direção e Redação de Francisco de Assis Andrade, p, 112.

<sup>153</sup> JUNIOR, Augusto de Lima. *A Capitania de Minas Gerais*. Op cit p, 25.

<sup>154</sup> Idem

porquanto, Sua Magestade (...) me ordena por carta de 25 de fevereiro deste ano que todos os estrangeiros que se acharem nestas Minas os faça logo embarcar para o Reino assim franceses como naturalizados, reservando somente naqueles, holandeses e ingleses que permitem os tratados, mando que todo o estrangeiro de qualquer nação que seja, e se achar nos distritos destas Minas venha perante mim apresenta-se dentro em trinta dias que comecem a publicação deste.<sup>155</sup>

Desta forma, nas primeiras décadas dos setecentos, três crises já se destacavam: a escassez de alimentos, a redução do ouro de aluvião e as disputas entre paulistas e forasteiros pelo controle da região (Guerra dos Emboabas). Oficialmente entre 1711 e 1714, foram criadas as Vila de Ribeirão do Carmo (1711), Vila Rica, Vila Real (Sabará), São João Del Rei, Vila Nova da Rainha (Caeté), e Vila do Príncipe (Serro), além de estabelecerem-se as Comarcas de Vila Rica, Rio das Velhas (Sabará) e Rio das Mortes (São João Del Rei).<sup>156</sup>

A criação da Vila do Ribeirão do Carmo significou a afirmação de um núcleo local de poder, que serviria como elemento neutralizador e um aparelho fiscal para impedir o contrabando.<sup>157</sup> A obediência e a submissão dos vassallos a seus soberanos significava praticamente a única forma de organização da sociedade tão desregrada como parecia ser a de Minas Gerais aos olhos do Estado e da Igreja Católica.

O Termo da Junta que fez no Arraial do Carmo o Governador e Capitão Geral Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para se haver o levantamento da Vila do Ribeirão do Carmo, exprime muito bem a preocupação com a ordem e com a formação de bons vassallos:

Aos 8 dias do mês de abril de mil setecentos e onze, nas casas em que mora o Senhor Governador e Capitão Geral Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, acham-se presentes em uma junta geral, que o dito Senhor ordenou para este mesmo dia, as pessoas e moradores que principais deste distrito do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo, lhes fez presente o dito Senhor que na forma das

---

<sup>155</sup> RAPM. Bando 27/08/1711

<sup>156</sup> ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Op cit. P, 238

<sup>157</sup> MELLO EOUZA, Laura de. *Opulência e Miséria das Minas Gerais*. Op cit.

ordens de Sua Magestade que Deus guarde tinha determinado levantar uma Vila neste distrito e Arraial, por ser o sítio mais capaz para ela, e que como para esta se erigir era somente e preciso concorrerem os ditos moradores para a fábrica da Igreja, elevando Câmara e Cadeia, como era estilo e pertencia a todas as Repúblicas, deviam eles ditos moradores, cada um conforme suas posses, concorrerem para o dito efeito com que aquele zelo e vontade que esperava de tão bons vassallos do dito Senhor, e assim deviam neste particular dizer o que entendiam, sujeitando-se a viverem com aquela boa forma, que são obrigados. O que visto e ouvido por todos eles, uniformemente ajustaram e concordaram que eles desejavam viver neste distrito com vila e forma de República, sujeitos às leis e justiças de Sua Magestade que Deus guarde como leais vassallos concorrerem, conforme suas posses, para tudo que fosse necessário para se levantar a Vila neste distrito e Arraial de Nossa Senhora do Carmo por ser a mais capaz, e assim ajudariam para se fazer Igreja, casa da Câmara não só os presentes, mas também todos os mais da jurisdição deste distrito, a que não deviam faltar fiados, em que Sua Magestade que Deus guarde lhe ponha também aquela boa forma de justiça a que desejam viver sujeitos, e da mesma parte esperavam dele Senhor Governador em que tudo os ajudassem e protegesse e advertisse para que com todo acerto se igualasse os seus procedimentos às obrigações de Vassallos, (...) e assinaram(...).<sup>158</sup>

Enquadrar a Capitania nas Ordenações do Reino torna-se nesse momento uma prioridade para o Estado Português. Quando da criação da vila, podemos observar as exigências metropolitanas à instituição do poder municipal no período colonial: a definição do termo, a delimitação do rossião, a construção de um lugar para o financiamento da Câmara e Cadeia, inclusive a escolha do nome da Vila pelo Rei: "e apareceu-me dizer-vos que hei por confirmação essa Vila, porém que não há de ser com o nome de Nossa Senhora do Carmo de Albuquerque, mas somente o de Nossa Senhora do Carmo".<sup>159</sup> Todos esses empreendimentos deveriam ser financiados pelos próprios moradores "conforme suas posses para tudo que fosse necessário".

Assim, esse espaço ocupado pelas terras iniciais de povoadores foi aos poucos sendo ordenado pela Coroa. O auge da urbanização se deu entre 1711 e 1715, durante o Governo de Antônio de Albuquerque.<sup>160</sup> A construção de ermidas, capelas e Igrejas,

---

<sup>158</sup> Documento transcrito no *Termo de Mariana. História e Documentação*. Ouro Preto. Op cit. p, 149

<sup>159</sup> Documento transcrito no *Termo de Mariana. História e Documentação*. Op cit, p. 153.

<sup>160</sup> ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Op cit. P.310

estava sujeita às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Todos deveriam se edificar em lugares “descentes, livre da umidade e desviados dos lugares sórdidos”. A formação da paisagem urbana se viu bastante influenciada pelo poder religioso. Porém, muito maior foi a influência religiosa no que disse respeito à "formação das almas".

No entanto, ao contrário do que se pensou, o convívio mais íntimo entre os moradores, após a criação das vilas acentuou as discórdias. A mineração estabeleceu-se sob o signo da pobreza e da composição social heterogênea. Minas Gerais dos anos iniciais foi caracterizada pela instabilidade social e o caráter provisório assumido pelos empreendimentos.<sup>161</sup> A busca pela ordem na Capitania Mineira se manteve como um dos maiores propósitos tanto políticos quanto religiosos durante todo o século XVIII. A normatização dos corpos e das almas que compunham aquela sociedade era tarefa, no entanto, complicada para as autoridades.

A partir do quadro apresentado abaixo se percebe que em 1820, com uma população de aproximadamente 4.717.000 habitantes e às vésperas da Independência, a colônia portuguesa apresentava seu território organizado em somente doze cidades, sendo apenas uma em Minas Gerais, a cidade de Mariana. Com relação ao total de vilas erigidas ao longo de todo o período colonial, o número também se apresentava reduzido, se considerarmos a extensão territorial, eram apenas 213 vilas<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro*. Op cit. P, 66.

<sup>162</sup> de MORAES, Borges Fernanda. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas Coloniais. P 56. In:RESENDE, Maria Efigênia de ; VILLALTA, Luíz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas*. V1. Belo Horizonte: autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p 55

Quadro 1: Cidades erigidas no período colonial (1549-1818)<sup>163</sup>

Século	Cidade	Topônimo atual	Ano de elevação	Estado onde se localiza
XVI	Salvador da Bahia de Todos os Santos,	Salvador	1549	Bahia
	São Sebastião do Rio de Janeiro,	Rio de Janeiro	1567	Rio de Janeiro
	Filipéia de Nossa Senhora das Neves	João Pessoa	1585	Paraíba
XVII	São Luís do Maranhão,	São Luís	1612	Maranhão
	Nossa senhora da Assunção do Cabo Frio	Cabo Frio	1615	Rio de Janeiro
	Nossa Senhora do Belém	Belém	1616	Pará
	Olinda	Olinda	1676	Pernambuco
XVIII	São Paulo de Piratininga	São Paulo	1711	São Paulo
	Mariana	Mariana	1745	Minas Gerais
	Oeiras	Oeiras	1761	Piauí
XIX	Cuiabá	Cuiabá	1818	Mato Grosso

<sup>163</sup> Quadro retirado de MORAES, Fernanda Borges. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas Coloniais.. In: RESENDE, Maria Efigênia de; VILLALTA, Luíz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas*. Op cit

	Goiás	Goiás Velho	1818	Goiás
--	-------	-------------	------	-------

Também pela análise do quadro, verifica-se que o processo de povoamento da América portuguesa ocorreu de forma muito lenta nos dois primeiros séculos da colonização. Os primeiros assentamentos urbanos se pautaram essencialmente na defesa do extenso litoral. Não é sem razão que sete das cidades fundadas nos séculos XVI e XVII se localizavam junto à costa. Desta maneira, o desenvolvimento das vias de comunicação que acompanhavam a incipiente interiorização gerou um padrão caracterizado pela via marítima conferindo a ligação entre o sertão e o litoral.<sup>164</sup>

Foi a partir do fim da União Ibérica em 1640, e o acirramento dos conflitos entre as Coroas Portuguesa e Espanhola que se forjaram as maiores tentativas de ocupação dos sertões.<sup>165</sup> São Paulo (1711), Mariana (1745) e Oeiras (1761) foram elevadas à categoria de cidades, sendo que das 118 vilas erigidas, 60% delas localizavam-se nos interiores da colônia. No século XIX, mais duas cidades, a de Cuiabá e a de Goiás e mais 44 novas vilas, sendo 70% situadas no sertão.

Contudo, permanece a ideia de que a ocupação pelas vias interiores do solo colonial se mostrou um tanto quanto incipiente entre os séculos XVI, XVII e XVIII. Desta maneira, não foi sem razão que a elevação da Vila do Carmo à cidade de Mariana guarda especificidades que devem ser aqui analisadas. Por que dentre as vilas existentes e diante de tantos protestos (como os dos moradores de Vila Rica), o Rei foi tão categórico na escolha da sede do novo Bispado guardado à cidade de Mariana?

Assim como em Portugal, na colônia, o status de cidade implicava prerrogativas que caracterizavam maiores benefícios e maior importância religiosa. Neste sentido, as cidades eram aglomerados superiores às vilas, por terem terras próprias, perpetuando assim, o sentido de município romano, ou seja, independente e livre. Para que um núcleo urbano viesse a receber uma diocese, ou sede de Bispado, era necessário que a vila fosse então elevada à categoria de cidade<sup>166</sup>. Como nos informa Diogo de Vasconcelos,

---

<sup>164</sup> Idem.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> Idem.

às cidades cumpria fossem dentro de municípios livres, autônomos, e só se podiam criar e existir em terras próprias e só nelas em rigor a *civitas* tinha razão (...). O Bispo não convinha fosse vilão e sim cidadão, quanto mais pelo cargo era nobre equipamentos aos Príncipes da casa real não podia ser vassalo de vassalo. Quando pois, o rei queria instituir um Bispado, emancipava a vila e dava-lhe título de cidade.<sup>167</sup>

Como abordado ao longo deste estudo, em diversos momentos que caracterizavam as relações entre a Coroa e a Metrópole, a Coroa utilizou-se de estratégias de exploração e controle político-administrativo. No vigor do Padroado, podemos perceber esta atitude também por parte da Igreja, que ora abafava os delitos religiosos da população, ora, tolerava-os. Desta maneira, o Estado alternava momentos de concentração e descentralização do poder.

A partir das análises de Fernanda Borges Moraes pertinentes aos processos de urbanização na colônia, verifica-se que na América portuguesa, a categoria cidade, garantida pelo Rei, nem sempre correspondeu ao reconhecimento da existência de um determinado grau de desenvolvimento em termos econômicos ou demográficos (o que não foi o caso da elevação da Vila do Carmo à cidade), que justificasse a necessidade de instalação de uma estrutura político-administrativa que garantisse a consolidação do processo de emancipação do município. Ao contrário, em vários momentos, tratava-se de uma estratégia usada pelo Estado para se fazer mais presente. Desta forma, a elevação da Vila do Carmo à cidade segue a mesma lógica apresentada anteriormente neste capítulo, ou seja, a construção da vila e agora cidade era uma maneira encontrada pelo Estado para se fazer presente em terras que lhe garantiam o lucro do ouro. A força mais presente da Igreja Católica também era uma estratégia usada para a organização populacional. Uma gente espiritualizada aos olhos da Igreja e do Estado garantia a boa ocupação do solo e maior proventos para o próprio Estado<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> VASCONCELOS, Diogo de. *História Antiga das Minas Gerais*. Op cit

<sup>168</sup> Como analisa Fernanda Borges de Moraes. “a estratégia adotada no regime de feitorias e no das capitanias hereditárias no primeiro século da colonização, pautou-se por uma lógica na qual coube quase que exclusivamente a particulares os riscos dos empreendimentos iniciais da empresa colonial, ainda que em troca da ampla cessão dos direitos e privilégios, inclusive os de conceder sesmarias e fundar vilas. A presença do Estado era mínima, mesmo porque à Coroa interessava uma economia de gastos com a máquina administrativa.” de MORAES, Fernanda Borges. *De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana*

Assim, em momentos de maior esforço de povoamento (como no caso da construção da Vila do Carmo a partir de 1693), a elevação das vilas e cidades figurava como importante estratégia. A implantação de um aparelho administrativo, fiscal e militar possibilitava a manutenção da ordem por parte da Coroa, uma forma de garantir, por exemplo, o maior controle sobre o ouro encontrado na Vila do Carmo. Por outro lado, conferir maior autonomia e poder às autoridades locais serviria como estratégia em momentos de crise ou em emergência de rebeliões. Também desta forma se portavam as visitas eclesiásticas, ora punindo, ora tolerando as feitiçarias, concubinatos, e demais delitos praticados pela população em sua grande maioria negra. A conveniência com as práticas sincréticas se caracterizou, portanto, de certa forma, como uma solução encontrada pela Igreja Católica para fazer penetrar seus dogmas nas culturas e religiosidades africanas.

Não é por acaso que ao longo de todo o período colonial Minas Gerais contou com a elevação de apenas quinze vilas e uma única cidade, a de Mariana, ao passo que a Capitania da Bahia apresentava quarenta vilas e a de São Paulo trinta e uma. Assim, apesar de possuir as prerrogativas para a emancipação (número de famílias abastadas, desenvolvimento econômico, infraestrutura urbana, concentração populacional), vários pedidos oriundos das vilas para se tornarem cidades foram negados.

O que se pode dizer, contudo, é que apesar de poucas elevações de vilas e cidades, o processo de urbanização em Minas Gerais se forjou com características dinâmicas e complexas. Estudos recentes acerca da economia mineira demonstram que o desenvolvimento de atividades diversificadas presentes desde o início do século XVI foi fundamental para garantir a estabilidade e dinâmica de um mercado interno que não era baseado exclusivamente na exploração aurífera. De acordo com Carla Maria Carvalho de Almeida<sup>169</sup>, um debate historiográfico<sup>170</sup> que se estabeleceu a partir dos anos 1970, inaugurou uma corrente que interpreta a história das sociedades coloniais levando em conta as suas especificidades internas e não só as suas vinculações com o mercado externo. De acordo com a autora, essa nova tendência rompe com a tradição que privilegia uma análise em termos exclusivos da relação metrópole-colônia, o que

---

das Minas Coloniais.. In: RESENDE, Maria Efigênia de ; VILLALTA, Luíz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas*. Op cit.p 62.

<sup>169</sup>ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. Dissertação de Mestrado. *Alterações nas unidades produtivas mineiras- 1750 a 1850*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edumb, 1993. p, 37

<sup>170</sup> Para maiores esclarecimentos ver: GORENDER, Jacob. *A Escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática/Secretaria de Estado e Cultura de SP. 1990.

acabava por definir uma quase ausência do mercado interno. Segundo Carla Almeida, os temas mais especificamente ligados à economia mineira estão mais próximos da corrente interpretativa<sup>171</sup> que considera a lógica interna de funcionamento da sociedade colonial.<sup>172</sup>

Enfim, a criação das primeiras vilas de Minas Gerais concederia ao clero local a instituição de um espaço urbano para a legitimação de seu poder. No entanto, o ato da elevação de uma vila à cidade representaria uma posição hierárquica dessa nova cidade em relação às demais vilas, situação que provocaria fortes discórdias entre as diferentes localidades, levadas à concorrência por sediar as esferas judiciais representativas do poder real e eclesiástico. Esse foi o motivo pelo qual a Câmara Municipal de Vila Rica negou à Mariana o estatuto de primazia. Na justificativa, Vila Rica alegava possuir todos os requisitos necessários para a sua emancipação, além de ser territorialmente maior que a Vila do Carmo, possuía o número mínimo de nobreza de população, comodidade do sítio, riquezas do solo ou de suas atividades econômicas<sup>173</sup>.

O próprio Gomes Freire de Andrade prefigurou de forma clara sua oposição e resistência à elevação da Vila do Carmo à cidade de Mariana, como também a instalação da nova sede do Bispado. Segundo ele, tal inconveniente se daria devido às cheias do Ribeirão do Carmo<sup>174</sup>. Assim, a elevação das vilas significava a ascensão de potentados às cobiçadas posições que lhes garantiam honrarias e privilégios em uma sociedade pertencente aos valores do Antigo Regime europeu.

Apesar de toda a resistência, a escolha real foi mantida elevando-se a vila à cidade de Mariana. Dentre os motivos apontados por Patrícia Ferreira dos Santos<sup>175</sup> estariam os altos índices de rendimentos de captação do ouro, o fato de ter sido a sede

---

<sup>171</sup>SLENES, Robert. *Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX*. Cadernos ICHF/Unicamp, n17,1985; LENHARO, Alcyr. *As tropas da moderação*. São Paulo: Símbolo, 1979.

<sup>172</sup>Embora essa nova historiografia sobre a Capitania mineira, tanto econômica quanto social, venha sendo empreendida de forma muito criteriosa, ainda é necessária a intensificação da pesquisa envolvendo esse período, especialmente a relacionada à parte da população mais pobre de Minas Gerais. Este objeto não costumava povoar as preocupações dos nossos estudiosos. Talvez, como já apontou Laura de Mello e Saouza, por conta da natureza da documentação encontrada nos nossos arquivos, sempre abundantes em fontes oficiais e extremamente pobres em fontes coletivas. E que além de tudo, quando existem são poucas e bastante danificadas.

<sup>173</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira. *Poder e palavra: discursos, contenda e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. Dissertação de Mestrado (USP). São Paulo. 2007.

<sup>174</sup> AHU. Cx 47, doc 41.

<sup>175</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira. *Poder e palavra: discursos, contenda e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. Dissertação de Mestrado (USP). Op cit

da primeira capela de Minas Gerais, ter abrigado o Conde de Assumar durante a sedição de Vila Rica, em 1720, e ainda, a sua posição geográfica central. Vila do Carmo tornou-se cidade em 1745. O nome Mariana deveu-se a uma homenagem prestada por Dom João V à sua esposa, Maria Ana D' Áustria.

Ademais, a criação do Bispado de Mariana também funcionou como forma de consolidação territorial. Por ora, nos preocupamos em entender aspectos desta questão a partir da análise das primeiras cartas pastorais de Dom Frei Manuel da Cruz.

Desde seu bispado ainda no Maranhão, Dom Frei Manuel levou várias queixas à Corte de Lisboa, com respeito a problemas administrativos e conduta moral desviante do povo e do próprio clero, conduta mantida por ele durante sua administração em Mariana:

No que respeita ao regime deste bispado, o principiei com uma missão nesta cidade, em que eu e um padre da companhia de grande literatura e espírito pregamos alternadamente, e o mesmo se fez em toda a visita desta comarca, em que houve muitas confissões gerais mas a presença em muitas, muito pouca, e só me consolou muitos casarem-se, mais de trinta pessoas, que andavam amancebadas há muitos anos. Na visita não faltou que corrigir e castigar, como sucede em todos os bispados, que estão muitos anos sem pastor porque os prelados interinos como nas suas visitas vão a desfrutar não cuidam em repreender, por cuja causa fica sendo mui dificultosa qualquer reforma por mais suave que seja, e se experimentam mil contradições e contrariedades.<sup>176</sup>

Aliás, uma das tônicas das inúmeras cartas pastorais do Bispo Dom Frei Manuel da Cruz, tanto no Maranhão quanto em Mariana é justamente a questão que aborda a ineficácia do clero, incluindo questões de desvio moral e até mesmo sexual:

---

<sup>176</sup> Ibidem, fl 29

Neste bispado (por estar há muitos anos sem pastor), há muitos abusos intoleráveis, muitos vícios inveterados, que é preciso emendar e reformar, e qualquer reformação: por mais suave que seja sempre encontra contradições, e se não castiga, não pode fazer nada o Bispo, antes concluir exemplo tão pernicioso, qualquer clérigo se entreterá a descompô-lo, e injuriá-lo por qualquer leve representação, e frívolo pretexto.<sup>177</sup>

Em alguns momentos o Bispo deixa transparecer em suas cartas que apesar de competente nos assuntos que lhe foram confiados, por vezes se sentia desafiado e até mesmo cansado enquanto encontrava tantas dificuldades:

Eu (bendito seja Deus), passo com saúde, e livre de inquietações tendo só aqueles trabalhos ordinários, que trás consigo esta penosa ocupação, e por isso como mais tempo, e sossego para continuar no exercício do coro, com que mais se conforma o meu gênio, do que com o trato de criaturas, o ilustríssimo peça a Deus me ajude, e dê forças para obrar tudo o que for do seu santo serviço<sup>178</sup>.

Em três de agosto de 1747 quando deixara a diocese do Maranhão transferido para Mariana por Bula de Bento XIV, resguardaria uma boa fama, com um seminário fundado, entregue para a direção dos padres jesuítas, e cabido instalado. Sua fama era pública por seu zelo em disciplinar o clero, realizar visitas pastorais e por haver ordenado mais de oitenta sacerdotes.

No tempo dos primeiros descobrimentos auríferos na região das Minas Gerais este território encontrava-se sob a jurisdição eclesiástica do Rio de Janeiro. Abaixo estão listados todos os Bispos que governaram Minas Gerais antes da criação do Bispado em Mariana:

---

<sup>177</sup> Idem.

<sup>178</sup> Ibidem, fl 69

D. José de Barros Alarcão- de 1681 a 1700

D. Francisco de São Jerônimo- de 1700 a 1721

D. Frei Antônio de Guadalupe- de 1725 a 1739

D Frei João da Cruz- de 1741 a 1745

D Frei Antônio do Desterro- de 1745 a 1747.

Após a criação do Bispado de Mariana em 1745, vários litígios sobre a legalidade da jurisdição de Dom Frei Antônio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro se seguiram até a posse de Dom Frei Manuel da Cruz, uma vez que sua nomeação e posse ocorreram após a criação do Bispado de Mariana (somente em 1748).<sup>179</sup> A entrada pública em Mariana foi descrita em Lisboa no ano de 1749, sob o título

Áureo Throno Episcopal colocado nas Minas do Ouro, ou notícia breve da criação do novo Bispado Marianense, da sua felissíssima posse, e pompa entrada de seu Meretissimo primeiro Bispo e jornada que fez do Maranhão o Exelentíssimo e Reverentíssimo senhor Dom Frei Manuel da Cruz , com a coleção de algumas obras acadêmicas e outras que se fizeram na dita função, autor anônimo, dedicado ao Ilustríssimo Patriarca São Bernardo, e dao a luz por Francisco Ribeiro da silva, clérigo presbiteriano e cônego da nova sé Marianense.<sup>180</sup>

O Áureo Throno Episcopal é um documento riquíssimo escrito por um anônimo<sup>181</sup>, que trata das festividades pomposas em virtude da entrada de Dom Frei Manuel da Cruz em Mariana. Também narra alguns episódios da viagem do Bispo, uma verdadeira jornada do Maranhão à Mariana. O momento de sua partida para sua nova

---

<sup>179</sup> Ibidem, notas bibliográficas.

<sup>180</sup> ÁVILA, Affonso. Resíduos Seiscentistas em Minas. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte, 2006. V 2

<sup>181</sup> Especula-se a possibilidade de o autor do Áureo Throno ter pertencido á comitiva episcopal que acompanhou o Bispo em sua jornada de 14 meses do Maranhão à Mariana, devido ao grande detalhe em que é descrita a vida e as obras de D. f Manuel da Cruz.

casa, o Bispado de Mariana, é descrito no *Áureo Throno* como um instante de muita comoção por parte de toda a população, que estaria perdendo alguém tão importante como seu próprio pai:<sup>182</sup>

Após a fatigante viagem, a chegada do Bispo à nova urbe episcopal contou com a sua entrada triunfal e festa regada a muita pompa. As comemorações se estenderam de 28 de novembro de 1748 (pouco mais de um mês após a sua chegada), até 8 de dezembro, dia da padroeira do Reino, Nossa Senhora da Conceição:

Amanheço o dia alegre, com o anúncio do prazer, que todos esperavam alvoroçados: armaram-se as ruas de entrada com muitas sedas, e outras tapessarias, que permite o país, com tão boa ordem, e tanta riqueza, que este vário prospecto de opulência vestirão custosas galas os ministros de sua Majestade, os senadores, as pessoas principais da cidade e do termo, montados todos em generosos e bem ajazeados brutos.<sup>183</sup>

A cerimônia oficial do *Aureo Throno Episcopal* contaria então com a paramentação do bispo na capela de São Gonçalo, a Procissão Triunfal até a Catedral e a eleição e posse do novo cabido.<sup>184</sup> A festa de cunho ao mesmo tempo religioso e profano coloca em evidência os resíduos barrocos da sociedade mineradora da primeira metade do século XVIII. Contudo, a instalação da diocese coincide com os primeiros sintomas da crise aurífera, circunstância da qual o bispo já vinha avisado e talvez por isso, procurado se abster das festas dispendiosas por ocasião de sua chegada. Solicitado

---

<sup>182</sup> ÁVILA, Affonso. *Resíduos Seiscentistas em Minas. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. *Ibidem*, p 373. A relação paternal desenvolvida pelo frei para com os seus fiéis não foi a mesma que se apresentou com os clérigos locais e a elite civil. O recém criado Bispado de Mariana, em semelhança aos percalços enfrentados no Maranhão enfrentou problemas com as várias instâncias de poder, especialmente os relacionados com a jurisdição eclesiástica, travados com o ouvidor de Vila Rica, Caetano da Costa Matoso, que segundo o bispo D. f. Manuel da Cruz não “passava de um mal homem, pior ministro, porque ministro do Satanás”. Isso porque segundo o ministro, o estado das coisas pioraram deveras após a posse do Bispo, “hoje cada um faz o que lhe parece, a troco de poder cobrir com interesses os seus mais, porque como é de fácil persuasão tudo acaba em consigne e muitas vezes com a capa de virtude”. *Códice da Costa Matoso. Coleção de notícias ... Belo Horizonte*. João Pinheiro. Centro de estudos históricos e culturais, 1999. V 1, p 742.

<sup>183</sup> ÁVILA, Affonso. *Resíduos Seiscentistas em Minas. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. *Ibidem*, p 373

<sup>184</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira. *Poder e palavra: discursos, contenda e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. Op cit.

a avisar a exatidão do dia de sua chegada a Mariana, Dom Frei Manuel da Cruz respondeu de forma evasiva que “de mais perto faria o aviso, mas foi com o designo oculto de não avisar, senão na véspera da sua chegada, para não dar lugar aos excessivos gastos da pompa (...), sem embargo de ser tanta a decadência do mesmo país”.<sup>185</sup>

Não obstante o zelo demonstrado pelo bispo em evitar novos gastos com os festejos, o projeto foi cumprido, podendo ser observada a grande ostentação: procissões, desfiles alegóricos, jogos de iluminação, missas solenes, encenações teatrais, oralizações poéticas, num misto espetáculo de ritual católico, divertimento público e expressões intelectuais<sup>186</sup>. Um carro enfeitado, puxado por cavalos, portando um enorme coração abria a festa com os dizeres “*Virtus Exhibit*”, Tal carro abria a passagem para o Bispo, que vinha montado em um elegante cavalo branco.<sup>187</sup>

Passado os sucessivos dias de festa, o bispo inicia oficialmente seu governo em 28 de novembro de 1748, enfrentando grandes dificuldades. Em uma das suas primeiras cartas pastorais escrita em Mariana, ele destaca que:

Esta cidade está muito no seu princípio e para as novas ruas que se vão fazendo, têm vindo ordens de sua Majestade para serem bem reguladas, e como aqui corriam várias demandas a respeito das águas, e de datas de terras vizinhas à cidade, em que se querem fazer ruas, mandou Sua Majestade nesta festa se remetessem as tais demandas para Lisboa, para lá se resolverem. Peço a Vossa Reverendíssima proteja tudo o que for para o aumento desta cidade<sup>188</sup>.

As precariedades do espaço urbano de Mariana, no entanto, não se constituíram na maior parte das preocupações do bispo. A ação do Demônio, a ordenação do clero e a afirmação de sua própria autoridade perante o clérigo local, constituíram as tônicas das

---

<sup>185</sup> ÁVILA, Affonso. *Resíduos Seiscentistas em Minas*. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. Op cit. p. 41

<sup>186</sup> Idem.

<sup>187</sup> Idem.

<sup>188</sup> Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e de Mariana (1739- 1762).. Op cit, fl 106

cartas pastorais escritas pelo bispo durante seu mandato.<sup>189</sup> Neste sentido, este estudo abarca a análise do período que compreende os anos de 1723 a 1793, ou seja, toda a vigência das visitas episcopais em Mariana antes e depois da criação do Bispado. Os dois bispos que tomaram posse durante este período foram D.f Manuel da Cruz (1748-1764) e D.f Domingos da Encarnação Pontével (1780-1793), este só foi nomeado após um período de dezesseis anos de vacância, no qual o Bispado foi governado por procuradores.

Nosso objetivo neste momento é analisar as cartas pastorais (ou parte delas), escritas por D.f Manuel da Cruz. O estudo destas cartas aponta as decisões tomadas por esse bispo em uma região marcada fortemente pela mineração, pelo fluxo migratório, pela interferência do poder metropolitano, pelas diversas sublevações e sobretudo pela escravidão.<sup>190</sup>

As cartas pastorais foram abundantemente escritas especialmente ao longo da primeira metade do século XVIII, devido às razões acima citadas, não raro acontecia o bispo andar pelos interiores da colônia e emitir uma carta pastoral que deveria ser lida durante a missa no momento destinado aos avisos.<sup>191</sup> O objetivo das cartas, como já salientado anteriormente, era lembrar constantemente os devotos dos seus diversos deveres religiosos (como respeitar e praticar os sacramentos e os mandamentos de Deus, fazer as confissões, pagar o dízimo, rezar todos os dias, etc) e seus deveres cívicos (como pagar os impostos-dízimo, ser solidário e respeitoso com os portugueses e a Coroa, etc). Assim, ao visitador cabia inspecionar e reconhecer pessoas, coisas e lugares eclesiásticos, nomear clérigos. Durante uma visita pastoral o bispo deveria manter contatos pessoais com o clero e com o “povo de Deus” para conhecê-los e dirigi-los, além de avaliar as situações físicas, higiênicas e estruturais dos espaços religiosos.<sup>192</sup> Desta maneira, estavam sujeitas à visita pastoral pessoas, instituições e lugares sagrados, em seu âmbito geral e não os desvios específicos do indivíduo.

As visitas pastorais, (assim como as episcopais) estavam imbuídas do ideal tridentino, obedecendo a legislação religiosa, ou seja, as Constituições do Arcebispado da Bahia, no sentido de desenvolver um sistema paroquial uniforme, com ênfase nos

---

<sup>189</sup> Desde o Concílio de Trento a escrita das cartas pastorais pelos Bispos torna-se obrigatória.

<sup>190</sup> OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. *A difusão da doutrina católica em Minas Gerais no século XVIII: análise das cartas pastorais dos Bispos*. História: questões & debates, Curitiba. N 36. P 189-217, 2002. Editora UFPR.

<sup>191</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Mentalidade Religiosa do Setecentos*. O Curral Del Rei e as visitas religiosas. *Vária História*, belo Horizonte, n 18, set/97, p 11-28.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p 12

sacramentos e no respeito à posição hierárquica. Segundo Adalgisa Arantes Campos, apesar dos limites impostos pelo Padroado (que ao remunerar bispos e vigários, transformava-os em funcionários régios assalariados), tal sistema não constituiu em uma barreira para o desenvolvimento do ideal reformista.<sup>193</sup>

Neste sentido, buscamos, a partir da análise das cartas pastorais de Df. Manuel da Cruz, entender aspectos relacionados à preocupação da difusão da fé católica, e da regularização clerical. Apesar de tais cartas nos apresentarem um leque maior de possibilidades de análises (como temáticas relacionadas à vida social, econômica, política e cultural de Mariana), estamos preocupados em entender as necessidades encontradas pela Igreja Católica no que diz respeito à difusão de seus preceitos, uma vez que o objetivo maior deste trabalho é a análise daqueles delitos específicos que justamente contrariam as doutrinas católicas. A análise dos conteúdos das pastorais de Df. Manuel da Cruz está relacionada (entre outros), à atuação do bispo que dizem respeito a aspectos como a doutrina, o controle paroquial e o pecado. Nessas cartas, o bispo se revela com a dupla função de funcionário régio e pastor<sup>194</sup>. Em uma das suas primeiras cartas enviadas ao Rei, D.f Manuel da Cruz deixa claro sua gratidão por ter sido nomeado Bispo, função que desempenhará com força de nunca desapontar ao Rei:

Do Modo que me é possível vou à Real presença de Vossa Majestade a beijar-lhe a mão pelas grandes e respeitadas honras, e mercês, que da real grandeza e benignidade de Vossa Majestade tenha recebido, assim na proteção, com que foi servido assistir-me sempre nas dependências deste Bispado (...). Esta empresa é mui superior à pequenês do meu talento e á fraqueza do meu espírito, mas Deus (que moveu a Vossa Majestade a erigir estes dois Bispados e duas prelazias tão úteis, e necessárias para o bem espiritual da alma dos vassalos), me dará forças espirituais, e corporais para satisfazer a

---

<sup>193</sup> Ibidem, p 15

<sup>194</sup> Esta análise foi empreendida anteriormente por LONDOÑO, Fernando Torres. *Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita*. Os bispos do sudeste do Brasil no século XVIII na documentação pastoral. História: questões & debates, Curitiba, n 36. P 161-188. 2002. Editora UFPR. Segundo Londoño, a preocupação fundamental dos Bispos do século XVIII (do sul e sudeste), era o controle do clero. Para isso, pregavam de forma evidente o respeito à hierarquia. “nas dioceses, esta estrutura de poder estava constituída pelo pároco, o vigário da vara, o provisor do Bispado, os visitadores e o próprio Bispo. Ela funcionava de cima para baixo, como o poder de decidir e ordenar na mão dos Bispos e seus procuradores. Assim, as decisões de ordens dos Bispos deveriam ser sustentadas desde abaixo pelos informantes e denúncias de párocos, vigários de vara e visitadores, por sua vez fortalecidos pela condição de informantes.”p.8.

minha obrigação e executar as ordens de Vossa Majestade.<sup>195</sup>

Em várias outras cartas D.f. Manuel da Cruz demonstra suas obrigações como um funcionário régio, informando ao Rei ou às outras autoridades sobre questões que não diziam respeito especificamente à assuntos de alçada religiosa. Em 1751, em carta enviada ao Excelentíssimo Senhor Gomes Freire de Andrade, governador e capitão-general da Capitania de Minas Gerais, o bispo acusa que “têm desaforado os ladrões nesta cidade dentro de poucos dias roubaram a dois homens, que não estavam em casa, arrombando-lhes as portas”.<sup>196</sup>

Em outra carta, com o objetivo de desempenhar as mesmas funções que lhe cabiam diante do Padroado, o bispo envia mais uma vez ao governador Gomes Freire de Andrade, no ano de 1752, informações sobre o roubo de ouro em Vila Rica:

Logo que em Vila Rica me despedi de Vossa Excelência, mandei publicar por todo este bispado uma pastoral, declarando pecava mortalmente com obrigação de restituir toda pessoa que, desencaminhasse ouro ou consentisse, concorresse para tal descaminho, advertindo aos párocos e confessores deste bispado como se haveriam em matéria tão grave no confessionário.<sup>197</sup>

Para o bispo, o roubo do ouro era considerado, também na intimidade do confessionário, um pecado mortal, visto que não prejudicava somente aquele que foi roubado (o Rei), mas insultava o próprio povo. Assim, D.f. Manuel da Cruz, passou a considerar que “quem se resolve a pecar mortalmente não o deixa de fazer por ser o pecado reservado”, ou seja, dito no confessionário.

Em mais uma carta o bispo se mostra presente também para informar e resolver questões não religiosas ocorridas na colônia. Sobre um levante ocorrido no ano de 1754, em Vila Rica, o ele informa que o “princípio consiste em que se unindo alguns homens fizeram requerimentos tão repetidos como insultos ao conde de Assumar,

---

<sup>195</sup>O Copiador de cartas particulares do senhor Dom Frei Manuel Da Cruz. Op cit, fl. 65v.

<sup>196</sup>Ibidem, fl 139.

<sup>197</sup>Ibidem, fl139v.

que então governava esta capitania, para que então depusesse o ouvidor desta comarca, recorreram a armas para obrigar o dito governador”<sup>198</sup>. Para D.f. Manuel da Cruz, as pessoas da colônia, inclusas nestes levantes contra a Coroa ou algum funcionário dela, eram totalmente sem crédito, uma vez que a maioria era composta por “vadios cujo exercício é inquietar a paz”. Ele ainda sugere ao Rei aplicar gravíssimas penas a esses delinquentes.

A nosso ver, afora os deveres cívicos experimentados e cumpridos pelo Prelado, a questão que norteou todas as suas ações no que diz respeito aos embates com os párocos (e aqui também estava incluída a ideia de hierarquia discutida por Fernando Torres Londoño<sup>199</sup>, ou a adequação aos pressupostos tridentinos), até questões como a necessidade de manutenção ou construção de igrejas e seminários, foi a extirpação do Demônio na colônia, bem como, a partir disso a disseminação da fé católica. Para ele, a criação do Bispado de Mariana seria uma maneira de manter a ordem na diocese, uma vez expulso o Demônio, nas afirmativas de D .F. Manuel da Cruz:

Espero que Vossa Magestade seja servido proteger-me em todos os trabalhos, que necessariamente se encontram nos princípios de qualquer governo (...) porque a experiência me mostrou que o atender foi eu poder reduzir a alguma ordem e cristandade as muitas desordens e relaxações que achei nesta diocese, e a uma boa harmonia e sossego as parcialidades e inquietações que o Demônio há muitos anos trazia perturbada toda esta terra.<sup>200</sup>

D.f. Manuel da Cruz deixa evidente em uma de suas cartas ao Excelentíssimo Monsenhor Matos, em 1745 as dificuldades encontradas por ele no exercício de suas funções no que dizia respeito a construção de uma de suas Igrejas:

Tive especial gosto de se concluir o negócio de minha catedral, em que trabalhei seis anos para desvanecer com a verdade as mentiras e destrezas, com que o Demônio queria impedir uma obra tão santa, e fico com esperança

---

<sup>198</sup> Ibidem, fl 171v.

<sup>199</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita*. Os bispos do sudeste do Brasil no século XVIII na documentação pastoral. Op cit

<sup>200</sup> Ibidem, fl 65v

de que nesta Sé se servirá muito a Deus, pois o Diabo tanto se empenhou para que não confirmassem os seus ministros.<sup>201</sup>

Na visão do bispo, o Diabo não queria impedir apenas a construção de lugares santos e a função dos ministros de Deus, segundo a carta escrita pelo prelado, ele também queria dificultar a confissão, talvez por ser um momento de fraqueza humana, porém de arrependimento sincero:

Nunca o Demônio descansa em perverter o caminho do Céu, e sendo para ele estrada real na confissão, na qual é mui natural a fragilidade humana (...) desejou o inimigo persuadir, para que este não fosse tão apertado, para que os penitentes na confissão não abrissem totalmente as suas consciências, com receio de que as suas culpas fossem por algum modo descobertas, mas a tudo acudiu nossa piedosa mãe Santa Igreja.<sup>202</sup>

A Igreja teria então a função de inibir os abusos dos Demônios em terras recém-povoadas. Somente a Santa Sé poderia controlar a malícia demoníaca através de “muita cautela, ela será útil para o sossego das consciências e o bem das almas”. Neste sentido, a elevação de Igrejas e capelas foi uma das maiores preocupações demonstradas D.f Manuel da Cruz nas cartas analisadas. Segundo ele, o que mais o moveu a erigir curatos foram “não só as distâncias e caminhos escabrosos, mas as muitas pessoas que morriam nas tais distâncias sem os santos sacramentos da penitência, comunhão e extrema-unção.”<sup>203</sup> Além disso, outro grave problema enfrentado pelos moradores era a ausência de párocos nos lugares mais inóspitos, ficando “sem terem quem lhes administrar os sacramentos e diga missas”. Foram por essas razões que o Prelado entendeu ser necessária a elevação de vários curatos, como uma “providência para a salvação de tantas almas, uma morriam sem sacramentos, outras estavam em perigo certo de lhes suceder o mesmo.”<sup>204</sup>

Para a administração correta dos sacramentos também se fazia necessária a derrubada de Igrejas que não serviam, por falta de decência, como lugares dignos de

---

<sup>201</sup> Ibidem, fl 69

<sup>202</sup> Idem

<sup>203</sup> Idem

<sup>204</sup> Idem

se pregar a palavra do senhor. Foi o que aconteceu com Nossa Senhora do Pilar da Vila de Pitangui, derrubada por “se achar a Igreja matriz ameaçando ruína e sem decência para nela se poderem administrar os sacramentos e celebrar os ofícios divinos”<sup>205</sup>. Ao fim da carta D.f Manuel da Cruz ressalta que lhe parece justo, após sua argumentação que a Vila de Pitangui seja servida pela real grandeza a lhe enviar os recursos necessários á construção da nova Igreja , uma vez que os moradores, por serem muito pobres, não podiam dar esmolas para este fim.

Outra questão apontada pelo bispo era a necessidade de criação de seminários, que seria, segundo ele, uma obrigação imposta pelo Concílio de Trento. Nesses espaços poderia “haver estudos públicos para todos os estudantes deste Bispado, pois não há nele outros alguns”. Ainda relata que já vem tomando providências para a construção do Seminário, como a compra que efetuou de algumas grandes casas, nas melhores e mais agradáveis terras da cidade. Só restava para o início das obras a liberação dos recursos necessários pelo Rei.<sup>206</sup>

Por fim, analisamos discussões entre o bispo e os párocos, no que relaciona aos abusos e vaidades denunciadas nas cartas pastorais. Em 1752, D.f Manuel informa que foi ordenado pelo próprio Rei a escrever “um novo regimento para se evitarem os abusos e excessos que levam os párocos deste bispado nos emolumentos paroquiais.”<sup>207</sup> O bispo coloca nas mãos do Rei o que fazer, uma vez que também envia, por carta as reinvidicações dos párocos diante dos prejuízos que levariam com o novo regimento. D f. Manuel argumenta: “para Vossa Majestade ser servido resolver qual é mais atendível, se o prejuízo dos povos do culto divino e dos sufrágios das almas desta diocese, se o dos párocos”<sup>208</sup>. O referido regimento não tinha a função de diminuir os emolumentos paroquiais, que “por costume e abuso se tinham introduzido”, mas sim, não repeti-los. Ainda de acordo com o prelado, antes da criação do Bispado de Mariana eram aceitáveis as cobranças efetuadas pelos párocos sobre seus fregueses, uma vez que o recurso vindo do Rio de Janeiro era dificultoso, devido a distância, acomodando os colonos a pagarem o que lhes pedia.

---

<sup>205</sup> Idem

<sup>206</sup> As querelas decorrentes das disputas entre o Bispo e o ouvidor de Vila Rica Caetano da Costa Matoso, como já mencionado anteriormente, também se fizeram ressoar nas negociações sobre as quantias a serem liberadas pelo rei para a construção do seminário. Sobre as contendas mencionadas a partir do contato entre o Bispo e os funcionários régios ver SANTOS, Patrícia Ferreira. *Poder e palavra: discursos, contenda e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. Ibidem.

<sup>207</sup> O Copiador das Cartas Particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz. Op cit. fl 142

<sup>208</sup> Idem

Outra preocupação é com a grande despesa que se faz com comida. Ele conta que durante suas visitas recomendava em algumas paróquias maior moderação, no entanto, segundo os párocos era difícil não exceder em alguns dias, especialmente nos domingos e dias santos, “porque nesses dias se achavam muitos fregueses e de longe uns compadres e outros amigos, aos quais lhes era preciso convidar para jantar ou cear, e que nestas circunstâncias não podia deixar de haver algum excesso à mesa.”<sup>209</sup> Logo D. f. Manuel retruca, explicando na carta que por isso tomou a decisão de abreviar o expediente da visita em cada freguesia, não demorando mais que nem a metade do tempo que faz um visitador. O motivo, além de economizar nos jantares e ceias oferecidos pelos párocos era também o de não aceitar as generosas ofertas que recebiam dos fregueses tantas que ao fim da visita “ainda ficavam com o que sustentar-se por alguns dias”

De acordo com o bispo, os próprios párocos confessavam a ele que em tempos anteriores os emolumentos que conquistavam dos fregueses eram bem mais escassos, por não acontecerem tantos casamentos. Hoje, o “faziam por serem obrigados a apartarem-se de suas amancebadas”<sup>210</sup> Para o prelado, eram movidos por estes propósitos que muitos párocos entram nas Igrejas pobres e muito empenhados “e logo se querem fazer ricos”. Muitos usavam os recursos que recebiam dos colonos e os enviavam para suas sobrinhas, vinte, trinta, quarenta e cinquenta mil cruzados, compravam lavras de ouro e fazendas com seus engenhos.”<sup>211</sup> Assim, deveria ser tomado como exemplo, o caso do Rio de Janeiro, no qual o Rei D. João V ordenou ao Bispo Dom Francisco de São Jerônimo que moderasse no valor cobrado para confissão e comunhão, e essa será a solução segundo o prelado para que nem os povos se queixassem nem os párocos ficassem sem ter com o que se sustentarem com decência, “acudindo-se por este modo à conservação e aumento do culto divino, à pobreza dos fregueses e ao sufrágio das suas almas.”<sup>212</sup>

Acreditamos que, a partir de documentos como as cartas pastorais deixadas por D. f. Manuel da Cruz, podemos extrair aspectos relacionados aos objetivos que a Igreja Católica possuía no que concerne especialmente a subsídios que a auxiliasse

---

<sup>209</sup> Idem

<sup>210</sup> A partir desta questão levantada pelo Bispo, podemos inferir que a garantia por maiores emolumentos pode ter influenciado na grande perseguição contra o delito de concubinato, representado por quase 90% dos casos encontrados nas devassas ocorridas em Mariana ao longo do XVIII.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Idem.

na difusão de seus dogmas e de suas doutrinas. Como vimos, as cartas pastorais foram, assim como as devassas, a maneira encontrada para abafar manifestações que contrariavam tais pressupostos. Além disso, as cartas também nos trazem aspectos mais particulares sobre o relacionamento entre o bispo e seus párocos ou as especificações do Padroado e do Concílio, tornando-se para este trabalho ferramenta imprescindível no entendimento das próprias visitas episcopais. Neste sentido, a análise de questões que contribuem para um apoio e mesmo um fortalecimento das visitas episcopais (a própria relação com o poder estatal) nos garantiu formas de entender como e porque as visitas episcopais se estruturaram como o principal meio, encontrado pela Igreja Católica, de vigilância e constante tentativa de controle populacional. Não obstante, o Tribunal Inquisitorial agiu por meio das visitas quando comissários do Santo Ofício de Portugal integraram as mesas visitadoras.

Estado, membros pertencentes ao Santo Ofício e as próprias visitas pastorais desempenharam um importante papel entrelaçados aos poderes pertencentes às visitas episcopais que buscavam vigiar e punir ações desviantes da população marianense, o objetivo vislumbrava-se bem claro: difundir os dogmas católicos (inclusive a partir da contenção do concubinato), conter as práticas religiosas não oficiais, em consonância com as determinações tridentinas, firmando em solo colonial uma Igreja fortemente institucionalizada.

### 3 VIGILÂNCIA EM MARIANA: O CONCUBINATO E AS VISITAÇÕES EPISCOPAIS

#### 3.1 Estrutura da visita eclesiástica em Mariana

Os objetivos de fortalecimento institucional do clero, organização sexual e familiar, contenção das praticas religiosas sincréticas, e disseminação dos dogmas e sacramentos católicos marcaram o caráter das várias visitas eclesiásticas (ou episcopais, ou diocesanas) ao longo de todo o século XVIII. O período de Padroado significou a vigência de uma difusão política que tem a ver com um significado fundamental - o de crer e descrever<sup>213</sup>. E a Vila de Ribeirão do Carmo, depois Mariana, por toda a sua potencialidade, inscreve-se nesse projeto. Num lugar em que se verificou um povoamento tão acelerado e desorganizado - como fruto pela busca da riqueza- era preciso, mais que tudo, um meio capaz de criar raízes sólidas para o fortalecimento tanto do Estado quanto da Igreja em terras recém-povoadas. Portanto, as constantes visitas eclesiásticas foram o meio imediato encontrado para esse fim. O desenvolvimento espiritual dos colonos foi uma das maneiras mais utilizadas pela Igreja Católica nessa empreitada. Assim, para este estudo, destacamos as visitas eclesiásticas em Mariana como um instrumento de controle muito utilizado nos setecentos. A partir dessas visita a Igreja foi capaz de desterrar os “vícios, erros,

---

<sup>213</sup> DINES, Alberto. Os 500 anos e os 242 de Inquisição. In: FERNANDES, Neuza. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 9

escândalos e abusos”, podendo assim, se fazer “muitos serviços a Deus em grande bem espiritual dos súditos”.<sup>214</sup>

Tais visitas estiveram estruturadas em duas fases (como previamente comentado na introdução desta tese): a visita de testemunha e a visita de culpa, que deram origem a uma vasta documentação presente na Arquidiocese da Cúria de Mariana, ou seja, as devassas eclesiásticas. Desta forma, era a partir da primeira visita e da constatação de que a população de uma dada localidade vivia erroneamente que se procedia a uma devassa, a fim de conter a heresia:

As devassas, a que o direito chamou de inquirições, são uma informação do delito, feita por autoridade de Juiz ex- ofício. Foram ordenadas para que não havendo acusador, não ficasse os delitos impunidos: e estas, ou são gerais, ou são especiais. As gerais, ou o são totalmente, como aquelas, em que se inquire geralmente dos crimes, excessos e pecados, para se emendarem, e castigarem, quais são as que os prelados fizeram quando visitam as suas dioceses, ou gerais quanto às pessoas, e especiais, quanto aos crimes, e delitos, como sucede, quando consta ser cometido algum sacrilégio, e não se sabe quem o cometeu. As inquirições, ou devassas especiais são quando se inquire especialmente assim quanto ao delito, especificando pessoas certas, e certo crime. As gerais se podem fazer ainda que não haja infâmia, ou indício contra pessoa alguma, por quanto se fazem para se saber se há culpas ou pecados, que se devam emendar ou castigar, ou coisas, que devam reformar.<sup>215</sup>

Para este estudo, selecionou-se (nos termos das constituições) as devassas especiais (episcopais), ou seja, nesses processos observa-se a atitude da Igreja, a fim de conter os excessos de pessoas particulares, enquanto as gerais (pastorais) se preocupavam mais com os estados de conservação e manutenção das Igrejas e das condutas gerais da população. Assim, nomes, cor, estado civil e profissão muitas vezes são citados nos processos especiais. Estas não são gerais porque visam conter uma ação em particular. Não é demais afirmar que as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia expressam as formalidades impostas para o bom funcionamento da Igreja.

---

<sup>214</sup> Regimento do Auditório. In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* 1853. Op cit. p. 87

<sup>215</sup> *Ibidem*. p. 362.

Assim, a primeira visita de testemunha estava ancorada na coleta dos depoimentos por parte do inquiridor, de pessoas consideradas respeitadas e seguidoras dos bons costumes. Inicialmente, o visitador chegava à vila, instalava-se em local “respeitável”, que apresentasse conforto e segurança para ele. Depois, era feita a notificação das testemunhas, previamente observadas pelo vigário da localidade, que eram obrigadas a comparecerem à mesa para a delação dos culpados. Na devassa de testemunho do ano de 1723, o visitador Henrique Maria, chama para as inquirições os tais moradores:

Aos nove do mês de janeiro de mil setecentos e vinte e três anos nesta freguesia de N.Sr<sup>a</sup> da Conceição da Vila do Ribeirão do Carmo (...) visita o Reverendo visitador o cônego (...) Henrique Mar<sup>a</sup> de (...) (...) destas os cerimoniais procissão de defuntos visitando o Sacrário e altares santos, pia Batismal, acompanhado com todos os reverendos, sacerdotes, clérigos da freguesia e confrarias das Irmandades da dita Matriz e mandou logo o reverendo visitador notificar testemunhas, que pelo reverendo visitador vigário foram nomeadas para virem jurar nos interrogatórios (...) da visita de que mando publicar eu edital na forma das constituições de que tudo foi este termo eu (...) Miguel Gomes Secretário da visita que o escrevi<sup>216</sup>.

Desta forma, antes de toda visita eclesiástica de testemunha, era publicado um “edital de visita”. Este convocava todos aqueles que “souberem de certa sabedoria, ou fama pública de alguns pecados públicos e escandalosos, e nos casos especiais que abaixo se declaram”. Estes casos especiais representariam os itens do interrogatório da visita. Na hora de cada depoimento, era lido 40 itens que continham crimes considerados heréticos pela Igreja. Entre eles, os que mais encontramos nas denúncias:

“Item 4 do interrogatório: se sabem que alguma pessoa seja feiticeira faça feitiços, ou use deles para querer bem ou mal, ou para legar, ou delegar, para saber coisas secretas, ou adivinhar, ou para outro qualquer efeito, ou invoque os demônios, ou com eles tenha pacto expresso, ou tácito, ainda que não seja infamada.

---

<sup>216</sup> Devassas de Testemunho. 1723. p. 42

Item 5 do interrogatório: se alguma pessoa adivinha, ou benze, ou cura por palavras, ou bênçãos sem nossa licença...

Item 12 do interrogatório: se alguma pessoa dá alcouce em sua casa, consentindo, ou induzindo que nela se deem mulheres a homens, e disso for infamada.

Item 14 do interrogatório: se alguma pessoa usa de alcovitar mulheres para homens, e disso seja infamada.

Item 16 do interrogatório: se alguma pessoa cometeu o crime de incesto, tendo ajuntamento com alguma parenta por consanguinidade, ou afinidade, comadre com compadre, afilhado com afilhada...

Item 17 do interrogatório. Se há alguma pessoa eclesiástica, casada, ou solteira, que esteja amancebada com escândalo, e disso haja fama na Freguesia, lugar ou maior parte da vizinhança”<sup>217</sup>

Referindo-se ao edital da visita, Luciano Figueiredo destaca que:

não parecia haver surpresa na chegada dos visitantes nas localidades, pelo menos assim rezava a documentação. Herança das tradicionais visitas episcopais européias, a chegada do tribunal era antecipada por um edital, em que o bispo anunciava as normas, intenção e a necessidade de colaboração com os visitantes.<sup>218</sup>

Ou seja, cada visita de testemunha era prenunciada por um rigoroso ritual. Uma espécie de preparação para a comunidade. Isso marcava o caráter severo e rigoroso da visita, deixando antes mesmo da chegada dos visitantes, o medo. Este funcionava como um instrumento capaz de fazer com que os delatores chamados à mesa falassem tudo o que sabiam. Posso supor que muitos mentiram na hora de seus depoimentos, tanto quanto aos crimes, quanto ao número de “errados”<sup>219</sup>. Quanto mais pessoas eles delatassem, mais credibilidade poderiam ter junto à mesa. E dessa forma os visitantes

---

<sup>217</sup> Regimento do Auditório. In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit. P. 89.

<sup>218</sup>FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *Barrocas Famílias*. Op cit. p. 50

<sup>219</sup> RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações eclesiásticas: do delito a punição- Mariana (1722-1743)*. Dissertação de Mestrado.UFJF, 2009

“avançavam do mundo exterior, do tipo de uma ordem hierárquica, para o cotidiano de uma comunidade”<sup>220</sup>. Com esse processo ritual se vai descobrir e punir os criminosos.

A convocação das testemunhas acontecia de duas formas, uma pela apresentação voluntária, descrita no edital, para a resposta dos interrogatórios. A segunda forma- e a que realmente acontecia- era a chamada nominal de alguns moradores, considerados idôneos perante a Igreja. Assim, na Vila do Ribeirão do Carmo (Mariana), em 9 de janeiro de 1723, o reverendo visitador escreveu: “as ditas testemunhas que foram notificadas para virem jurar na devassa da visita cujos nomes e cognomes pátrias e todas as vidas e costumes e o seguinte de que fez este termo eu , Miguel Gomes de Araújo secretário da visita que o escrevi”.<sup>221</sup>

Era obrigatório, segundo as regulamentações das visitas que cada depoente falasse a verdade, e não a temesse:

Encomendamos muito, e aos mais Ministros que quando fizerem inquirições, as examinem com cuidado, excluindo aquelas que notoriamente forem inábeis para testemunharem, exceto nos casos privilegiados em direito, admoestando sempre que sem afeição, ódio, respeito ou temor digam tudo o que souberem na verdade, e nos testemunhos que tirarem perguntarão sempre a razão que tem de saberem o que testemunham, se é de vista, certa sabedoria, ou fama, ou por indícios, e as circunstancias do tempo, lugar, e qualidade dos indícios e mais causas necessárias para se saber a verdade.<sup>222</sup>

Enfim, a primeira visita eclesiástica buscava colher depoimentos e averiguar se as denúncias recebidas realmente procediam. Nesse caso, na teoria, a devassa serviria para coletar várias denúncias contra uma só pessoa, ou seja, atestar que o referido delito era verídico. Contudo, o que se observa é que de fato, várias pessoas, em especial mulheres, ao serem delatadas uma só vez e por uma só pessoa, foram alvo de punição. Desta forma, a segunda visita à mesma localidade, ou seja, a de culpa, possuía a finalidade de exterminar os erros cometidos a partir de punições, que em sua grande maioria significava o pagamento de uma taxa em moeda ou ouro à Igreja

---

<sup>220</sup>FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *Barrocas Famílias*. Ibidem .p. 51

<sup>221</sup> Devassas de Testemunho. 1723. p.42

<sup>222</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit. p. 363.

As visitas episcopais serviram como um vasto instrumento de poder utilizado pela Igreja Católica a fim de se estabelecer na América Portuguesa, combater e perseguir as manifestações culturais e religiosas populares que se distanciavam de seus ensinamentos, bem como de fortalecer a instituição clerical. Neste sentido, as visitas estiveram sempre imbuídas dos ideais presentes nas Inquisições realizadas pelo Santo Ofício. Desta forma, a partir de agora entraremos mais a fundo nestas relações de poder que se estabeleceram em Mariana ao longo do século XVIII. É preciso sempre ter em mente que os três tipos de visitas (inquisitoriais- Bahia e Grão-Pará, pastorais e episcopais- diocesanas ou eclesiásticas) que ocorreram em terras coloniais, estiveram entrelaçados com os mesmos propósitos.

Assim, para esta tese selecionamos um total de 13 códices manuscritos que nos apresentam as devassas realizadas entre 1722 e 1793 para a cidade de Mariana. A leitura, transcrição e análise de cerca de 300 folhas (apesar do péssimo estado de conservação) nos permitiu entender quais eram os crimes mais visados pela Igreja, e em contrapartida, quais as maneiras encontrada por ela, durante este encontro, para fazer valer seus dogmas naquela sociedade. As devassas também informam como eram permeadas as relações entre as mulheres e os homens daquela sociedade. Qual sexo mais visado pelas visitas durante seu projeto, as profissões dos devassados, margem de idade. Como parte de nossas análises, neste capítulo, procuramos destacar as características das testemunhas e o perfil dos devassados especialmente punidos pelo delito de concubinato.

A partir dos quadros abaixo fica claro como se fundamentaram as visitas para toda a capitania de Minas Gerais ao longo do período cronológico pesquisado (1722 a 1793). A Comarca de Vila Rica recebeu um elevado número de visitas se comparada com as outras Comarcas para o mesmo período. No ano de 1722 aconteceu a primeira visita de testemunha na Vila do Ribeirão do Carmo, sendo a última ocorrida em 1793. Nesse intervalo, as visitas se tornaram mais constantes após a criação do Bispado de Mariana, em 1745, apesar de não percebermos um aumento no número de punidos, o que não nos possibilita afirmar que os propósitos de missão evangelizadora, contenção das religiosidades sincréticas não católicas, contenção do concubinato e, conseqüentemente, fortalecimento do sacramento do casamento estivesse atingido êxito de acordo com as expectativas da Igreja Católica para a colônia mineira, e mais especificamente (de acordo com nosso estudo), para a cidade de Mariana. Ao contrário,

como veremos mais adiante, apesar de estarem em permanente vigilância, muitos casais foram chamados à mesa para assinarem seu termo de culpa por mais de três vezes, o que demonstra que, apesar de terem que pagar pena e poderem sofrer represálias mais severas, como a excomunhão ou degredo para fora da colônia, muitos casais concubinos mantiveram suas relações ilícitas.

Quadro2: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca de Vila Rica-  
1722 a 1793

<i>Localidade visitada</i>	<i>Número de visitas entre 1722 e 1793</i>
Alto Maranhão	1
Antônio Dias	4
Antônio Pereira	5
Cachoeira	7
Camargos	7
Casa Branca	3
Catas Altas	10
Congonhas do Campo (1)	12
Guarapiranga	7
Inficionado	5
Itabira do Campo	8
Itaiaia	8
Mariana (2)	65
Monte Furquim (3)	5
Ouro Branco	9
Piranga	1
São Bartolomeu	5
São Caetano	6
São José da Barra Longa (4)	2
São Sebastião	4
Sumidouro	6
Vila Rica (5)	11

Fonte: FIGUEIREDO, Luciano. *Segredos de Mariana*. Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

Outras Denominações

(1) Congonhas

(2) Ribeirão do Carmo, Vila do Carmo

(3) Bom Jesus do Monte(4) Barra, (5) Barra de Ouro Preto

Quadro 3: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Rio das Mortes  
1723 a 1793

<i>Localidade Visitada</i>	<i>Número de visitas entre 1722 e 1793</i>
Ajuruoca	4
Baependi	7
Borda do Campo (1)	4
Bonfim	1
Brumado	3
Companhia do Rio Verde (2)	6
Carandaí	1
Carancas	5
Carijós (3)	7
Itaverava	7
Lavras	2
Paraopeba	1
Piedade	1
Pouso Alto	5
Prados	9
Redondo	1
Rio Grande	1
Rio das Mortes	1
São João Del Rei	9
São José Del Rei	6
S. Pedro e S. Paulo da Paraíba (4)	2
Serranos	1
Suasuí	1

Fonte: FIGUEIREDO, Luciano. *Segredos de Mariana*. Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997

Outras Denominações:

- (1) Barbacena
- (2) Campanha do Rio Verde  
Comarca do Rio Verde
- (3) Queluz
- (4) Paraíba

Quadro 4: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Rio das Velhas 1722 a 1793

<i>Localidades Visitadas</i>	<i>Número de visitas entre 1722 e 1793</i>
Andrequicê	1
Caeté (1)	10
Cocais	0
Congonhas do Sabará (2)	9
Curral Del Rei	6
Mateus Leme	2
Morro Grande(3)	11
Omça	2
Pitangui	10
Raposos	11
Rio Acima	4
Rio Alonso	1
Rio das Pedras	9
Rio das Velhas	2
Roça Grande	6
Sabará	9
Santa Bárbara	10
Santa Luzia	1
S. Antônio do Bom Retiro	1
S. Antônio do Mato Dentro	1
S. Ant. da Mouraria do Arraial do Velho	2
São José do Alonso Grande	1
São Miguel do Mato Dentro	3
São Miguel da Piracicaba	12

Fonte: FIGUEIREDO, Luciano. *Segredos de Mariana. Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Outras Denominações

(1)N.Sra. do Bom Sucesso e S. Caetano,  
Vila nova da Rainha, Barra do Caeté.

(2)Nova Lima, Congonhas

(3)Morro

Quadro 5: Visitas Eclesiásticas às Freguesias da Comarca do Serro Frio – 1722 a 1793

<i>Localidade Visitada</i>	<i>Número de Visitas entre 1722 e 1793</i>
Conceição do Mato Dentro	10
Corgos	1
Gouveia	6
Igreja Matriz	1
Itambé	1
Rio Preto	2
S. Antônio do Rio Abaixo	1
S. Gonçalo do Rio Abaixo	0
Tapanhuacanga	2
Tapera	2
Tejuco	4
Vila do Príncipe (1)	15

Fonte: FIGUEIREDO, Luciano. *Segredos de Mariana*. Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

Outras Denominações:

(1) Conceito de Serro, Serro do Frio

Quadro 6: Percentual das visitas eclesiásticas por Comarca - 1722 a 1793

<i>Comarca</i>	<i>Numero de Visitas</i>	<i>Porcentagem</i>
Rio das Mortes	85	19,10%
Vila Rica	191	42,93%
Serro Frio	45	10,11%
Rio das Velhas	124	27,86%
TOTAL DE VISITAS	445	100%

É importante destacar que a Comarca de Vila Rica foi a que mais recebeu visitas ao longo do período destacado para esta pesquisa. Foram cerca de 191 Termos para toda as localidades mencionadas no quadro acima. Destes, 82 foram de testemunha e 109 de culpa. A Vila de Ribeirão do Carmo (Mariana) recebeu dentre todas as localidades desta Comarca o maior número de visitas e devassas: 65, sendo que, destas, 6 foram de testemunha e todo o restante de culpa. Além disso, a maior parte das devassas pode ser observada para depois do ano de 1745, ou seja, depois da criação do Bispado de Mariana, das 65 que ocorreram na cidade, 55 foram depois da referida data.

Assim, o total de Termos para a Comarca de Serro Frio inteira, ou seja, 45, não ultrapassou o número de Termos apenas para a cidade de Mariana. Porém, a Comarca de Serro Frio, por exemplo, recebeu muito mais visitas que produziram os Termos de Testemunho, foram 31 contra 14 de culpa. Ou seja, as visitas não seguiam uma lógica quantitativa para delatos e punições, até porque quando analisamos as devassas, muitas pessoas punidas não foram delatas antes. Podemos entender que as visitas episcopais não eram rígidas quanto a essas questões, talvez o bispo visitador, ou comissário do Santo Ofício recebeu uma denúncia informalmente e resolveu punir o delito durante o tempo em que estaria na localidade, não vendo a necessidade de retornar para uma visita de testemunha.

Assim, boa parte da população não conseguiu escapar das inúmeras denúncias que sobre ela recaíam. Uma gama variada de delitos pode ser observada ao longo das visitas. A partir de agora, apresentamos um perfil tanto daqueles que delataram quanto dos que foram punidos durante as visitas observadas especificamente para os anos de 1722 a 1742.

### **3.2 Um perfil das testemunhas e dos punidos nas visitas episcopais<sup>223</sup>**

Sobre as testemunhas chamadas à mesa para delatarem todos os delitos que sabiam ocorrer em uma localidade, rezam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que “toda a pessoa poderá ser geralmente testemunha”<sup>224</sup>. Além disso, toda testemunha chamada a depor era obrigada a fazê-lo: “quando algumas pessoas nomeadas por testemunha não quiserem testemunhar, o vigário geral, ou juiz da casa as

---

<sup>223</sup> Parte das considerações acerca do perfil das testemunhas foram elaboradas em RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações eclesíásticas: do delito a punição- Mariana (1722-1743)*. Dissertação de Mestrado op cit. No entanto, para este trabalho, a utilização destas análises nos ajudam a elaborar questões mais aprofundadas sobre por exemplo a religiosidade desta população, inserida no projeto da Igreja Católica de educação religiosa, estudada no próximo capítulo. Após a realização do mestrado, podemos vislumbrar que o projeto da Igreja Católica se insere numa época de consolidação do povoamento da Capitania, e conseqüente aumento da intransigência religiosa. Multiplicaram-se as investigações e os processos, num momento em que a religião era valor vinculado à vida coletiva. Desta forma, o perfil traçado anteriormente das testemunhas e punidos nos interessa aqui como forma de garantir uma análise mais profunda deste projeto, que recaiu justamente sobre o tipo de gente abordado nestas análises.

<sup>224</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. 1853. P 49

compelirá a que testemunham com censuras, e mais penas, que sua desobediência merecer, ainda que seja prendendo-as sendo pessoas que caibam prisão”<sup>225</sup>.

Apesar de estar presente na Constituição do Arcebispado da Bahia que “toda pessoa poderá ser testemunha”, em 100% dos casos analisados, somente os homens eram chamados à mesa para contarem o que sabiam. Talvez porque, numa sociedade extremamente misógina, eles representavam a sabedoria e discrição. As mulheres, ao contrário, eram seres que “precisariam ser guiados”. Muitas eram punidas simplesmente por falarem demais da vida alheia.

Porém, em 100% dos casos de devassas de testemunha analisados (relativas aos anos de 1723 e 1726), ou seja, cerca de 80, os homens eram os mais apontados pelos delatores como a maioria dos criminosos. Curioso observar que a relação se inverte nas devassas de culpa, ou seja, a maioria masculina apontada não era a maioria a ser punida. No quadro abaixo alguns casos foram selecionados.

Quadro 7: Número de Homens e Mulheres Delatados

<i>Depoente</i>	<i>Total de Homens Delatados</i>	<i>Total de Mulheres Delatadas</i>	<i>Total de Pessoas Delatadas</i>
João Machado Leonardo	2	1	3
Manoel Gomes Batalha	28	0	28
Manoel Francisco Pereira	57	5	62
Domingos Peixoto de Azevedo	7	0	7
Padre Antônio Salomé da Costa	71	2	73
Capitão Antônio Pereira Machado	2	0	2
Donato Teixeira Morais	32	0	32
Gonçalo	2	0	2
Padre Francisco Xavier	62	3	65

Fonte: AECMM- Devassas de Testemunho- 1723

<sup>225</sup> Idem

O Padre Antônio Salomé da Costa<sup>226</sup> delatou 73 pessoas das quais somente 2 eram mulheres. Outro padre, Francisco Xavier<sup>227</sup> de 29 anos, delatou 65 pessoas, destas, somente 3 eram mulheres. Ainda cabe a observação de que também padres foram alvo de denúncias, tanto por outros padres, quanto por pessoas comuns. Cerca de 10% dos crimes de concubinato encontrados nas visitas de 1730 a 1742 foram cometidos por padres. Então, porque a maioria dos delatados eram homens e ao contrário, a maioria dos punidos eram mulheres? Uma explicação possível destaca o fato de que as mulheres foram justamente o maior alvo do projeto de normatização social implementado pela Igreja, durante uma época em que a sociedade era extremamente marcada por um discurso misógino. Neste sentido as mulheres deveriam receber maior atenção por parte do projeto religioso na contenção de seus desvios, mais frequentes que os dos homens aos olhos da Igreja. Com uma população educada e crente em Deus e nos princípios católicos, mais fácil seria a transplantação e enraizamento em solo colonial. A conquista de adeptos não poderia ser feita pela simples aceitação da existência de uma Igreja, mas sim pela fé, pela aceitação da doutrina cristã. A única forma capaz de atingir todos esses objetivos era educar a mente e os corpos daquela população tão heterogênea como era o caso da população de Mariana.

Ao analisar o perfil das “testemunhas juradas”<sup>228</sup>, podemos observar que a grande maioria eram pessoas que pertenciam a setores intermediários da sociedade, soldados, pintores, mineiros. Luciano Figueiredo destaca situação parecida quando estuda o funcionamento da visitação em Minas Gerais no século XVIII. Para ele, há intenção da mesa ao chamar pessoas de classes intermediárias da sociedade para depor:

São pessoas que participam do murmurinho das ruas, um grupo situado numa posição social que ainda não tenha se afastado de uma integração com a maioria da comunidade, mas que também com ela guarde grande diferença (...) os denunciadores são escolhidos entre aqueles que têm algo a dizer, aqueles cuja vida cotidiana os torne capazes de conviver com a maioria e dela receber as informações que circulam tão férteis no dia a dia dos meios urbanos.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Devassas de Testemunho. 1723. p. 46

<sup>227</sup> Ibidem, p. 53

<sup>228</sup> As testemunhas convocadas à comparecerem à mesa para prestarem seus depoimentos juravam com a mão direita em cima da Bíblia dizer somente a verdade e não ocultar nenhum nome que soubesse estar em pecado.

<sup>229</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias. Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Op cit. P 53-54

Assim, dos depoentes analisados, foram encontrados profissionais como pintor, furriel, alfaiate, cabo de esquadra, aferidor, carapina, ferreiro, sapateiro. Como Figueiredo já destacou em sua pesquisa, também conseguimos perceber que a maioria pertencia a setores intermediários, profissões que permitiam um contato maior com as pessoas mais empobrecidas. Porém, também encontramos capitão, sargento-mor, tenente-general, no entanto, em número expressivamente menor.

Com relação à idade das pessoas chamadas à mesa para depor, observamos uma grande variação. Foram encontrados desde jovens entre 20 a 30 anos, até pessoas mais idosas, entre 80 a 90 anos. João Machado Leonardo é depoente, morador de Nossa Senhora da Conceição do Carmo, “disse ser de vinte e quatro para vinte e cinco anos testemunha jurada”<sup>230</sup>. O capitão Antônio Pereira Machado apontou somente duas pessoas (homens) em seu depoimento. “Natural da Vila do Arcebispado de Braga de idade que deve ser de oitenta e quatro anos, pouco mais ou menos”<sup>231</sup>. Não encontramos relação alguma entre a faixa de idade dos depoentes e o número de pessoas indicadas na hora do depoimento, ou seja, pessoas mais novas, relativamente com menos experiência e conhecimento, podiam apontar muitas pessoas e seus crimes, enquanto as mais velhas podiam também apontar poucas pessoas, como foi o caso do capitão acima citado. Por exemplo, o jovem padre Francisco Xavier, “sacerdote do cabido de São Pedro, natural da cidade de Pernambuco e requerente nesta vila, de idade que diz ser de vinte e nove anos”<sup>232</sup>, testemunhou contra 65 pessoas. Neste caso, porém, por ser Francisco um padre, teria ele que dar o exemplo à comunidade, apontando todos os desvios dos quais ele tinha conhecimento. Muitos desses padres seguiram as predisposições das Constituições do Arcebispado da Bahia e delataram crimes, mesmo sobre segredo de confissão.

A fidedignidade dos depoimentos e a boa conduta dos homens chamados à mesa, sempre foram objetivos buscados pelos visitantes no transcorrer de toda visita em solo mineiro. Porém, destacamos que em 27% dos casos analisados até aqui, os depoentes também são alvo de denúncias por parte de outros. Cabe indagar o porquê de a Igreja manter o depoimento de homens que foram chamados por ela à mesa, mas também

---

<sup>230</sup> Devassa de Testemunha, 1723 p. 42

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 49

<sup>232</sup> *Idem*

foram delatados como pessoas que cometeram crimes. A partir dessas questões, várias outras podem ser correlacionadas. A autenticidade dos depoimentos, por exemplo, deveria ser levada em conta pelos visitantes. Uma vez que pessoas acusavam-se entre si, questões pessoais, antipatias, problemas do dia a dia poderiam ter representatividade na hora do depoimento, ou seja, poderiam servir como uma espécie de “acerto de contas” entre aqueles homens.

Casos representativos desta questão são os de Manoel Gomes Batalha e o do Padre Francisco Xavier. O primeiro é “morador nestas minas, freguesia de Conceição da Vila do Carmo, homem solteiro que diz ter trinta e nove anos para quarenta”<sup>233</sup>, testemunha jurada aos santos evangelhos, “pôs a sua mão direita em um livro que prometeu dizer a verdade de tudo o que lhe fosse perguntado”. E perguntado pelos visitantes a partir da leitura dos itens do interrogatório da visita, disse que 28 pessoas cometiam naquela Vila do Ribeirão do Carmo atos pecaminosos. Todos os 28 casos eram de homens acusados por ele, sendo que um o Padre Miguel Gomes de Araújo, vigário da Igreja do Carmo, “andava amancebado com uma escrava preta da qual tem filhos e sabe ele testemunha, por ser público e notório”<sup>234</sup>. O mesmo padre foi acusado por mais seis depoentes.

O padre Antônio Salomé da Costa, chamado a prestar seu depoimento no dia 9 de janeiro do ano de 1723, na Vila do Ribeirão do Carmo- Mariana, disse que o dito Manoel Gomes Batalha é casado com Asença Pereira Dutra e, ao mesmo tempo, concubinado com “uma sua cativa”. Fato este também observado no depoimento do Padre Francisco Xavier, Manoel da Veiga, Manoel Francisco Pereira. Para além do crime de concubinato, Manoel Gomes Batalha também é citado de ser homem “público e escandaloso em matéria de beber vinho”<sup>235</sup>

O segundo homem, o padre Francisco Xavier é sacerdote do cabido de São Pedro, natural da Capitania de Pernambuco e requerente nesta Vila do Ribeirão do Carmo, de 29 anos. Ele acusou no seu depoimento 65 pessoas, destas, somente 3 eram mulheres e 4 eram padres. É curioso observar que o número de padres delatados era ainda maior que o de mulheres. O padre Francisco Xavier, foi chamado à mesa para depor, e delatou o Manoel Gomes Batalha pelo crime de concubinato. No entanto, o tal padre também foi delatado pelo mesmo homem que ele citou na hora de seu

---

<sup>233</sup> Devassas de testemunho. 1723. P, 42

<sup>234</sup> Devassas de testemunho. Ibidem. P, 43

<sup>235</sup> Ibidem. P, 44

depoimento. Ou seja, segundo Manoel Gomes, era público e notório que o padre “andava de portas adentro com uma escrava sua”<sup>236</sup> apesar disso, os depoimentos de ambos os homens, Manoel e Francisco foram mantidos nos autos dos processos contra todos aqueles citados por eles. No quadro abaixo, existem casos parecidos, ou seja, delatores que também foram delatados.

Quadro 8: Delatores citados por cometerem delitos

<i>Depoente</i>	<i>Delatado por</i>	<i>Crime cometido</i>
Manoel Francisco Pereira	Padre Antonio Salomé da Costa	Concubinato
Padre Francisco Xavier	Manoel Gomes Batalha; Padre Antônio Salomé da Costa; Donato Teixeira Morais; Alberto; Manoel da Veiga	Concubinato
Manoel Gomes Batalha	Manoel Francisco Pereira; Padre Antônio Salomé da Costa; Padre Francisco Xavier; Manoel da Veiga	Concubinato

Fonte: AECMM- Devassas de Testemunho- 1723

A partir dessas observações feitas sobre os depoentes, prosseguimos agora com um perfil do acusados nas devassas de culpa, ou seja, quais crimes mais cometidos e quais as características dos acusados. Recomenda-se nas Constituições Primeiras do Arcebisado da Bahia<sup>237</sup> que uma vez suspeita de praticante de algum crime, a pessoa deveria ser investigada e, se confirmada a acusação feita por um terceiro, ela deveria ser admoestada e punida exemplarmente. Não foi isso o que se seguiu na prática. Muitos homens que apareceram no relato de vários depoentes não foram punidos. Inicialmente é necessário destacar que todas as denúncias de concubinato, de alcoviteirice, incesto, dentre outros, eram sempre descritas pelos delatores como situações que eram de amplo

<sup>236</sup> Ibidem. P, 42

<sup>237</sup> *Constituições Primeiras do Arcebisado da Bahia. São Paulo, 1853. Op cit*

conhecimento de todos os moradores da localidade e, por isso o crime era descrito como “público e notório”. Assim, no momento da chegada da comitiva da visita episcopal, muito já era sabido pelos visitantes antes mesmo da chamada nominal que antecedia ao interrogatório das testemunhas.

Os assuntos particulares eram, com frequência, assuntos de conhecimento geral. De acordo com Ronaldo Vainfas, faz-se necessário, divorciar-se, no caso de estudos dirigidos para a colônia da ideia de privacidade, de domesticidade:

Vizinhança de parede-meia na cidade, casas devassadas no meio rural, promiscuidade, assim transcorria o dia-a-dia da colônia, ao que se deve acrescentar a escassez da população e a baixa densidade dos povoados e vilas. Afinal, mesmo na povoada capitania de Minas Gerais do século XVIII, a população mal chegava a 320 mil indivíduos, em 1776, enquanto em Vila Rica, a inícios do século XIX, contava com apenas 8.864 moradores. As condições históricos- sociais do viver em colônias (Vilhena) conspirava, pois contra a ocorrência de qualquer privacidade no Brasil dos primeiros séculos<sup>238</sup>.

É bem verdade que, apesar de Minas ser a capitania com maior volume populacional na época, ainda era baixa a densidade demográfica na região. Um assunto do dia corria facilmente a cidade toda em poucas horas. Muitos desvios morais e sexuais praticados no seio da sociedade tornavam-se rapidamente de conhecimento geral. Não era, pois, difícil para os visitantes descobrir os indivíduos que deveriam ser devassados e punidos durante a visita. Além disso, contava a Igreja com formas intimidadoras para envolver a população a fim de entender o modo de vida presente em cada localidade por onde passava a visita. Toda uma situação constrangedora envolvia os depoimentos. Muitos depoentes até mesmo exageravam em denúncias por exigência das autoridades, outros confessavam seus erros por temerem os castigos divinos.

A impossibilidade de contrair matrimônio devido aos poucos recursos da maioria das pessoas que ali viviam, explica em parte a incidência assustadora nos casos de concubinato, desvio tão perseguido pela Igreja Católica com o instrumento das

---

<sup>238</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras*. Deleites Sexuais e linguagem heróica na sociedade escravistas. In: *História da Vida Privada no Brasil* NOVAIS, Fernando A. (coord); SOUZA, Laura de Mello (org). Op cit. p.4

visitações episcopais. Ronaldo Vainfas relata como era a conduta religiosa durante as visitas:

Eram os visitantes da Igreja ou os arautos do Santo Ofício que anunciavam, à porta das Igrejas, nos domingos e dias santificados, quais condutas deviam ser delatadas às autoridades. Mas era a população colonial, livre ou escrava, branca ou mestiça, rica ou desvalida que por meio do poder ou dele cúmplice, acorria a delatar vizinhos, parentes, desafetos, rivais. Fazia-o e isto é o que mais importa frisar- porque todos estavam sempre a se vigiar mutuamente, murmurando sobre a vida alheia<sup>239</sup>

É claro que em conversas informais todo tipo de gente podia dar sua contribuição para conter, juntamente com a Igreja, os pecados presentes naquela terra. Porém, nem todos eram chamados à mesa para o depoimento que buscava a visita. Para depor eram quase sempre chamados homens selecionados, em sua maioria, padres e brancos.

Na documentação relativa às visitas de 1722 a 1793 (dentre testemunhas e punições), as mulheres negras e forras foram o maior alvo, não exclusivamente das denúncias por parte da população, mas sim das punições por parte da Igreja. Podemos supor que os testemunhos dados em relação às mulheres eram entendidos como verdadeiros pelos visitantes, uma vez que praticamente todos os crimes praticados por elas e citados pelas testemunhas foram punidos. Para os homens esta relação denúncia-punição não era mantida da mesma forma que para as mulheres. Assim, é claro que o tratamento dado para os dois gêneros durante as visitas desse período era diferente.

A tabela abaixo mostra os crimes citados nas devassas e qual o gênero (homem/mulher) mais o praticava. Esses dados foram coletados a partir do estudo das devassas de testemunho do ano de 1723 (ou seja, a documentação produzida pela primeira visita - aquela que colhia informações sobre os desviantes).

---

<sup>239</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras*. Op cit p. 5

Tabela 1- Incidência de delitos por gênero nas devassas de testemunho de 1723

<i>Tipo de delito</i>	<i>Nº absoluto</i>	<i>(%)</i>	<i>Sexo dos Delatados</i>			
			<i>Homens</i>	<i>(%)</i>	<i>Mulheres</i>	<i>(%)</i>
Concubinato	407	93,78	300	95,24	107	89,92
Viver fora de sua mulher	4	0,92	4	1,27	0	0
Dar má vida à sua mulher	2	0,46	2	0,63	0	0
Dar ouro a juro	4	0,92	4	1,27	0	0
Comer carne em dia santo	3	0,74	3	0,95	0	0
Curar com palavras	1	0,23	1	0,32	0	0
Bebedeira	1	0,23	1	0,32	0	0
Feitiçaria	1	0,23	0	0	1	0,84
Alcoviterice	11	2,53	1	0,3	10	8,5
Total de crimes	434	100	315	100	119	100

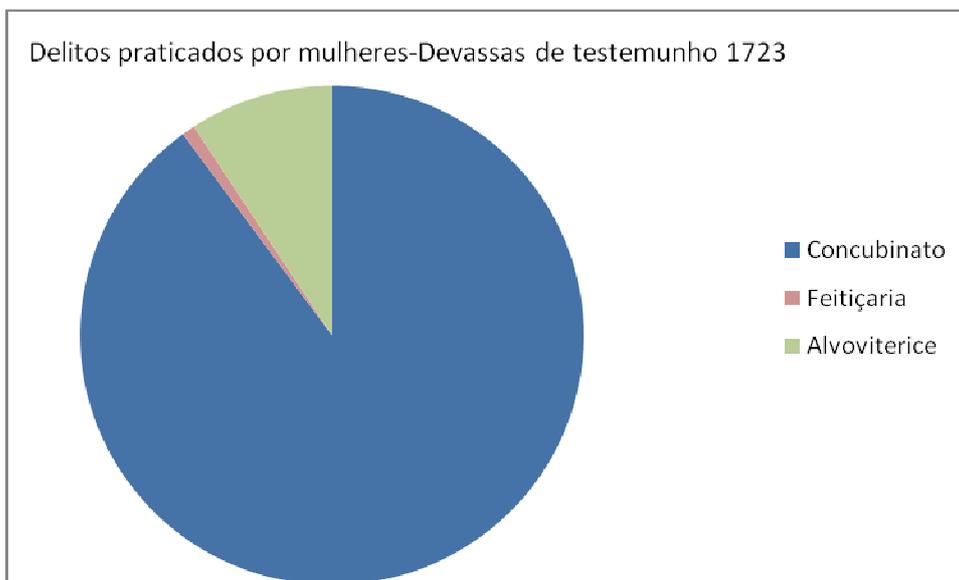
Fonte: AECMM – Devassa de Testemunho – 1723

Os dados apresentados acima mostram que o delito concubinato foi o mais cometido tanto por homens quanto por mulheres. Do total de 434 crimes, 407 foram por concubinato. Os maiores citados foram os homens.

Por concubinato, das 107 mulheres citadas somente uma apareceu nos autos das devassas como autora do delito, as outras 106 são citadas pelos delatores como cúmplices. Ao contrário, os 300 homens citados são autores deste mesmo delito. Seria de se esperar, portanto, que estes homens também fossem os mais punidos e formassem

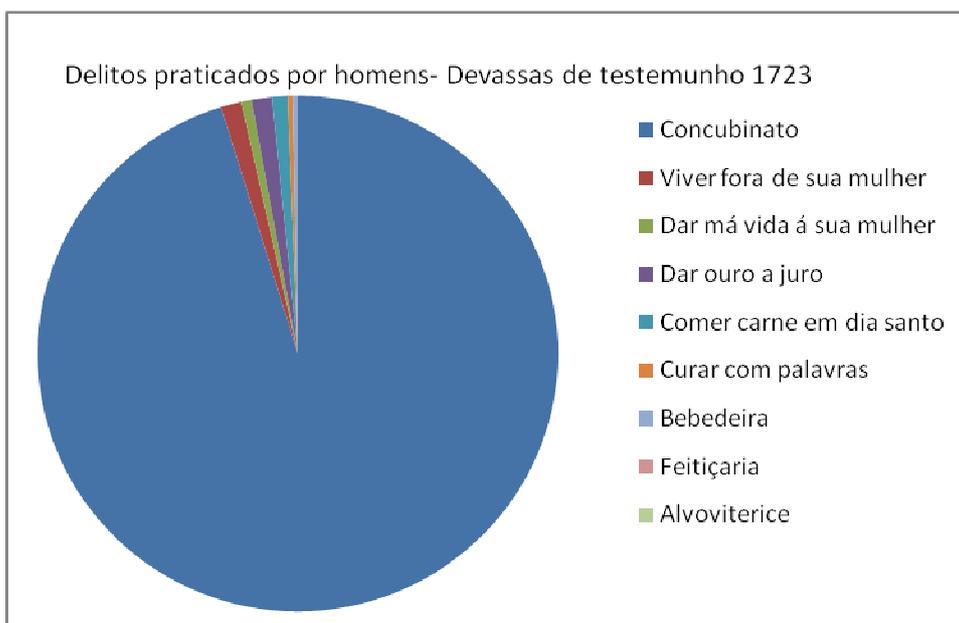
o corpo daqueles presentes nas devassas de culpa. Os gráficos abaixo apresentam as proporções de crimes delatados nas devassas de testemunha analisados para o ano de 1723. São cerca de 430 por concubinato contra 25 casos de feitiçaria praticados por mulheres. Os homens também endossam os delatos pelo crime de concubinato.

Gráfico 1:



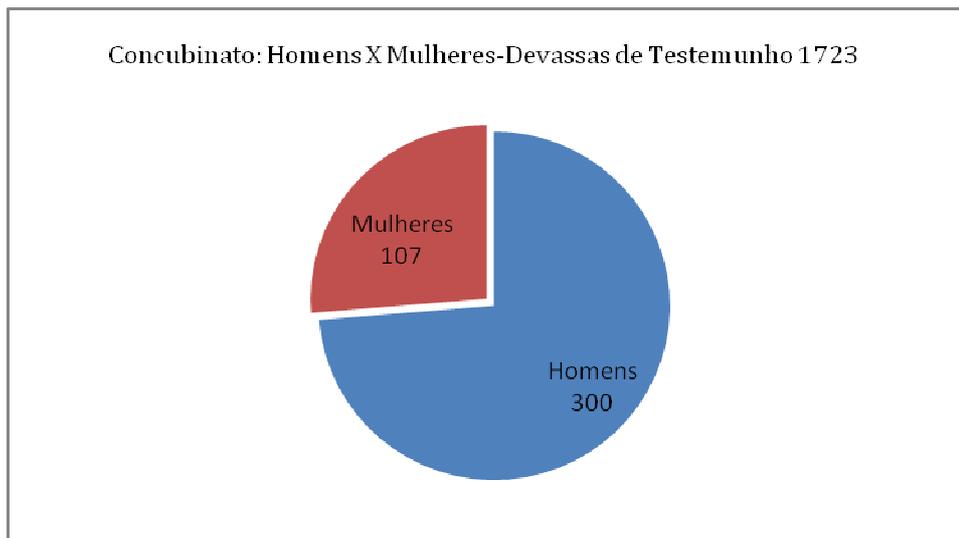
Fonte: AECMM – Devassa de Testemunho – 1723

Gráfico 2:



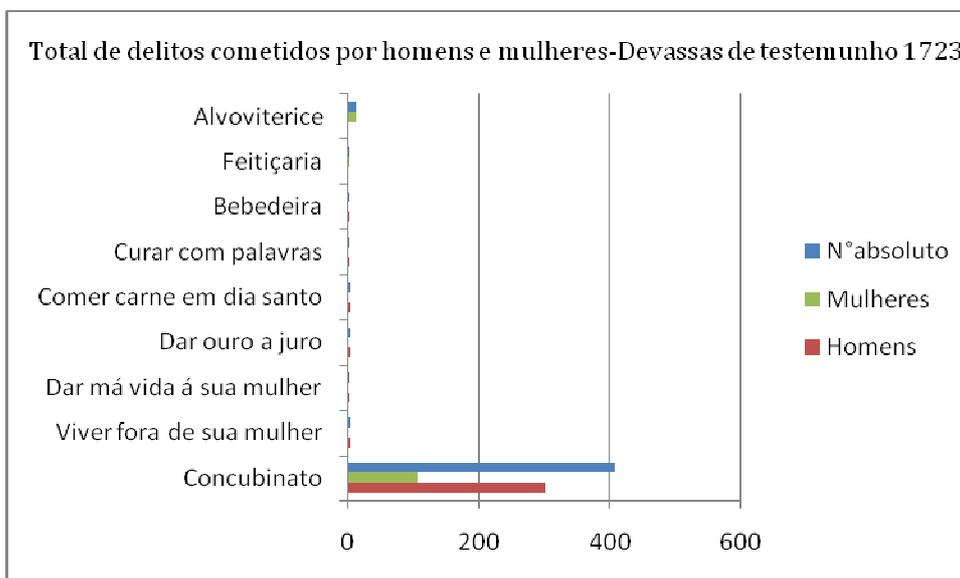
Fonte: AECMM – Devassa de Testemunho - 1723

Gráfico3:



Fonte: AECMM – Devassa de Testemunho - 1723

Gráfico 4:



Fonte: AECMM – Devassa de Testemunho – 1723

Os gráficos 1, 2, 3 e 4 demonstram que os homens cometeram um leque maior de crimes durante o século XVIII em Mariana. Enquanto que para as mulheres são percebidos somente três tipos de delitos, para os homens nove tipos são mencionados

nas devassas. Seguido do concubinato, a alcoviteirice aparece como o segundo delito mais praticado pelas mulheres. A tabela 1 apresenta 10 casos de mulheres que foram citadas por serem alcoviteiras. Todas elas eram alforriadas, pardas ou negras. No dia nove de janeiro de 1723, a parda forra Roza Maria<sup>240</sup> foi citada à mesa pela “testemunha jurada aos santos evangelhos” Manoel Francisco Pereira, morador da Vila do Ribeirão do Carmo por ser mulher pública, escandalosa e alcoviteira. A mesma denúncia foi conferida às outras 9 mulheres.

Outro delito sobre o qual recaíram denúncias sobre as mulheres foi o de feitiçaria. A mesma testemunha, Manoel Francisco disse que “sabia por várias pessoas que senão lembram entregar quais são que há uma preta forra chamada Catharina Mendez e outra Mariana Carvalho eram feitiçarias”<sup>241</sup>. Elas foram acusadas de praticar feitiço contra um negro chamado Joseph de Paula com o intuito de conquistá-lo. A devassa não informa qual das duas mulheres queria alcançar tal objetivo.

Com relação aos homens, “viver fora de sua mulher”<sup>242</sup> e “dar ouro a juro” (tabela 1) apresentam-se os dois tipos de delitos mais verificados nas devassas depois do concubinato. Alguns homens também foram citados por “comer carne em dias santos”, no entanto, nenhuma mulher foi citada pelo mesmo delito.

A tabela abaixo demonstra os números verificados nas devassas entre as denúncias e as punições conferidas a homens e mulher.

---

<sup>240</sup> Devassa de testemunha 1723, p. 44

<sup>241</sup> Idem.

<sup>242</sup> Era acusado deste delito o homem que abandonava sua mulher em casa e ia embora com outra ou para outros fins, deixando-a à sua própria sorte.

Tabela 2- Relação entre culpados e punidos (homens e mulheres)

<i>Tipo de delito</i>	<i>Total de citados nas devassas de testemunho</i>		<i>Total de punidos nas devassas de culpa</i>	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
Concubinato	300	107	70	98
Viver fora de sua mulher	4	0	0	-
Dar má vida à sua mulher	2	0	0	-
Dar ouro a juro	4	0	0	-
Comer carne em dia santo	3	0	0	-
Curar com palavras	1	0	1	-
Bebedeira	1	0	0	-
Feitiçaria	0	1	0	-
Alcoviteirice	1	10	1	1

Fontes: AECMM – Devassas de Testemunho de 1723 e devassas de culpa de 1730, 1737 e 1742.

Nesta tabela encontram-se os dados relativos às punições realizadas no ano de 1730, 1737 e 1742, sob o comando do bispo visitador Manoel da Silva. A primeira visita de punição (1730) condena 86 pessoas, destas, 50 eram mulheres e apenas 30, homens. Contraditório que de um total de 300 acusados, somente 30 tenham sido punidos. E que de um total de 13 mulheres citadas nas devassas de testemunho, 50 fossem punidas nas devassas de culpa.

As punições estenderam-se até os anos de 1742. As visitas aconteceram entre vinte e cinco de setembro de 1737 e janeiro de 1742, guardados os intervalos que se deram de uma e outra visita, ou seja a de 1737 e a de 1742. Desta forma, a devassa de testemunho do ano de 1723 gerou mais outras três visitas, que tiveram o objetivo de punir aquelas pessoas citadas pelas testemunhas ouvidas na visita do ano de 1723.

Estas últimas visitas (1737-1742) puniram um total de 88 pessoas, 43 mulheres e 45 homens, todas pelo crime de concubinato. Nelas encontram-se citados 2 homens a mais sendo punidos em relação às mulheres, contudo no total de todas as visitas entre 1723 e

1742, as mulheres ainda foram maioria das punidas, ou seja, 99 contra 75 homens punidos.

Mais que aproximar o historiador das intimidades vividas no passado, ou de abrir perspectivas para o entendimento da sociedade colonial brasileira, desvendando seus hábitos e costumes, as fontes episcopais revelam uma preocupação por parte da Igreja que justificou toda a coerção empreendida aos moradores de Mariana durante as visitas. O propósito maior tanto da Igreja quanto do Estado foi de formar um território que teria como modelo uma sociedade com fundamentos cristãos muito bem enraizados.

Assim, a prática do matrimônio tão defendido pela Igreja, como uma das mais importantes soluções para o bom costume da população, possui estreita relação com a miscigenação tão bem tratada pela bibliografia sobre a colônia. A falta de mulheres brancas (aptas ao casamento) também impulsionou as relações ilícitas. É verdade que existiram casamentos entre brancos e negros. Contudo, as pesquisas histórico-demográficas confirmam que o grosso das relações inter-raciais se processou pela prática do concubinato, o maior inimigo do matrimônio formal.

É certo que a Igreja incentivou o casamento entre brancos, forma de difusão do modelo europeu em terras brasileiras. Porém, pela impossibilidade de se conquistar uma mulher branca (ou seja, pela falta dela), o intercuro sexual se difundiu fortemente entre as negras. E neste sentido, as mulheres negras povoaram as preocupações da Igreja, que acreditou poder abafar as práticas extraconjugais (como o concubinato) bem como sua religiosidade sincrética.

Quadro 9: cor das mulheres citadas em devassas de testemunho

<i>Total de Mulheres de acordo com sua cor citadas em devassa de testemunha</i>	
Mulheres negras	76,92%
Mulheres pardas	23,07%
Mulheres brancas	0%
Mulheres mulatas	0%
Mulheres sem cor especificada	0%

Fonte: AEAMM- Devassas de Testemunho- 1723

#### Quadro 10- cor das mulheres citadas em devassas de culpa

<i>Total de Mulheres de acordo com sua cor citadas em devassas de culpa</i>	
Mulheres negras	43,43%
Mulheres pardas	14,14%
Mulheres brancas	2,02%
Mulheres mulatas	10,10%
Mulheres sem cor especificada	30,30%

Fonte: AECMM- Devassa de Culpa- 1730, 1737, 1742.

As forras representaram o maior número das mulheres processadas e punidas durante as visitas episcopais na cidade de Mariana. Elas totalizam 56 processos contra 29 de escravas, num total de 99 devassadas. Destes, 17 casos não se referiram à condição de liberta ou não das mulheres. Ou seja, a maioria das processadas era negras e forras. Neste sentido, torna-se importante determo-nos em um breve debate historiográfico acerca do aumento das manumissões observado em Minas Gerais ao longo do século XVIII. Estas questões tornam-se fundamentais para entendermos porque o elevado número de punidos nas devassas eram mulheres negras e forras

A questão das alforrias ainda constitui numa das inúmeras lacunas enfrentadas pelos estudiosos do Brasil colonial. Sabemos que a explosão das manumissões permitiu aos homens e mulheres, uma possibilidade de ascensão econômica, muito mais que social, uma vez que a sua cor permanecia como um estigma mesmo após a conquista da sua suposta liberdade. Assim, algumas ponderações pertinentes às manumissões presentes ao longo do século XVIII tomam nossa preocupação a partir de agora, já que consideramos esta questão muito importante, uma vez que grande parte dos processados pelas devassas eram forros.

Wilson Cano<sup>243</sup> aponta que as altas taxas de alforria, apontadas por muitos autores como um sintoma da mobilidade social que caracterizou o momento colonial em Minas, não passou de uma consequência da crise da extração do ouro. Diante disso, os proprietários não viram outra saída senão a de consentir as alforrias. Assim, para ele, o grande aumento do número de alforrias só teria se tornado constante na hora em que a economia se encontrava em sua fase mais precária;

---

<sup>243</sup>CANO, Wilson. A economia do Ouro em Minas Gerais. (século XVIII). São Paulo: Contexto. n 3. 1977

Também para Julita Scano<sup>244</sup>, o aumento do número de alforriados deve ser explicado como decorrência da miséria. Para ela, nesse período, muitos grupos de mulatos e forros passaram a ter maior importância do que os “homens bons” de Minas Gerais gostariam que tivessem. Muitos deles participaram ativamente na vida econômica e artística de Minas: donos de vendas e lojas, ferreiro, padeiros, pintores, escultores; todos fizeram parte do universo profissional. Entretanto, salienta a autora que, nenhuma das atividades introduzidas foi capaz de fazer face ao desgaste da economia, que tinha como suporte a mineração. Assim, esse relativo sucesso dos negros, para Scano, serviu mais para acentuar as rivalidades entre as classes.

Para Eduardo França Paiva, ao contrário, o crescimento quantitativo das alforrias, no decorrer do período e em todas as comarcas, não se ligou a uma crise, como se entendeu nos anos 1970, mas sim às possibilidades colocadas pela diversificação econômica nas áreas urbanas. Para o autor, as manumissões não devem ser analisadas diante de uma sociedade mais democrática, mas inseridas numa estrutura social que as incorporou como parte importante da dinâmica do sistema colonial escravista mineiro<sup>245</sup>. Esse sistema, para ele, caracterizou-se por peculiaridades como a diversificação precoce da economia e o mercado consumidor que daí emergiu. Estes foram os dois elementos determinantes do movimento de manumissões presentes na Capitania. Para além de elemento pertencente ao sistema escravista, as alforrias durante o século XVIII também devem ser analisadas como mecanismos de manutenção do próprio sistema, como formas de coerção ideológica sobre a população, e devem ser tomadas também como estratégias de resistência que compuseram a forma de um certo código de comportamento cotidiano que visava sempre à liberdade:

O sistema escravista, principalmente o engendrado em Minas, teve de se adaptar ao enorme conjunto mancipio existente e, dessa forma, garantir sua sustentação e o controle da população. As alforrias fazem parte dessa estratégia de dominação social, uma vez que representavam, para os submetidos, a oportunidade legal de abandonarem essa condição. Nesse sentido, elas tornaram-se eficazes instrumentos de manutenção da ordem, porque, pelo simples fato de existirem

---

<sup>244</sup> SCANO, Julita. *Cotidiano e Solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais. Século XVIII*. Editora Brasiliense, 1994. p. 29.

<sup>245</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op cit. P. 20.

virtualmente, acabaram inibindo rebeliões e outros movimentos contestatórios nos planos coletivos e individual.<sup>246</sup>

Assim, os forros tornaram-se um mal necessário, na medida em que a Coroa, ciosa do poder e controle social que deveria exercer, adiantava-se a uma insurreição de escravos e libertos em uma região já acostumada com tantos conflitos.

Enfim, para Paiva, a crise no setor minerador não correspondeu em Minas à estagnação ou depressão econômica, e quanto mais dinâmica fosse a economia, maiores seriam as oportunidades de nela se buscar o valor das alforrias, devendo esse fator ser levado em conta para as alforrias pagas. Aquelas gratuitas, é claro, tomaram proporções diferenciadas, uma vez que também eram levados em conta os sentimentos de amor, amizade, caridade entre o senhor e seu escravo, e na maior parte das vezes, entre ele e sua escrava.

Paiva também nos chama a atenção para o fato de que as manumissões devem ser compreendidas de formas distintas pelos senhores e escravos. Enquanto para os primeiros, elas representaram um mecanismo que garantia a manutenção da ordem escravista e da estrutura de classe, para os segundos significou o mais importante objetivo de vida, pelo qual valeria a pena adaptar-se ao sistema.

Da mesma linha que Paiva, Mary Del Priore<sup>247</sup> aponta que a sociedade do século XVIII caracterizou-se por diversas especificidades, tais como o aumento da mobilidade social e o amolecimento das estruturas. Nesse contexto, as alforrias e o enriquecimento rápido permitiram às mulheres uma forma de resistência contra os discursos misóginos e moralistas da Igreja e do Estado.

Laura de Mello e Souza<sup>248</sup> aponta que o número de alforriados em 1739 correspondia a 1,2% do total da escravaria, aumentando para 35% em 1786 e atingindo a casa de 41% em 1808. Esse acréscimo demonstra que mesmo após o vencimento da primeira metade do século XVIII, em que a crise econômica demonstrou-se mais acentuada, o número de manumissões não deixou de aumentar. Mas é importante destacar que o forro recém-egresso do cativo engrossaria as fileiras daqueles miseráveis da colônia.

---

<sup>246</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>247</sup> Podemos perceber essa tese em vários trabalhos da autora: DEL PRIORE, Mary. *A Mulher na História do Brasil*. São Paulo: Contexto 1989; DEL PRIORE. *Ao Sul do Corpo*. Op cit; DEL PRIORE. *História das Mulheres no Brasil*. Op cit.

<sup>248</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro*. Op cit P. 143.

Apesar de a maioria das mulheres alforriadas permanecerem tão pobres quanto antes da liberdade, não podemos negar que a manumissão representou uma real possibilidade de ascensão social. O estudo de Júnia Ferreira Furtado<sup>249</sup> acerca da ex-escrava Chica da Silva torna-se emblemático por exemplificar que a possibilidade de enriquecimento sempre existiu. Foram muitas as mulheres que procuraram se inserir, uma vez libertas, na sociedade, usufruindo das vantagens da sua nova condição. Porém, essa possibilidade não pode ser entendida como sintoma de uma tolerância e benignidade das relações raciais no Brasil.<sup>250</sup>

As estratégias utilizadas pelas mulheres a fim de conquistarem a liberdade foram inúmeras. Porém, a tese de que a prostituição foi a principal delas é hoje muito contestada. A inserção das forras no comércio interno constituiu para muitos autores uma forte estratégia largamente utilizada nesse período. Para Flávio Puff<sup>251</sup>, o comércio foi uma das estratégias mais largamente utilizadas pelas forras ao tentarem uma distinção social. Para ele, a historiografia mais tradicional atribui esse predomínio a fatores como a inaptidão das mulheres ao exercício da mineração e das atividades agropastoris. Entretanto, estudos mais recentes vêm buscando entender essa maciça participação das africanas no comércio pela habilidade delas na venda de bebidas e guloseimas pelas ruas das cidades coloniais, como uma experiência trazida do além-mar. Assim, o comércio permitiu a essas mulheres cativas a acumulação do pecúlio necessário para a compra de sua própria alforria. Depois de conquistada a liberdade, o comércio tornou-se para as forras um meio de sobrevivência diante da nova etapa da vida. Destacamos que, na pesquisa de Puff, realizada para o último capítulo de seu trabalho, todos os casos por ele levantados<sup>252</sup> são de mulheres, o que explica o domínio das forras em oposição aos homens nesse segmento, além da questão cultural trazida da África, ou seja, maior aptidão feminina.

Nossa fonte principal, as devassas episcopais, nos mostra que muitas mulheres forras conseguiram adquirir escravos. Numa sociedade escravista, isso

---

<sup>249</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. Op cit.

<sup>250</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. Pérolas negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2001.

<sup>251</sup> PUFF, Flávio Rocha. *Os Pequenos Agentes Mercantis em Minas Gerais no século XVIII: Perfil, Atuação e Hierarquia (1776-1755)*. Dissertação de Mestrado. UFJF, 2007. p. 102.

<sup>252</sup> Em sua pesquisa, o autor utilizou-se de vários documentos para chegar a essa conclusão; tais como: registros de coimas, registro de almoçataria, entre outros.

significaria *status*, pois, sair da condição de escrava para a de senhora constituía-se em fator primordial na demarcação das diferenças sociais. No entanto, por meio da documentação, também podemos perceber que a inserção das alforriadas no universo dos livres era demorada; além de serem discriminadas, as mulheres, em sua maioria, não conseguiam se estabelecer economicamente. Como destacaremos mais adiante, na documentação pesquisada (devassas episcopais), boa parte das mulheres não conseguia pagar a multa estabelecida no ato do processo, por serem muito pobres, algumas foram até mesmo isentas de pagá-la.

Assim, o forro além de ser mestiço, e por isso considerado uma espécie que poderia contagiar os brancos com seus inúmeros defeitos, dissolvedores de caráter, era também um elemento livre, situação que poderia incitar a busca por uma condição que, aos olhos da elite, nunca poderia alcançar. Laura de Mello<sup>253</sup> ressalta que os habitantes mais bem situados socialmente se empenharam com bravura à causa normalizadora da Coroa. O incentivo para atuarem desta forma situava-se nas recompensas previstas para os serviços prestados na consolidação da ordem; a Coroa premiava os agentes da normalização com tabelionatos e ofícios de juízes de órfãos. Aqui, fica evidente que honra e privilégio, naquela sociedade, sempre andaram de mãos dadas. As várias cartas e representações enviadas pela Câmara Municipal de Mariana ao Rei são exemplo da ação dos senhores locais no sentido de atuarem para o estabelecimento da ordem.

Aos cinco dias do mês de maio de 1755, uma representação dos oficiais da Câmara de Mariana pede providências a D José I, no sentido de evitar os contínuos insultos por parte dos negros aos moradores inocentes da cidade: “pela imensidade que nela há de negros, negras e mulatos forros, e por esta serão contínuos os insultos que fazem os negros fugidos, não só nos andantes, mas sim também nos moradores existentes nas suas casas, com roubos de suas fazendas, vidas e honra.”<sup>254</sup>

Ainda reclamavam os oficiais que esses insultos eram contínuos e que para evitar "semelhantes ruínas e castigar com maior rigidez, o Estado não deveria mais consentir que se dê alforrias":

A negros, negras e mulatos pelos meios que neste Estado se usam, que são os de comprarem negras e destas utilizarem-se alguns anos, e findos estes, arbitrar-lhes

---

<sup>253</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro*. Op cit p. 111

<sup>254</sup> Arquivo Histórico Ultramarino- AHU, cx 67, doc 61.

avultado preço ao seu valor, e mandar-lhe que procure dentro do tempo que se ajustam o que fazem por termos indecorosos a serviço de Deus e de V. Magestade<sup>255</sup>.

Para eles, a alforria era uma prática perigosa, uma vez que em busca da liberdade, os negros e especialmente as negras se sujeitavam a tudo, podendo desagradar profundamente a Deus. A alforria deveria então ser concedida pelos senhores se fosse de maneira gratuita, por esmola ou pelos bons serviços que o escravo lhes prestou. A necessidade de conseguir pecúlio para a compra da carta podia levar o negro até mesmo ao crime. A liberdade deveria então vir a partir da bondade do coração do senhor. Resta saber se esses senhores conseguiriam abrir mão tão facilmente da sua propriedade.

O direito de ir e vir também sempre foi um dos muitos limites impostos à liberdade dos forros, "quem tem o dever de comprovar a sua liberdade, livre não é"<sup>256</sup>. Os mesmos oficiais da cidade de Mariana suplicam a Vossa Magestade Fidelíssima:

Mandar que em cada freguesia haja um livro e nele assentados todos os forros de qualquer qualidade, ou sexo, e que querendo alguns destes ir de uma para outra freguesia o não possa fazer, sem levar escrito de alguma pessoa da freguesia de que vai e sendo para persistir de morada em outra qualquer será obrigado a dar entrada para se lhe fazer assento no livro, para evitar a grande confusão, com que tem sucedido andarem anos e anos com esse título, sendo cativos, o que não sucederá, se houver a prevenção em aparecendo algum desconhecido, de que lhe procure a carta de alforria, ou outro instrumento por donde mostre é livre<sup>257</sup>.

Ainda nesta representação, podemos sentir que esses senhores também podiam agir de forma violenta para perseguirem as suas metas de manutenção da ordem. Desta vez, se referindo aos cativos, os representantes da Câmara pedem castigo maior:

Aos escravos que costumam fugir para a vista dele se abstenham, e sirva o exemplo de um de terror a outros, mandando-lhe picar por um cirurgião um nervo que tem no pé de forma que sempre possam servir aos senhores e

---

<sup>255</sup> Idem

<sup>256</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op cit, p. 103

<sup>257</sup> AHU, cx 67, doc 61

só tenham o embaraço de não poderem correr, o que alguns senhores costumam fazer, e o não fazem todos por temor da justiça de V. Magestade Fidelíssima, o que se deve entender andando fugido para cima de seis meses, ou achando-se em quilombos, e que os Ministros tomem conta disto em ato de correção, perguntando se os senhores faltam a fazer este castigo, pois com ele se evitará muitas ruínas que sempre costumam suceder<sup>258</sup>.

Como já foi ressaltado, a mulher geralmente foi a mais beneficiada com a alforria. Estratégia quase exclusiva, ela utilizou-se da intimidade amorosa para conseguir a sua tão almejada liberdade. Os contatos eram efêmeros ou transformavam-se em uniões duradouras sendo que, nas duas situações, muitas vezes geravam filhos.<sup>259</sup> A falta de laços familiares da população, ou de laços estabelecidos de forma errônea (aos olhos da Igreja, principalmente), foi outro fantasma que sempre assolou as autoridades mineiras. A escassez de mulheres brancas preocupava, uma vez que, conseqüentemente, se formava uma sociedade baseada na mestiçagem. Assim, uma das estratégias mais utilizadas pelo Estado na promoção de laços familiares, foi o incentivo ao casamento, porém cabe destacar que ele deveria ser realizado com mulheres brancas, a fim de se formar uma população descente, com princípios baseados na fé cristã, na honra e no respeito ao seu próprio corpo. Além disso, os casados eram tidos como mais obedientes e, por terem amor aos filhos, trabalhavam com mais felicidade.

A carta de D. Lourenço de Almeida, em 10 de setembro de 1725 demonstra a grande preocupação com a falta de mulheres de qualidade para se casar naquela colônia. O governador desejava que houvesse mais casamentos nas Minas:

Porque só assim se livrariam do mau estado em que andam quase todos, porém, é impossível que se possa conseguir dar-se a execução esta real e soneta ordem de Vossa Magestade, porque em todas estas Minas não há mulheres que hajam de casar, e quando há alguma que viesse em companhia de seus pais (que são raras), são tantos os casamentos que lhe saem, que se vê o pai da noiva em grande embaraço sobre a escolha que há de fazer do genro<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> idem

<sup>259</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op cit, pág 107

<sup>260</sup> RAPM, Ano XXXI, 1980, p. 111

Assim, foram inúmeras as leis que proibiram que mulheres brancas regressassem ao Reino sozinhas. Até mesmo a abertura de conventos passou a ser vigiada de forma mais sistemática pela Coroa. Se consultarmos os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, nos damos conta de quanto eram numerosos os requerimentos de mulheres (brancas) pedindo permissão para fazerem votos em um convento. Em outra carta, o governador D Lourenço de Almeida exprime a sua preocupação com a falta de mulheres brancas e com a criação de novos conventos:

Ponho na real notícia de Vossa Majestade que nenhuma mulher do Brasil possa ir para Portugal ou ilhas a serem freiras, porque é grande o número que todos os anos vão e só das Ilhas Terceiras é que podiam vir muitos casais para estas Minas, assim pela abundância que há delas nas ditas ilhas como pela muita terra que tem nestas Minas que cultivarem, e se toda a mulher do Brasil será freira, porque me dizem novamente se faz um convento no Rio de Janeiro, e me parece que não é justo que despoe o Brasil por falta de mulheres<sup>261</sup>.

O governador justificava a sua preocupação a partir da "tão grande conveniência de que esta conquista se povoe, e ainda todo o Brasil que tanto necessita de gente". Laura de Mello e Souza destaca que uns dos maiores interesses da Coroa, ao incentivar os casamentos, era justamente o fato de que a "Metrópole não podia suprir a sua colônia de gente e, no entanto, esta necessitava de um povo que a defendesse, que a fizesse funcionar e render".<sup>262</sup> E neste sentido, as negras nunca foram consideradas gente de qualidade para a formação da população.

Contudo, na maioria das vezes, os ideais de constituição de famílias puras e conforme os mandamentos religiosos não obtiveram êxito durante a empreitada colonizadora. A proliferação de famílias mestiças pode muito bem ser observada quando consultamos os inúmeros casos de concubinato existentes nas devassas episcopais. Mais uma vez, a maioria dos processos recaía sobre as mulheres negras ou mestiças, assunto que será tratado nos próximos capítulos.

Para a aplicação da justiça, muitas vezes o Estado usou a violência como forma de repressão. Contudo, vale destacar que ao longo do período colonial, essa forma de atuação variou de caráter e incidiu mais efetivamente sobre alguns setores

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p, 112 e 113.

<sup>262</sup> MELLO E SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do Ouro*. Op. cit, p. 115.

sociais. Forros e mulheres foram os que mais sofreram com as prisões e até mesmo com as expulsões para fora da Capitania. No Bando de 1738, as negras quitandeiras ficam proibidas de vender "coisas comestíveis ou bebidas, nem quaisquer outros gêneros que seja de venda" perto de lavras ou fora dos arraiais. Na desobediência da ordem, a negra será castigada com "prisão e quarenta oitavas de ouro."<sup>263</sup>

Assim, o trabalho que apresentamos procura dar conta do contato estabelecido na colônia mineira do século XVIII entre os códigos morais oficiais e os populares. Ou seja, buscamos esquadriñar os valores e métodos do projeto moralizante veiculado pela Igreja Católica ao examinar as condutas religiosas, sexuais e morais da população, cristianizando fieis imperfeitos e evangelizando pagãos do mundo descoberto.

Como mencionamos repetidas vezes, o concubinato foi o crime que representou a maior parte dos casos de devassa entre os anos de 1722 a 1793 na Vila do Ribeirão do Carmo. O perfil dos concubinos foi representado especialmente pela gente alforriada, contudo, as escravas também se destacam como boa parte das concubinas de seus senhores, os quais eram em sua maioria casados.

Com relação à condição civil dos devassados, destacam-se em grande número os solteiros. Tanto homens quanto mulheres não possuíam pares formais verificados nos processos. Mais de 60% dos homens eram solteiros, 35% eram casados e os outros 5% divorciados. Entre as mulheres, a quantidade de solteiras era ainda maior, chegando a 80%. O restante foi representado pelas viúvas, divorciadas e casadas. Em todos os processos analisados encontramos somente quatro mulheres casadas, todas elas eram brancas.

Assim, a maioria dos punidos pelo delito de concubinato era então, mulheres solteiras, negras e forras. Quanto aos homens, algumas observações devem ser aqui pontuadas. Em primeiro lugar, nos casos de devassas em que os homens eram os réus, suas condições como cor ou estado civil quase sempre não eram especificadas pelo secretário da visita. Aparecem nas devassas algumas escassas informações somente com relação ao estado civil e com relação à profissão deles. Ao contrário, em quase todas as devassas que se dirigiram às mulheres, suas condições de raça, estado civil e de liberdade eram bem pormenorizadas pelo secretário.

---

<sup>263</sup> APM, Bando (1738-1746)- séc 69, 14, G. 3

No dia vinte e seis de janeiro de 1730, Duarte Rodrigues Romão foi chamado a comparecer à mesa para a satisfação da culpa por andar concubinado com uma escrava sua:

Aos vinte e seis do mês de Janeiro do ano de 1730 nesta freguesia de Nossa senhora da Conceição da Vila do Ribeirão do Carmo em pousada do Reverendo Senhor Doutor Manoel da Rosa Coutinho, apareceu Duarte Rodrigues Romão, solteiro, morador nesta vila, notificado a sua ordem para a satisfação da culpa que lhe resultou da devassa desta freguesia a qual o dito Senhor admoestou em Primeiro lapso de concubinato na forma do Sagrado Concílio Tridentino a que se aparte da muita comunicação que tem com Natania, preta, solteira, sua escrava e não mais converse com ela em público nem entre mais na casa dela, nem a consinta na sua, nem lhe mande dádivas, presentes, recados e faça de todo cessar escândalo de seu pecado, com pena de sofrer perigo a sua salvação. Foi condenado a 2,5 oitavas de ouro, que pagou. De que tenho eu que fiz este termo e que assinou com o dito Reverendo Senhor Doutor visitador<sup>264</sup>

As condições do devassado como cor, estado civil e profissão não aparecem nesse caso. Contudo, Natania, cúmplice, que nesta devassa não respondia por nenhum pecado, nem estava sujeita ao pagamento da multa, tem mais informações apresentadas pelo secretário que o próprio autor do crime, Duarte Rodrigues Romão. Ignácia Pereira Dutra foi acusada no mesmo dia que Duarte; também pelo crime de concubinato:

Aos vinte e seis do mês de Janeiro do ano de 1730 nesta freguesia de Nossa senhora da Conceição da Vila do Ribeirão do Carmo em pousada do Reverendo Senhor Doutor Manoel da Rosa Coutinho, apareceu Igácia e silva, preta, forra, solteira moradora nesta vila, notificada a sua ordem para a satisfação da culpa que lhe resultou da devassa desta freguesia a qual o dito Senhor admoestou em Primeiro lapso de concubinato na forma do Sagrado Concílio Tridentino a que se aparte da muita comunicação que tem com Francisco de Brito e não mais converse com ele em público nem entre mais na casa dele, nem o consinta na sua, nem lhe mande dádivas,

---

<sup>264</sup> Devassa de Culpa, 1730. P. 2

presentes, recados e faça de todo cessar escândalo de seu pecado, com pena de sofrer perigo a sua salvação. Foi condenada a 2,5 oitavas de ouro, que pagou. De que tenho eu que fiz este termo e que assinou com o dito Reverendo Senhor Doutor visitador<sup>265</sup>.

Sendo autores ou coautores dos delitos em processo, os homens tinham suas condições muito menos especificadas na documentação que as mulheres nas mesmas condições. Em outro caso parecido com esses, Antônio Lopes<sup>266</sup> foi acusado e punido no dia vinte e seis de janeiro de 1730 pelo visitador Manoel da Rosa Coutinho a pagar multa pelo delito de concubinato. Na devassa produzida, sua condição não é apresentada pelo escrivão. Somente a informação de que o tal Antônio Domingos Lopes era solteiro. O valor da multa também aparece especificada.

Nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Ribeirão do Carmo em pousada do Reverendo Senhor Doutor Manoel da Rosa Coutinho, apareceu Joana Francisca, parda forra solteira, moradora nesta vila notificada a sua ordem para a satisfação da culpa que lhe resultou da devassa desta freguesia a qual o dito senhor doutor admoestou em primeiro lapso de concubinato na forma do sagrado Concílio Tridentino a que se aparte da muita comunicação que tem com Antônio Rebello, não converse mais com ele em público nem entre mais em casa dele, nem o consinta na sua, não lhe mande dádivas, presentes, recados e faça de todo cessar o escândalo de seu pecado com pena de sofrer perigo a sua salvação. Foi condenada a duas oitavas e meia de ouro, que pagou. De que tenho eu que fiz este termo, que assinou com o dito reverendo senhor doutor visitador,

Joana Francisca<sup>267</sup>.

Todas as informações existentes nesse tipo de documentação são apresentadas nessa devassa. Ou seja, destacamos que Joana era forra, parda, solteira, que foi punida por concubinato, com Antônio Rebello e que pagou 2,5 oitavas de ouro.

Alguns dias mais tarde, em quatro de fevereiro de 1730, Antônio Rebello<sup>268</sup>, citado acima por ser cúmplice por concubinato de Joana, teve apenas a sua condição de estado

---

<sup>265</sup> Ibidem, p. 5

<sup>266</sup> Ibidem, p. 1

<sup>267</sup> Ibidem, p. 2

<sup>268</sup> Ibidem, p. 35

civil descrita, ele era casado. Pagou também 2,5 oitavas de ouro. No entanto, novamente o nome de Joana e todas as condições de cor, estado civil, entre outras são informadas, mesmo sendo citada como cúmplice nessa devassa.

Com relação às profissões dos homens as informações são mais completas. O quadro abaixo faz referência às profissões dos homens cúmplices por concubinato na devassa de 1738. Dos 43 casos, 19 homens cúmplices por concubinato tiveram a sua profissão especificada.

Quadro 11: Perfil profissional dos homens punidos

<i>Profissões dos cúmplices por concubinato presentes na Devassa de Culpa de 1738</i>	
Mineiro	3
Mestre de prática	1
Furriel	2
Vendeiro	2
Taverneiro	1
Sargento mor	1
Carapina	1
Boticário	3
Cabeleireiro	1
Meirinho	1
Sapateiro	1
Ferreiro	1
Doutor	1

Fonte: AECMM: Devassa de Culpa- 1738

Acreditamos que poderiam existir intenções por parte tanto do visitador quanto do secretário na hora da escrita do documento, uma vez que, como veremos adiante nas visitas posteriores (1742 a 1794) homens e mulheres tiveram poucas especificações (como cor, ou condição de livre ou escrava) apontadas em suas devassas. Afinal, qual outra explicação para tanta inconstância sobre as informações prestadas na documentação? Preservar a reputação dos homens seria uma dessas intenções. Outra questão: como as mulheres deveriam receber maior atenção da vigilância religiosa,

todas as informações sobre elas precisavam ser anotadas e melhor pesquisadas pelos visitantes. Neste sentido nos parece que alguns visitantes levaram mais a sério estas questões que outros.

Assim, a questão das penas sofridas pelos homens deve aqui ser tratada com bastante atenção. Ou seja, a diferenciação entre o número de homens processados e que ao final foram punidos, e igualmente, de mulheres na mesma situação demonstra a diferença da ação da Igreja em relação a ambos os sexos. Além disso, parece indicar que a Igreja já possuía um alvo escolhido anteriormente quando desencadeou as visitas em solo mineiro.

Grande parte dos homens citados nas devassas de testemunha não foi punida nas devassas de culpa. Ao contrário, todas as 13 mulheres que aparecem na devassa de testemunha como autoras dos crimes são exemplarmente punidas, sem contar as inúmeras outras que foram citadas como cúmplices por concubinato. Além disso, em mais de 80% dos casos por concubinato, estas mulheres cúmplices pagaram pena. Como a maioria dos homens sequer aparece nas devassas de culpa, podemos deduzir que eles foram inocentados. Assim, em 95% das devassas relacionadas ao concubinato em que os homens são os autores principais, nas devassas de culpa eles não são punidos. Ou seja, sendo a mulher autora ou coautora do crime, ela necessariamente pagou por seus “erros” perante a mesa; enquanto que os homens na mesma condição, não são sequer citados na segunda visita, muito menos pagaram alguma espécie de multa.

A partir de agora, destacamos três casos que especificam melhor a questão apresentada neste item, ou seja, que as punições para homens e mulheres não se processaram com a mesma intensidade para ambos os sexos. São eles os casos de Manoel Gomes Batalha, Francisco Bicalho e Antônio.

No dia nove de janeiro de 1723<sup>269</sup> o visitante Cônego Henrique Maria colheu o depoimento de Manoel Gomes Batalha, homem solteiro de 39 anos. Entre os citados, estava Francisco Pedro. Seu delito era estar concubinado de “portas adentro” com uma parda. Disse o Manoel que era “público e notório” que a parda “tinha apenas dez anos ou pouco mais”. Contudo, nem por estar morando na mesma casa com uma criança que

---

<sup>269</sup> Devassa de Testemunha 1723. P, 43

fazia o papel de sua mulher<sup>270</sup>, nem pelo delito de concubinato Francisco Pedro foi condenado a pagar multa nas devassas que se seguiram pelos 20 anos.

Muitas vezes, ao saber que uma visita iria chegar à localidade, alguns homens buscavam maneiras de se livrarem, de forma momentânea ou definitiva de situações que poderiam lhes causar problemas com relação à ação religiosa. Francisco Bicalho<sup>271</sup> tinha de “portas adentro” uma negra há muitos anos, com quem tinha filhos. Ao saber que o visitador Henrique Maria chegaria por aqueles dias, ele a pôs para fora de sua casa. Foi citado pelo crime de concubinato e por abandoná-la com o objetivo de livrar-se da devassa em que foi delatado no dia nove de janeiro de 1723. Contudo, Francisco Bicalho, nunca foi punido por nenhum desses delitos cometidos e denunciados pela comunidade.

Alguns homens cometiam publicamente a poligamia. Antônio<sup>272</sup> foi citado por Manoel Francisco Pereira por ter em sua casa duas mulheres com as quais andava concubinado ao mesmo tempo. Eram elas sua escrava Isabel e uma forra que havia encontrado na rua, com o nome de Antônia. Ele não foi punido nem pelo concubinato nem pela poligamia, contudo na devassa do ano de 1738, que teve o objetivo de averiguar e punir as denúncias de 1723, tanto Antônia quanto Isabel pagaram multa por “andarem” com Antônio<sup>273</sup>.

Para além dos casos acima citados, aqueles homens que possuíam cargos profissionais mais elevados e que foram citados em devassas de testemunhas por cometerem delitos como concubinato, comer carne em dia santos, bebedeira, entre outros, não foram, em sua maioria punidos. Em 85% dos casos analisados esses homens não pagaram multa por seus desvios. Eram eles homens que possuíam profissões como de Capitão, Sargento-Mor e Tenente.

Manoel Gomes Batalha, chamado à mesa para inquirição no dia nove de janeiro de 1723 testemunhou que era público e notório que o Capitão Manoel Cardoso Diogo Francisco<sup>274</sup> andava concubinado com uma negra forra. Disse ele ter se esquecido o nome dela, porém, acrescentou que todos sabiam deste grande escândalo que assustava a Vila do Ribeirão do Carmo inteira. O nome do Capitão Manoel Cardoso Diogo

---

<sup>270</sup> Este tipo de delito era condenado pela Igreja. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a mulher deveria ter mais que 12 anos para ser desposada pelo homem.

<sup>271</sup> Devassa de Testemunha 1723. P, 43

<sup>272</sup> Devassa de Testemunha 1723 P. 44

<sup>273</sup> Devassa de Culpa 1738, p 45

<sup>274</sup> Devassa de Testemunha 1723 p. 43

Francisco nunca foi mencionado. Ele nunca foi punido. No mesmo dia, Manoel Francisco Pereira disse ao visitador que o “Capitão Domingos da Costa andava concubinado com uma cabra que tem de portas adentro por nome de Joana”<sup>275</sup>. O citado também nunca foi punido.

Por outro lado, encontramos, com grande frequência, punições dirigidas aos padres que eram citados por andar concubinados com escravas e forras. Presumimos se tratar de uma estratégia encontrada pela Igreja a fim de conquistar o respeito da população, além de é claro seguir os preceitos tridentinos. Assim, os membros desta Igreja deveriam ser os primeiros a seguir suas regras para darem o exemplo. Alguns padres foram punidos por cometerem outros tipos de delitos. No dia dez de fevereiro de 1730 o Padre Manoel dos Santos foi chamado à mesa e admoestado para que “daqui por diante não frequente mais tavernas e não seja destemperado no beber”<sup>276</sup>. Ele pagou 2,5 oitavas de ouro à Igreja .

Enfim, toda uma lógica acompanhou a empreitada religiosa para vigiar e punir a população de Minas Gerais, o objetivo era não só o de expandir a fé, mas também o fixar-se de maneira definitiva naquele lugar. As visitas episcopais, instrumento encontrado para esse objetivo, estiveram sempre pautadas em questões que discriminavam as diferenças de gênero, sempre presentes na sociedade de século XVIII. A partir de agora destacamos o caso de Acensa Pereira Dutra e Ignácia e Silva, significativos para o entendimento das questões relacionadas ao gênero.

Acensa Pereira Dutra foi uma das mulheres acusadas por Manoel Francisco de ser mulher “pública e escandalosa”. O mesmo homem denunciou Ignácia e Silva, parda forra por “viver escandalosamente nesta vila”<sup>277</sup>. Outro depoente, o Padre Francisco Xavier, também no dia nove de janeiro de 1723, afirmou que a parda forra Roza Maria era “mulher pública e escandalosa e em sua casa entram várias pessoas”<sup>278</sup>. Na mesma devassa, o depoente Alberto delatou Roza pela mesma falta.

Quando buscamos informações sobre essas mulheres nas devassas de culpa, descobrimos que nenhuma delas foi punida (ou seja, nenhuma delas pagou multa ou sofreu degredo) pelo crime de ser “mulher escandalosa”. Porém, o depoimento daqueles homens serviu para que os visitantes ficassem mais atentos ao comportamento delas, o

---

<sup>275</sup> Ibidem, p. 44

<sup>276</sup> Devassa de culpa, 1730. P. 47

<sup>277</sup> Devassa de Testemunha. 1723, p. 46

<sup>278</sup> Ibidem, p. 51

que muitas vezes permitiu o desvendamento de outros crimes considerados mais graves praticados por elas na Vila do Ribeirão do Carmo.

Passados sete anos da primeira devassa em que fora citada, aos vinte e três de fevereiro de 1730, durante a visita realizada por Manoel da Silva Coutinho à Vila do Ribeirão do Carmo,

Apareceu a Acensa Pereira Dutra, mulher casada, moradora na passagem desta freguesia notificada à sua ordem para a satisfação da culpa que lhe resultou a devassa da visita na freguesia a qual o dito senhor admoestou em 1º lapso de concubinato na forma do Sagrado Concílio Tridentino e que de todo se aparte da muita comunicação que tem com o Feliz Dias da Silva e não mais lhe dê dádivas ou presentes, nem entre em sua casa nem o consinta na sua. (...) Foi condenada a cinco oitavas de ouro.<sup>279</sup>

Pelo crime de concubinato, rezava a Constituição do Arcebispado que tanto o concubino quanto seu cúmplice “se apartem da ilícita conversação e façam cessar o escândalo, e se a tiver em casa, que a lance para fora em tempo breve, que se assinará sob pena de ser castigado com rigor maior. E sendo ambos ou algum deles casado pagará cada um mil reis”.<sup>280</sup> O pagamento pela multa de concubinato podia também ser feito em arrobas de ouro. O “justo” a se pagar neste caso, de acordo com a Igreja era o referente a 2,5 oitavas de ouro pelo 1º lapso, o dobro para o 2º lapso e o triplo para o 3º e assim sucessivamente. No caso do delito continuar a ser praticado, o castigo se daria com o degredo para os dois concubinos. Neste caso, a devassa movida contra Acensa revela que ela pagou o dobro do que era previsto. Ao invés de 2,5 oitavas, ela pagou cinco oitavas pelo 1º lapso. Assim, pelo crime de concubinato foi cobrado durante todo o setecentos o equivalente a três mil réis (ou 2,5 oitavas de ouro) pelo 1º lapso, enquanto que o recomendado era de apenas mil réis. Ou seja, era cobrado do concubino que fosse flagrado pela primeira vez o que estava estipulado para o caso de estar incorrendo na mesma pena pela terceira vez.

No caso de Acensa, elaboramos algumas hipóteses para tentar explicar a razão de ela ter pagado uma multa tão mais alta que o valor normalmente cobrado. Para aquele

---

<sup>279</sup> Devassa de Culpa 1730, p51

<sup>280</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit, p 338

primeiro crime em que foi apontada como mulher “pública e escandalosa”, não fora mencionada uma multa equivalente na devassa de culpa, por isso, essa cobrança pode ter sido embutida quando Acensa foi devassada por concubinato. Esta é uma explicação que, no entanto, não sana todas as dúvidas quanto a esse caso. A preta forra Ignácia e Silva, por exemplo se enquadrava no mesmo perfil de Acensa. Na mesma visita realizada pelo Visitador Henrique Maria, no ano de 1723, Ignácia foi acusada pelo mesmo depoente, Manoel Francisco Pereira de ser mulher “pública e escandalosa”. Na segunda visita, realizada sete anos mais tarde, por Manoel da Rosa Coutinho, ou seja, a mesma que puniu Acensa, a preta Ignácia foi condenada somente por “andar” concubinada com o Antônio de Souza. Por este crime ela pagou as 2,5 oitavas observadas nos outros casos de 1º lapso de concubinato. Ou seja, é facilmente perceptível que o tratamento dado à Acensa foi diferente ao dado à maioria dos outros casos de concubinato. O problema é que a Ignácia também era mulher acusada de ser “pública e escandalosa”, o que ainda deixa várias dúvidas sobre esse caso.

Ao vasculhar um pouco mais as informações disponíveis sobre os casos de mulheres como Acensa e Ignácia, conseguimos entender com maior clareza a lógica das punições religiosas. Por exemplo, na visita realizada em 1723, os homens Luiz Soares<sup>281</sup>, Feliz Diogo<sup>282</sup>, e Matias Barbalho<sup>283</sup> foram descobertos pelos visitantes por seus depoimentos como homens que cometiam o crime de concubinato. Estariam todos eles “andando” amancebados “de portas afora” com a Acensa Pereira Dutra. Para a Igreja, isso significava que a relação íntima entre eles se dava de modo errôneo, uma vez que a “estreita comunicação” que tinham deveria terminar. Contudo, nessa visita inicial, os nomes citados à mesa foram somente os dos homens. O nome da Acensa não apareceu em nenhuma devassa como a autora por caso de concubinato, mas sim como cúmplice. Também apareceu naquela a que nos referimos anteriormente, na qual ela foi acusada de ser “pública e escandalosa”.

Assim, Acensa mantinha relações com os três homens citados, mas não morava na mesma casa com nenhum deles. O concubinato se dava de “portas a fora”. Além disso, os autores citados nos depoimentos eram os homens. Acensa aparece como cúmplice, o que significava que ela também seria investigada pelos visitantes por cometer o mesmo crime que os ditos homens.

---

<sup>281</sup> Devassa de Testemunha, 1723 p, 43

<sup>282</sup> Ibidem, p. 48

<sup>283</sup> Ibidem, p. 53

Isso significava que todos os três homens citados pelo envolvimento com a forra Acensa, na teoria, deveriam ser melhor investigados no intervalo presente desta visita (1723) e a seguinte (1730), que tinha por intuito punir os desvios que persistissem. Porém, quando da segunda visita, nenhum destes homens foi punido. Em contraposição, a preta forra Acensa teve que comparecer à mesa, “aceitar a admoestação” do visitador e prometer emenda, além de pagar as 5 oitavas de ouro. O que nos leva a afirmar que as mulheres eram consideradas as verdadeiras responsáveis pelos crimes de concubinato, (tanto os “de portas a fora” quanto os “de portas adentro”)<sup>284</sup> durante as visitas episcopais que percorreram o território de Mariana. Vários outros casos como esse podem ser aqui analisados. Fato parecido aconteceu com a preta forra Ignácia e Silva. Antônio de Souza, Francisco de Brito e Manoel de Souza foram apontados como desviantes por estarem em concubinato com a tal preta. Nesse caso, porém, a documentação informa que Ignácia morava debaixo do mesmo teto que Antônio de Souza, ou seja, eles viviam em concubinato “de portas adentro”. Nenhum dos homens, igualmente ao caso anterior, foi punido. Já Ignácia, apesar de não ter sido multada para cada um dos casos de concubinato de que foi acusada, foi punida pela ligação ilícita com Antônio, aquele com o qual morava junto.

Os casos de Acensa e Ignácia são demonstrativos de como funcionou durante o século XVIII, a política religiosa. Várias lacunas ainda ficam pendentes nesta análise. Não sabemos apontar, por exemplo, por que Acensa pagou o dobro da multa que Ignácia. Porém, perceber que o tratamento e as punições eram diferenciados para homens e mulheres, já é um grande passo dado na tentativa de reconstituição dessa história.

Como já citado anteriormente, o concubinato tornou-se não somente para Igreja, mas também para o Estado um grande problema a ser exterminado na Capitania mineira. No século XVIII a engrenagem espiritual viveria seu funcionamento pela administração dos sacramentos, correção dos pecadores e ensinamento da doutrina cristã. Neste sentido, a difusão dos sacramentos, em especial o casamento, traduzia-se em um dos elementos essenciais para disseminar o cristianismo na região. Para a Igreja o casamento surge

---

<sup>284</sup> O concubinato “de portas a fora” era aquele em que os cúmplices não moravam na mesma casa, porém mantinham comunicação íntima (como por exemplo, conversas, trocas de presentes, andar de mãos dadas), já o concubinato “de portas adentro” era aquele em que os cúmplices moravam na mesma casa. Em ambos os casos as punições eram as mesmas, ou seja, 2,5 oitavas de ouro ou 3 mil reis para o primeiro lapso, o dobro para o segundo... isso é que se verifica nas devassas episcopais, pois como já comentamos anteriormente, as punições, de acordo com as Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia não ultrapassavam os 1000 reis para o primeiro lapso.

“como freio aos desejos da carne, os fiéis, na condição de casados, poderiam viver “domesticados” pela finalidade suprema e sagrada da propagação da fé”<sup>285</sup>. Para o Estado, o casamento serviria como freio ao crescimento desordenado da população negra, e assim, como contenção à miscigenação, cada vez mais crescente em Minas.

Em meados do século XVI, havia duas frentes a propósito do casamento: reafirmá-lo como um sacramento diante da negociação protestante e convertê-lo em instituição sobre a vida dos fiéis. Pressupunha-se para o alcance dessas questões a eliminação dos ritos populares de casamento ou, no mínimo, subordiná-los à cerimônia oficial, sobrepondo-se o sacramento ao aspecto de simples contrato das uniões, reforçar a indissolubilidade matrimonial, impedir a coabitação dos noivos antes do matrimônio<sup>286</sup>.

As visitas episcopais herdaram da Reforma Católica a preocupação com as relações familiares, entre pais e filhos, maridos e esposas, com a convivência diária nos mais variados aspectos. Assim, a difusão da importância do sacramento do casamento pela Igreja Católica tornou-se, em Minas Gerais, uma das estratégias de controle familiar.

As relações ilícitas se configuraram um dos maiores crimes com persistente reincidência no seio da sociedade mineira do século XVIII. Elas foram permanentemente delatadas durante os testemunhos que pudemos analisar para a primeira visita, a que coletava as denúncias. As visitas eclesiais condenaram cerca de 80% a 90% da população pelo crime de concubinato, contando homens e mulheres.

De acordo com o Livro I das Constituições:

Os sacramentos da Santa Madre Igreja, bem como a Fé Católica nos ensina, são sete, convém a saber: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema-unção, Ordem e Matrimônio. Todos sem dúvida causam graça nos que o recebem dignamente, e não põem impedimento a ela, a qual a graça por excelência se chama pouça sagrada, e dom sagrado pois nos santifica com Deus.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *Barrocas Famílias*. Op cit, p 22

<sup>286</sup> Idem, p 23

<sup>287</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op cit, p. 10-11

Assim, o sacramento do casamento tornou-se uma boa forma encontrada capaz de controlar os excessos do povo mineiro, não só pela Igreja, mas também pelo Estado. O casal que se mantinha obediente e seguia os preceitos deste sacramento deveria servir de exemplo àqueles que contraditoriamente insistiam em viver na desordem, alimentando as pecaminosas relações ilícitas, como o concubinato. Aos olhos do Estado, o casamento era um freio à miscigenação, bem como uma forma de impulsionar o trabalho do pai, que quisesse garantir um próspero futuro à sua família. Neste sentido, os homens casados renderiam muito mais lucros ao Estado que os solteiros. O seguinte fragmento da carta de 19 de abril de 1722 que Dom Lourenço de Almeida, governador da Capitania de Minas Gerais, enviou ao Rei de Portugal expressa muito bem tal interesse:

Senhor,

Foi Vossa Majestade servido pela provisão de 22 de março do ano passado expedida pelo seu Conselho do Ultramar mandar-me que procurasse com toda a diligencia com parte destes povos fossem casando porque assim se estabelecia melhor esta conquista havendo pessoas casadas, que fossem tomando amor à terra por terem nela mulher e filhos (...) <sup>288</sup>

É fácil perceber como o casamento era visto como um mecanismo capaz de ajudar tanto o Estado quanto a Igreja na institucionalização de seus poderes. A disciplina espiritual tornou-se justificativa para esta empreitada. Como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia destacam, o matrimônio era um contrato com vínculo perpétuo e indissolúvel, no qual homem e mulher se entregariam um ao outro, representando a união que há entre o Senhor e a Igreja. O matrimônio contém uma matéria e uma forma. A primeira relaciona-se ao “domínio dos corpos que mutuamente fazem aos casados, quando se recebem” <sup>289</sup>. A segunda refere-se às “palavras, ou sinais do consentimento, enquanto significavam a mútua aceitação” <sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> RAPM. Ano XXXI, 1980. p. 111

<sup>289</sup> *Ibidem* p. 107

<sup>290</sup> *Idem*

O matrimônio foi ordenado, de acordo com os preceitos divinos, como aludem as Constituições para três fins, que neles mesmos se encerram:

O primeiro é o da propagação humana, ordenado para o culto e a honra de Deos. O segundo é a fé, e a lealdade, que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é o da inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor nosso com a Igreja Católica. Além destes fins é também remédio da consciência.<sup>291</sup>

Além disso, os contraentes, ao receberem o sacramento devem estar em estado de graça, “porque se o receberem em pecado, pecam mortalmente”<sup>292</sup>. Aos visitantes era recomendado que tivessem particular atenção ao inquirir pessoas que desrespeitassem o sagrado matrimônio. Deveriam estar atentos se casais que não contraíram ainda o dito sacramento, coabitavam em mesma casa (concubinato de “portas adentro”) ou conversavam a sós em uma casa, e ainda se existiam crimes como incesto, por exemplo:

Exortamos, e mandamos aos esposos de futuro, que, antes de serem recebidos em face da Igreja, não coabitem com suas esposas vivendo, ou conversando a sós em uma casa, nem tenham cópula entre si: e fazendo o contrário pagará cada um sendo nobre pela primeira vez dez mil reis, e sendo de menos qualidade cinco mil reis para o Meirinho, e acusador: e sendo parentes haverão as mais penas de incesto, segundo a prova, e escândalo, que houver. E encarregamos a seus pais, e mais não os consintam estar de portas adentro sob pena de um marco de prata. E os nossos Visitadores terão cuidado particular de inquirirem, se os cohabitantes tem delinquido contra o que aqui ordenamos: e o mesmo farão os mais ministros nossos para se proceder contra os culpados”<sup>293</sup>

As Constituições estão fortemente marcadas por um discurso misógino. É fácil observá-lo em várias passagens dos livros. Ainda abordando questões relativas ao

---

<sup>291</sup> Idem

<sup>292</sup> Idem

<sup>293</sup> Ibidem, p. 109

matrimônio, o título LXIV do livro primeiro trata da idade e da capacidade que se requer nos que houverem de contrair matrimônio: “o varão para poder contrair Matrimônio, deve ter quatorze anos completos, e a fêmea doze anos também completos, salvo quando antes da dita idade constar que tem descrição e disposição bastante, que supra a falta daquela”<sup>294</sup> Neste caso, o único quesito que deveria ser cumprido pelos Párcos era a exigência de uma licença por escrito do Arcebispo ou de um Provisor, para que o varão pudesse desposar a “fêmea” com idade inferior a 12 anos.

A Igreja procurou utilizar-se de métodos como as “denúncias” para manter o controle sobre a população. Aqueles que pretendiam se casar, antes, deveriam avisar ao seu Párcos; este leria durante três domingos ou três dias santos seguidos as “denúncias”. Elas deveriam seguir tal modelo:

Quer casar N. filho de N, e de N. naturais de tal terra, moradores de parte, Freguesia de N. com N. filha de N. e N. naturais de tal terra, moradores de tal parte, Freguesia de N, se alguém souber que há impedimento, pelo qual não possa haver efeito o Matrimônio, lhe mandamos em virtude de obediência, e sob pena de excomunhão maior o diga, e descubra durante o tempo da denúncia, ou quanto os contraentes se não recebem, e sob a mesma pena não porão impedimento algum ao dito matrimônio maliciosamente<sup>295</sup>

O objetivo era descobrir, através de denúncia de outrem se existia algum impedimento ao casamento. Por exemplo, muitos bigamos foram descobertos por meio dessas “denúncias”. Também pessoas que possuíam concubinos, “de portas adentro” ou de “portas afora”<sup>296</sup> foram desmascaradas pela população durante esse período e impedidos de se casarem. Essas pessoas já estariam debaixo dos olhos religiosos e do povo, e com certeza endossaram o rol de culpados durante a época das visitas diocesanas.

---

<sup>294</sup> ibidem, p 110

<sup>295</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit

<sup>296</sup> Estas expressões são freqüentemente encontradas nas devassas episcopais. Elas referem-se ao fato de se o casal vivia sob relação pública dentro ou fora da mesma casa. O que vale a pena destacar é que as penas tanto a um quanto a outro tipo de concubinato era a mesma, ou seja: 2,5 oitavas de ouro ou 3 mil reis para o primeiro lapso, 5 oitavas ou 6 mil reis para o segundo lapso.

Nos setecentos aquele que não se pronunciasse sobre os impedimentos de uma união estava sujeito à excomunhão e conseqüentemente ao desprezo da população, além de também ser investigado pelos visitantes, pois era visto como alguém que estava contrariando os preceitos morais da Igreja. Enfim, a nosso ver, as “denúncias” serviram como um método que baseado no medo, buscou descobrir os desvios e condutas dignos de punição. Era proibida a celebração de um matrimônio no dia em que se fizesse a última “denúncia”. Tanto párocos, quanto testemunhas que se achassem presentes estariam sujeitos a penas:

E as testemunhas que sabendo-o, e maliciosamente se acharem presentes, e as terceiras pessoas, que constrangerem ao Pároco, ou maliciosamente o chamarem para esse efeito, serão condenadas em dois anos de degredo, e na pena pecuniária, que parecer conforme a qualidade das pessoas. E o Pároco que sabendo-o se achar presente ao tal matrimonio, será preso, e do aljube pagará cinquenta cruzados e além disso será suspenso pelo tempo que nos parecer<sup>297</sup>

Aqueles de “maior qualidade” (ricos) seriam castigados ao pagamento de 100 cruzados e os de ‘menor qualidade’ (pobres) a 50 cruzados.

Enfim, era expressamente obrigatório a toda pessoa que soubesse ou “por qualquer via tivesse notícia de algum impedimento”, denunciá-lo ao vigário geral, mesmo que a prova não seja de “fama publica”, ou o saibam “debaixo de segredo natural” (confissão). Para o bem da informação dos súditos as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia destacam 14 itens relativos aos impedimentos de um matrimônio:

- 1- Erro da pessoa: se um contraente quer receber a outro, pensando que é uma pessoa e é outra diferente.
- 2- Condição: se algum contraente é cativo e o outro não sabe.
- 3- Voto: se for solene, feito na profissão, que se faz em religião aprovada
- 4- Cognação: se os contraentes são parentes por consanguinidade dentro no quarto grau.
- 5- Crime: se um contraente maquinou a morte da mulher, ou marido com quem era casado afim de se casar com outra pessoa.

---

<sup>297</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit. p. 115.

- 6- Disparidade de religião: nenhum fiél pode contrair matrimônio com pessoa não fiél e contraindo-o é nulo ou de nenhum efeito.
- 7- Força a medo: quando os contraentes ou algum deles for constrangido a casar por medo.
- 8- Ordem: entende-se sagrada ainda que seja somente de subdiácono.
- 9- Ligame: se algum dos contraentes é casado por palavras de presente com outra mulher ou marido, ainda que o matrimônio não seja consumado, vivendo o tal marido ou mulher, não pode contrair matrimônio com outrem, e se de fato contrair, é nulo.
- 10- Pública honestidade<sup>298</sup>
- 11- Afinidade: O homem e a mulher, contrai também afinidade com todos os consanguíneos dele ou dela até o quarto grau não podem casar com nenhum deles após a morte de seu companheiro (a)
- 12- Impotência: Há este impedimento quando algum dos contraentes, já antes de contrair o matrimônio, não era capaz de geração, com tanto que seja perpétuo.
- 13- Rapto: quando alguém furta uma mulher contra a sua vontade, ou ainda que ela consinta, contradizendo os seus pais.
- 14- Ausência do Pároco e de testemunhas.

Vale apenas ressaltar como o item 12 reforça o ideal religioso de matrimônio servindo como uma forma legal de procriação humana. Aqueles que desrespeitassem qualquer um dos itens acima, seriam sentenciados à excomunhão maior, presos e obrigados a pagar a multa de 50 cruzados. Os Párcos que contraíssem matrimônio e os bígamos seriam remetidos ao Tribunal do Santo Ofício. É claro que muitos preferiram se calar, contudo apenas o medo da pena já contribuía para que delatassem os “abusos” cometidos. Como pudemos observar através das devassas de testemunhas, os delatores, geralmente acusam cerca de 60 a 70 pessoas de uma só vez. Isso pode ser explicado, pela nossa análise, pelo medo que esses delatores tinham de serem eles os condenados, caso não falassem aos visitantes tudo o que sabiam. Era muito mais cômoda a posição de delator que a de delatado.

---

<sup>298</sup> Ou seja, pessoa que mantinha e divulgava os dogmas católicos, por isso honesto. Tal pessoa deveria dar exemplo público de suas qualidades.

Além disso, o medo da excomunhão freava muitos abusos da população, além de ser um fator que contribuiu para os constantes delatos. Aos excomungados era terminantemente vetada a entrada em uma Igreja e a sua presença na hora da realização de uma missa:

É proibido por direito aos excomungados, e nomeadamente interditos estarem presentes nas Igrejas, em quanto se diz missa, e fazem os officios Divinos, e devem os Párocos, e outros sacerdotes faze-los sair da Igreja . (...) mas em todo o caso que os excomungados ou interditos não quizerem sair, ou não forem tirados pela justiça secular, farão os Párocos ou sacerdotes de tudo antes com testemunhas, que remeterão ao nosso Vigário Geral, o qual procederá contra os culpados com as penas de direito<sup>299</sup>

O pedido de casamento feito por um “vagabundo”<sup>300</sup> deveria primeiramente passar por licença religiosa sob pena de 20 cruzados para o meirinho e suspensão de seu ofício. Com relação aos escravos, teoricamente o matrimônio era um direito de todos. As pessoas cativas poderiam se casar com outros no mesmo estado ou livres, e os senhores não poderiam impedir o casamento. Contudo, era dever dos escravos aprenderem antes de contrair o sacramento, a Doutrina Cristã, “ao menos o Padre Nosso, Ave Maria, creio em Deus Padre, mandamentos da Lei de Deus e da Santa Madre Igreja<sup>301</sup>”.

Diante da observância dos direitos reservados aos escravos na hora de fazer valer um importante sacramento, uma pergunta nos intriga quando analisamos as fontes deixadas pelos visitantes episcopais. Porque boa parte do rol de punidos pelas devassas é composta por escravos, (e essencialmente mulheres)? Talvez porque como aponta Leila Mezan Algranti<sup>302</sup>, em importante estudo da condição feminina nos conventos do sudeste, as taxas pagas em moedas como condição básica à garantia do direito de matrimônio, eram muito abusivas. Os escravos não possuíam, portanto, a mínima condição de efetuar tais pagamentos. Eles estariam muito mais preocupados em juntar um montante capaz de lhes permitir a compra de sua própria liberdade. Para nós, esse

---

<sup>299</sup> Ibidem, p. 116

<sup>300</sup> *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit, p 116

<sup>301</sup> Idem

<sup>302</sup> ALGRANTI, Leila Mazan. *Honradas e Devotas*. Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1751-1822. Op cit.

fator contribui para uma possível explicação para a existência de tantos crimes por concubinato denunciados nas devassas

É justamente do cotidiano vivido pela população marianense durante as visitas que trata o seguinte item. Ao longo das pesquisas que realizamos para a escrita da nossa dissertação de mestrado<sup>303</sup>, apontamos o concubinato como uma possível alternativa ao matrimônio oficializado pela Igreja Católica. A falta de mulheres brancas, as altas despesas com o casamento e a grande quantidade de negras escravas ou forras foram endossadas como elementos constituintes para o alto índice de concubinato recorrente em Mariana.

Após mais quatro anos de pesquisa acerca das devassas realizadas em Mariana no século XVIII, continuamos estabelecendo aqueles três fatores como colaboradores para os inúmeros casos de concubinato na colônia. Contudo, com a continuação da análise das fontes e o alargamento da leitura bibliográfica, temos mais recursos para apontar que o concubinato esteve longe de ser simplesmente um tipo de união extraconjugal alternativa ao matrimônio. Foi além de tudo, uma imposição da sociedade de Antigo Regime, baseada na escravidão e privilégios de sangue. Aqueles negros e mulatos e por extensão, aqueles que ousaram se casar com mulheres negras ou cristãs-novas ficaram impedidos de concorrer a cargos burocráticos, ingressar em ordens militares, associar-se a irmandades, candidatar-se a familiar do Santo Ofício<sup>304</sup> (cargo em que um dos requisitos principais era a pureza de sangue), e que muitos se viram rejeitados por fama de “mulatice”, uma vez amasiado com mulheres negras.

Campo privilegiado da miscigenação, o concubinato veio confirmar a existência de outros arranjos familiares concomitante às relações estabelecidas pelas normas católicas. As imposições do escravismo e dos estatutos de sangue não conseguiram abafar verdadeiros amores entre homens brancos e mulheres negras, como é o caso de Chica da Silva<sup>305</sup> e o contratador João Fernandes, no Distrito Diamantino, ou como veremos no próximo item, os inúmeros e recorrentes casos de homens e mulheres que mesmo chamados à mesa visitadora para satisfação, admoestação e

---

<sup>303</sup> RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações eclesiásticas: do delito a punição- Mariana (1722-1743)*. Dissertação de Mestrado. UFJF. Op cit

<sup>304</sup> BOXER, Charles. *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Trad. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

<sup>305</sup> Ver FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. Op cit.

pagamento de suas culpas não se distanciaram de seus concubinos, apesar de correrem o risco de serem enviados para fora da colônia, excomungados ou presos.

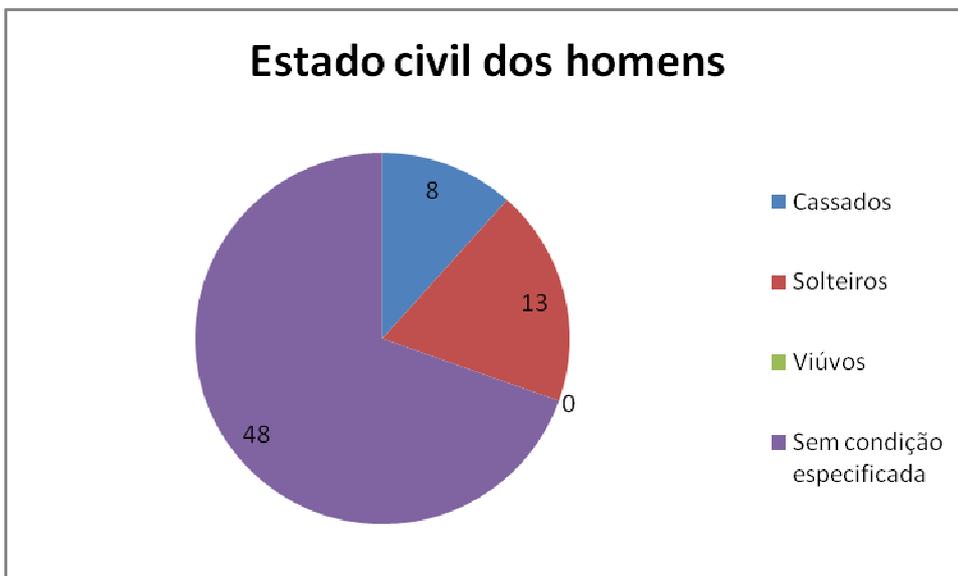
Ademais, nas visitas episcopais, o concubinato abarcou uma complexa trama de relacionamentos. Agrupamos nossas análises entre aqueles que duraram uma vida toda (nos moldes do casamento católico) de amancebamento de “portas adentro” e aqueles que se constituíam de relacionamentos de “portas afora”, geralmente menos comprometidos com a constituição de uma família, se configurando em traições de seus maridos e mulheres, ou simples “namoros”. E ainda há aqueles que se confundiram com crimes de incesto.

Após análise detalhada das fontes deixadas pelas visitas, pressupomos que poucos efeitos elas trouxeram para um definitivo projeto disciplinar com relação aos amores ilícitos da colônia. Ao contrário, ao final das inúmeras visitas nos parece que as penas impostas aos desviantes se expressaram muito mais como fonte de emolumentos ao Bispo de Mariana que como meio eficaz na contenção dos “abusos sexuais” da população marianense.

### **3.3- “Vivendo de portas a dentro” ou “Vivendo de portas a fora”**

Nosso objetivo neste item é apresentar os casos de concubinato “de portas adentro” e de “portas à fora” analisados nas devassas que se estenderam de 1749 a 1793. Estes documentos nos permitiram traçar algumas histórias individuais, e conhecer um pouco mais sobre o cotidiano dos concubinos devassados. Os gráficos abaixo nos apontam dados em números absolutos da situação racial civil e social dos homens e mulheres punidos nas visitas em Mariana.

Gráfico 5



É interessante perceber, de acordo com o gráfico 5, que num total de 69 homens chamados pelas visitas para a satisfação de suas culpas por andarem em concubinato, 48 deles não tiveram sua condição civil especificada. A mesma situação acontece com relação às mulheres devassadas por concubinato, ou seja, a maioria das devassas que têm as mulheres como autoras de concubinato não nos apresenta a sua situação racial, social ou civil especificadas.

Gráfico 6

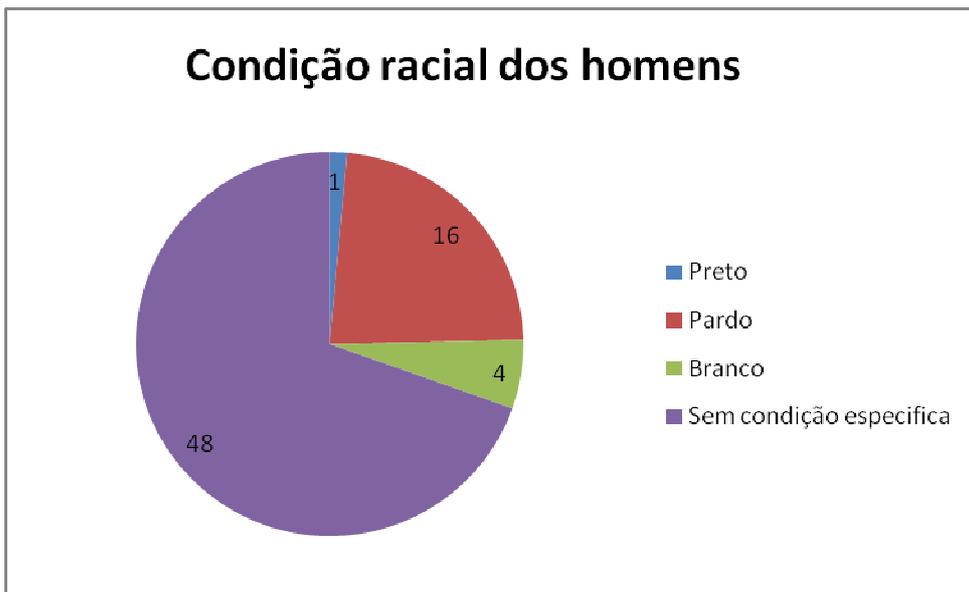
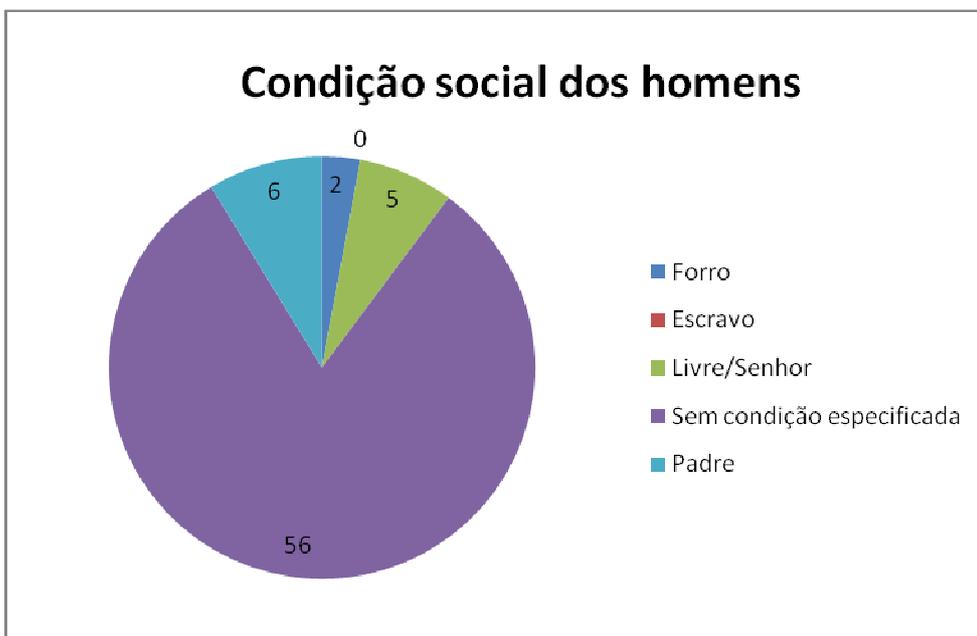


Gráfico 7



Os dois gráficos acima demonstram que dos 69 homens punidos, apenas 21 foram citados como preto, pardo ou branco e apenas 13 como forro, escravo ou livre. Nos casos de concubinato que tiveram as mulheres como alvo das denúncias, a situação

é parecida com a dos homens. A maioria delas não tem, nessas visitas de 1749 a 1793, suas condições descritas. Com relação à cor da pele por exemplo, o gráfico 9 apresenta mulheres autoras e cúmplices (os demais gráficos se referem somente aos autores de concubinato), e num total de 134, 98 não foram especificadas como pretas, brancas ou pardas pelo visitador.

Gráfico 8



Gráfico 9

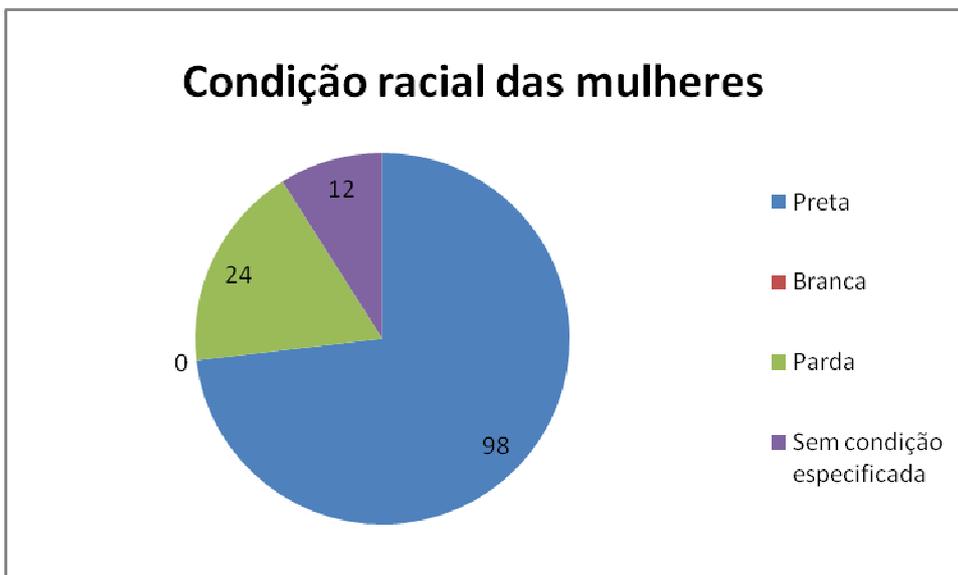
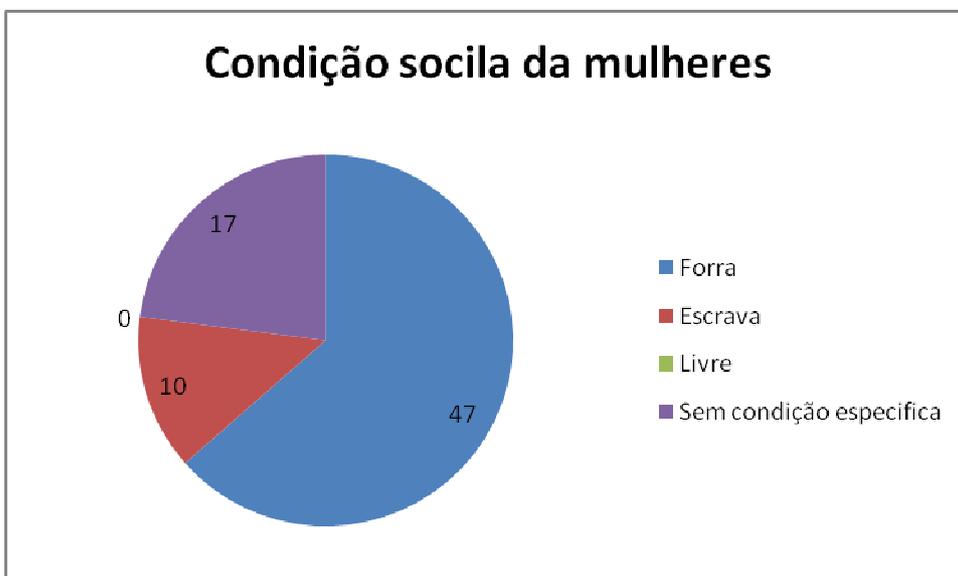


Gráfico 10



A falta de informações prestadas sobre os devassados (homens e mulheres) assinalada acima, a partir da apresentação dos dados inseridos nos gráficos, não foi uma

realidade constante em todas as visitas estudadas nesta tese. Como pudemos ver no item anterior deste capítulo, as visitas que se estenderam de 1723 a 1742, dirigidas em sua maioria pelo visitador Manoel da Rosa Coutinho, nos informaram muito mais sobre as condições raciais, sociais e civis dos concubinos devassados. Talvez essa inconstância de informações percebida de uma visita para outra possa estar relacionada a um relapso tanto do escrivão quanto do visitador. Assim, apesar de as visitas se tornarem mais frequentes depois da criação do Bispado, em contrapartida, as informações sobre os processados se tornam mais escassas.

Ainda preocupados em obter o maior número de informações antes de recontar algumas histórias individuais acerca daqueles que tiveram suas vidas amorosas constantemente vigiadas pelas visitas episcopais, os dois quadros abaixo nos apresentam dados sobre aqueles que reincidiram em suas “culpas” nas devassas realizadas entre 1749 e 1793 na cidade de Mariana.

Quadro 12

Crime de concubinato cometido por homens (amostra de 69)			
Lapsos	1º Incidência	2ª Incidência	3ª Incidência
		40 casos	25 casos

Quadro 13

Crime de concubinato cometido por mulheres (amostra de 74)			
Lapsos	1º Incidência	2ª Incidência	3ª Incidência
		43 casos	19 casos

Muitos homens e mulheres não se separaram de seus parceiros apesar de serem pegos pelas devassas e considerados culpados por não estarem casados de acordo com o sacramento da “Santa Igreja”. Apesar da diminuição de processados do primeiro lapso para o segundo, muitos não se preocuparam em ser novamente devassados, ter

que pagar outra pena, referente ao lapso em que se encontrava culpado e até mesmo correr o risco de sofrer pena maior, como a excomunhão ou o degredo. Mais uma vez, estes dados nos deixam à vontade para confirmar que, apesar de as visitas episcopais se propusessem a exterminar qualquer excesso da população, servindo para o fortalecimento da própria Igreja, elas não conseguiram abafar totalmente as inúmeras relações de concubinato presentes em Mariana do século XVIII. Desta forma, a partir de agora, veremos alguns casos de pessoas que se enquadravam nesta situação, ou seja, correram todos os riscos de serem processados por mais de uma vez pelo mesmo delito.

As devassas sofridas pelos concubinos Manuel de Freitas Caldas, homem solteiro e Ignácia do Couto, parda forra viúva<sup>306</sup> se estenderam de fevereiro de 1749 a julho de 1755, ou seja, por mais de seis anos seguidos. As inúmeras admoestações que sofreram e as penas que tiveram que pagar relativas aos lapsos de concubinato para o reverendo Geraldo José de Abranches, e posteriormente para o reverendo visitador José dos Santos<sup>307</sup>, demonstram a persistência que os dois tiveram em continuar juntos, morando de “portas a dentro”, mesmo depois de tamanha vigilância a que foram submetidos tanto por parte dos visitantes quanto por parte da própria população. Para além de um relacionamento que procurou romper tais barreiras, as inúmeras devassas que sofreram mais uma vez corroboram com nossa hipótese, ou seja, apesar da constante vigilância e do projeto disciplinador idealizado pela Igreja e implementado a partir das visitas episcopais, os recorrentes casos de concubinato indicam um certo insucesso da realização do objetivo católico guiado pelos propósitos do Concílio Tridentino. O início das devassas a que foram submetidos Manuel de Freitas Caldas e Ignácia do Couto, ou Ignácia do Couto Gonçalves<sup>308</sup>, se deu

---

<sup>306</sup> Devassas de culpa 1749-1794. P 7

<sup>307</sup> As visitas de 1749 a junho de 1752 foram dirigidas pelo vigário geral Geraldo José de Abranches. De julho de 1752 a setembro de 1756, o visitador José dos Santos. Manoel Cardozo Frazão Caster ficou responsável pelas visitas que se estenderam de outubro de 1756 a novembro 1761. Theodoro Ferreira de Jacome de dezembro de 1761 a junho de 1762, quando assume Francisco Xavier da Silva. As próximas devassas encontram-se em péssimo estado, por isso não conseguimos identificar os próximos visitantes.

<sup>308</sup> Os escrivães das devassas correspondentes a este caso, José Antônio do Sobral (1749), Manoel José de Araújo (1755) e Antônio José Luiz Pereira (1755) não tiveram certeza sobre qual era o nome completo de Ignácia. Não sabiam eles se “a dita se chamava Ignácia do Couto ou Ignácia do Couto Gonçalves” (devassas de culpa 1749 a 1794- p 12). Talvez nem a própria forra sabia ao certo o seu nome.

Aos vinte e sete dias do mez de Fevereiro de mil sete centos e quarenta e nove annos nesta Cidade de Marianna em Casa de Morada do Muito Reverendissimo Doutor Giraldo Jose de Abranches Vigario Geral deste novo Bispado honde eu Escrivao ao diante nomeado fuy vindo e sendo ahy appareceo presente Manuel de Freitas Caldas Solteiro que vive de sua Lagen.<sup>al</sup> da Caldas Comarca de Gui.<sup>res</sup> Arcebispado de Braga e morador na freguesia da Catas Altas por ter noticia que neste juizo fora denunciado com Ignacia do Couto parda forra como consta da cupa de sua declaração Ser mulher branca pela culpa de concubinato oferecendosse a ser admoestado e assignar termo de primeiro Lapso em que se achava como Constava da folha Corrida junta aos autos tudo na forma da pronuncia que nos mesmos se achava: e logo por ele ditto Reverendo Doutor Vigario Geral lhe foram feitas as admoestaçoens costumadas e as Repreencoens devidas para afim de fazer sessar o escandalo, e mandar devida e não tratar mais com a tal complesse nem mandar-lhe dadivas ou Recados, e menos falar com ella em publico ou particular com a comminação de que obrando o contrario e sendo Com ella novamente compreendido ou com outra seria castigado com todo o Rigor do direito não só com a pena pecuniária comrrespondente ao Lapso mas tambem de prizao se for necessario havendoa agora per condenado em duas outavas pena de primeiro lapso disse que aSeytava as admoestaçoens que lhe forao feytas e por este termo cofilava e fazia judecial a culpa, e nella se dava por admoestado em primeiro Lapso com o Sobredita Complisse e prometia a emenda e fazer sessar o escandalo e não ter mais trato com ella tudo sobre penas [commonadas] a que se subguitada; e de como assima o disse e prometeo comprar, assignada com elle ditto Reverendo Doutor Vigario Geral, e eu Jose Antonio de Sobral Escrivao do Auditorio Ecclesiastico que escrevey.

Abranches

Manuel de Freitas Caldas<sup>309</sup>

Naquele ano de 1749, no dia seis de fevereiro, Manoel de Freitas Caldas foi chamado a comparecer diante da mesa visitadora “por se ter notícia naquele júizo de que ele fora denunciado” para a satisfação de sua culpa em primeiro lapso de concubinato com Ignácia do Couto. Ele prometeu ao reverendo visitador se emendar, “fazer cessar o tamanho escândalo e não mais tratar com Ignácia”, com a consciência de que poderia sofrer com penas bem mais severas que a de pagar as duas oitavas. Os processos indicam que, por sua vez, Ignácia foi chamada pelo visitador para a satisfação “das ofensas a que prestava a Deus” somente em quatro de janeiro de 1755,

---

<sup>309</sup> Devassas de culpa 1749-1794. P 7 e 7v

para responder à denúncia realizada em janeiro de 1749. As inúmeras denúncias que o “casal” recebeu durante aqueles anos, por andarem em fornicção escandalosa naquela vila”, devem ter despertado a atenção dos visitantes sobre esse caso. A partir disso, Ignácia apareceu por várias vezes diante do reverendo visitante que a “admoestou na forma do Sagrado Concílio Tridentino para que se apartasse do trato ilícito que tinha com o cúmplice Manoel de Freitas Caldas”<sup>310</sup>. A forra confessou a culpa e prometeu emenda, sendo condenada a pagar três oitavas de ouro por cada vez que fosse flagrada em concubinato.

As devassas se tornaram constantes na vida dos dois. Por permanecerem em pecado, ambos foram chamados a comparecerem juntos diante do visitante no dia dezesseis de janeiro de 1755. Manoel e Ignácia assinaram os termos de culpa e pagaram seis oitavas de ouro cada um pelas culpas e mais 3 oitavas para cobrir os custos daquelas denúncias. Além disso, a devassa nos conta que se eles “não cessassem aquele escândalo seriam presos e pagariam da cadeia todas as penas pecuniárias a que fossem condenados”<sup>311</sup>. Se persistissem, seriam degredados. Depois dos inúmeros processos que os dois foram submetidos, não tivemos mais notícias deles através das devassas.

Vários foram os casos duradouros de concubinato que pudemos observar nas devassas realizadas em Mariana do século XVIII. Muitos, preocupados com as consequências de seus atos “ilícitos” preferiram se autodenunciar. A pretensão, na maioria dos casos, era de que suas penas fossem abrandadas, mas na maior parte das vezes eles não se separaram de seus parceiros.

No dia três de fevereiro de 1749 apareceu diante da mesa visitadora, por livre vontade Manuel Lucas<sup>312</sup>. Ele disse ter preferido se denunciar quando teve a notícia de que uma visita chegaria à Vila do Carmo, uma vez que tinha consciência “das ofensas a que prestava a Deus por continuar concubinado de portas a dentro”<sup>313</sup> com Vitória, parda forra, moradora assim como ele, na Vila do Carmo. O que Manuel não tinha conhecimento é que o livro da visita anterior (ainda do ano de 1742), dirigida pelo Reverendo Henrique de Moreira Carvalho, no qual seu nome estava registrado como culpado pelo 2º lapso de concubinato com a mesma mulher, havia sumido pouco antes

---

<sup>310</sup> Idem, p 12

<sup>311</sup> Idem.

<sup>312</sup> Devassa de Culpa 1749 a 1793. p 2.

<sup>313</sup> Idem.

do reverendo senhor doutor vigário geral do Bispado de Mariana Geraldo José de Abranches chegar à Vila no início de 1749. O próprio vigário disse “não poder averiguar a verdade pela falta do dito livro”<sup>314</sup> de visitas. Como o visitador não sabia ao certo em qual lapso se encontrava o desviante, resolveu puni-lo pelo 2º lapso, quando na verdade deveria sê-lo pelo 3º, e condená-lo a quatro oitavas de ouro. Porém, se Manuel Lucas não tivesse se delatado (provavelmente por medo da devassa que sofreria), sairia ileso durante aquela visita, uma vez que ninguém o havia delatado.

Seguindo o exemplo dado pelo Licenciado Manuel Lucas, sua concubina, a parda forra Vitória de Almeida resolveu, três dias depois da confissão de seu amásio, seguir seu exemplo e mesmo sem ser citada por nenhuma testemunha comparecer diante do visitador Geraldo José de Abranches. Certamente pelos mesmos motivos que seu concubino ela disse que preferiu se “oferecer a ser admoestada e assinar o termo de sua culpa”<sup>315</sup>. Disse ainda que tomou tal decisão satisfeita, pois tinha consciência de que o desvio cometido “nunca mais o será com outro homem algum”<sup>316</sup>, não descartando a possibilidade, portanto, de continuar morando com Manuel. Casos amorosos duradouros como o de Manuel Lucas e Vitória de Almeida eram mais comuns do que se pode imaginar naquela época. Os delitos de concubinato extensamente observados nas devassas representavam complexas relações familiares vividas pela grande maioria da população mineira, denotando formas de organização alheias ao modelo patriarcal.<sup>317</sup>

Também no dia três de fevereiro de 1749, e sob as mesmas circunstâncias do “casal” acima citado, José Ferreira Silva, morador do Marro de Santa Ana e natural da freguesia de Águas Santas, Bispado do Porto, disse que “por ele não querer se livrar se vinha oferecer assinar o termo com a dita culpa no 2º lapso de concubinato”<sup>318</sup> e por não poder averiguar a verdade (por falta do livro da visita anterior), o reverendo lhe fez “logo as admoestações costumadas e deu as representações devidas para a fim de lhe apartar da ofensa de Deus”<sup>319</sup>. O vigário visitador ainda lhe avisou que se continuasse com o escândalo de morar com Rosa Carneira de Lima, preta forra solteira e/ou não pagasse a pena de sua culpa de 4 oitavas, seria condenado com tanto rigor, “não só pelas penas pecuniárias respectivas ao tal lapso, mas também nas de prisão e outras mais

---

<sup>314</sup> Idem.

<sup>315</sup> Idem.

<sup>316</sup> Idem.

<sup>317</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O Avesso da Memória*. Op cit, p. 125.

<sup>318</sup> Devassas de Culpa 1749-1793. p 4v.

<sup>319</sup> Idem

arbitrárias que justas parecessem”<sup>320</sup>. O processo de Rosa Carneira nos revela dados controversos ao de seu amásio, José Ferreira da Silva. Um mês e meio antes de ser chamada à mesa, no dia 6 de fevereiro de 1749, ou seja, três dias após a confissão voluntária de José Ferreira Silva, Rosa havia sido denunciada por moradores da Vila do Carmo de que mantinha relações ilícitas de “portas adentro” com um homem. Durante esta visita, somente o nome dela foi citado por testemunhas, o dele não. Ela confessou sua culpa, aceitou as admoestações costumadas e disse prometer cessar o escândalo que havia cometido e receber “as repreensões como católica que era, cumprindo ao mais que era obrigada a não consentir mais o dito homem.”<sup>321</sup>

A visita do reverendo doutor Geraldo José de Abranches já se estendia por muitos meses quando no dia vinte de outubro de 1749 apareceu na “Leal cidade de Mariana” o padre Gregório dos Reis e Mello<sup>322</sup>, pessoa muito conhecida naquele local. O próprio escrivão do Auditório Eclesiástico do Bispado, o padre Alexandre Ribeiro do Couto, responsável por escrever aquela devassa, se espantou ao saber quem cometera tamanho delito, uma vez que como ele mesmo escreveu era “pessoa reconhecida pelo próprio de que dou fé”. Padre Gregório dos Reis e Mello foi

admoestado no primeiro Lapso de concubinato com Custodia Maria dos Anjos de que trata o termo em mediato em razão de ser achada em sua Casa e compreendido em fragante com ella e com efeito logo foi admoestado geral para com ella não ter mais trato nem admitilla em sua Casa, e Companhia fazendo sessar o escandallo que tem dado e emmendado ouvida com comminação de que obrando o contrario, e sendo com ella ou com outra outra vez compreendido seria Castigado com todas as oenas do direito e as demais que justas pareserem, havendo = o per condenado em duas oitavas para as tres partes em pena deste primeiro Lapso, e por elle foy dito que aSeitava as admoestaçoens e por este termo comfesava ser lhe achada a dita Custodia Maria dos Anjos casoalmente em Sua Casa, e per metia (sic) em mendar a vida e evitar as ocasiões do escandalo, e não ter comnicção com a Sobreditta, nem com outra

---

<sup>320</sup> Idem.

<sup>321</sup> Devassas de Culpa 1749-1794, p 7.

<sup>322</sup> Devassas de Culpa, 1749-1794. P 10.

algua e obrando o Contrario se Subestava as penas com minadas e de como assim o disse prometia e prometa fazer foi este termo que aSignou com o Muito Reverendo Doutor Vigario geral e eu o Padre Alexandre Ribeiro do Couto escrivao do auditório Eclesiastico desta Cidade Mariana e seu Bispado que o escreveu<sup>323</sup>.

O padre foi flagrado em sua casa consentindo Custódia Maria dos Anjos. A devassa nos mostra claramente o espanto por parte dos visitantes quando souberam que o devassado se tratava de um padre muito bem reconhecido por suas atitudes católicas naquela localidade. A pena paga por ele não excedeu os limites normais por se tratar de um padre. Aliás, casos de excessos por parte dos visitantes foram muito comuns em grande parte das visitas, muitas pessoas comuns devassadas nas visitas episcopais tiveram que pagar além das penas atribuídas aos seus delitos, parte dos gastos que os visitantes tinham com alimentação, hospedagem e transporte durante as visitas, questão já discutida neste trabalho.

Vários concubinos tiveram como pena, além de pagar o referente ao seu delito, também “lançar para fora de suas casas” seus cúmplices por concubinato. Nestes casos, as mulheres pretas escravas e forras foram as que mais sofreram quando os visitantes descobriram que estavam concubinas com seus senhores. Estes eram admoestados e obrigados a deixar suas escravas/concubinas na rua, sem casa e comida. Podemos supor que muitos realmente cumpriram as ordens dos visitantes, mas após a vigilância que permanecia durante a visita, eles as buscavam de volta para continuarem morando “de portas adentro”. Francisco Rodrigues Neiva, concubinado com sua escrava, a preta Archangela, foi devassado durante a longa visita do visitante geral Geraldo José de Abranches , que o admoestou

na forma do Sagrado Concilio Tridentino e constituição para que de todo se apartasse do ilícito trato e comunicação que tinha com Sua Escrava Archangela (sic) mina e no termo de hum mez dar Sahida a Sua escrava Sob pena de que obrando o contrario essendo

---

<sup>323</sup> Idem.

outra vez compreendido com lhe pagar a condenação respectiva ao segundo lapso e as mais que merecer pelo crime de concubinato em que esta segundo [?] enformado o que ouve do por elle aceitava admoestação confessou a culpa prometeo emenda e dissa desfazer admoestação e aSignava o termo com o muito Reverendo Doutor Vigario Geral e eu Antonio Joze Lopes Pereira que escrevy<sup>324</sup>.

Francisco Rodrigues Neiva confessou sua culpa, prometeu emenda, pagou o referente ao seu delicto e disse lançar sua escrava para fora de sua casa no prazo de um mês. A preta mina Maria, ex escrava de Caetano Pereira dos Santos não teve o mesmo prazo de um mês para sair da casa de Paulo Pereira de Faria, segundo a devassa referente a esse caso, ele deveria lançar a mulher para fora de sua casa em apenas três dias. Conforme seu processo, no dia nove do mês de fevereiro de mil setecentos e cinquenta anos nesta

Leal Cidade Marianna em Casas de Morada do muito Reverendo Doutor Vigario Geral Joze de Abranches Vigario Geral deste Bispado aonde eu Escrivão ao diante nomeado fui vendo e sendo a hi apareceu presente Paulo Pereira de Faria a quem elle muito Reverendo Doutor Vigario Geral admoestou na forma do Sagrado Concilio Tridentino e Constituição para que de todo se apartesse do illicito trato comonicação que tinha com Maria mina Escrava que foi de Caetano Pereira dos Santos preto forro e elle a tem em seu poder a [Retoda] para a deixar fora de sua Caza no termo de trez dias e juntar e apresentar neste juizo certidão no termo de queinze dias como a tem expulsado fora de Caza e mais com ella não trate nem comunique pena de Ser asperamente castigado o que ouvido por elle aceitou admoestação prometeo ememnda confssou a culpa e o fez judecial e foi condenado na pena de primeiro lapso e aSsignou com elle muito Reverendo Doutor Vigario Geral e eu Antonio Joze Luiz Pereira que o escrevy.

---

<sup>324</sup> Devassas de culpa, 1749-1794. P. 16v

Francisco Tinoco da Silva deveria se afastar da “muita comunicação que mantinha de portas adentro” com a ex escrava Rita de Oliveira. Ela fora acusada de realizar “batuques escandalosos”, e este seria um dos principais motivos dados pelo visitador para que ele a mandasse para fora de sua casa. Francisco Tinoco foi chamado à mesa no dia vinte e cinco de maio de mil setecentos e cinquenta e um anos

nesta leal Cidade de Marina em Cazas de morada do muito Reverendo Doutor Giraldo Joze de Abranches vigário geral do Bispado aonde eu escrivão aodiante nomeado fui vendo e sendo a hi apareceu presente Francisco Tinoco da Silva a quem elle muito Reverendo Doutor Vigario geral admoestou na forma do Sagrado Concilio Tridentino e constituição para que de todo se apartace do illicito trato e comonicação que tinha com Rita de Oliveira e mais com elle não trate nem cominique nem va a casa de ella nem a concentra na sua e juntamente para mais não ademitr em sua caza mulher de suspeita nem concentir nella batuques com a cominação de que não tendo inmenda e tornando a ser compreendido com a Sobredita Rita de Oliveira ou com outra escandalozamente ser asperamente castigado com as penas de direito e constetuição havendo agora permultado na pena de primeiro lapso que são duas oitavas e por elle foi dito que aSeitava as ademoestações confeçava ter cahido com ella por pagelidade fazendo a culpa por este termo judecial, e por elle mesmo se obrigava a não tratar mais com semelhante mulher de suspeita nem batuques escandalosos tudo sob as penas que lhe citão cominação as quais se sujeitava contravindo a este termo e de como aSsim o disse e se obrigou assignou com o muito Reverendo Doutor Vigário Geral e eu Padre Antonio Gomes Teixeira escrivão que o escrevy.

Francisco Pinto de Oliveira<sup>325</sup>

Francisco Tinoco disse estar arrependido por ter caído em pagelidade com a dita Rita, confessou sua culpa, assim como a maioria esmagadora dos devassados e pagou as duas oitavas de ouro referentes ao seu delito de concubinato em primeiro lapso. Ele também prometeu não cair mais em tentação com nenhuma outra mulher.

---

<sup>325</sup> Devassas de Culpa, 1749-1794. P. 17

Muitos concubinos tiveram suas penas aumentadas devido à gravidade de seus pecados. Este era o caso daqueles que cometiam o “concubinato adúltero”. A pena referente ao primeiro lapso era acrescida a uma oitava de ouro, ou seja, ao invés de pagarem duas oitavas, aqueles que já eram casados e mantinham relações ilícitas, contrariando o “sagrado matrimônio”, estavam sujeitos a pagarem três oitavas de ouro se fossem pegos em primeiro lapso, cinco oitavas, se em segundo lapso, e assim sucessivamente. Isso era o que realmente acontecia durante as visitas episcopais de Mariana do século XVIII. Contudo, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia não especificavam aumento de pena para os casos de concubinato adúltero, essa era, portanto, uma prática que ocorria durante a realização das visitas. Para casos de mulheres casadas as Constituições do Arcebispado recomendavam que :

Sendo uma mulher casada compreendida em amancebamento, se o marido for tal pessoa que provavelmente se tenha perigo da vida ou de outro maltrato considerável, descobrindo-se o delito, se terá muito resguardo e cautela, assim nos termos da admoestação, como nos livramentos do cúmplice. E quando não se oferecer meio acomodado para a dita mulher ser admoestada, não a mandarão aparecer, mas só admoestar verbalmente pelo pároco em segredo. E livrando-se o cúmplice, será camerariamente, não se declarando o nome da dita mulher em livramentos, nem nos traslados dos termos de admoestação, que se juntarem neles.<sup>326</sup>

Fica evidente a partir da leitura do trecho acima, o quanto o matrimônio deveria ser preservado durante as devassas. Caso a mulher fosse casada, era recomendado aos visitantes que todo o processo fosse realizado em segredo. Nos moldes do Concílio Tridentino, as Constituições foram escritas com propósitos de preservação do casamento. Contudo, para os casos de concubinato adúltero, o que se pode perceber pela leitura das devassas é que os concubinos não eram mantidos em segredo durante as visitas. Ora, durante uma visita, não tinha outro assunto na cidade a não ser sobre aqueles que haviam sido delatados e por isso, chamados à mesa para a satisfação das suas culpas. Pode-se supor que o temor acima descrito fosse real, uma vez que o marido

---

<sup>326</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op cit, p 341

mais violento descobrisse a “traição” de sua esposa em época de devassas, caísse no desespero, levado a cometer atos violentos contra suas esposas e/ou concubinos.

Como mencionado acima, as penas para este caso também não foram aplicadas de acordo com as Constituições, que não recomendavam agravamentos para o concubinato adúltero. Contudo percebe-se a defesa do matrimônio e a recomendação dos visitadores na hora da admoestação para que de “de todo se apartem desse pecado” e voltem a viver com seus maridos e mulheres. No dia quatorze de junho de mil setecentos e cinquenta e um, o visitador Geraldo José de Abranches chamou Manuel Gonçalves Sampaio e o “admoestou na forma do Concílio Tridentino e das Constituições, para que se aparte totalmente dos “ilícitos tratos e comonicação adultrina em que a tantos tempos vive com Joanna Gomes de Oliveira parda”<sup>327</sup>. Segundo consta na devassa, era geral o escândalo que cometiam a Deus e ao matrimônio, uma vez que por essa causa ele estava vivendo separado de sua legítima mulher, Barcela da Perencola. Manoel Golçalves Sampaio prometeu se afastar para sempre de Joana Gomes, aceitou a admoestação e pagou as três oitavas, pena relativa ao primeiro lapso de concubinato. Quase um mês depois, foi a vez de Joana responder pelos seus pecados. Foi chamada à mesa pelo visitador e

admoestada do illicito trato em que tem vivido com Manuel Gonçalvez Sampaio homem Cazado e partido de sua legitima mulher e morador na freguesia do forquim logo lha fes as necessárias admoestações para a fim de emendar a vida não tratar mais com a Complece em publico ou particular nem entre na caza delle nem ademitindo o na sua fazendo seçar o escandallo que tem tido com a cominação de que obrando o contrario seria castigada com todo o Rigor e penas de direito e as mais que pairessem justas lembrandosse que deu ocazião com [?] trato a Separação em que ai nem o dito complice a sua Legitima mulher, e das muitas ofensas que se tem seguido por seu Respeito a Deos e do Santo matrimonio: ouvendoa agora por condenada em tres outavas de que pellas tres partes são Repartidas em pena de primeiro Lapso em que esta Compreendida Segundo a folha corrida junta aos autos e por ella foi dito que aSeitava as ademoestações permetia a imenda e comprir tudo mais

---

<sup>327</sup> Devassas de Culpa 1749-1794. P 17v

que nellas se lhe Recomenda por este termo e pello mesmo confessava a culpa e a fazia judecial, e Se sugeitava ao Castigo faltando a este termo o qual assignou o Muito Reverendo Doutor Vigario Geral por ella ser mulher e não saber escrever e eu Padre Antonio Soares Freyre escrivão que o escrevy.<sup>328</sup>

A devassa que sofreu o alfaiate José Fernandes da Silva foi um pouco mais severa que a anterior. Ele se encontrava em estado de concubinato adulterino com a crioula forra Quitéria Guida. Além de ser admoestado e ter que pagar as três oitavas, consta em seu processo que o visitador aproveitou para puni-lo por também dar má vida à sua legítima esposa. Por causa de Quitéria, José Fernandes

trata mal a sua legitima mulher a quem deve respeitar com fidelidade, e amor de marido pela obrigação de que obrando o contrario e sendo outra acometido culpado, e não se abstraindo por seu respeito e tratar mal adita mulher<sup>329</sup>.

Além das três oitavas, ele também pagou metade de sua pena, ou seja, 1,5 oitavas para as despesas dos autos. As mesmas penas foram atribuídas à sua cúmplice Quitéria. Algumas evidências nos fazem acreditar que além das penas se diferenciarem entre o concubinato e o concubinato adulterino, elas também sofreram modificações de acordo com a conveniência de cada visitador. Assim, apesar de as Constituições do Arcebispado da Bahia pronunciarem o pagamento de duas oitavas para o primeiro lapso, muitos visitantes cobraram até o dobro para estes casos. Foi o que aconteceu na visita realizada em Mariana pelo reverendo doutor Francisco Xavier da Silva, hospedado por aquela ocasião no Palácio Episcopal da cidade de Mariana. No dia vinte e um de julho de mil setecentos e setenta e dois ele chamou João Marques Pimenta, Alferes, homem casado e Jacinta Maria de Jesus, crioula forra, ex-escrava de Dona Escolástica Caetana dos Santos<sup>330</sup>. Segundo os autos,

---

<sup>328</sup> Devassas de Culpa. 1749 a 1794 p 18

<sup>329</sup> Ibem, p 23

<sup>330</sup> Devassas de culpa, 1749 a 1794. P 71 e 71v

por causa Jacinta, João dava má vida a dita sua mulher e causando escândalo com a dita amancebia e assim lhe dava a correção paterna para que evitasse o dito comercio que tinha com a dita com a qual causava escândalo a toda a vizinhança e que evitasse como catholico guardando os mandamentos da ley de Deos o que tudo ouvido pello dito admoestado dice que aceitava a dita correção e admoestação e que estava pronto para daqui em diante viver bem e não tornar mais a casa da mesma com quem tem denunciado e estava prompto a assignar este termo de primeiro Lapso e logo o dito Reverendo Ministro ouve por condenado em coutro outavas do primeiro Laspo e nas custas dos autos explicada a condenação na forma da constituição<sup>331</sup>

Os dois tiveram que pagar quatro oitavas de ouro relativas ao primeiro lapso de concubinato e às despesas que aquele processo tinha custado. Além disso, foram excomungados pelo visitador. Outro caso foi o de José da Costa de Almeida e Josefa Maria dos Passos.<sup>332</sup> Ambos se encontravam presos na cadeia da cidade.

Termo que assigna Jose da Costa de Almeida de viver bem da que per diante em companhia de sua mulher e não dar mais escandallo como tem dado o presente.

Aos trez dias do mês de Agosto de mil setecentos e setenta e dois annos nesta Leal Cidade de Marianna e Palacio Episcopal da Residencia do Muito Reverendo Doutor Francisco Xavier do Reça vigário geral deste Bispado onde se achava o Reverendo Doutor Promotor deste Juizo e Procurador da Mitra deste Bispado fazendo as vezes do Dito Reverendo Ministro no seu Impedimento e eu escrivão aodiante nomeado fu[i] vindo e sendo ahi apareceo presente Jose da Costa de Almeida morador no Arrayal de Antonio Pereira que se acha preso na cadeia desta Cidade que serve de aljube por não querer fazer vida com sua mulher Josefa Maria dos Passos que também se acha presa de que elle foy dito e Requerido a elle dito Reverendo Ministro por Commissão que elle não tinha duvida que estava prompto a fazer vida com a dita sua mulher na forma que hera obrigado e prometia da mesma para p que não tinha dúvida assignar termo e Sugeitarsse a todas as penas que por este Juizo lhe fosse impostas e pella mulher do mesmo foy dito Seu Marido

---

<sup>331</sup> Idem.

<sup>332</sup> Ibidem. p. 72v

havia prometido de viver bem com ella e não tinha dúvida assignando elle termo de emenda hir para companhia do mesmo como hera obrigado e logo pello dito Reverendo Ministro Commissario lhe foy dada a correção faterna e que se emendasse da má vida em que tinha vivido fazendo vida com a dita sua mulher na forma que manda o Concilio Tridentino pena de que fazendo o contrario se proceder contra o mesmo com as penas que determina a constituição...<sup>333</sup>

Como consta da devassa, os dois voltaram a viver como marido e mulher, uma vez que “foram obrigados” pelo visitador. Assim, assinaram o termo de culpa e pagaram o referente a esse delito. Não raros foram os casos de concubinato (entre eles incestuoso) praticados por padres, que assim como a população em geral se enquadravam como alvo do projeto colocado em prática pelas visitas episcopais. Este foi o caso do frade Manuel de Oliveira do Espírito Santo<sup>334</sup>, que apesar de ser eclesiástico era casado no Reino, foi devassado quando veio para Mariana amasiado com sua própria filha. Seu processo correu no dia trinta e um de agosto de 1751

ahi apareceo prezente Manuel de Oliveira do Espirito Santo por alcunha o frade morador no Batatal da freguesia do Sumidor Homem Cazado no Reino da freguesia de Bustello Comarca de Pena fiel Braga do do (sic) Porto de numiado com Sua filha Joanna de Oliveira do Espirito Santo parda forra, filha de Thereza mina, e por pronunciado a fazer termo de fama SeSsando Com as mais Cer cunstancias que Contão da Sentença da pronunciação: e logo pello Muito Reverendo Vigario geral lhe forão dadas as necessárias representações e admoestações devidas para ofen[?] que faça Sessar a fama que corria de andao Concubinado inormemente com a dita Sua filha, e de fazer Cessar o escandalo que tem nascido da dita Continua fama, ou infencia com a dita sua filha, e para que mais com ella não falase por modo algum em publico, ou em particular, nem entraSse a Caza aonde ella aSsistiSse, antes sahisse da dita freguesia do Sumidor, e arayal do Batata no termo de quinze dias e na frota Seguinte trataSse de hir fazer vida com sua mulher Sob pena de hir prezo e remetido para eSse fim, vista a detornidade de annos em que della vive Se para do tudo

---

<sup>333</sup> Idem

<sup>334</sup> Ibidem, p 18v

Com a Coniciação de que obrando o Contrario, e Sendo outra vez por alguma forma [denunciado] ou infamado de fallar Com a dita Sua filha de lhe haver a culpa por provada, e de Ser Castigado com todo o Rigor do direito Canonico, e Constituiçoens do Bispado: e logo pelo dito Manuel de Oliveira do Espirito Santo foi dito, que Suposto hera menos verdadeira da Culpa e infamia com a dita Sua filha, Comtudo aSeitava as admoestações que lhe forão feitas, e por este termo se obrigava a Comprir com ellas, e Se [Sequestava] as Comonicações Sobreditas, Se o Cazo outra vez foSse comprehendido com a dita Sua filha, com a qual nunca mais falaria, trataria, e conversaria, o para [muito favor] CeSsar a dita fama, Sahiria da dita freguesia aonde ella aSsite, e não entraria na Caza da Sua assistência, Sahindo da freguesia no dito termo de quinze dias, e do Bispado para o Reino na próxima frota que há de hir, tudo Sob as penas que lhe forão Cominadas e de Como aSsim Se obrigou aSignou Com elle Muito Reverendo Doutor Vigario Geral Eu Francisco Pedroza Navarro Ajudante do Auditorio Eclesiastico que o escreveu.

Manuel de Oliveira do Espirito Santo<sup>335</sup>

O visitador Geraldo Jose de Abranches o admoestou a não “tratar mais escandalosamente” com a sua filha, recebendo a pena de ser enviado para o Reino e proibido de retornar para a freguesia no prazo máximo de quinze dias. Portanto, as visitas episcopais, apesar de fortemente imbuídas pelos ideais tridentinos de disseminação dogmática (e conseqüente dispersão de práticas não católicas - a exemplo do concubinato e feitiçaria), extermínio das práticas religiosas permanentes às margens da oficialidade, e reformulação clerical, não conseguiram, a partir deste método, transplantar para o solo colonial uma religião pura, católica. Os contatos verificados tanto entre os visitantes e visitados quanto entre a heterogeneidade populacional marianense podem ser descritos a partir de situações que formalizaram o nascimento de uma religião extremamente sincrética, bem como o fortalecimento de relacionamentos inseridos na extraoficialidade sacramental. Assim, o estudo das fontes acerca das punições verificadas para os casos de concubinato demonstra o surgimento e fortalecimento de uma família característica desse momento tão específico de nossa história.

---

<sup>335</sup> Idem

## 4 A FEITIÇARIA NAS VISITAÇÕES EPISCOPAIS EM MARIANA

### 4.1 Definição da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

A feitiçaria e as demais práticas mágicas presentes no exercício das religiosidades afrodescendentes na América Portuguesa foram consideradas pela Igreja Católica um pecado grave que oferecia perigo à população. Contudo, o que se observa a partir da análise mais detalhada das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>336</sup> é que este delito não se constituiu uma preocupação maior por parte dessa legislação.

Neste sentido, apesar de já ter sido extremamente debatido, a perseguição católica cujo objetivo era o fim dessas práticas, através da inquisição e das visitas episcopais, nas Constituições não se observa grande interesse em legislar especificamente conforme a vivência religiosa construída na colônia.<sup>337</sup>

Para Laura de Mello e Souza, a inserção da feitiçaria como um crime presente no *corpus* das Constituições leva em conta muito mais preocupações que os portugueses tinham com tal crime quando confrontados aos demais europeus. Talvez o desinteresse apresentado pode ser resultado muito mais do não entendimento por parte dos portugueses dessas práticas secretas do que realmente por falta de um interesse em exterminá-las.

---

<sup>336</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* feitas. Op Cit.

<sup>337</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Desta forma, este capítulo procura em um primeiro momento, confrontar a legislação analisada nas Constituições com o encontro observado entre os visitantes episcopais e a população colonial praticante de uma religiosidade paralela à católica. O que se espera é entender se as punições seguiram à risca os pressupostos das Constituições. Depois, procuramos estabelecer ligações entre os processos de feitiçaria analisados nas visitas episcopais realizadas na cidade de Mariana e aqueles que chegaram até o Santo Ofício de Lisboa.

Este trabalho se insere em uma vertente que procura analisar as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia para além do âmbito da história da Igreja na América portuguesa. O tratamento de diferentes objetos recupera as Constituições para o estudo de outros campos da história, como a família, a sexualidade, a feitiçaria, entre outros.

O documento publicado por D. Sebastião Monteiro da Vide em 1707 foi fruto de um sínodo diocesano. O texto é resultado da tentativa de adaptação para as condições da colônia portuguesa de leis presentes em outros textos canônicos como as Constituições do Arcebispado de Lisboa, que até então serviam de base para as determinações tomadas para a colônia portuguesa.<sup>338</sup> Em Portugal, as Constituições de 1536 haviam sofrido alterações com o intuito de atender às determinações do Concílio Trento:

Fazemos saber, que considerando nós, quão obrigados são os prelados a ter contínuo cuidado das almas de seus súditos e vigiar sempre, que o culto divino seja aumentado, e a justiça inteiramente a todos administrada, e os costumes e vida dos eclesiásticos sejam tais que não menos possam aproveitar com seu virtuoso exemplo, que com os bons ensinamentos e doutrina, que são obrigados a dar. E vendo como aprove a Nosso Senhor por sua grande misericórdia, que esta obrigação dos prelados fosse ajudada e favorecida com o Sagrado e universal Concílio Tridentino, em mui santas determinações feitas a assistência do Espírito Santo, todos somos obrigados a cumprir e fazer inteiramente guardar (...) E por que as mais constituições tem necessidade de outra reforma mais geral, da que ao presente pela brevidade do tempo e outras ocupações se pode fazer.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma Tridentina do clero no Brasil. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit.

<sup>339</sup> D. Henrique, "Prólogo". *Constituições do Arcebispado de Lisboa Antigas e Extravagantes. Primeiras e Segundas*, Lisboa. Belchior, Rodrigues, 1588. Apud LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma Tridentina do clero no Brasil. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil*.

Neste documento é perfeitamente visível a grande preocupação na formação e organização de um clero que serviria de exemplo de virtude e compromisso dos fiéis, bem como de preocupação com o papel do prelado na implantação das reformas tridentinas.

O Concílio de Trento foi, neste sentido, também norteador das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Como já citado anteriormente neste trabalho, o Concílio se mobilizou no sentido de reformar moral e intelectualmente o clero. Apoiado no Concílio de Latrão (1215), um dos objetivos primeiros de Trento foi a revalorização da figura do padre e a reiteração do celibato. A formação de um clero obediente à Roma e aos seus próprios costumes, bem como mais coeso enquanto corpo social hierarquizado, mobilizaram as inúmeras reuniões do Concílio de Trento. Para isso, o reforço do poder dos bispos e o acionamento das justiças eclesiástica e inquisitorial serviram como meio para vigiar e punir qualquer atitude desviante do clero e de toda a população.

No Brasil, porém, como destaca Lana Lage<sup>340</sup>, a reforma tridentina só chegou de forma sistemática no século XVIII, durante o longo período de reinado de D João V (1706-1750). Contudo, a presença dos jesuítas desde o início da colonização já deixava patentes os princípios de Trento. Assim, as principais medidas tomadas pelo episcopado para fazer valer as medidas e ordens do Concílio estão na criação de novas prelazias e bispados (como o bispado de Mariana em 1750), a multiplicação das paróquias, o reforço da hierarquia eclesiástica, a fundação de inúmeros seminários, a intensificação da pregação e da confissão e a realização de inúmeras visitas episcopais pelo território colonial, ordenadas pelas Constituições do Arcebispado da Bahia.

Todas essas ordenações expressas pelo Concílio podem muito bem ser analisadas na leitura das Constituições. Suas determinações foram difundidas através das inúmeras cartas pastorais (especialmente as de D. Frei Manuel da Cruz, se considerar o marco cronológico da presente pesquisa) e das visitas episcopais, cujos bispos incumbidos de conter as transgressões do clero e da população estiveram sempre

---

*Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia.* Op cit.p 149

<sup>340</sup> LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma Tridentina do clero no Brasil. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia.* Op cit.

apoiados nas Constituições. Como afirma D Sebastião Monteiro da Vide, tais ordenações se constituem de:

Leis diocesanas para o bom governo do arcebispado, direção dos costumes e extirpação dos vícios e abusos, moderação dos crimes e reta administração da justiça, depois de havermos tomado posse deste arcebispado em 22 de 1702, visitado pessoalmente todas as paróquias dele, e cuidando a grande obrigação, com que devemos (quanto em nós for) procurar o aproveitamento espiritual, e temporal, e a quietação de nossos súditos, fizemos diligência pelas Constituições, por onde o arcebispado se governava, e achamos, que pelas do arcebispado de Lisboa, de quem este havia sido sufraganio, porque suposto todos os nossos digníssimos antecessores as procurassem fazer, o não conseguiram, ou por obra das ocupações, ou por falta de vida<sup>341</sup>

Referindo-se aos vícios, abusos, crimes e maus costumes, o arcebispo, ao visitar as arquidioceses e paróquias, deixa claro a necessidade de implantação de uma legislação específica para o caso da colônia, uma vez que as Constituições de Lisboa não davam conta disso:

E considerando nós, que as ditas Constituições de Lisboa não se podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região, resultando daí alguns abusos no culto divino, administração da justiça, vida e costumes de nossos súditos: e querendo satisfazer ao nosso pastoral ofício, e com oportunos remédios evitar tão grandes danos, fizemos e ordenamos novas Constituições, e Regimentos do nosso Auditório, e oficiais de nossa justiça, por ser muito necessária para a boa expedição dos negócios, e decisão das coisas, que nele se houveram de tratar, conferindo-as com pessoas doutas em ciência e versadas na prática do foro e governo eclesiástico, e foram propostas no sínodo diocesano<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op cit. Prólogo.

<sup>342</sup> Idem

Sempre em conformidade com os decretos do Concílio de Trento, “*que convém aos serviços de Deus*”, o arcebispado ordena, no texto, que o vigário geral, vigários de comarca, visitantes e todos os ministros da justiça eclesiástica façam cumprir e guardar todas as leis da Constituição.

No capítulo 2 deste estudo, analisamos os casos de concubinato que encontramos nas devassas e as punições sofridas pelos desviantes. Procuramos subtrair das Constituições as referências presentes sobre o delito, bem como as maneiras pelas quais deveriam proceder os visitantes durante a sua decorrência. Percebemos que na maior parte das vezes, os eclesiásticos cobravam multa superior à prevista na Constituição. A princípio levantamos a hipótese de que as multas nas devassas devessem ser específicas para cada tipo jurídico ou social, ou seja, escravo, forro, ou capitão-mor, padre. Contudo, essa relação logo se dissolveu, na medida em que muitas vezes o capitão-mor recebia multa superior ao escravo e vice-versa.

É nosso propósito agora empreender essa mesma análise para os casos de feitiçaria presentes nas Constituições e nas devassas, ou seja, entender até que ponto as visitas seguiram os ditames das leis. Para isso, primeiro é necessário estabelecer os momentos de definição da feitiçaria ao longo do texto constitucional.

A primeira citação acerca da feitiçaria consta no título XXIV do livro I, sobre “as pessoas que são obrigadas a receber o santíssimo sacramento da eucaristia, e em que tempo, e a que pessoas se não pode, nem deve dar”<sup>343</sup>. Inicialmente ordenam sobre a necessidade do sacramento e sobre quem o pode tomar, seguindo sempre as mesmas determinações prescritas pelo Concílio de Trento:

Posto que este sacramento não seja necessário como meio preciso à salvação, com tudo conforme a disposição dos Sagrados Cânones, e Concílio Tridentino, todos os fiéis cristãos de um e de outro sexo, tanto que chegarem aos anos da descrição, que nos homens regularmente são de quatorze e das mulheres os doze, e tiverem juízo para entenderem o que fazem, e a reverencia que se deve a este divino sacramento (...). Pelo que mandamos a todos nossos súditos, que tiverem a dita idade, e descrição, comungarem na própria Igreja, da mão de seu próprio pároco.<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op Cit, p 37.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p 38

Além dos que já possuem idade, todos aqueles em perigo de morte também são obrigados a comungarem, por servir de mantimento espiritual dos que passam dessa vida “para a eterna”. Também é obrigatório às mulheres “prenhes próximas do parto, receberem o santíssimo sacramento, dispondo-se primeiro com as disposições necessárias para o receber dignamente”<sup>345</sup>. Porém, o sacramento é proibido aos pecadores públicos, incluindo neles os feiticeiros:

Assim, é justo e decente, que se não administre aos pecadores públicos. Pelo que mandamos, que não sejam admitidos à comunhão os públicos excomungados, interditos feiticeiros, blasfemos e os que estão publicamente em ódio.<sup>346</sup>

Contudo, se constar publicamente a emenda do dito pecador, com seu arrependimento, o sacramento poderia ser tomado pelos antigos pecadores. Como destaca Laura de Mello e Souza<sup>347</sup>, tais passagens remetem a uma qualificação dos elementos que constituem as esferas públicas e privadas, bem como os conceitos de público e secreto na época moderna. E neste sentido, uma vez que feria o decoro e servia de exemplo público, a feitiçaria se enquadrava como um crime mais escandaloso. Porém, segundo as Constituições, se o pecado não fosse público (ou seja, secreto), se o pecador pedisse a comunhão publicamente, “se lhes administrará (ainda que secretamente conste, que nele não há emenda), para se evitar o escândalo de lhes ser negado”<sup>348</sup>.

Mais uma vez as relações entre o público e o privado são expressas neste documento, bem como a inconstância das punições. Uma vez mantida a feitiçaria em segredo, dificilmente seria punida pelas Constituições: “pertencia ao mundo imaginário dos contos, quando os animais falavam, e não ao mundo rude e cruel que assistem à

---

<sup>345</sup> Idem.

<sup>346</sup> Idem.

<sup>347</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit, p 290.

<sup>348</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op Cit, p 39.

centralização do poder político, às perseguições religiosas, à teatralidade da peça pública e do castigo exemplar”<sup>349</sup>.

Como nos lembra Luíz Mott<sup>350</sup>, Luzia Pinta foi uma das poucas mulheres condenadas pela Inquisição de Lisboa, pelo crime de feitiçaria. O próprio autor diz não ter encontrado mais de 10 casos de residentes na América Portuguesa nos autos do Santo ofício. Tal situação também deve ser destacada quando analisamos as devassas episcopais. Os casos de concubinato são muito mais visados pela Igreja que os de feitiçaria. Talvez por este último ser muito mais secreto que os “públicos e escandalosos” relacionamentos ilícitos, salvo algumas exceções, como veremos mais tarde. Ou ainda pelo fato de os africanos, praticantes de feitiçaria, conseguirem burlar de forma muito mais eficaz às regras católicas, se inserindo como um bom cristão no cotidiano da colônia, e mantendo, de forma privada suas raízes religiosas trazidas da África.

Por uma forma ou por outra, o que se observa na passagem acima citada, é que em muitos casos, a feitiçaria foi permitida pela própria Igreja. Era melhor oferecer a eucaristia ao criminoso a passar pelo escândalo e vergonha pública de negá-la.

No início do livro V, as referências sobre a concepção de feitiçaria tornam-se mais concisas, assim como as múltiplas definições de sua natureza. Sinônimos de práticas mágicas (da mesma forma que a superstição, sortes ou agouros), a feitiçaria ora é examinada como um crime contra a propriedade, ora se aproxima da heresia. Contudo, é o pacto com o demônio o principal elemento definidor da feitiçaria.<sup>351</sup>

Neste sentido, no título III do livro V, as Constituições assinalam como serão castigados os que usarem da arte mágica. Para além, nesta passagem, fica clara a definição dada para a magia:

Assim, como com todo o cuidado e vigilância, devemos procurar por todos os meios, a conservação e aumento da

---

<sup>349</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit, p 291.

<sup>350</sup> MOTT, Luíz. O CALUNDU-ANGOLA DE LUIZA PINTA: SARARÁ, 1739. *Revista do Instituto de Arte e cultura, Ouro Preto*, 1994 (10), 171:128-130, p2.

<sup>351</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit, p 293

nossa santa fé católica e religião cristã, somos obrigados a trabalhar por extinguir os pecados, que por algum modo ofendem a sua pureza e santidade, entre os quais é usar a Arte Mágica. Por tanto, em satisfação do nosso pastoral ofício, ordenamos e mandamos que toda a pessoa que fizer alguma coisa conhecidamente procedida de Arte Mágica, como é formar aparências fantásticas, transmutação de corpos e vozes que se ouçam, sem ver quem fala e outras coisas que excluem a eficácia das coisas naturais<sup>352</sup>.

Aqui, Arte Mágica (sempre escrita com letras maiúsculas), é associada a diversos fenômenos, como conversar com espíritos, por exemplo, pedindo a eles que influam no mundo terreno para a satisfação de suas vontades. Cabe ressaltar que a Igreja nunca deixou de acreditar no potencial maléfico das tais Artes, e talvez por isso, tentou à sua maneira, reprimir as religiosidades africanas. Assim, todo aquele que praticasse desses pecados, “incorrerá em pena de excomunhão maior ipso facto a nós reservada”. Contudo, outros tipos de penas eram dirigidos de maneira diferente aos plebeus ou nobres.

E sendo plebeu, que caiba pena vil, será posto à porta da Sé, em penitência pública, com uma carocha na cabeça e vela na mão em um domingo, ou dia santo de guarda no tempo da missa conventual, se será degredado para o lugar que parecer. E ainda segunda vez, fará à mesa penitência e será degradado para algum lugar da África, e se for convencido terceira vez, será degredado para Gales pelo tempo que parecer, conforme a qualidade da culpa e mais circunstâncias que correrem.<sup>353</sup>

E sendo pessoa nobre, em que não cabia pena vil, pagará pela primeira vez, sendo convencido, cinquenta cruzados, pela segunda, cem, e pela terceira, duzentos, e será degredado para algum lugar da África. E se for clérigo de ordens sacras, haverá a pena de suspensão de suas ordens, e será privado de todos os benefícios e pensões que tiver, e continuando a culpa lhes serão acrescentadas penas nas formas que parecer conveniente.

Para Laura de Melo e Souza, na medida em que a feitiçaria, (sinônimo de magia) é capaz de ofender a pureza da religião, como descrito acima pelas Constituições, ela se

---

<sup>352</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op Cit p, 314.

<sup>353</sup> Idem.

aproxima da heresia. Ainda de acordo com a autora, ao distinguir as penas conforme a categoria social (plebeus, nobres e clérigos), o texto acompanha as concepções de direito qualificadoras do Antigo Regime. Assim, para o plebeu, a pena imposta tinha por objetivo separá-lo de sua comunidade, impedindo-o de gerir seu próprio sustento. No caso do clérigo, feria-lhe a dignidade e subtraía-lhe o prestígio. Para o nobre, apesar de o dinheiro resguardá-lo por mais tempo, ao final, acabava por ser degredado para a África, como uma pessoa comum.<sup>354</sup>

Quando avançamos na leitura do texto, o pacto com o demônio se distingue como um elemento definidor da feitiçaria, entrando no cerne da discussão moderna<sup>355</sup>. Acerca da possibilidade de ação do demônio sobre a terra, ou seja, uma delas a feitiçaria, no título IV, as Constituições advertem que nenhuma pessoa tenha pacto com ele, nem use de feitiçaria:

Fazer pacto com o demônio contém em si Grace malícia, assim pela imensidade que Deus no princípio do mundo pôs entre ele e os homens como também porque é fazer concerto com o inimigo. Por tanto, ordenamos e mandamos que o que fizer pacto com o Demônio, ou o invocar para qualquer efeito que seja, ou usar de feitiçaria para o bem ou para o mal, principalmente se fizer com pedras de Aras, corporais, ou coisas sagradas, ou bentas, a fim de legar ou delegar, conceber, mover, ou parir, ou para quaisquer outros efeitos bons ou maus incorrerá em excomunhão maior<sup>356</sup>

Para o que fosse acusado de realizar feitiço através de pacto demoníaco, a pena era bem mais severa do que aquele que não mantivesse pacto. Ele seria degredado por dois anos para fora do arcebispado, além da pena em dinheiro e da excomunhão. Sendo plebeu, além de fazer penitência em praça pública, como destacado em trecho anterior, pagaria dois mil reis e reincidindo a culpa, seria degredado para São Tomé ou Benguela. Para o clérigo, deveria ser suspenso das ordens, degredado pelo tempo necessário e condenado a vinte cruzados. Nas mesmas penas de excomunhão, pecuniárias ou corporais seriam submetidos todos aqueles que consultassem feiticeiros ou usassem de

---

<sup>354</sup>MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit, p 293

<sup>355</sup> Idem.

<sup>356</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op Cit p, 314.

feitiçarias, lessem livros de superstição, adivinhação, ou usassem de carta de tocar. Também seriam punidos os que aprendessem ou ensinassem as práticas mágicas.

Segundo Laura de Mello e Souza, apesar de afinado com as teses do pacto demoníaco enquanto elemento central e definidor da feitiçaria, o texto das Constituições apresenta elementos bem mais racionalizados que os presentes no Santo Ofício. Talvez as Constituições não se preocupassem com o caráter herético da feitiçaria, uma vez que considerava (como presente no fragmento acima) a possibilidade de ela comportar objetivos voltados para o bem ou para o mal. Neste tocante, a ela resguardava o caráter mágico ambíguo. Segundo a mesma autora, tal atenuação poderia decorrer de uma tolerância ante a evidência de uma religiosidade popular distinta na colônia<sup>357</sup>.

No que toca à realidade plural das religiosidades e práticas não católicas que se desenharam na colônia ao longo de dois séculos de colonização, o título V pode ser considerado o que apresenta a passagem que mais se aproxima das especificidades coloniais. Nas devassas episcopais, como será analisado nos próximos itens, encontramos denúncias relativas ao uso de cartas de tocar (ou de pacto com o demônio), ervas, bolsas de mandinga. No texto das constituições proíbe-se a todos os súditos

Que usem palavras, cartas de tocar, e de coisas que afeiçoem ou alienem os homens de suas mulheres, e as mulheres de seus maridos, ou consumam os corpos. E fazendo alguém o contrário, haverá as penas impostas no título precedente, povoando-se que as tais coisas tiverem efeito porque em tal caso se fica concluído que as tais palavras e obras procedem de comércio, familiaridade e pacto com o demônio<sup>358</sup>

Do mesmo modo seriam julgados e castigados também aqueles que adivinhassem coisas secretas e casos futuros, ou aqueles que levantassem figuras de acordo com o movimento do sol, da lua e das estrelas. Além desses delitos, o texto expõe uma série de questões que afetam a ordem natural e pecam contra a religião:

---

<sup>357</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit

<sup>358</sup> Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op Cit, p 316

Rezar à lua, e às estrelas, fazer deprecação ao senhor com certas cerimônias, assentando que serão infalíveis, ter por certas coisas que se representam em sonhos, fazer observação dos dias para bons e maus sucessos, e pelas vozes e encontro com os animais, ou pelo cantar ou voar das aves.<sup>359</sup>

Deste modo, as Constituições recomendam que o clérigo repreenda esses vícios nas confissões e pregações como forma de “extinguir este ressabido do gentilismo neste nosso arcebispado, no qual a cada dia entra gentios de várias partes.”<sup>360</sup> Para além dessa recomendação, o texto expõe que ninguém residente no arcebispado está autorizado a curar ou deitar demônios sem que antes tais casos sejam examinados pela Igreja . Por fim, mais uma vez, fica claro na leitura deste rico documento a multiplicidade de conceitos relativos à feitiçaria, mas se envolvem manifestadamente heresia ou apostasia da fé, os visitantes deverão, em segredo, encaminhar o caso aos inquisidores do Santo Ofício, para que o tribunal ordene o que se há de fazer. Atrás destas pistas procuramos analisar os casos de denúncias relativos às feitiçarias feitas durante as visitas que ocorreram em Mariana no século XVIII.

A partir da análise realizada sobre as representações da feitiçaria ao longo das Constituições, torna-se evidente como este delito apareceu sob diversas facetas. Ora comparada ao pacto com o demônio, ora relacionado à heresia, as Constituições não estabeleceram regras para conter de forma rígida a manifestação do sincretismo cada vez mais crescente na colônia. Logo que redigidas, foram adotadas nas dioceses e bispados de Olinda , Mariana e São Paulo, constituindo lei para a realidade tão vasta.

Ao analisar as devassas, para os casos específicos de feitiçaria, concordamos com Laura de Mello e Souza, quando afirma que a norma escrita, e aqui acrescentamos, as visitas *in loco*, não garantiram que as práticas de religiosidade africana fossem abafadas. As feitiçarias e as demais práticas mágicas foram a nosso ver, manifestações de uma religiosidade mais bem guardada pelos africanos e seus descendentes.

---

<sup>359</sup> Idem.

<sup>360</sup> Idem.

## 4.2 Magia, Feitiçaria e Bruxaria.

A utilização do termo magia carrega e necessidade de precisão conceitual, na medida em que fenômenos distintos como magia, feitiçaria e bruxaria muitas vezes são interpretados como uma mesma prática. “O próprio termo não se deixa encerrar facilmente numa definição, como se, por antidefinição fosse de certo modo chamado a iludir a primeira das armadilhas... a palavra”<sup>361</sup>.

Para Paula Monteiro<sup>362</sup>, não se pode conceituar magia sem entender primeiro em que sociedade ela está inserida, ou seja, é preciso levar em conta cada contexto determinado, o tipo de simbolismo que envolve o pensamento e a ação mágica. Assim, para ela, magia é um sistema de pensamento. E neste sentido, magia e religião não estão separados, mas são igualmente complexas e se interpenetram. Ao expressar os anseios de uma coletividade, o mago age armado pelos poderes que a sociedade lhe empresta. Por fim, magia é um sistema que se organiza para compreender intelectualmente o mundo. Desta forma, não se pode dizer que as práticas mágicas das sociedades primitivas são menos racionais que as nossas práticas religiosas.

As considerações realizadas sobre magia pela Enciclopédia Einaudi ligam de forma estreita o pensamento mágico à religião. Manifestam-se analogias entre as práticas mágicas e a religião, na evocação de Deus ou do Demônio para a satisfação de seus ritos. Outra ligação está baseada entre a magia e o poder, ou seja, ela confere um poder bem preciso àquele que a sabe praticar, o mago. Por fim, estabelece-se uma estreita relação entre magia e ciência, na medida em que as duas são teorias que se propõem a explicar o mundo, dar-lhe sentido, “fazendo uso de práticas mais ou menos eficazes, de técnicas, capazes de agir sobre os seres vivos, e sobre os alimentos, de curar doença, de estabelecer a ordem, nos corpos e nas almas”<sup>363</sup>.

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira<sup>364</sup> chama atenção para um problema metodológico existente nos estudos sobre magia: é preciso evitar estudar uma sociedade ou coletividade sem primeiro estabelecer uma análise sobre seus vocábulos e conceitos. A interpretação histórica deve rejeitar a atomização de noções sobre magia, feitiçaria e

---

<sup>361</sup> Enciclopédia Einaudi. *Rito e Religião*. Volume 30. Imprensa Nacional, Casa da moeda. p 11

<sup>362</sup> MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. Editora Ática.

<sup>363</sup> Enciclopédia Einaudi. Op cit, p 27

<sup>364</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História*. As práticas mágicas no Ocidente cristão. São Paulo. Edusc, 2004. p 23

bruxaria. Para isso, parece imprecisa, de acordo com o autor, a separação entre magia e religião, na medida em que rituais religiosos contêm ingredientes mágicos e vice-versa. Magia e religião se miscigenaram e se interpenetraram. Assim, o autor se aproxima das análises empreendidas por Paula Monteiro uma vez que estabelece que “não existe uma magia, existem magias, tantas quantas forem os sistemas simbólicos”<sup>365</sup>.

Para o mesmo autor, a ideia de magia atuando sobre a natureza pertence a um estado pré-religioso e é por isso inverossímil do ponto de vista histórico. Não se pode aceitar que o homem primitivo tivesse uma ideia clara do que é natureza, sem antes crer em Deus ou Deuses, por isso mais uma vez, não existe a possibilidade de separação entre magia e religião.

Magia então, segundo Carlos Roberto Figueiredo, não se constitui num pacto, o mago possui poder sobre a divindade e não se atribui a uma “psique humana”, mas sim a uma “psique coletiva.

No caso da feitiçaria, o autor a descreve como uma prática tipicamente urbana, muda-se do campo para cidade durante o período clássico da antiguidade para aí se estabelecer como um ofício altamente popular na Roma Imperial. Sua plenitude pode ser observada com a reurbanização da Europa. Assim, ao conceituar de forma bem clara a feitiçaria, Carlos Roberto Figueiredo a constitui essencialmente

Como uma prática individual, de caráter urbano, local privilegiado onde os problemas humanos, os ódios, as paixões, avolumam-se e ganham densidade, reclamando a presença de um intermediário, no qual depositam as suas esperanças e desejos. Com isto, não queremos dizer que negamos ou desconhecemos a prática rural da feitiçaria durante o período medieval, mas é necessária para o desenvolvimento da feitiçaria a reurbanização do Ocidente europeu. É no meio urbano que se encontra a possibilidade de encontro e da mescla de desigualdades materiais e mentais, criando novas necessidades e desejos nas consciências dos indivíduos e que justifiquem a necessidade da feitiçaria<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> Idem.

<sup>366</sup> Ibidem, p 50.

Ele ainda destaca ser um fenômeno arquetípico, de tendência matriarcal, no qual a mulher se serviu de cultos lunares. Desta forma, a feitiçaria se constitui de prática mágica, na busca pelo controle do universo. Contudo, acrescenta-se à feitiçaria, para além das elucubrações mágicas, a intervenção em assuntos amorosos e materiais, como é o caso das denúncias encontradas nas visitas em Mariana durante o século XVIII.

Ao conceituar bruxaria, o autor a distingue da feitiçaria por aquela se constituir essencialmente a partir de pacto deliberado com demônio. Em troca dos juramentos de fidelidade que a bruxa faz, recebe os meios para executar sua vingança sobrenatural, sobre seus inimigos. Desse modo, prática mágica de caráter rural e coletivo, “a especificidade da bruxaria não é o dano que ela causa às outras pessoas, mas seu caráter herético, o culto ao demônio<sup>367</sup>”

A partir das diferenciações que Carlos Roberto Figueiredo expõe sobre feitiçaria e bruxaria, podemos analisar tanto as Constituições do Arcebispado da Bahia quanto as devassas episcopais em seus aspectos ligados à feitiçaria. Apesar de não diferenciar de forma conceitual os termos (aliás, a terminologia bruxaria sequer é citada na documentação), a feitiçaria era quase sempre associada ao pacto demoníaco, apesar de, no entanto, a punição não ser tão grave. Além disso, como aponta ainda o supracitado autor, a feitiçaria, para o caso europeu teve penas bem mais brandas que a bruxaria nos autos inquisitoriais. Talvez porque a feitiçaria muitas vezes apresentasse uma faceta a fim de realizar o bem - feitiçaria branca-, contrariamente à bruxaria, sempre associada ao pacto direto com o demônio. Para não cair no perigo do congelamento das análises, pretendemos, apesar de tomar como escopo as análises conceituais empreendidas pelos autores acima citados, abordar a feitiçaria, especificamente para o caso da colônia. Todas as contradições acima apresentadas na leitura das Constituições reforçam cada vez mais a tese de que na colônia se desenhava toda uma sociedade com suas religiosidades múltiplas e, portanto, realmente contraditórias. Daí também a explicação para a imprecisão do conceito sobre a feitiçaria que podemos exprimir a partir da análise dos depoimentos dos moradores chamados à mesa durante as visitas.

---

<sup>367</sup> Ibidem, p 62

### 4.3 As feitiçeras da Costa da Mina em Mariana- delitos e punições

Não obstante encarada pelos senhores e pelo poder episcopal como uma ação demoníaca<sup>368</sup> trazida, transmitida e realizada pelos africanos e seus descendentes nas Minas Gerais, a feitiçaria em muitos aspectos funcionou como um meio de equilíbrio das tensões escravistas, bem como uma forma de conquista de respeito e prestígio entre os próprios escravos e também os brancos.

As devassas de testemunha realizadas para o recolhimento de relatos dos moradores de Mariana acerca das práticas sobre a feitiçaria mostram a mesma tendência analisada anteriormente: todos os denunciante são homens, pertencentes aos setores intermediários da sociedade, estratégia utilizada pela Igreja para se infiltrar tanto entre os mais empobrecidos quanto entre os mais abastados. Desta maneira, encontramos um padre, faiscadores, mineradores, alfaiates, sapateiros, um cortador de gado, um que vive de “solicitar coisas”, Carpinteiros e vários homens que vivem “de seu próprio negócio”. Também para os casos específicos de feitiçaria não encontramos nenhum tipo de relação entre as denúncias e a idade dos delatores, assim como para os casos de concubinato. Desta maneira, as idades variam entre 21 e 70 anos. Para os casos analisados, 60% são homens solteiros, e 30% de casados e 10% de viúvos.

É importante frisar que, a partir da leitura dos depoimentos, torna-se evidente o medo dos malefícios provocados pela feitiçaria, bem como o respeito (ainda que ancorado neste medo) que muitos denunciante demonstram ao relatar os acontecimentos. O próprio texto das Constituições é exemplo representativo sobre o medo que tanto o poder episcopal quanto a população em geral tinham do demônio e de todas as suas representações, uma delas, a feitiçaria. Neste sentido, a pregação e a confissão foram extremamente utilizadas como uma maneira de informarem e educarem o povo acerca dos malefícios e atrocidades que poderiam ser cometidas pelo tão temido Satanás. No dia 16 de novembro de 1723, Miguel Álvares Rogado, morador de Ribeirão do Carmo, solteiro, que vive de seus negócios e também da faiscaria, de vinte e três para vinte e quatro anos disse que “sabe por ser publico e notório na vizinhança deste arraial que Inácia preta de nação mina escrava de Antônio de Oliveira Andarilho, que esta hé

---

<sup>368</sup> Além de já termos analisado este aspecto demoníaco da feitiçaria nas Constituições do Arcebispado da Bahia, Laura de Melo e Souza discute uma teoria da demonologia na América.

feiticeira e usa de feitiços cal não disse”<sup>369</sup>. Apesar de saber de fama pública que a tal escrava é feiticeira, preferiu não dizer à mesa visitadora quais os feitiços ela praticava, talvez por medo de que depois a escrava lhe fizesse algum mal. No entanto, era preciso mostrar à mesa que ele era um cidadão respeitável e acima de qualquer suspeita, capaz de servir à Igreja na manutenção e divulgação de seus dogmas<sup>370</sup>.

Quando comparamos a situação racial dos denunciantes e denunciados, fica clara a discrepância. Nos casos analisados, 100% dos feiticeiros eram negros, apenas um não apresenta especificada a sua cor, inversamente aos denunciantes em que a maioria se constitui de brancos. Neste sentido, esse dado corrobora para afirmarmos que a feitiçaria também se constituiu uma das maneiras encontradas pelos negros e, em especial, pelos escravos, para manterem aqui seus laços interpessoais de sociabilidade. Muitas relações, mesmo que de forma tensa, foram mantidas entre os escravos, de fazendas diferentes por meio do feitiço que um lançava sobre o outro. Neste sentido, o recurso ao sobrenatural se manifesta por meio do forte enraizamento das práticas culturais e religiosas dos africanos, com total predominância da Costa da Mina: todos os casos de feitiçaria são de mulheres escravas provenientes daquela região, com exceção do Tenente Manuel de Souza Ferreira, segundo o qual, Manuel da Costa Madeiro, solteiro, morador nesta freguesia que vive de solicitar coisas, de idade de quarenta e dois anos, disse que ouviu dizer e uma vez presenciou que o Tenente “curou um negro, que padecia amolessia de bichos de mosca nos narizes, depois de deixado dos cirurgiões, benzendo-o, e rezando-lhe certas palavras, a pouco ficou livre da opressão dos tais bichos, e tem ele testemunha”.<sup>371</sup>

Pelo exemplo desse Tenente percebemos que para a Igreja, qualquer prática de cura extraoficial, que não fosse oferecida por ela (pela prática dos exorcismos), ou pelos

---

<sup>369</sup> livros de devassa de testemunha, 1722-1723. P 42.

<sup>12</sup> De acordo com Luíz Mott tal medo se justificava quando o feiticeiro era afamado por fazer pacto com o demônio. No mais, a feitiçaria foi bem tolerada pela Igreja, assim como já podemos perceber a partir das Constituições. Neste sentido, de acordo com o autor, “mal passam de uma dezena os brasileiros que chegaram de fato a ser presos e enviados para os cárceres secretos da Inquisição lisboeta, inculcados do crime de feitiçaria. Os inquisidores demonstravam maior rigor e intolerância com os cristãos-novos, sodomitas e bígamos do que com os praticantes de rituais pagãos, alterando-se, porém, tal complacência quando o (a) feiticeiro (a) dava indícios de ter pacto com o demônio, operando ações preternaturais e arrebanhando grande número de seguidores. Nesses casos, por constituírem perigosa ameaça à hegemonia católica, eram os réus presos e exemplarmente castigados, a fim de dissuadir quantos ousassem jogar a cizânia da erronia na seara do Senhor”. Como foi o caso da famosa Luzia Pinta, estudada pelo mesmo autor. MOTT, Luíz. O CALUNDU-ANGOLA DE LUIZA PINTA: SARARÁ, 1739. *Revista do Instituto de Arte e cultura, Ouro Preto*, Op cit, p2.

<sup>371</sup> livros de devassa de testemunha, Z 6, p 139v.

médicos (com o uso de remédios), foi debatida pelas visitas. Neste sentido, mesmo que não estabelecendo pacto com o demônio, a magia boa também era considerada ilegal pela Igreja, mesmo se utilizasse de coisas sagradas<sup>372</sup>.

Com relação à divisão sexual dos denunciados, André Nogueira<sup>373</sup> empreende pesquisa para a capitania inteira de Minas Gerais, destacando que o número de homens feiticeiros era maior que o de mulheres nas denúncias. Para o autor, a explicação pode estar na disparidade numérica entre os sexos, com superioridade numérica de homens, para além de corroborar com a tese de Laura de Mello e Souza sobre a quebra do paradigma das mulheres serem seres mais suscetíveis à feitiçaria<sup>374</sup>. No caso de Mariana, a relação se inverte: praticamente a totalidade dos casos é de mulheres e escravas, diferente dos casos de concubinato, em que a maioria esmagadora das culpas recaíram sobre as forras. Não abandonamos a hipótese de que o pensamento misógino da época moveu os ideais das visitas episcopais. Em trabalho anterior, pudemos analisar como o Estado, juntamente com a Igreja, buscou povoar estas terras de “gente de boa qualidade”, proibindo a ida de mulheres brancas da colônia para o Reino<sup>375</sup>.

Outra razão para explicar a predominância de mulheres delatadas por feitiçaria pode sugerir a busca pela alforria. Para Eduardo França Paiva, “os postulantes à alforria sempre estiveram dispostos a aproveitar ou construir as oportunidades de libertação”<sup>376</sup>. Assim, para alcançar seu objetivo era válido forjar amor e fidelidade ao opressor, incorporar valores dominantes ou mesmo prostituir-se. A mulher, nesse caso, sobressaía-se ao homem, pois a sedução tornou-se outra estratégia muito bem utilizada por elas. Dessa forma, Paiva contrapõe-se à ideia de que as alforrias dependiam somente da boa vontade dos senhores, os próprios escravos conseguiam intervir nessas

---

<sup>372</sup> Como discutido no item anterior, há várias passagens que demonstram tal ilegalidade presentes no texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. No edital e interrogatório da visita, eram lidos aos denunciados 40 itens “para que saibam os pecados de que devem denunciar”, o item 5 do edital estabelece que “se alguma pessoa advinha ou benze, ou cura com palavras ou bênçãos sem nossa licença, ou do nosso Provisor, e se alguém que a vá buscar, crendo que com suas bênçãos pode haver saúde”, deveria ser denunciado durante o depoimento. Neste sentido, se não nessa mesma visita, dos anos de 1722 e 1723, o negro que foi curado pelo Tenente deve ter sido investigado também.

<sup>373</sup> NOGUEIRA, André. Da trama: práticas mágicas/ feitiçaria como espelho das relações sociais- Minas Gerais, século XVIII. *Mneme. Revista Virtual de Humanidades*, n. 11, v.5, jul/set. 2004

<sup>374</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Op cit.

<sup>375</sup> RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações eclesiásticas: do delito a punição- Mariana (1722-1743)*. Dissertação de Mestrado. Op cit

<sup>376</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Op cit p. 84.

histórias<sup>377</sup>. Assim, a feitiçaria também pode ter sido usada como forma de conquista da alforria, ou seja, pelo medo dos malefícios ou pelo prejuízo com a perda de outros escravos, na impossibilidade de vender a escrava (devido à “fama pública e notória”), só restava ao senhor se render à alforria.

Com relação aos feitiços praticados pelas mulheres escravas, observamos dois tipos de motivação: ferir ao seu senhor ou à sua propriedade, ou de intuito amoroso. O primeiro reflete categoricamente uma forma de resistência ao cativo, bem como uma necessidade de reconhecimento dentro do grupo. Encontramos várias escravas que praticaram feitiços para esses fins. Contudo, nos deteremos aqui em dois exemplos muito interessantes: o de Joana da Antônia, escrava de João Pereira e Inácia, escrava de Antônio de Oliveira, ambas da Costa da Mina. Esta última, personagem muito conhecida desta pesquisa. No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de pesquisar os vários processos que sobre ela recaíram com a culpa por andar concubina com alguns homens.

Foi no dia 0 de janeiro de 1723 que Miguel Teixeira de Andrade<sup>378</sup>, morador em Mariana, viúvo, minerador, de sessenta e oito anos denunciou à mesa que a negra escrava chamada Antônia usava de fazer feitiços, porque dizem na região que ela já matara muitas pessoas. E sabia isso por ser “público e notório” os grandes males que ela provocava. Contudo, mais uma vez, o denunciante não disse quais os tipos de feitiços utilizados pela escrava, nem mesmo contra quem ela os praticava.

Três dias depois, o segundo depoimento sobre Joana da Antônia é registrado na devassa. O minerador Luiz Gonçalves da Silva, de 48 anos, disse que Francisco Dias, ex- senhor da escrava, lhe contou os feitiços praticados por ela:

usa de fazer feitiços por que são inda ele seo senhor lhe achara huma panela abaixo da cama com que tinha varias ervas e outras feitiçarias, e no poder de João Pereira usa também de feitiços por quando matara alguma gente, e sabe ele testemunha mais por que lhe dissera Domingos Lopes<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*. Minas Gerais, 1716- 1789. Belo horizonte. Editora UFMG, 2001p168

<sup>378</sup> Devassas de testemunha, 1723, p 63v e 64

<sup>379</sup> Devassas de Testemunha 1722-1723, p 65

O depoimento de Luiz Gonçalves nos oferece mais informações que o primeiro, ou seja, por meio dele conseguimos perceber que a fama de feiticeira da escrava se estendia pela vila. De boca em boca corria entre os moradores as “maldades” que ela fazia. Francisco Dias foi quem primeiro percebeu o feitiço. Quando ainda senhor de Antônia, achou debaixo de sua cama uma panela contendo ervas e outros tipos de feitiçarias. Provavelmente este foi um dos motivos que o levou a vendê-la a João Pereira. No poder de seu novo senhor, a negra continua a fazer feitiços, com o intuito de matar pessoas. Domingos Lopes também contou ao depoente sobre os feitiços de Antônia.

No dia 16 do mesmo mês de janeiro, outro homem apareceu à mesa para complicar ainda mais a vida de Antônia diante dos inquisidores.

Miguel Alvares Rogado, morador no Ribeirão do Carmo, no Arraial da Passagem, solteiro, vive de seus negócios e faiscaria, vinte e três para vinte e quatro anos de idade [...] Sabe por ser publico e notório no Arraial desta passagem e ouvir dizer a muitas pessoas na vizinhança dele em [ileg] há uma preta chamada Antônia de nação mina escrava de João Pereira Lima que esta hé feiticeira, e que usa de feitiços com suspeita de que alguns escravos que morreram diziam por intinunsão dela, e alguns anos passados em poder d outro senhor ou do mesmo senhor achara debaixo da cama dele huma panela fervendo, cal não disse.

Outrossim disse o mesmo artigo que sabe por ser publico e notório na vizinhança deste arraial que Inácia preta de nação mina escrava de Antônio de Oliveira Andarilho, que esta hé feiticeira e usa de feitiços cal não disse<sup>380</sup>.

Em seu depoimento, Miguel Alvares Rogado não se intimida em contar à mesa a fama que possuía Antônia por seus feitiços, já por ser “público e notório”, toda a vizinhança comentava que por causa dela, vários escravos já morreram por conta de seus poderes. O depoente também confirma a denúncia anterior, de que seu antigo senhor achara a panela com ervas, ainda fervendo, embaixo de sua cama. Para as visitas este dado era de suma importância, ou seja, a confirmação de um delito por vários membros idôneos da vila ou arraial confirmava a veracidade da prática deles, complicando cada vez mais a situação da denunciada, no caso, Antônia. Ao final do

---

<sup>380</sup> Ibidem, p 175

depoimento, Miguel ainda traz uma nova informação: a de que também existia uma outra afamada feiticeira: Inácia, preta, de nação mina, escrava de Antônio Oliveira Andarilho. Contudo, apesar de toda a vizinhança ter conhecimento de seus vários feitiços, o depoente disse não saber quais eram os tipos deles, somente sabe que ela é feiticeira.

No mesmo dia 16, a visita de testemunha obteve outros vários relatos que corroboraram para uma quase certa condenação da escrava Joana Antônia e agora também de Inácia. Vários outros tipos de feitiços, bem como nome dos que sofreram por conta deles aparecem descritos nos depoimentos. A partir das devassas, podemos vislumbrar toda uma rede de relações formada por Antônia, senhores e escravos de sua e de outras fazendas.

Antônio Coelho, morador na Vila do Carmo, no arraial da Passagem, solteiro, [ileg], trinta anos [...] Sabe por ser público na vizinhança deste Arraial que Inácia preta mina escrava de Antônio de Oliveira Andarilho, e Antônia negra mina, escrava de João Pereira Lema, que as ditas pretas eram feiticeiras, usando de feitiçaria para matar outros escravos, o que sabe também por ouvir dizer a Francisca Dias.<sup>381</sup>

Segundo Antônio Coelho, usando de feitiçaria, Antônia e Inácia mataram vários escravos da Vila, do Ribeirão e do Arraial da Passagem. Manuel Borges<sup>382</sup> também confirma à mesa ser pública a fama de que Antônia é feiticeira, bem como o fato de que há alguns anos o seu antigo senhor, Francisco Dias, encontrara a panela contendo feitiços embaixo de sua cama. Estes depoimentos de moradores confirmando um fato (panela embaixo da cama de Francisco Dias) ocorrido já há algum tempo antes da visita, demonstra que o conhecimento entre eles sobre os feitiços de Antônia era antigo, corroborando cada vez mais para a mesa a certeza de que a escrava era mesmo culpada.

Em seu depoimento, Manuel Borges também cita Inácia. Antônio Roiz, cortador de cana, disse ao depoente que a escrava dera um pito de fumo, contendo feitiços, a um crioulo, seu escravo. No mesmo dia, Inácio Pinto, alfaiate de 21 anos confirma que

---

<sup>381</sup> Ibidem, p176

<sup>382</sup> Ibidem, p183

Antônio vivia a reclamar dos feitiços insistentes que Inácia fazia contra seu escravo, com o intuito de matá-lo:

Inácio Pinto, morador no Ribeirão do Carmo, Arraial da Passagem, solteiro, vive de seu ofício de Alfaiate, vinte e hum anos de idade [...] sabe por ouvir dizer a várias pessoas neste Arraial e ser publico e notório nelle e a vizinhança deste Arraial que Inácia preta mina escrava de Antônio de Oliveira Andarilho hé feiticeira e usa feitiços, e por ouvir queixar-se Antônio Roiz da dita negra por esta dando para beber a hum seu escravo pequena de água ardente em hum copo com hum cabelo dentro e hum pedaço de hunha se fora ter com ela, que se o seu negro perigasse, que lhe havia de pagar ao que ela respondera que seu senhor e ela [185] tinha ouro para pagar quando morresse. Outrossim ouvira também queixar-se um Crioulo Miguel escravo e Antônio de Souza que a dita negra lhe dera feitiços também em hum pito, e que ficara doído e curando-se com hum curador [sem sua] pela boca Cabelo e unha indo tendo melhor se fora embora para o Campo<sup>383</sup>.

Esse mesmo depoente ainda acusa Antônia, por agora, através de seus consagrados feitiços, tentar matar um escravo de mais um senhor, o Capitão Domingos Lopes.

Outrossim disse mais que sabe por ouvir dizer publicamente a varias pessoas na vizinhança deste arraial, que huma preta Antônia escrava de João Pereira Lima que hé feiticeira e como tal hé tida e He vida neste arraial com fama publica disso por ouvir queixas que em huma ocasião o Capitão Domingos Lopes [ileg] dita negra que esta matava com feitiços a seus escravos, e hum ter fé com o Senhor dela para que a lançasse fora deste Arraial<sup>384</sup>.

O mesmo Inácio Pinto também acusa mais duas pessoas de contrariarem os dogmas e a fé católica. Disse que há pouco mais de um ano, a escrava de Domingos Jorge, chamada Madalena lhe deu uma oração chamada de “São Marcos”, contendo várias cruces invertidas nela. E “vendo-a não lhe parecendo cousa licita a repreendeu

---

<sup>383</sup> Ibidem, p 184 v

<sup>384</sup> Idem.

que não me lesse e a queimasse de que lhe negou a falar-lhe o presente”<sup>385</sup>. No mesmo depoimento, Inácio também destaca que sabe, porque viu, que um mulato forro chamado Antônio do Arraial (porque mora neste Arraial da Passagem), possui uma bolsa de mandinga. Ao abri-la, o mulato mostrou-lhe várias orações, segundo as quais eram feitas para se livrar de seus inimigos. E mais uma vez, por ser homem de muita fé, repreendeu-a e disse a Antônio que se livrasse delas e nunca as fizesse uso.

A situação de Antônia se complica cada vez mais com o depoimento do sapateiro de 32 anos, Antônio Rodrigues Nogueira. Ele conta à mesa, que após ter perguntado, Antônia lhe disse que era mesmo uma feiticeira e que isso não era nenhum segredo, uma vez que sua fama era conhecida na vila toda:

sabe por ouvir dizer a Antônio Roiz e queixou-se este de huma preta chamada Inácia escrava de Antônio de Oliveira Andarilho, que esta já havia dado feitiços a hum escravo de Antônio de Souza Carvalho, e que tambem queria dar a hum seo dele dando lhe hum copo de água a tinta na qual estava unhas e cabelos o que vendo o negro o não queria beber lançara fora e que indo dizer ao dito seu senhor este fora descompor a dita negra chamando-a de feiticeira a qual disse hé verdade esta em somada neste arraial é tida e havida por feiticeira e disse mais que sabia por ouvir dizer a Domingos Borges que a dita negra huma oração, que usaria dela qual feitiços de fazer mal e que esta lhe ouvira Manuel da Rosa<sup>386</sup>.

A pretensão da escrava, segundo o depoimento era, através de um copo de água, contendo também tinta, unhas e cabelos, matar um escravo do depoente e também um de Antônio de Souza Carvalho. Também disse saber, por outros moradores, que a negra tinha uma oração, que usava para fazer o mal a seus inimigos. No mesmo dia, em outro depoimento contra Antônia, Manuel Pereira Matos, de 23 anos, faiscador, disse que ela também fazia feitiços para que seu atual senhor não a castigasse<sup>387</sup>.

Era praticamente impossível que as escravas Antônia e Inácia se livrassem das punições diante de tantas acusações sobre elas. Uma vez que Antonio Roiz foi citado por vários depoentes como dono de um escravo o qual a negra Inácia queria matar por feitiços, a mesa que compunha a visita provavelmente resolveu averiguar se tais

---

<sup>385</sup> Idem

<sup>386</sup> Ibidem, p 186v

<sup>387</sup> Ibidem, p 187v

denúncias eram mesmo verdade, chamando o próprio Antônio Roiz para a confirmação dos fatos. Ele relatou à mesa que um certo dia, seu crioulo aceitou um pito que Inácia lhe oferecera e com ele ainda na boca,

logo se começou a queixar de huma dor no estômago, e a hum [ileg] dias e se foi queixando depois d, digo, de dores, depois, Cabeça, e braços, de sorte que nada the apresente não está Sam, e esta incapaz de qualquer sucesso de que resultou a suspeita de se dizer publicamente que forão feitos que a dita negra ferira, ao dito negro e hé publica e notória a fama de ser feiticeira a dita negra, [...]<sup>388</sup>

Ele ainda disse que soube que certa vez, Inácia tentou que um negro bebesse um copo de aguardente, mas, já sabendo ele de sua fama em toda a vizinhança, e percebendo ter dentro do copo alguns fios de cabelo e pedaços de unha, logo a lançou no chão, “por entender lhe que ia lhe dar feitiços na dita aguardente”<sup>389</sup>

Segundo Domingos Lopes da Cruz, lavrador de 43 anos de idade dois escravos seus morreram e ele, juntamente com outros escravos de sua propriedade, desconfiam ser Inácia a responsável por tais mortes. Ficou sabendo que a negra era amante dos ditos escravos, e acha que algum desentendimento entre eles pode ter levado Antônia a realizar feitiços. Ao fim do depoimento, Domingos disse que a negra deve morrer por conta dos grandes males que já provocou na vila, ou pelo menos deve ser presa.

Depois de analisarem os inúmeros depoimentos contra Antônia e Inácia, em dezembro de 1723, ou seja, quase um ano após o recolhimento dos testemunhos, a mesa visitadora condena pelo crime de feitiçaria as duas negras:

Obriga finalmente esta devassa [...] a Antônia preta mina escrava de João Pereira pela culpa que lhe Resulta de feitiçaria das testemunhas primeira, segunda, quarta, dezoito, vinte e huma, vinte e duas, e terceira: Referida assim mais a Inácia preta mina escrava de Antônio de Oliveira Pais por culpas também de feitiçaria que lhe

---

<sup>388</sup> Idem

<sup>389</sup> Idem.

resultou das testemunhas primeira, quarta, desoito, vinte, vinte e duas e sétima [...] <sup>390</sup>

Infelizmente na devassa não foi registrado que tipo de punição as duas sofreram, porém, se não contrariar as leis que regeram as visitas, ou seja, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elas provavelmente foram excomungadas, ou enviadas para algum lugar da África. O fato de essas devassas serem recheadas de depoimentos de moradores que contam os males praticados pelas negras, bem como pedem sua morte ou prisão por conta deles, e porém, sequer ser citado qual tipo de punição elas sofreram, apenas reforça a tese anterior de que as feitiçarias na América Portuguesa não foram punidas de forma severa. Muitas vezes, o poder episcopal se manteve com “vistas grossas e ouvidos moucos”<sup>391</sup>, demonstrando a peculiar implantação do Concílio de Trento nesta região.

Como já citado anteriormente, eram especialmente duas as motivações que levaram as mulheres a praticarem atos mágicos e “cerimônias diabólicas”: ferir ao seu senhor, ou à sua propriedade, como muito bem exemplificam os casos de Antônia e Inácia, que em praticamente todas as denúncias foram citadas por matar escravos de seus próprios senhores ou de outros; e a segunda motivação envolvendo rugas de cunho amoroso.

Por este motivo, disse Jerônimo da Silva que ficou sabendo que a mulata Joana Florência estava muito doente, com sintomas diabólicos, e que ao chamar o padre para um exorcismo, descobriram que a moléstia foi originada por feitiços causados por Vicência, uma parda forra. Apesar de casada com Manuel Pinto, a forra foi até Vila Rica para aprender os ofícios da feitiçaria com a afamada Cartucha, uma vez que estava com ciúmes do envolvimento que Joana Florência tinha com um ex-concubino seu. Segundo o depoente, a mulata se acha novamente acamada pela mesma moléstia<sup>392</sup>.

No dia 26 de novembro de 1723, em outro depoimento, descobrimos que a tal Joana feiticeira, foi escrava de Jerônimo, o próprio denunciante acima, que, porém, não apresenta esta informação em sua fala. Segundo Manuel Pinto Mendes, a forra fez

---

<sup>390</sup> Ibidem p 196v.

<sup>391</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Op cit, p 297

<sup>392</sup> Devassas de testemunha, 1723, p 142

diligência em Vila Rica, em razão de aprender feitiços contra Vicência, da qual tinha muito ciúmes por esta andar amancebada com Antônio Francisco, com o qual já manteve “trato ilícito”. Porém, ao final da devassa, Jerônimo relata que Joana cessou as “diabruras de feitiços”, uma vez que tinha por Vicência muito respeito, talvez por já terem sido amigas. Mas, apesar disso, segundo ele, era pública a fama de outras feitiçarias praticadas por ela.

Os processos que tratam de pacto com o demônio são muito escassos, talvez isto se constitua numa das razões para explicar a falta de rigor na hora das punições. Padre Manuel Francisco, disse que Catarina Mendes lhe contou que Mariana Carvalho era feiticeira e possuía uma carta de tocar (ou de pacto com o demônio). Em sua casa, fazia várias cerimônias diabólicas juntamente com um escravo chamado José. O Padre conta à mesa que Gregório apanhara a carta e a guardara.

Enfim, a partir de agora, pretendemos aprofundar na leitura das devassas com o grande objetivo de vasculhar tais processos buscando saber o que aconteceu com as escravas que caíram nas malhas das visitas. Em uma análise preliminar percebe-se que muitas das mulheres citadas nos depoimentos sequer foram expostas nos autos de culpa, a não ser aquelas que praticassem a feitiçaria de forma pública e escandalosa, como é o caso de das escravas Antônia e Inácia.

#### **4.4 Minas Gerais e Mariana nas malhas da inquisição portuguesa**

Ancorados na documentação fornecida por Luiz Mott<sup>393</sup> acerca de feiticeiros moradores de Minas Gerais que tiveram processos no Tribunal do Santo Ofício em Portugal, podemos analisar como as práticas religiosas de origem angolana tiveram grande dispersão pelo território colonial, iniciando-se na Bahia, mas espalhando-se por outras capitanias, notadamente em Minas Gerais. Não obstante, a lógica acima descrita ainda se consolida, o próprio Luiz Mott afirma que não passaram de dez aqueles que entre inúmeras devassas episcopais tiveram seus processos enviados a Portugal. Abaixo analisamos moradores em Minas Gerias oriundos de Angola ou de Benguela, em sua

---

<sup>393</sup> MOTT, Luiz. *Feiticeiros em Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*. Revista Pós Ciências Sociais. v 5, n 9/10. Jan/dez. São Luiz/MA, 2008.

maioria acusados por serem praticantes de calundus, que tiveram seus nomes citados na Santa Inquisição. Muitos deles continuaram sem punição, Luzia Pinta nos parece ser a maior exceção. Moradora de Sabará pelos anos de 1730, natural de Angola, ex-escrava de Manuel Lopes de Barros e praticante do calundu- angola<sup>394</sup> merece uma transcrição mais detalhada de seu processo:

Denunciante: Antônio Leite Guimarães, morador no Córrego dos Cordeiros; João do Vale Peixoto, morador na Roça Grande; José da Silva Barbosa, natural da cidade do Porto, negociante em Sabará. Autoridade Inquisitorial que recebeu a denúncia: Comissário Manuel Varejão Távora. Descrição: Segundo o primeiro denunciante, Luzia Pinta "é conhecida por toda vizinhança da Vila de Sabará e freguesia de Roça Grande como calundzeira, curandeira e adivinhadeira". Luzia realizava suas seções de calundu tanto em sua própria residência como nas casas de seus clientes, sempre auxiliada por duas negras-angolas e outro negro de etnia não revelada, todos os três seus escravos. Segundo alguns moradores da região, Luzia "vestia-se com certos trajes não usados nesta terra... Vestida à moda de anjo, trazia na mão uma fita larga, amarrada na cabeça e arcadas, as pontas para traz... Vestia várias invenções, à moda turquesa, com trunfa<sup>19</sup> a modo de meia lua na cabeça e com um espadim na mão...". Além deste espadim, alguns moradores viram um alfanje<sup>20</sup> ou uma machadinha, agitando tais instrumentos enquanto seus pés e braços marcavam o passo com cascáveis <sup>21</sup>. Usava também na cabeça uma grinalda de penas, ou um penacho nos ouvidos. As cerimônias do calundu demoravam em média duas horas: num canto da sala lá estava armado "um altarzinho com seu dossel"<sup>22</sup> e debaixo deste espaldar <sup>23</sup>, uma cadeira onde Luzia ficava. Iniciavam a cerimônia "tocando tabaque, que é um tamborzinho caizini [sic], tocando e cantando até ela ficar fora de seu juízo, falando cousa que ninguém entendia. Após algum tempo de frenética dança Luzia "colocava um penacho de várias cores no ouvido e então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos", começando a partir daí o ritual de curas. João do Vale Peixoto diz o que viu quando participou desse calundu: "Sentada debaixo do dossel, com um alfanje na mão, ela fazia

---

<sup>394</sup> De acordo com MELLO E SOUZA, Laura de. *Revisitando o Calundu*, Op cit. "a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas". P. 2

zurradas à maneira de burro, e posta no meio do dossel, mandava tocar atabaques por suas pretas e pelo preto, e tanto que se desentoava no toque e canto, dava saltos como cabra, e passava nesta forma uma ou mais horas. [Então] lhe despertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, e então dizia que lhe chegaram os ventos de adivinhar, e cheirando às pessoas que ali estavam, àquele que lhe parecia dizer [que] tinham feitiços, lhe atirava certos pós e ficava outra vez zurrando como burro. E para se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas batessem em sua boca e no sobrado [?], zurrando também como burros". Outras pessoas referem-se aos sons provocados por Luzia quando possuía, como "algazarras e bramidos horrorosos". Ao curar Antônio Leite Guimarães, deitado na própria cama em sua casa, "falava Luzia com suas pretas, e depois, saiu para fora muito brava, que parecia endemoniada, e trouxe umas folhas do mato e deu a ele, testemunha para se curar". Outro informante descreveu sua aparência, quando em transe, como "esquipática feição". Durante o calundu "Luzia dizia que com aquelas danças lhe vêm os ventos de adivinhar, e assim lhe chama pela palavra ventos, e nestas horas fica horrorosas e enfurecida". Só então - com os penachos nos ouvidos - tinha início o ritual das curas e adivinhas: "tomando uma caixinha ou açafate<sup>24</sup>, tirava deste umas cousinhas que chamava seus bentinhos, e os cheirava muito bem... Metia então certos pós na sua boca e na dos circunstantes, dizendo que os queria curar... Dava-lhes também certa bebida de vinhos". Embriagada por tais porções ordenava "às pessoas que curava que se deitassem no chão, e passava por cima delas várias vezes em muitas ocasiões, fazendo certas visagens de uma invenção que parecia uma canoa ou escaler<sup>25</sup> e pegando nele, corria [o escaler] pelas pessoas, fazendo outras visagens". Diz José da Silva Barbosa que nessas ocasiões, Luzia Pinta ia logo perguntando às pessoas que queriam ser curadas "quanto traziam de ouro para lhe dar", o que confirma João do Vale Peixoto a quem ela pediu "dezoito oitavas de ouro para os ingredientes da cura, e mais quatro oitavas para fazer as adivinhações". A fama de Luzia como a principal calundzeira, adivinhadora e curandeira dos arredores de Sabará foi confirmada ao Comissário do Santo Ofício, que a enviou presa ao Rio de Janeiro, sendo embarcada para o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição pela prática de rituais diabólicos. Diante dos Inquisidores confessou que de fato, era procurada em sua casa por várias pessoas, brancas e pretas, que vinham curar-se de várias moléstias, aos quais "mandava tomar certas papas de farinha em que somente misturava raiz de abatua<sup>26</sup> e de pau-santo<sup>27</sup>, e por virtude deste remédio, vomitavam os doentes e se achavam melhores das queixas que padeciam. Disse que não cobrava nada pelo tratamento e que aprendera tal remédio em Angola. Luzia garantiu

nunca ter-se afastado da fé católica, nunca ter praticado arte das adivinhas, nem jamais ter feito pacto com o diabo, ratificando que, ao ministrar certas beberagens aos doentes, mandava que as tomassem em nome da Virgem Maria e acrescentado que tais remédios levavam as pessoa a vomitar os feitiços que inadvertidamente haviam ingerido. Acrescentou que, além das referidas papas, cozinhava pedacinhos de pau-santo "e os cozia numa fita com que atava no braço da pessoa que padecia moléstias, para dali em diante lhe não poderem tornar a dar mais feitiços", tudo isso ensinado pelo preto Miguel, já defunto, quando ainda vivia em sua terra natal. Ao ser perguntada sobre a cerimônia em que dançava vestida de anjo, Luzia confirmou que, ao curar certos vizinhos, fazia um altar encimado por um dossel, trazendo em sua mão um cutelo ou alfanje de ferro e na cabeça um barrete com fita amarrada, começando a dançar "por lho vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calundus, com a qual ficando fora de si, entra a dizer os remédios que se há de aplicar, e a forma na qual se hão de fazer". Disse mais: "que tudo fazia por destino que Deus lhe deu, e por esta causa é que ela diz e assevera nas ditas ocasiões que lhe vêm os ventos de adivinhar, que Deus Nosso Senhor é que lhe diz o que há de fazer". Não negou que ao curar, mandava às pessoas que se deitassem no chão, passando por cima delas repetidas vezes, "esfregando-as primeiramente com ervas, por ter isto virtude para lhes lançar fora os feitiços, e no fim deste fato, lhes ata no braço direito uma fita para que lhe não possam de novo tornar a fazer os ditos feitiços, aplicando aos enfermos por bebidas, um remédio que compõe de vinho e do suco de várias ervas que pisa para o dito efeito". Ao falar sobre o ritual com o escaler, disse que ela própria "mandara fazer uma canoazinha pequena, a qual untava muito bem com umas ervas e depois esfregava com elas o corpo das pessoas para lhe lançar fora os feitiços que padecem, por ser este o fim e a virtude para que se aplica o dito instrumento, e disse mais que ao chegar ao pé dela algum preto que tem feitiço ou cousa diabólica, lhe vem logo a dita doença dos calundus, com a qual fica fora do seu juízo e adivinha logo ter o dito preto a referida mandinga e por esta cousa não pode passar com a mesma por diante dela ré, enquanto com efeito a não vai tirar, e isto faz e adivinha por tino e destino que lhe vem de Deus, e é tão certo adivinhar ela o referido, [que] perguntando-se aos mesmos pretos se era verdade de terem eles as ditas mandingas, confessaram ser assim como ela disse". Completou dizendo que ao cheirar as cabeças das pessoas é que reconhecia serem ou não portadoras de moléstias ou feitiços. Ao ser chamada outra vez para falar perante os Inquisidores sobre o vento de adivinhar Luzia assim se expressou: "entendo que essa doença é sobrenatural porque quando me vem, fico parada com os olhos no céu por espaço de tempo e no fim

do qual abaixo a cabeça, fazendo cortesia<sup>28</sup> e logo olho para os doentes e conheço então os que hão de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que não têm, os quais por esta razão, não aceito por meus enfermos e os mando levar pelas pessoas que os trouxeram". Aí pergunta um Inquisidor "como podia reconhecer que estas curas eram da parte de Deus", respondeu: "todos esses efeitos provêm de Deus e não do Diabo, por que nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer missas repetidas, a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas...". Ao fim dos interrogatórios Luzia foi conduzida à câmara dos tormentos, sofrendo uma sessão de tortura no potro<sup>29</sup>. Após sofrer os tormentos, Luzia Pinta foi sentenciada à abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica, proibida de retornar a Sabará e condenada a quatro anos de degredo em Castro Mearim, no Algarve, após permanecer dois anos nos cárceres do Santo Ofício<sup>395</sup>.

Denunciada por Antônio Leite Guimarães, João do Vale e José da Silva Barbosa, Luzia Pinta foi acusada de ser calundzeira, curandeira e adivinhadora. Vestida à moda de um anjo e cantando com a ajuda de três escravos seus, ela realizava seções de calundu. Tal cerimônia demorava em média duas horas e eram realizadas debaixo de muito tabaque e de uma cantoria que ninguém entendia, era nesse momento que Luzia entrava em transe e começava todo o ritual de curas. Em alguns momentos do processo, os denunciantes se referem ao pacto com o demônio firmado por Luzia. Ao curar Antônio Leite Guimarães ela parecia “endemoniada” e toda hora que se punha a adivinhar ficava horrorosa e enfurecida.

A fama de Luzia como a principal calundzeira, adivinhadora e curandeira em toda a Vila de Sabará foi confirmada pelo Comissário do Santo Ofício, que a enviou presa ao Rio de Janeiro, sendo embarcada para o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição pela prática de rituais diabólicos. O caso de Luzia é representativo e um dos únicos relativos ao envio de devassa para o Santo Ofício.

Diante dos inquisidores, Luzia garantiu “nunca ter-se afastado da fé católica, nunca ter praticado arte de adivinhar, nem ter feito pacto com o diabo. Segundo ela, ao ministrar certas beberagens aos doentes, mandava que as tomassem em nome da Virgem

---

<sup>395</sup> MOTT, Luiz. *Feiticeiros em Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*. Revista Pós Ciências Sociais. Op cit. p 6-8

Maria. Contudo, chamada mais uma vez em interrogatório para esclarecer sobre os ventos adivinhatórios, ela se contradiz e afirma entender que a adivinhação é uma doença sobrenatural porque “quando me vem, fico parada com os olhos no céu por espaço de tempo e no fim do qual abaixo a cabeça, fazendo cortesia e logo olho para os doentes e conheço então os que hão de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que não têm, os quais por esta razão, não aceito por meus enfermos e os mando levar pelas pessoas que os trouxeram”. A contradição durante os depoimentos é algo recorrente quando se analisa tanto as devassas episcopais, quanto os processos inquisitoriais enviados à Portugal. O réu muitas vezes preferia negar as acusações e ratificar a fé católica à ter que passar por castigos como torturas ou degredos. Apesar de toda a tentativa de defesa, ao fim dos interrogatórios Luzia foi conduzida à câmara dos tormentos, sofrendo sessão de torturas, depois foi sentenciada à abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica, proibida de retornar a Sabar, sofrendo degredo de quatro anos em Castro Mearim, no Algarve, após permanecer dois anos nos cárceres do Santo Ofício.

De todos os casos estudados nesta tese, apenas quatro negros moradores da cidade de Mariana tiveram seus nomes citados nos autos do Santo Ofício da Inquisição. O restante se refere a moradores de outras regiões de Minas Gerais. O primeiro foi o feiticeiro Caetano, natural de Angola e morador em Mariana pelos idos de 1759. Ele não aparece nas denúncias das visitas episcopais, como mencionado anteriormente, o envio direto para a Inquisição de Portugal poderia acontecer caso o bispo visitador, ou o Comissário assim o julgasse necessário. Nestas ocasiões, todo o processo ocorria de forma secreta sem nem o próprio acusado tomar conhecimento até ser chamado para depor. O negro foi acusado de "curar vários escravos de feitiços com ervas, raízes, cruces e palavras. Ele descobria qual negro fizera o malefício pondo-os todos num quarto, fazia-lhes umas cruces em cima e os cheirava e dizia que os secos eram inocentes e os que suavam muito eram os feiticeiros"<sup>396</sup>. A sorte de Caetano foi bem diferente da de Luzia, em 1763, depois de quase cinco anos de processo, ele “assina auto de repreensão: sobre um missal jurou corrigir-se reconhecendo o quanto tinha vivido errado... e aceitava o grandíssimo benefício da misericórdia”.

---

<sup>396</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 125 fl. 274. Apud. Mott, Luiz. Mott, Luiz. *Feiticeiros em Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*. Revista Pós Ciências Sociais. Op cit

O outro morador de Mariana encontrado nos processos do Santo Ofício de Lisboa, era Antônio, natural do Congo:

É acusado de dizer que "tinha seu ventos quando dançava e cantava e lhe diziam as queixas e moléstias que cada um tinha e quem lhe tinha feito e o que havia de fazer. Tirava o demônio batendo com um pau e que se metesse num copÿ e não querendo ir o demônio para o copÿ, fosse para a cabeça dele". Usava cascas para fazer esfregações<sup>397</sup>.

Também Francisco, preto de nação Benguela, escravo de Ana Maria de Santa Rosa, morador do Arraial de São Sebastião, freguesia da cidade de Mariana, aparece nos autos do Santo Ofício através de denúncia feita por ele, contra ele mesmo. O visitador nos explica:

A minha presença veio um preto por nome Francisco e por ele me foi dito que como verdadeiro católico e filho da Santa Madre Igreja se vinha denunciar que achando-se uma ocasião no Arraial de São Sebastião, termo desta cidade, e tendo notícia que vários negros e negras estavam fazendo batuques em uma paragem fora do arraial, e por sua curiosidade foi ver as tais danças e viu que o autor das danças era o negro Felix, Cabo Verde, e que entrou a fazer calundus por arte diabólica fazendo perder os sentidos a uma negra, Maria Angola, escrava de uma mulata, a qual caiu como morta e o tal Felix falava que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura e chegando a ele o tal Felix perguntou a ele denunciante se tinha alguma moléstia no seu corpo ao que lhe respondeu que sentia umas picadas e lhe disse que aquelas picadas lhas faziam as almas da Costa, e que tornasse lá outro dia para o curar, e com efeito foi e achou as mesmas danças de *calandus* e Felix foi buscar umas ervas e com elas fez umas esfregações no corpo dele e lhe fez perder os sentidos e a vista dos olhos e ouvir dentro do espaço de meia hora e que se não lembra o que fez neste tempo com a tal diabrura porém nunca mais se quis achar o tal ato e se retirou

---

<sup>397</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 129, fl. 270. Idem

abominando aquelas cousas das quais tem se arrependido...". Que Felix, por causa desses *calandus*, já foi preso pelo Capitão de Ordenança e que o mandou para a conquista do gentio por ordem do Governador das Minas "e que ele ensinou aos outros várias adivinhações"<sup>398</sup>.

Em seu depoimento, Francisco praticamente se confessa diante do inquisidor. Ele se diz um verdadeiro católico e filho da Santa Madre Igreja, arrependido por ter a curiosidade de ver as danças e batuques que os vários negros (conterrâneos seus) praticavam naquela cidade. A atitude de Francisco ao se denunciar para o inquisidor apenas reforça a nova configuração religiosa que se reforçava na colônia, ou seja, um negro, escravo vindo de Benguela, se denominava católico fervoroso e abominava as manifestações religiosas e culturais de seus irmãos africanos. Ao denunciar Félix, como aquele que o havia corrompido em sua fé, Francisco não recebe nenhuma punição, enquanto o feiticeiro em questão foi preso.

Em 1774, Domingos, preto, angola, escravo de Manoel Carvalho morador de Mariana também confessa seus erros diante do visitador. Mais uma vez, por medo dos castigos, ou por realmente acreditar na nova fé que recaía sobre ele, o negro rejeita os antigos rituais africanos dos quais antes se beneficiava. Talvez por isso, também não sofre maiores represálias.

Confessou "que quando estava em sua terra via aos outros negros fazer várias cousas de superstições, como era que estando a gente com doença grave lhe falava dentro do corpo uma voz dizendo que era a alma de fulano, e fazendo os circunstantes algumas perguntas, dizia que queria levar o fulano, e algumas vezes sucedia que morria e lá lhe iam fazer perguntas e falava aquela voz e que julga o denunciado que era o Demônio, porque quando a dita voz dizia que queria levar o fulano, e lhe prometiam fazer as suas festas, escapavam e não morriam. E que ainda nesta terra, pelo mais abuso da sua, tem ele denunciado usado de algumas perguntas aos negros doentes imaginando que as almas dos outros negros se vinham meter neles mas que nunca nesta terra lhe falou voz alguma como sucede na sua terra; e que

---

<sup>398</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 129, fl. 143. Idem.

também tem feito algumas curas a doentes conforme o estilo da sua terra e que promete não tornar a cair em semelhantes erros e me pediu lhe trouxesse a sua denúncia que assinou com uma cruz por não saber ler nem escrever”<sup>399</sup>.

Segundo Domingos, quando estava em sua terra, via os negros usarem de superstições e serem possuídos pelo demônio. Ele confessa que depois que saiu de Angola e veio para a colônia também tem feito algumas curas a doentes conforme o estilo da sua terra, mas que por isso se arrepende e aceita qualquer admoestação.

A documentação existente, tanto no Arquivo da Cúria de Mariana quanto no Arquivo da Torre do Tombo revela uma variedade de práticas mágicas e rituais e divinatórias dos africanos no Novo Mundo, confirmando a adaptação deles em solo estranho e a incorporação de elementos provenientes seja da cultura europeia, ou de outras etnias africanas.

Antônio, escravo de Luis Barbosa Lagares, natural de Angola e morador de Paropeba, era conhecido como “o feiticeiro angola”, no processo inquisitorial do ano de 1775, consta que ele foi chamado:

para dar fortuna a uma família de portugueses enriquecidos com a descoberta do ouro. Foi tratado "com toda grandeza e estimação quando foi curar-lhe o cunhado, e pelo meio dia saiu o negro pelo Arraial dos Macacos há três léguas da matriz como em procissão vestido com camisa, num surtão vermelho e sobre os ombros como murça coberta de penas de várias aves e matizada com peles de onça, com um capacete na cabeça de variedade de penas, e na mão com um penacho de penas, tocando chocalhos; e o acompanhava um branco levando na mão uma caldeirinha em forma de mão cheia d'água cozida com raízes e ervas que o mesmo negro tinha feito e benzido e com um rabo de macaco hissopavam algumas pessoas e casas onde chegavam dizendo que se deixassem hissopar com ele para ficarem livres de feitiços e terem fartura porque assim assegurava o negro que benzeu a água; e chegando em algumas casas dizia o negro: aqui há feitiços! e batendo com um pau no chão e perguntando-lhe: donde vinham? respondia: lá de cima! dando a entender que vinham da casa de uma

---

<sup>399</sup> ANTT, Caderno do Promotor, n. 129. Idem.

inimiga da anfitriã a qual pretendia perdê-la pondo-lhe o nome de feiticeira (por causa de uma herança que disputaram, "e apesar de parda é mulher honrada"). E durante a procissão quando algumas pessoas diziam ao negro que lhes tirasse os feitiços que lhe haviam de pagar, logo entrava a dizer em voz alta: esmola para o Calundu! e no mesmo tempo hissopava as casas com o tal hissopo de rabo de macaco e muitas pessoas deram esmola ao negro: galinhas, ouro e a mulher de Manoel Lopes dos Santos não tendo ouro nessa ocasião, tirou os brincos das orelhas e os deu ao dito negro..."<sup>400</sup>.

O processo deste negro revela uma nova questão: a participação de brancos nos feitiços. O branco não teve seu nome revelado, também não aparece em outro processo. Contudo, ele é descrito como o ajudante de Antônio, ou seja, carregava consigo uma calderinha cheia d'água cozida com raízes e ervas que o mesmo negro tinha feito e benzido e com um rabo de macaco, a fim de borrifar tal mistura nas casas por onde passavam para retirar os feitiços que nelas pairavam.

Em 1777, Gonçalo, preto forro, natural de Angola e morador do Arraial de São Sebastião, em Nossa Senhora do Sumidouro também foi acusado de ser feiticeiro e de retirar feitiços do corpo de pessoas, segundo consta nos autos, ele:

aplicou numa menina banhos e bebidas de água benta com pós contra feitiços e logo a doente começou a deitar pela boca e por baixo vários pregos, chaves e fechos de espingarda e outras coisas de estanho, cobre e vários metais, ficando livre da moléstia, fazendo cerimônias uma concha cheia d'água, com pós para adivinhar quem lhe botara o feitiço<sup>401</sup>.

Outro negro, Antônio, de Angola, morador de Lavras, se autodenomina "Antônio Calundú", segundo dizem na vila, ele cura feitiços, e adivinha por um espelho que traz consigo junto com uma cruz. Acertou onde estava uma espingarda roubada, ganhando fama de adivinhador e curador<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 129, fl. 248. Apud. Mott, Luiz. Mott, Luiz. *Feiticeiros em Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*. Revista Pós Ciências Sociais. Op cit

<sup>401</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 130, fl. 369. Idem.

<sup>402</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 130, fl. 369. Idem.

Em 1782, um processo acusa de uma vez Roque, negro angola e Brígida, mulher casada, ambos moradores de Pitangui

"O denunciado é feiticeiro, pois cozinha num grande tacho certas ervas junto com uma imagem de Cristo de latão que trás no pescoço e nesta água se lavavam e após vestirem a melhor roupa principiavam umas danças ou calundus mandando mãe Brígida a seu filho João tocar uma viola, e o tal negro tocava um adufe (pandeiro) e dançavam com muitos trejeitos e mudanças e davam a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres e que depois de cheirar, diziam que ficavam absortos e fora de si e ensinava Brígida que as almas dos mortos se introduziam nos vivos que cá ficavam e que a alma de sua filha morta se introduzira no corpo de Roque, por este motivo que amava a Roque e lhe dava de mamar aos seus peitos e o deitava consigo na mesma cama em que dormia com seu marido ficando ela no meio" e ao reclamar o seu pai , Brígida dizia que se Roque não deitasse em seu peito haveriam de padecer grandes dores. E que o negro mandava sua mãe banhar-se nua num córrego na frente da filha dele, Jerônima, de treze anos e Romana, filha dela; que Brígida certa vez passara a mão no corpo de um recém-nascido meio morto e ele logo renascera. Que levava o Cristo e o Santo Antônio ao mato para fazer penitências" e acompanhando-os certa vez o marido "lhe deram muita pancada"; disse que o "calundu era o melhor modo de dar graças a Deus" e que Brígida dizia ser o "anjo angélico e que tinha poder do Sumo Pontífice para casar e descasar". E "estando nesses calundus ou danças apartava de seus maridos algumas filhas suas que com a mesma moravam dizendo que era da vontade de Deus e para os calundus convidava a todas pessoas que com Brígida moravam na fazenda e se alguma pessoa disto se escusava, lhe dava a cheirar e lhe chegava aos narizes uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si e esquecidos das obrigações de católicos e entravam na mesma dança"<sup>403</sup>.

Brigida é acusada de receber espíritos mortos, de realizar rituais de calundus e de deixar fora de si, depois de muita dança, batuques e ervas, alguns católicos. Neste depoimento, mais uma vez fica evidente as ligações existentes em entre as religiões africanas e a católica. Para conseguir obter êxito em seus pedidos, Brígida se utilizava

---

<sup>403</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 130. Idem.

também de fazer rezas ao santo Antônio e ao próprio Cristo, levando-os ao mato para fazer penitências.

No depoimento de 1758, contra Francisco, nação angola, escravo de Manoel Bernardes de Cristo, morador na Vila de São João Del Rei, MG, vários traços da religião africana e católica estão presentes nos feitiços realizados por ele. O uso de santos e orações católicas, bolsas de mandinga, e objetos pertencentes aos cultos de origem africana também estão presentes nos exorcismos que o escravo praticava.

Francisco cura feitiços dando remédios pela boca e vomitam imundícies; com alguidar com água adivinha os feiticeiros. Em um quarto retirado "tirou da algibeira uma caixinha redonda e abrindo-a, a pusera no chão e num papel escrito como em grego, uma pedrinha começou a bulir "a andar em redor" conversando com a pedrinha, (que era do tamanho e jeito de uma unha) que respondia com sinais de sim e não. Disse que um doente ia lançar fora os feitiços naquela noite e começou "a untar-lhe a garganta com unguento que trazia de uma caixinha e tirou uma bolsa encarnada que trazia no pescoço e colocava no pescoço do homem mas primeiro a borrifou com aguardente de cana, tirou outra caixinha redonda e começou a fazer várias cruces sobre a cabeça do homem e a esfregar-lhe muito o pescoço e garganta por três horas sempre abrindo a caixinha, falando em Deus e vários santos como exorcismo e meteu a mão na boca e com os dedos pela garganta abaixo, tirou um novelo de lã de ovelhas de toda qualidade, unhas e bicos de pássaros e depois de quinze dias estava são. Várias testemunhas assinaram este sumário, dizendo que vinham negros e negras pedir que os protegesse de feitiços "e a cura era fazer-lhes quatro feridas, duas nos braços e duas nas pernas e destas lhes tirava o sangue e antes que os ferisse, lhes dava uma bebida que ficavam atordoados a modo de bêbados, em muitos vi sair destes com as quatro ligaduras nos braços e pernas ensanguentados e caindo como bêbados<sup>404</sup>.

A repressão à feitiçaria na América portuguesa representa parte de um legado deixado pela ação inquisitorial na Europa ocidental da idade moderna. Jean

---

<sup>404</sup> ANTT, Caderno do Promotor, 121, fl. 213. Idem.

Delumeau<sup>405</sup> afirma que uma certa atitude de clemência pelos feiticeiros, característica da Igreja da alta idade média, se contradiz com a atitude observada na idade moderna, baseada especialmente da forte repressão às mulheres feiticeiras (metade subversiva da humanidade), talvez também ancorada na necessidade de evangelização e na inquietude clerical. Para Carlo Ginzburg<sup>406</sup>, uma imagem da feitiçaria diabólica, com todos os seus acessórios como pacto com o diabo, sabá, profanação aos sacramentos, foi sendo elaborada entre os séculos XIII e XV pelos inquisidores e teólogos, para depois difundir-se através de tratados e sermões. Tal difusão baseou-se na manipulação das confissões através do medo e das torturas. Assim, cultos populares, como o caso estudado pelo autor (os benandanti), foram pouco a pouco se modificando, pela pressão dos inquisidores para finalmente assumir os traços da feitiçaria tradicional.

Em estudo empreendido para o caso da Inquisição realizada em Lisboa, Didier Lahon<sup>407</sup> afirma que na maior parte das vezes, os elementos da confissão dos acusados já estavam contidos nas perguntas dos inquisidores. Esses elementos sempre buscavam o pacto com o demônio como o maior definidor das práticas com feitiçaria. Questões como a conservação de sua fé ou ter-se apartado da religião católica constituíam os temas recorrentes dos interrogatórios. Na maioria dos casos, o acusado entrava no molde que lhe era imposto, muitas vezes por medo da tortura ou como uma estratégia ao compreender que as respostas que deveriam ser dadas podiam significar a sua salvação a atenuação de sua pena.

No caso das práticas mágicas coloniais aqui estudadas, apesar de serem reprimidas de acordo com tratados oriundos das denominações da Europa Ocidental, pouco podem ser relacionadas com as denominações de uma feitiçaria europeia tradicional. Como podemos observar neste capítulo, tal prática lança luz sobre as formas de vivência encontradas pelo colono, bem como forma de adaptação encontrada. Muitas vezes protegeu-o do castigo do senhor, outras vezes refletiu tensões que abalavam o seu dia a dia, ajudando a prender o amante ou a matar o rival. Não obstante a feitiçaria da forma como se delineou na colônia, mostra desde os primeiros momentos, suas filiações culturais- resgatam traços europeus, indígenas, e o africano. Conforme avança o período

---

<sup>405</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>406</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>407</sup> LAHON, Didier. *Inquisição, Pacto com o Demônio e Magia africana em Lisboa no século XVIII*. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

os traços se diluem e começa a surgir um só corpo de crenças coloniais, especificadamente sincréticas<sup>408</sup>. Daí mais uma vez a hipótese deste trabalho ganha força ao afirmar que as punições aos delitos encontradas nas devassas, bem como a pouca quantidade de feiticeiros que foram parar no Santo Ofício em Portugal (apenas alguns sofreram punição mais severa, como a prisão), acompanha a lógica de uma Igreja que tinha a todo custo que se adaptar a uma nova realidade que se construía.

---

<sup>408</sup>MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. Op cit.

## 5 CONCLUSÃO

Após quatro anos de pesquisas bibliográficas e análise dos manuscritos deixados pelas visitas episcopais ao longo de todo o século XVIII, podemos aqui concluir algumas questões relevantes. Em primeiro lugar, o Estado português esteve constantemente presente na organização da população, ou seja, não foi somente uma iniciativa religiosa o controle moral estabelecido através das visitas. A disseminação dos dogmas religiosos como o sacramento do casamento, por exemplo, foi também uma grande preocupação estatal. Esse foi um ponto imprescindível neste estudo: entender os propósitos religiosos sem entender suas ligações com o Estado tornaria nossas conclusões um tanto incompletas.

Desta maneira, a partir do primeiro capítulo, pudemos concluir que o Estado e a Igreja estiveram presentes ao longo de todo o século XVIII na tentativa de ordenar a população. Cabe dizer que a população que precisava aprender os valores portugueses e cristãos eram aqueles pertencentes às classes miseráveis. E é claro, as mulheres negras tornaram-se aquelas em que a Igreja considerou o maior problema a ser enfrentado durante o projeto empreendido pelas devassas. Eram elas as que mais se relacionavam fora do casamento com homens casados ou solteiros, brancos ou negros. Eram elas, que aos olhos da Igreja contrariavam todos os ensinamentos difundidos durante as visitas, tirando os homens “do bom caminho”, como pudemos perceber a partir de várias passagens encontradas nas Constituições Primeiras do Arcebispado. E por fim, eram elas as que mais disseminavam práticas não católicas a partir das feitiçarias.

Ainda neste capítulo introdutório, nossas análises nos trouxeram um dado novo não observado na dissertação: a participação de comissários do Santo Ofício da

Inquisição Portuguesa nas visitas episcopais, marcando a estreita relação estabelecida em Mariana entre as visitas locais e as inquisitoriais, para além da já anunciada relação entre as visitas episcopais e as pastorais. E assim, também consideramos necessário apresentar um item a fim de analisar as pastorais a partir das diversas cartas deixadas pelo primeiro bispo de Minas Gerais: Dom Frei Manuel da Cruz.

Em segundo lugar, pudemos concluir que a forma mais eficaz encontrada pela Igreja Católica para alcançar tais objetivos foi a visita eclesiástica, é claro que para o caso de Mariana, durante o século XVIII. Ou seja, a Igreja tomou para si o papel de executora de uma política de controle das questões de âmbito familiar. Além do desejo de firmar-se institucionalmente numa terra ainda pouco explorada, ela precisava educar socialmente a população nascente e disseminar de forma sólida seus dogmas.

Assim, observamos que as visitas eclesiásticas ficavam em geral sob a alçada do bispo (quando não existia participação dos comissários do Santo Ofício), que punia a população formada especialmente por negros, escravos e pardos. O gênero mais devassado foi o feminino. As mulheres eram consideradas nesta época como mais vulneráveis aos pecados. O delito mais delatado e punido (como observado em outras pesquisas acerca das devassas) foi o concubinato, relação considerada ilícita e ofensiva ao casamento, seguido das feitiçarias, também essencialmente prática feminina.

No segundo capítulo, também foi possível entender, pelo contido nas devassas episcopais como se processou estruturalmente uma visita. Esta era dividida em duas fases, ou seja, em duas visitas. A primeira, chamada de visita de testemunha, tinha por objetivo selecionar pessoas consideradas idôneas para depor. Elas deveriam denunciar os crimes e quem os praticava. Antes dessa convocação, era fixado, na porta da Igreja matriz da cidade, um edital informando que ali chegava uma comitiva visitadora que ficaria instalada na cidade por tempo indeterminado. Assim, uma visita de testemunho podia durar de alguns meses ou mais de anos.

No edital de 1723, o visitador Henrique Maria anuncia a visita bem como convoca moradores para inquirições:

Aos nove do mês de janeiro de mil setecentos e vinte e três anos nesta freguesia de N.Sr<sup>a</sup> da Conceição da Vila do Ribeirão do Carmo (sic) visita o Reverendo visitador o cônego (sic) Henrique Mar<sup>a</sup> de (sic) (sic) destas os cerimoniais procissão de defuntos visitando o Sacrário e

altares santos, pia Batismal, acompanhado com todos os reverendos, sacerdotes, clérigos da freguesia e confrarias das Irmandades da dita Matriz e mandou logo o reverendo visitador notificar testemunhas, que pelo reverendo visitador vigário foram nomeadas para virem jurar nos interrogatórios (sic) da visita de que mando publicar eu edital na forma das constituições de que tudo foi este termo eu (sic) Miguel Gomes Secretário da visita que o escrevi<sup>409</sup>.

Pudemos destacar que a convocação das testemunhas acontecia de duas formas, uma se dava pela de apresentação voluntária, descrita no edital, para resposta dos interrogatórios. A segunda forma - e a que realmente acontecia- era a chamada nominal de alguns moradores, considerados idôneos perante a Igreja. Contudo, nossas conclusões apontam que muitos destes selecionados para depoimentos (todos homens) também foram citados em outros depoimentos por cometerem delitos que eles mesmos denunciavam à Igreja .

Assim, a primeira visita buscava colher depoimentos e averiguar se as denúncias recebidas realmente procediam. Nesse caso, na teoria, a devassa serviria para coletar várias denúncias contra uma só pessoa, ou seja, atestar que o referido delito era verídico. Porém, o que observamos é que, de fato, várias pessoas, em especial mulheres, ao serem delatadas uma só vez e por uma só pessoa, foram alvo de punição. A segunda visita à mesma localidade possuía a finalidade de exterminar os erros cometidos a partir das punições, que em sua grande maioria significava o pagamento de uma taxa em moeda ou ouro. A essa segunda visita, denominamos de visita de culpa.

Desta forma, cada visita, era pronunciada por um rigoroso ritual. Uma espécie de preparação para a comunidade, marcando o caráter severo e rigoroso da visita, deixando antes mesmo da chegada dos visitantes o medo. Este funcionava como um instrumento capaz de fazer com que os delatores chamados à mesa falassem tudo o que sabiam. Podemos supor que muitos mentiram na hora de seus depoimentos, tanto quanto aos crimes, quanto ao número de ‘errados’. Por meio desse rito, se vai descobrir e punir os criminosos. No entanto, uma contradição pode ser verificada nesta pesquisa: apesar de a população realmente se intimidar com a presença da mesa por tempo indeterminado na cidade, as punições não serviram como forma de exterminar os

---

<sup>409</sup> Devassas de Testemunha. 1723. p. 42

desvios populacionais: por varias razões a população continuou se relacionando fora do casamento, e praticando a feitiçaria. Tal questão encontra escopo nas diversas punições por mais de um lapso, ou seja, um mesmo casal, ou uma mesma mulher fora punida pelo mesmo delito por mais de uma vez, chegando até o quinto lapso.

Ainda no capítulo primeiro deste trabalho pudemos apontar conclusões acerca do perfil dos depoentes, dos acusados, dos punidos e dos delitos cometidos, tanto por homens quanto por mulheres. O delito mais observado, para todo o período estudado foi de forma predominante o de concubinato. A maioria dos citados por tal delito foram os homens. Contudo, a punição se estendia com maior rigor às mulheres. Além disso, a análise dos punidos nos mostrou que a maior parte era composta por mulheres, negras e alforriadas.

Por fim, incorporamos uma análise relativa às feitiçarias nesta tese. A partir do estudo dos casos relacionados a tais práticas mágicas, pudemos vislumbrar que a adaptação religiosa em solo colonial não acompanhou a mesma lógica quando analisamos as punições encaminhadas aos concubinos e aos feiticeiros. O concubinato prefigurou-se no delito mais combatido pelas devassas em detrimento de uma certa complacência para os casos de feitiçaria. Assim, no capítulo 3 deste estudo, propusemos entender as punições dirigidas às feiticeiras pelas visitas e suas relações com as proposições expressas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Nossas conclusões baseiam-se no fato de que as feitiçarias não receberam a mesma atenção verificada para os casos de concubinato. Talvez simplesmente porque tais práticas se mantiveram reservadas ao espaço privado, não caindo no conhecimento público e escandaloso ou porque os depoentes permaneciam, mesmo diante da mesa visitadora, intimidados com os efeitos dos possíveis feitiços a eles dirigidos por conta de uma denúncia. Por uma razão ou por outra, apesar das tentativas religiosas observadas nas visitas de conter com certa tolerância às feitiçarias, ou com maior severidade o concubinato, o que se pode concluir é que a população colonial se manteve ativa durante o processo de colonização, no que diz respeito aos relacionamentos extraconjugais, ou “de tratos ilícitos”, ou na manifestação de práticas religiosas que contrariavam os dogmas católicos, apesar de também incorporarem muitos elementos do catolicismo, estabelecendo, a partir de tais práticas sincréticas, suas próprias identidades.

## REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES MANUSCRITAS:

#### *Arquivo Público Mineiro*

RAPM, AnoXXXI, 1980

RAPM. Bando 27/08/1711

RAPM. Bando (1738-1746), séc 69, 14, G.3

Revista do IHGB,1892

#### *Arquivo Histórico Ultramarino*

AHU, Cx 40, Doc 24

AHU, Cx 63, Doc 61

#### *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*

Devassas Episcopais:

Devassas de Testemunho 1723, 1726, 1733,1753

Devassas de Culpa 1730,1737,1738,1742,1749-1794

## FONTES IMPRESSAS:

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* feitas, e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas e aceitas em Synodo diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853.

MATOSO, Códice Costa. Coleção das notícias dos primeiros estabelecimentos das Minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das de Ouro Preto & vários papeis. Belo Horizonte . Fundação João Pinheiro. Centro de Estudos Históricos e Cultuais, 1999

Regimento da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1640. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 157, nº 392. Julho/setembro de 1996. P 717.

Registro de uma carta de Familiar do Santo Officio, passada a Antônio Martins de Araújo. Em 1770 se registrou. In: *Termo de Mariana*. História e documentação. Mariana. UFOP. 1998.

Revista do Arquivo Público Mineiro. Transcrição do Códice 23 “sobre as vexações de alguns visitantes” 10/set/1725. Transcrição do ano XXX, p 224-22.

Registro de uma carta de Familiar do Santo Officio, passada a Antônio Martins de Araújo. Em 1770 se registrou. In: *Termo de Mariana*. História e documentação. Mariana. UFOP. 1998.

Revista do Arquivo Público Mineiro. Transcrição do Códice 23 “sobre as vexações de alguns visitantes” 10/set/1725. Transcrição do ano XXX, p 224-22.

## BIBLIOGRAFIA:

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas*. mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1751-1822. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edumb, 1993

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. Dissertação de Mestrado. *Alterações nas unidades produtivas mineiras- 1750 a 1850*. Niterói, 1994.

ANTONIL, A . J. *Cultura e opulência no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1928.

BETENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália-século XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade Religiosa do Setecentos: o curral Del Rei e as visitas religiosas. *Vária História*. Belo Horizonte. Nº 18, setembro 1997

BLOCK, Marc. *Introdução à história*. Publicações Europa- América, LDA, 1997.

BOBBIO, Norberto e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília, Ed. Da Universidade de Brasília, 1998 11º Ed. Trad. Vbo. Política.

BORGES, Célia Maria. *Escravos e Libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora. Edufjf, 2005

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ed Ática, 1986.

BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade estadual Paulista, 1992.

\_\_\_\_\_, Peter. *Variedades da História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade religiosa do setecentos: o curral Del rei e as visitas religiosas. *Vária História*. Universidade Federal de Minas Gerias. Nº 18. 1997.

CANO, Wilson. A economia do Ouro em Minas Gerais. (século XVIII). *Contexto*. n .3, São Paulo, 1977

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Maria Odila Leite s. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder- Formação do Patronato político Brasileiro*, Rio de Janeiro. Porto Alegre. São Paulo, 1958

FERNANDES, Neuza. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, : EDUERJ, 2004.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XIX*. Rio de Janeiro: J Olympio. Brasília: Edumb, 1993.

\_\_\_\_\_, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997

FONSECA, Damaceno. O Espaço Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: *Termo de Mariana. História e Documentação*. Ouro Preto. Editora da UFOP, 1998

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985

FURTADO, Junia Ferreira. Pérolas negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

\_\_\_\_\_, Júnia Ferreira. *Cultura e Sociedade no Brasil Colônia*. São Paulo: Atual, 2000

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GORENDER, Jacob. *A Escravidão reabilitada*. São Paulo: Atical/ secretaria de Estado e Cultura de SP. 1990

HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: contexto, 2008

HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político Portugal - Séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

\_\_\_\_\_, Antonio Manuel. *Historia das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

HOLANDA, Sergio Buarque. *A idade do ouro no Brasil, dores do crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: ED. Nacional, 1969

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia- 1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982

JUNIOR, Augusto de Lima. *A Capitania de Minas Gerais*. Rio de Janeiro. Z. Valverde, 1943.

LACOMBE, Américo Jacobina. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira* Tomo I. Rio de Janeiro, 1977

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma Tridentina do clero no Brasil. In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LAHON, Didier. *Inquisição, Pacto com o Demônio e Magia africana em Lisboa no século XVIII*. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

LENHARO, Alcyr. *As tropas da moderação*. São Paulo: Símbolo, 1979.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita*. Os bispos do sudeste do Brasil no século XVIII na documentação pastoral. História: questões & debates, Curitiba, n 36. P 161-188. 2002

LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci del Nero da. *Devassa nas Minas Gerais: do Crime à Punição*. Boletim do CEPEHIB, São Paulo, (3):3-7, 1980. Também publicado no Anuário de Estudios Americanos, Sevilha, Escuela de Estudios HispanoAmericanos, (39): 465-474, 1982.

\_\_\_\_\_, Francisco Vidal. *Economia e Sociedade em Minas Gerais (Período Colonial)*, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, IEB-USP, (24):33-44, 19

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2001.

MELLO E SOUZA, Laura de. A Presença da Feitiçaria nas Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia. Considerações comparativas. In:FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*.São Paulo: Editora Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_, Laura de. *Desclassificados do ouro, a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

\_\_\_\_\_, Laura de. *Miseria e Opulencia nas Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_, Laura de. *Revisitando o Calundu (incompleta)*

MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. Editora Ática.

MORAES, Borges Fernanda. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas Coloniais. In: RESENDE, Maria Efigênia de ; VILLALTA, Luíz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas*. V1. Belo Horizonte: autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

MOTT, Luiz. *Feiticeiros em Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*. Revista Pós Ciências Sociais. V 5, n 9/10. Jan/dez. São Luiz/MA, 2008.

\_\_\_\_\_, Luíz. O Calundú Angola de Luzia Pinta- Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e cultura, Ouro Preto*, 1994 (10), 171:128-130

\_\_\_\_\_, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil colonial*. Ano 3- nº 38, 2005

NOVINSKY, Anita. A Igreja no Brasil Colonial- Agentes da Inquisição. In: *Anais do Museu Paulista*, Tomo 33, p 17-34. 1984

NOGUEIRA, André. Da trama: práticas mágicas/ feitiçaria como espelho das relações sociais- Minas Gerais, século XVIII. *Mneme. Revista Virtual de Humanidades*, n. 11, v.5, jul/set. 2004

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História*. As práticas mágicas no Ocidente cristão. São Paulo. Edusc, 2004.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Igreja e escravidão Africana no Brasil Colonial*. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007.

PAIVA, Eduardo França. Depois do Cativo: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. In: REZENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas I*. Belo Horizonte. Autentica, Companhia do Tempo, 2007.

\_\_\_\_\_, Eduardo França. *Escravos e Libertos em Minas Gerais no século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995

\_\_\_\_\_. Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PIRES, Maria do Carmo. Juízes e Infratores. *O Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume. Belo Horizonte, 2008.

PISCITELLI, Adriana. “Reflexões em torno de Gênero e Feminismo”. p.43-66. In: COSTA, C de L; e SHMIDT, S P (orgs.) *Poéticas e Políticas Feministas*. Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2004

PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*, 13ª edição. São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.

PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2001.

\_\_\_\_\_, Mary Del. *Ao sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, Brasília: EDUNB, 1993.

PUFF, Flávio Rocha. *Os Pequenos Agentes Mercantis em Minas Gerais no século XVIII: Perfil, Atuação e Hierarquia (1776-1755)*. Dissertação de Mestrado. UFJF, 2007.

REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Formação e Atuação da Rede de Comissários do Santo Ofício em Minas Colonial*. Revista Brasileira de História. São Paulo. V 29, nº 57. P 145-164. 2009

RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações eclesásticas: do delito a punição- Mariana (1722-1743)*. Dissertação de Mestrado. UFJF, 2009.

RODRIGUES, Mons. Flavio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*. M. 2. Segunda Coletânea das Visitas pastorais do Século XVIII no Bispado e Mariana.

ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos Santos. *Igreja, Estado e o Direito do Padroado nas Minas Setecentistas através das Cartas Pastorais*. Cadernos de História. Publicação do corpo discente do Departamento de história da UFOP. Ano I, nº 2, 2006.

SCANO, Julita. *Cotidiano e Solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais*. Século XVIII. Editora Brasiliense, 1994.

SCOTT, Joan. “Gênero. Uma Categoria Útil para análise Histórica”. In: *Educação e Realidade*. Porto Alegre, 1990.

\_\_\_\_\_. Joan. História das Mulheres. In: BURKER, Peter (org). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992

SILVA, Maria Santana da. *Dignidade e Transgressão*. Mulheres no Tribunal Eclesiástico em Minas Gerais (1748-1830). Coleção Tempo & Memória, 2001

SIQUEIRA, Sônia. O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, nº 1

SLENES, Robert. Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX. Cadernos ICHF/UNICAMP, n.17, 1985.

SILVEIRA, Marco Antônio. *O Universo do Indistinto*. Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). Editora Hucitec. São Paulo, 1997.

THORTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elisevier, 2004.

\_\_\_\_\_, John Kelly. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: contexto, 2008.

ROMEIRO, Adriana. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e Poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVIII*. Tempo, n ° 6.

\_\_\_\_\_, Ronaldo. *Moralidades Brasílicas: deleites sexuais e linguagem herótica na sociedade escravistas*. In: *História da Vida Privada no Brasil*/ NOVAIS, Fernando A. (coord); SOUZA, Laura de Mello (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

VILLALTA, Luiz Carlos. *O Cenário Urbano em Minas Gerais setecentista: Outeiros do Sagrado e do Profano*. In *Termo de Mariana- História e documentação*. Ouro Preto. Editora da Ufop, 1998.

## ANEXOS

Livro de Devassas – 1742 – 1794

Abaixo apresentamos alguns processos transcritos sem nenhuma modificação ortográfica

2

Termo de admoestação do Segundo Lapso que assina Luiz Teyxeira da Silva Saá [ileg.] do morro de Santa Anna desta Cidade com Quiteria Maria parda forra Solteira dahi mesmo

Aos trez dias do mez de Fevereiro do anno de mil sete centos e quarenta e nove annos nesta Cidade de Marianna em Cazas de morada o Reverendo Senhor Doutor Vigario Giraldo Joze de Abrenches vigário Geral desse arceBispado E onde Eu escrivão ao diante nomeado fuy vindo e sendo ahy apareceo presente Luiz Teyxeira da Sylva homem Solteiro natural do termo de Alem que Arcebispado de Lixboa, e morador no morro de Santa Anna freguesia desta Cidade que de Sua livre vontade Sem ser Citado por termo [f.<sup>a</sup>] que neste Juizo estava denunciado com Quiteria Maria de Oliveira parda Solteira do mesmo morro vinha para Ser admoestado e aSignar Termo no Lapso Competete com a Sobredita ou com outra, e por se não saber em que o Lapso estava compreendido em Razão dele não acharem na Camara Ecclesiastica os Livros das vizitas proximas paSsadas, lhe fais deferido na forma da pronuncia que consta dos autos da denuncia com juramento do Santos Evangelhos em um livro delles em que pos sua mão direita sob o qual declarou sob as penas de peruro, das mais que merecer se ocultasse a verdade que [com ?] hua outra mulher havia athe a primeira vez o sido admoestado, e novamente na vizita passada que fez o Reverendo Doutor Henrique Miranda de

Carvalho fora admoestado, e aSignar o termo do primeiro Lapso com a dita Quiteria Maria de Oliveira

2v

do que passara trez outras, em cuja por todo; avas [?] da cuja declaração Logo elle o ditto Reverendo Senhor Doutor Vigario Geral lhe forao feitas as admoestações costumadas e dadas as Repreções de todas para afim de Se apartar do trato illicito do que tinha com a dita comple[Saçã] [corroído] mais não conversar nem [corroído] nem

Termo de admoestação do Segundo Lapso que assina Luiz Teyxeira da Silva Saá [ileg.] do morro de Santa Anna desta Cidade com Quiteria Maria parda forra Solteira dahi mesmo

Aos trez dias do mez de Fevereiro do anno de mil sete centos e quarenta e nove annos nesta Cidade de Marianna em Cazas de morada o Reverendo Senhor Doutor Vigario Giraldo Joze de Abrenches vigário Geral desse arceBispado E onde Eu escrivão ao diante nomeado fuy vindo e sendo ahy apareceo presente Luiz Teyxeira da Sylva homem Solteiro natural do termo de Alem que Arcebispado de Lixboa, e morador no morro de Santa Anna freguesia desta Cidade que de Sua livre vontade Sem ser Citado por termo [f.<sup>a</sup>] que neste Juizo estava denunciado com Quiteria Maria de Oliveira parda Solteira do mesmo morro vinha para Ser admoestado e aSignar Termo no Lapso Competete com a Sobredita ou com outra, e por se não saber em que o Lapso estava compreendido em Razão dele não acharem na Camara Ecclesiastica os Livros das vizitas proximas paSsadas, lhe fais deferido na forma da pronuncia que consta dos autos da denuncia com juramento do Santos Evangelhos em um livro delles em que pos sua mão direita sob o qual declarou sob as penas de peruro, das mais que merecer se ocultasse a verdade que [com ?] hua outra mulher havia athe a primeira vez o sido admoestado, e novamente na vizita passada que fez o Reverendo Doutor Henrique Miranda de Carvalho fora admoestado, e aSignar o termo do primeiro Lapso com a dita Quiteria Maria de Oliveira

2v

do que passara trez outras, em cuja por todo; avas [?] da cuja declaração Logo elle o ditto Reverendo Senhor Doutor Vigario Geral lhe forao feitas as admoestações

207

costumadas e dadas as Repreções de todas para afim de Se apartar do trato illicito do que tinha com a dita comple[Saço] [corroído] mais não conversar nem [corroído] nem entre em casa dela nem elle a na delle, out[?] seo [?] o escandalo que tinha dado no que tudo o havia por admoestado em Segundo Lapso de Concubinato publico, e escandaloso com a comminação de ser com ella com comprehendido ou com outro se seria contado o Rigor Castigado não só com as penas pecuniaries mas também com as de prizão, e as mais que mereceSe conforme o prudente arbítrio; havendo-o nesta a Razão que condenado em quarto outra vez pena do segundo Lapso comformedo presente arbítrio; E per ele o foy que aSseitava as admoestações que lhe estavaõ feitas e confeçava, e faria judecial culpa em que por este termo se dava para admoestado em Segundo Lapso e prometia a emenda, e fazer seSsar o escandalo não tendo mais trato conversa ou fornicridade com a ditta compleSse e nem com outra nem entrar mais na casa dela nem admitisse na sua tudo sob as penas que lhe ficao comminadas a que se Subregistrava, e de Como assim [corroído] e prometteo Comprir aSsignou Com ele dito Reverendo Senhor Doutor Vigário Geral e eu o Reverendo Antonio de Sobral Escrivão que o escrevi

Mor.<sup>es</sup> Luiz Teixeira da Silva

Termo de admoestação, em Segundo Lapso de Comcubinato que aSigna os ditos Manuel Lucas Com Victoria parda Solteira ambos no morro de Santa Anna desta Cidade.

3

Aos três dias do mês de fevereiro de mil sete centos, e quarenta e nove annos nesta Cidade Mariana em Cazas de morada de [?] Reverendo Senhor Doutor Geraldo Jose de Abranches Vigário Geral deste novo Bispado onde eu Escrivão ao diante nomeado foy ouvido appareço Sem Ser Citado e por not.<sup>a</sup> de que delle nesta juizo se havia denunciado por Culpas de Comcubinato com Vitoria parda forra do morro de Santa Anna o dito Manuel Lucas natural da freguesia de Santo Andre de Payares Bispado de Coimbra e morador no mesmo morro. E por elle foy ditto que tendo notícia de esta denuncia de querendo evitar mais mais Custas de sua Livre vontade; e por Le não querer Livrar se vinha offereSser aSsignar termo com a dita CompleSse e ser admoestado no segundo Lapso com ella, por quanto na forma da Providencia dada nos

autos e de baixo de juramento do Santos Evangelhos que lhe foy deferido em hum Livro delles para declarar se com ella ou com outra tinha aSsinado algum termo antes deste por se não poder averiguar a verdade pela falta dos livros da venta na [Camara] desta [?] na visita passada que Tirara o Reverendo Doutor Henrique de Moreira de Carvalho fora

3v

Fora com ella a primeira ves admoestado. O que visto e ouvido por elle tto Reverendo Senhor Doutor Vigário Geral lhe fez logo as admoestaçoens costumadas, e deo as Repreençoens devidas para que desta apartar da Omonião de o senhor hira [lhe] fazer Sessar o escandalo o que [corroído] tomar mais acertado fa [corroído] com a dita CompleSse (sic) nem entrar em Caza della nem elle na sua com a cominação de que fazendo o contrario e Sendo com ella ou com outra Compreendido Ser Castigado com todo o Rigor não Só nas penas pecuniárias Respectivas ao tal Lapso mas tão bem para Se[creno]: havendo o agora por comdenado em quatro outavas na forma do presente termo Confessava e fazia judecial a culpa, e prometia não tratar mais com a dita CompleSer, ou com outra, nem admittila mais em sua Casa, nem entrar na dele e menos mandar-lhe presentes ou Recados no que Se dava por admoestado no segundo Lapso e faria Sessar o escandalo que tinha dados com o seo Comcubinato tudo sob as penas que lhe ficao comminadas (sic) e de como aSeno a dizer e prometto aSignou com elle dito Reverendo Doutor Vigário Geral, e eu o Reverendo Antonio de Sobral Escrivão do auditório Ecclesiastico que escrevy

Mo.<sup>es</sup> Manuel Lucas

4

Termo que de admoestação aSsigna em segundo Lapso de Concobinato Jose Ferreira Silva Solteiro com Ana Carneira preta forra ambos do morro de Santa Ana e Maria de prezente moradora no mesmo da Passagem desta Cidade.

Aos tres dias do mez de fevereiro de mil sete centos e quarenta e nove annos nesta Cidade de Marianna em Cazas de morada de Ilustre Senhor Dezembargador Geral de Jose de Abranches Vigario Geral deste novo Bispado e onde eu Escrivão aodinte nomeado fuy vindo appareceo presente João Ferreira da Silva sem ser Citado e por ter noticia de que estava denunciado com Roza Carneira perta forra do morro de Santa

209

Anna, e de presente [ileg.]do da passagem desta Cidade, e [ileg] ditto morador no dito morro de Santa Anna, e natural da freguesia de Agoas Santas Bispado do Porto e por elle foy dito que por ter noticia que estava denunciado Com a dita CompleSce (sic) s por vitar mais custas e não que pertratar do Seo Livramento de sua Livre Vontade vinha e se offerecia a ser admoestado, e aSsignar termo do Segundo Lapsos de Concubinato com a Sobredita Por quanto na forma do pronuncia e feita nos autos, e debaixo de juramento do Santos Evangelhos que lhe foy deferido com que por sua mao direita declarou que já com ella tinha Sido admoestado huma vês Sor[?] na Vizita próxima passada, e o não fora lhe o presente com outra: O que visto e

4v

o prejuizo e ouvido por elle ditto Reverendo Senhor Doutor Vigario Geral Logo lhe [?] admoestaçoens costumadas, e deo as Repreençoens devidas para afim de Le apartar da ofença de Deos fazer lhe secar o escandalo que tem dado e não Comunicar mais com a dita Comple [corroído] outra nem mandar lhe Recados ou presentes pena de que obrando o contrario e sendo outra vez compreendido seria Condenado com com todo o Rigor nao só nas penas pecanarias Respectiveas ao tal lapsos mas tão bem nas de prizão, e outras mais arbitrias que justas pareSerem havendo o agora por comdenado em quatro outavas na forma do presente arbítrio comrespondente aos Segundo Lapsos e por elle o foy dito que aCeitava as ditas admoestaçoens e por este termo se dava por digo por este termo confessava e fazia judecial culpa e prometia não ter mais trato com tal molher nem com outra nem admitir la em sua casa nem entrar na della e faria Sessar o escandalo e tudo o mais que se lhe Recomenda neste termo todo sobre as penas nelle comminadas a que le Subgeitado e de como assim o disse e prometeo cumprir aSsgnou com o dito reverendo Doutor Vigário Geral e eu Jose de Antonio de Sobral Escrivão do auditório Ecclesiastico que o escrevy.

Mor.<sup>es</sup>

Jose Ferreira Silva