

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Vanessa Cerqueira Teixeira

**FÉ E CULTURA BARROCA SOB O MANTO MERCEDÁRIO:
HIERARQUIAS, DEVOÇÕES E SOCIABILIDADE A PARTIR DA IRMANDADE DE
NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA**

Juiz de Fora
2017

VANESSA CERQUEIRA TEIXEIRA

**FÉ E CULTURA BARROCA SOB O MANTO MERCEDÁRIO:
HIERARQUIAS, DEVOÇÕES E SOCIABILIDADE A PARTIR DA IRMANDADE DE
NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Célia Maia Borges

Juiz de Fora
2017

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

Teixeira, Vanessa Cerqueira.

Fé e cultura barroca sob o manto mercedário : hierarquias, devoções e sociabilidade a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana / Vanessa Cerqueira Teixeira. -- 2017.

220 f. : il.

Orientadora: Célia Aparecida Resende Maia Borges

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História, 2017.

1. Associações leigas. 2. Crioulos. 3. Religiosidade. 4. Barroco. 5. Minas Setecentistas. I. Borges, Célia Aparecida Resende Maia, orient. II. Título.

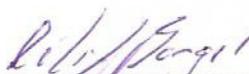
Vanessa Cerqueira Teixeira

Fé e cultura barroca sob o manto mercedário: hierarquias, devoções e sociabilidade a partir da
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção
do título de MESTRE EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 27/02/2017.

Banca Examinadora



Profª. Dra. Célia A. Resende Maia Borges - Orientador(a)



Profª. Dra. Mônica Ribeiro de Oliveira (UFJF)



Prof. Dr. William de Souza Martins (UFRJ)

AGRADECIMENTOS

Para a realização desta pesquisa foram cruciais as contribuições de diversas pessoas e instituições. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha orientadora Célia Maia Borges pelos ricos aconselhamentos, além de sua sensibilidade em nossas conversas, em todas as reuniões, leituras e correções. Espero ter correspondido à confiança depositada em mim, e só tenho a agradecer pela paciência, generosidade e competência ao longo desses dois anos. A concretização deste trabalho foi uma experiência única e de valor inestimável, que certamente levarei comigo em meus projetos profissionais futuros.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora pela seriedade e atenção durante todo o processo, como também aos professores que ministraram as disciplinas e possibilitaram grandes discussões que ajudaram imensamente no desenvolvimento da pesquisa. À banca de qualificação e defesa, composta pelos professores William de Souza Martins e Mônica Ribeiro de Oliveira, pela leitura atenta da dissertação, ideias e apontamentos muito pertinentes. Ambos contribuíram muito para a maturação deste trabalho. Suas indicações certamente o enriqueceram, fazendo com que ele chegasse a esse formato. Aproveito para agradecer também aos professores suplentes, Anderson José Machado de Oliveira e Carla Maria Carvalho de Almeida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento, sem o qual esta pesquisa não se concretizaria. Com a bolsa foi possível uma total dedicação ao projeto, além da realização de viagens aos eventos acadêmicos e visitas técnicas aos arquivos. Aos profissionais desses arquivos visitados, sempre muito atenciosos e dispostos a ajudar, como no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana e na Casa Setecentista de Mariana. Embora muitos profissionais prestaram-me grande auxílio, devo mencionar principalmente a contribuição de Luciana Viana Assunção e Cássio Vinicius Sales.

Agradeço aos amigos que vivenciaram comigo as alegrias e dificuldades, compartilhando ideias, conselhos e materiais. Aos amigos de Caratinga que guardo em meu coração desde os tempos da escola, como minha xará Vanessa, Thatianne, Mariana, Vinícius e Ana Maria, que acompanharam tudo, dos dramas adolescentes ao amadurecimento, estando sempre ao meu lado quando mais preciso. Aos amigos de Viçosa, pois sem eles a vida universitária não teria sido a mesma. Aos meus queridos João, Aline, Anna Karolina e Fernando pelo apoio incondicional, por vivenciarem comigo não só os estressantes anos da graduação, mas também o crescente amor pela História.

Durante esse breve trajeto percorrido, o mestrado também me proporcionou novas amizades que levarei por toda vida. Tenho muito a agradecer pelas conversas, trocas e risadas durante as disciplinas cursadas, nos encontros do nosso divertido grupo de orientandos, nas pausas para o café na cantina do ICH e depois das aulas nos barzinhos de Juiz de Fora. À Manoela e à Letícia, grandes amigas para dividir as discussões de pesquisa, mas também minhas ótimas companhias do café à cerveja nos momentos de diversão. À Kellen pelas conversas incentivadoras nos eventos acadêmicos que me guiaram até às Irmandades de Nossa Senhora das Mercês, e à Leonara pela disposição em responder minhas dúvidas, além de me fornecer algumas das fontes documentais utilizadas neste trabalho. Aos amigos de Mariana e ao Clube da Luta, república maravilhosa composta pelas queridas Stephanie, Jumara, Juliana, Nayara e Ana Paula. Sou muito grata por compartilharem comigo esse lar e nunca esquecerei os momentos incríveis que passamos juntas, como os longos cafés ao fim das tardes ou os rocks em que o lado “tilelê” sempre falava mais alto.

Por fim, meu enorme agradecimento aos familiares, em especial à minha mãe Vanice Cerqueira e ao meu falecido pai José Teixeira, que lutaram comigo desde a graduação, acreditando e confiando em minhas escolhas. Ao meu irmão Fernando, à Katiane e à minha sobrinha iluminada Maria Fernanda, que chegou para renovar nossos dias com esperança e preencher nossos corações. Ao meu namorado Rafael Garotti, que dividiu comigo sua vida, como também à minha segunda família em Campanha. Todos sempre estiveram por perto nos momentos de inseguranças, tristezas, felicidades e conquistas, me proporcionando o suporte emocional necessário ao longo desse caminho tão complicado, mas ao mesmo tempo fascinante, que eu escolhi seguir.

RESUMO

O presente trabalho propôs a análise da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, enquanto instituição social e devocional, em meio aos contextos confrarial de Mariana e cultural barroco no Setecentos mineiro. Em um primeiro momento, almejamos a compreensão do contexto social em que a irmandade se insere, com a discussão de questões mais amplas, como a construção de identidades, hierarquizações e sociabilidades no meio confrarial, onde diferentes grupos buscavam seu espaço e, para isso, desenvolviam múltiplas possibilidades de relações sociais. Além disso, a caridade e a preocupação com a libertação dos cativos também foram nossos focos de análise. Em um segundo momento, promovemos a análise da religiosidade e da constituição de uma cultura barroca na sociedade colonial mineira, visto que as irmandades também se consagraram pela função de assistência frente às doenças e à morte, ressaltando a “economia das almas” e a exteriorização da fé. Desempenhando obras para o bem viver e o bem morrer, tinham como grande obrigação socorrer os irmãos zelosos que precisassem de auxílio a qualquer instante. Como espaços de socialização, possibilitaram interações culturais e ressignificações a partir da prática dos ritos e da vivência religiosa. Sendo assim, buscaremos também a compreensão das percepções religiosas dos fiéis agremiados, e de como seus medos e crenças levavam a certas posturas em seu cotidiano.

Palavras-chave: Associações Leigas; Crioulos; Religiosidade.

ABSTRACT

This work proposes an analysis of the Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, as a social and devotional institution, between the social context of Mariana and the cultural baroque at 18th century on Minas Gerais. By first, we seek the understanding of the social context where the brotherhood inserts itself, with the discussion of wide questions, such as development of identities, ranking and sociabilities on brotherhoods environment, where different groups seek their own spaces and, for that, developed multiple possibilities of social relationships. Furthermore, the charity and concerns about the release of captives were our focus of analysis as well. On a second moment, we promoted an analysis about the religiosity and the formation of an baroque culture on the colonial society of Minas Gerais, since the brotherhoods consecrated themselves by the care function on diseases and death, highlighting the “economy of souls” and the exteriorization of faith. Developing works for “living well” and “dying well”, they had as main duty to help the zealous brothers who needed back up at any moment. As socialization spaces, they allowed the cultural interaction and redefinition by performing rites of the the religious experience. Therefore, we seek as well the comprehend religious perceptions of the faithful members, and how their fears and beliefs guided their actions on the daily life.

Keywords: Lay Associations; Creole; Religiosity.

ABREVIATURAS

ACSM – Arquivo da Casa Setecentista de Mariana.

AEAM- Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

AHU- Arquivo Histórico Ultramarino

AMNSP- SJDR- Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei.

LISTA DE IMAGENS

1. Imagem de Nossa Senhora das Mercês, localizada no altar de sua igreja em Mariana.....	82
2. Imagem de Nossa Senhora das Mercês.....	83
3. Frontispício da Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia, Ouro Preto - Minas Gerais. Antônio Francisco Lisboa, séc. XVIII.....	85
4. Paisagem de Mariana. Vista Parcial. Bico de Pena, 1824.....	182
5. Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana.....	183

ANEXOS

I. Fachada da Igreja das Mercês de Mariana.....	191
II. Interior e nave única da Igreja das Mercês de Mariana.....	191
III. Planta da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Detalhes da capela, entradas e iluminação.....	192
IV. Planta da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Estrutura da capela.....	192

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1. Número de entrada de irmãos por décadas. Séculos XVIII e XIX.....	115
Gráfico 2. Cor dos membros e divisão entre homens e mulheres. Séculos XVIII e XIX.....	117
Gráfico 3. Condição dos membros e divisão entre homens e mulheres. Séculos XVIII e XIX.....	120
Tabela 1. Sufrágios estipulados para os membros e cargos administrativos nas Irmandades das Mercês.....	166

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I. Apresentação do tema e historiografia das irmandades no Brasil.....	13
II. Perspectivas teórico-metodológicas.....	41
III. Divisão dos capítulos da dissertação	48
CAPÍTULO 1 - A DEVOÇÃO MERCEDÁRIA E O ASSOCIATIVISMO LEIGO DA EUROPA AO NOVO MUNDO	53
1.1 Origens devocionais, a mediação de Nossa Senhora das Mercês e a redenção dos cativos	53
1.2 As apropriações do culto mercedário a partir do associativismo leigo nas Minas Setecentistas	66
CAPÍTULO 2 - A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA: ENTRE HIERARQUIAS E SOCIABILIDADES	90
2.1. Formação, estruturação e dinâmica interna da vida associativa.....	90
2.2. Os irmãos mercedários: sociabilidade e construção de uma identidade.....	111
CAPÍTULO 3 - DEVOÇÃO, RELIGIOSIDADE E CULTURA BARROCA A PARTIR DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA	135
3.1. O Bispado de Mariana e a religiosidade em Minas: cotidiano, vivências e ressignificações	135
3.2. A exteriorização dos ritos nos contextos confrarial de Mariana e cultural barroco	147
3.2.1. Celebrar o sagrado: as festividades de Nossa Senhora das Mercês.....	152
3.2.2. Entre o bem viver e o bem morrer: os sufrágios e a economia do além-túmulo na preparação cotidiana para a salvação.....	159
3.2.3. A Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana: o templo e o espaço sagrado ...	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
ANEXOS	191
FONTES E BIBLIOGRAFIA	193

INTRODUÇÃO

I. Apresentação do tema e historiografia das irmandades no Brasil

Divididas por critérios como cor, condição, naturalidade ou profissão, as associações leigas foram organizações de pessoas que se uniam por interesses e devoções em comum a partir de um santo protetor.¹ Sua origem remete à Idade Média Ocidental, mais exatamente ao século XIII, e representaram a conquista dos fiéis pela participação na vida religiosa, também inspiradas nas ordens mendicantes.² Elas edificavam seu templo, administravam a vida religiosa local e prestavam auxílio mútuo entre seus membros durante a vida, seus momentos finais e após a morte. Na Idade Moderna disseminaram-se da Europa para os novos territórios recém-povoados com a expansão marítima, chegando também à América portuguesa. Aqui tiveram papel preponderante durante todo o período colonial e imperial, com destaque para a região mineira, tendo em vista as restrições de entrada do clero regular.³ Na Colônia, possibilitaram a maior participação dos homens de cor que, de certa forma, ganhavam voz e representatividade em um espaço específico. Reforçavam demarcações hierárquicas, contribuía para a constituição de identidades, bem como para a interação e ascensão sociais.

Embora o termo genérico “associações leigas” seja utilizado para fazer referência a diferentes formas de agremiação com o intuito de promover o culto a uma particular devoção, devemos distinguir outros três termos importantes: irmandades, confrarias e ordens terceiras. De acordo com o Código Canônico e as análises de Fritz Teixeira de Salles, Caio Boschi e

¹ SALLES, Fritz Teixeira de. **Associações Religiosas no Ciclo do Ouro**. Belo Horizonte: UFMG, 1963; BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986; BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: Devoção e Solidariedade em Minas Gerais, Séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

² VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séc. VIII-XIII. Lisboa: Estampa, 1995.

³ A proibição da entrada do clero regular na região acontecera sob a alegação de que ele se envolveria no extravio do ouro, além de estimular a população ao não pagamento de impostos. Além disso, “no caso especial de Minas, o controle político sobre a atuação de colonos e religiosos foi muito forte, em virtude de fatos ocorridos, sobretudo, nos primeiros dois decênios do século XVIII, em que eclesiásticos se envolveram em rebeliões, sendo, por isso, vistos como elementos desestabilizadores do sistema. Acrescente-se a isso o fato dos eclesiásticos das ordens primeiras (Jesuítas, Carmelitas, Beneditinos e Franciscanos) não se subordinarem à Coroa nem aos Bispos diocesanos, mas à sua própria hierarquia”. BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 57. As constantes perseguições impediam que ordens primeiras tivessem papel ativo na vida religiosa em Minas, mas não foi possível controlar sua presença totalmente. Tal situação se diferenciava fortemente do litoral da colônia onde havia a presença de casas conventuais e monásticas para maior controle da religião. Em suma, tal situação garantiu uma particularidade à região mineira, que teve forte papel leigo no desempenho das funções religiosas. Cf. HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil Colonial. In: Bethell, Leslie (Org.). **História da América Latina**: América Latina Colonial. Trad. Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, v. 1.

Célia Borges⁴, as *pias uniões* eram as associações compostas por fiéis que tinham como principal objetivo o desenvolvimento de obras de caridade ou piedade. Quando as instituições fossem reguladas por Estatutos, formando uma organização hierarquizada com caráter seletivo e restritivo de admissão de seus membros, seriam chamadas de irmandades.⁵ Já as confrarias seriam as associações mais voltadas à promoção de eventos e cultos religiosos públicos. Entretanto, muitos autores preferem não fazer distinção entre os termos, pois em diferentes casos uma irmandade se denominava confraria e vice-versa.⁶ É preciso destacar que quando uma confraria tem o poder de agregação e concede privilégios e indulgências, estamos diante de uma *arquiconfraria*. Quanto às ordens terceiras, estas eram as associações que se preocupavam com os ideais de perfeição da vida cristã, sendo administradas pelas normas e costumes específicos da ordem a que pertenciam. Em suma, as irmandades e confrarias respondiam ao bispo diocesano e eram subordinadas ao clero secular⁷, enquanto as ordens terceiras respondiam à ordem primeira à que se filiavam, ou seja, ao clero regular.

⁴ SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.; BOSCHI, Caio César. Op. cit.; BORGES, Célia Maia. Op. cit.

⁵ Estas podem se dividir ainda em irmandades de obrigação ou devoção. “Enquanto as primeiras estavam sujeitas às jurisdições eclesiásticas e seculares, possuindo livros internos próprios, regendo-se por normas estatutárias convencionadas pelos seus pares e submetendo suas contas às autoridades, as outras eram isentas destas formalidades e nem sempre tiveram vida longa [...]”. BOSCHI, Caio César. Op. cit., p. 17. As irmandades de obrigação, através de seus compromissos, tinham sua estrutura administrativa reconhecida pelas autoridades com hierarquia, rotatividade de cargos, eleições e funções definidas. As irmandades de devoção precisavam contar com o voluntarismo devocional, não eram estruturalmente formadas por uma comunidade de fiéis e ficavam, muitas vezes, sob os cuidados de uma irmandade de obrigação, sendo auxiliadas na organização do culto e festa a seu santo específico. Dessa forma, geralmente uma ficaria alocada na capela da outra, sob sua proteção. AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos confrades**. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII. 1993. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, FFLCH/USP, 1993.

⁶ Destacamos aqui que utilizamos o termo “associações leigas” durante todo o trabalho para nos referirmos às “irmandades” e “confrarias”, e utilizamos ambas com o mesmo sentido, tendo em vista que as próprias documentações não faziam distinção clara. Segundo os dicionários do período, “irmandade” era uma sociedade de pessoas que, a partir de um Compromisso e uma devoção a um santo, se obrigavam a fazer exercícios espirituais e contribuam ao culto. Confraria teria o mesmo significado, seria uma irmandade, um ajuntamento de pessoas em função de exercícios espirituais e da piedade. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v.; PINTO, Luiz Maria da Silva. **Diccionario da Lingua Brasileira...** Typographia de Silva, 1832; SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza...** Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

⁷ Em Portugal, as associações criadas por leigos e por eclesiásticos eram distinguidas nas Ordenações do Reino: “se estabeleceu a distinção entre os *sodalícios* ‘fundados e instituídos por autoridades e consentimento dos prelados’ e aqueles ‘fundados por leigos simplesmente’, sendo também por estes administrados. Os primeiros são chamados eclesiásticos, os segundos, seculares. Aqueles, totalmente subordinados às autoridades religiosas; estes, às autoridades civis, cabendo ao Ordinário tão-somente o cuidado para com as ‘*cousas piás*’, através de periódicas visitas eclesiásticas”. BOSCHI, Caio César. Op. cit., p. 15. Contudo, nem sempre tal distinção foi respeitada, o que gerava grandes conflitos jurisdicionais. A própria Coroa dificultava a situação cobrando a comprovação das fundações efetivadas pelas autoridades eclesiásticas, e, muitas vezes, tais provas nem existiam. AGUIAR, Marcos Magalhães. Op. cit. As distintas jurisdições também podem ser observadas segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “Por que as Confrarias devem ser instituídas para serviço de Deus nosso Senhor, honra, e veneração dos Santos, e se devem evitar nelas alguns abusos, e juramentos indiscretos, que os confrades, ou irmãos põem em seus Estatutos, ou Compromissos, obrigando com eles a pensões onerosas, e talvez indecentes, de que Deus nosso Senhor, e os Santos não servidos, convém muito divertir estes inconvenientes. Por tanto mandamos, que das Confrarias deste nosso Arcebispado, que em sua criação foram erigidas por autoridade nossa, ou daqui em diante se quiserem erigir com a mesma autoridade, que

Para a realização desta pesquisa, adentraremos no universo das irmandades, abordando uma associação específica em um recorte temporal e espacial também delimitado. A partir de uma perspectiva cultural, dividimos nossos interesses em duas vertentes: uma análise social da instituição, dos membros e das relações sociais possíveis; e outra pautada na análise da religiosidade vivenciada e nas interações culturais, entrelaçando a temática das irmandades ao desenvolvimento de uma cultura barroca. Nesta última parte, em especial, privilegiamos a discussão da interiorização das crenças, da exaltação da fé e da exteriorização dos ritos. Optamos, portanto, pela escolha da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês localizada na cidade de Mariana, em Minas Gerais, entre os séculos XVIII e XIX.⁸ As associações mercedárias possuem ainda hoje poucos estudos, com destaque para os trabalhos de Marcos Aguiar⁹, Daniel Precioso¹⁰ e Kellen Silva¹¹, ambos tratando de casos mineiros. Sendo assim, uma breve introdução sobre a origem da devoção torna-se necessária.

A história de Nossa Senhora das Mercês¹² tem origem espanhola, datada aproximadamente de 1218, período marcado pela dominação dos mouros que tomavam parte da Península Ibérica e obrigavam os cristãos a se tornarem seus cativos.¹³ A Ordem Real e Militar de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos teve origem através dos investimentos de São Pedro Nolasco e São Raimundo da Penaforte, junto ao rei Jaime I. Segundo os relatos da Ordem, a Virgem teria aparecido em sonho aos três homens que a

as faz Eclesiásticas, se remetam a Nós os Estatutos, e Compromissos, que quiserem de novo fazer, ou já estiverem feitos, para se emendarem alguns abusos, se neles os houver, e se passar licença *in scriptis*, para poderem usar deles. E quanto às confrarias que forem erigidas sem autoridade nossa, e que são seculares, ordenamos, que os nossos visitadores, nas igrejas em que estão fundadas e em ato de visita, possam ver seus Estatutos, e Compromissos, para que tendo na sobredita forma alguns abusos, ou obrigações menos decentes, e pouco convenientes ao serviço de Deus, e dos Santos, as façam emendar (dando-nos disso conta, sendo necessário) ficando sempre as ditas Confrarias seculares, como dantes eram, sem que pela dita diligência possam os ditos Visitadores, e seus Oficiais levar salário algum”. VIDE, Sebastião Monteiro da. (Arcebispo, 1643-1722). **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. Livro Quarto, Tít. LX, n. 867-868. Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/222291>.

⁸ Esclarecemos que a escolha de Mariana ocorrera pela ausência de estudos da associação na localidade, por ser um importante núcleo urbano e minerador, além de uma região privilegiada enquanto sede do bispado.

⁹ AGUIAR, Marcos Magalhães de. Op. cit.

¹⁰ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor**: pardos e crioulos em ordens terceiras e arquiconfrarias (Minas Gerais, 1760-1808). 2014. 356 f. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

¹¹ SILVA, Kellen Cristina. **A Mercês Crioula**: estudo iconológico da pintura de forro da igreja de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São José Del Rei, 1793-1824. 2012. 271f. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de Ciências Sociais Política e Jurídicas, Universidade Federal de São João Del – Rei. São João Del – Rei, 2012.

¹² Cf. <http://www.mercedarios.org.br>; <http://www.ocapuchinho.com.br/historiaNSRAMERCES.php>. Último acesso em 31/05/2016.

¹³ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.; TRINDADE, Cônego Raymundo. Igreja das Mercês de Ouro Preto. Documentos do seu arquivo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, vol. 14, pp. 161-162, 1959.

constituíam com votos de castidade, obediência e pobreza. Além disso, deveriam proporcionar a libertação dos cativos, desempenhando assim seu fim também militar. Logo a devoção se espalharia por toda Europa e Novo Mundo.¹⁴ A partir de uma inspiração europeia, e não como uma transposição completa, as associações leigas, bem como o caso específico da devoção mercedária, se desenvolveriam de forma diferenciada em diversas localidades, a partir do contexto e das particularidades encontradas. Sendo assim, reconhecemos o papel ativo dos indivíduos agremiados no processo de apropriação e reformulação de um modelo, deixando de lado a visão unilateral de imposição por parte dos grupos dominantes.

Os primeiros mercedários que chegaram ao Brasil, mais exatamente em Belém do Pará, vieram do Peru com Pedro Teixeira em 1639. Muito difundida no litoral através de militares e cativos, ganhou espaço em diversas regiões principalmente por seu caráter assistencialista.¹⁵ Na região mineira a devoção esteve intimamente ligada aos “pretos crioulos”¹⁶, e sua grande difusão, segundo Augusto de Lima Jr.¹⁷, ocorreu principalmente através dos escravos pela crença e desejo de libertação. De acordo com Caio Boschi¹⁸, foram fundadas vinte associações sob a devoção de Nossa Senhora das Mercês na região, e optamos pela escolha de uma delas para a realização de nossos estudos. Em nossas análises foi indispensável, porém, estabelecer comparações entre outras irmandades mercedárias, bem como com outras associações da cidade de Mariana. A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dessa localidade foi criada em 1749 por “pretos crioulos”, indivíduos de ascendência africana que se entendiam como “nacionais do Reino e Conquista de Portugal”.¹⁹

O presente trabalho se propôs, assim, a analisar como se desenvolveu tal associação, enquanto instituição social e devocional, em meio ao contexto confrarial de Mariana e ao contexto cultural barroco do século XVIII na região mineradora. Em um primeiro momento, almejamos a compreensão do contexto social em que a irmandade se insere, com a discussão de questões mais amplas, como a construção de identidades, hierarquias e as possibilidades de sociabilidade e mobilidade no meio confrarial, onde diferentes grupos buscavam seu espaço e,

¹⁴ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁵ COELHO, Beatriz. **Devoção e arte: imaginária religiosa em Minas**. São Paulo: EDUSP, 2005.

¹⁶ De acordo com Sheila Faria, os africanos eram denominados “pretos” ou “negros”, o que demarcava seu caráter estrangeiro e a condição atual ou passada de cativo; o termo crioulo, segundo Libby e Frank, se referia ao negro nascido no Brasil com ascendência africana, o que demarcava distinções de cor e *status*. O crioulo poderia ser escravo ou forro, assim como o africano, mas também poderia nascer livre, se filho de mãe livre ou liberta. Uma discussão mais aprofundada sobre a escravidão e os critérios de cor e condição será abordada no segundo capítulo. FÁRIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; LIBBY, Douglas; FRANK, Zephyr. Voltando aos registros paroquiais de Minas colonial: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810. **Revista Brasileira de História**, v. 29, n. 58, p. 383-415, 2009.

¹⁷ LIMA Jr., Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais**. Editora PUC-Minas, 2008.

¹⁸ BOSCHI, Caio César. Op. cit.

¹⁹ AEAM. Livro de Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana. 1771. Armário 8, prateleira 1.

para isso, desenvolviam múltiplos meios de relações sociais. O auxílio mútuo e a preocupação quanto à libertação dos membros cativos também foram nossos focos de análise. Em um segundo momento, promovemos a análise da religiosidade²⁰ e da constituição de uma cultura barroca na sociedade colonial mineira, visto que as irmandades também se consagraram pela função de assistência frente às doenças e à morte, ressaltando a “economia das almas” e a exteriorização²¹ da fé. Desempenhando obras para o bem viver e o bem morrer, tinham como grande obrigação socorrer os irmãos zelosos que precisassem de auxílio a qualquer instante. Como espaços de socialização onde ocorriam trocas e ressignificações culturais, se transformavam em uma certeza de encontro com seus semelhantes a partir da prática dos ritos e da vivência religiosa. Sendo assim, buscaremos também a compreensão das percepções religiosas dos membros agremiados, e de como seus medos e crenças levavam a certas posturas em seu cotidiano.

Tendo em vista os clássicos indispensáveis para qualquer pesquisa sobre irmandades, e principalmente para o caso mineiro, como Fritz Teixeira de Salles²², Julita Scarano²³ e Caio Boschi²⁴, foi possível observar algumas questões. O primeiro autor possuía a intenção de analisar o perfil da sociedade mineira através de características econômicas. Pensando em períodos de auge e decadência da mineração²⁵, buscava compreender como as irmandades,

²⁰ A noção de “religiosidade” empregada ao longo de nossas pesquisas se refere ao conjunto de crenças e práticas religiosas nem sempre coerentes com a ortodoxia e a doutrina eclesiástica, estando mais direcionada às sensibilidades individuais compartilhadas no meio confrarial no contexto colonial mineiro.

²¹ É importante pontuar que ao utilizarmos o termo “exteriorização” não descartamos o conteúdo devocional e a importância da fé presente em qualquer tipo de manifestação ou expressão religiosa. Partimos sempre do pressuposto de que os ritos e os cultos carregados de aspectos dramáticos não condicionavam que a religiosidade fosse menos profunda e desprovida de sentido. Optamos pelo termo “exteriorização” para analisar o que seria visivelmente a exaltação e as demonstrações da fé, como também para compreender como os fiéis expressavam suas crenças em seu comportamento cotidiano. Cf. BORGES, Célia Maia. *A Festa do Rosário: a alegoria barroca e a reconstrução das diferenças. Barroco Ibero Americano*. Território, Arte, Espacio y Sociedad, Sevilha, v. II, p. 1224-1231, 2002; DA MATA, Sérgio. *Religionswissenschaft und Kritik der Historiografie der Minas Colonial*. *Revista de História*. FFLCH-USP, 136, p. 41-57, 1997.

²² SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.

²³ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

²⁴ BOSCHI, Caio César. Op. cit.

²⁵ Fritz Teixeira de Salles abordou uma visão de decadência do ouro e, concomitantemente, das irmandades em fins do XVIII, diferenciando apenas as ordens terceiras, que por se destinarem aos comerciantes e intelectuais, não teriam sido gravemente afetadas. SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit. Já Caio Boschi observou algo diferente: “Por isso, se o ouro declinava, não significava que o espírito assistencialista se apagava. Pelo contrário, ele recrudescia, pelo que se constata no elevado número de irmandades surgidas na segunda metade do século. O arrocho fiscal, como foi dito, ao mesmo tempo que fortalecia o quadro burocrático, alimentava os quadros sociais das associações leigas. Para elas afluíram não mais (e apenas) mineradores e seus escravos, como também comerciantes, militares, autoridades civis, burocratas e suas escravarias, sem esquecer a presença de um novo elemento: o trabalhador livre, fruto direto do desenvolvimento da vida urbana em Minas Gerais e que conferiu a esta tônus peculiar.” BOSCHI, Caio César. Op. cit., p. 35. Contudo, o autor também apresentou uma visão de crise econômica em Minas, e as próprias ordens terceiras e irmandades estavam debilitadas financeiramente para arcar com altos gastos de festividades ostensivas. Em contraste com um fortalecimento dos irmãos, via-se uma deficiência nas novas admissões e nos atrasos ou falta de pagamento de taxas de entrada e

“organismos de classes típicos do século XVIII”, contribuíram para o processo de estratificação social. Sua análise das irmandades mineiras foi dividida em quatro fases: 1700-1720; 1720-1740; 1740-1780; 1780-1820. A primeira corresponderia à grande miscigenação racial no início dos desbravamentos das novas terras mineiras, ainda não subdividida em camadas sociais. A segunda corresponderia à precedência de irmandades de brancos e algumas de negros. A terceira mostraria o período mais ativo de constituições de irmandades e ordens terceiras, também surgindo as de pardos, mulatos e crioulos. Esta seria a “idade do ouro” das irmandades. A última fase é vista pelo autor como um período de decadência das associações, assim como da decadência econômica que teria se iniciado já na década de 1760 com a diminuição da exploração do ouro. Salles interpretou a modificação de muitos Compromissos, somada à diminuição no valor dos pagamentos ou número de missas, como um indício de decadência da situação financeira das associações.²⁶

Fritz Teixeira de Salles também foi o responsável por agrupar as irmandades mineiras a partir de categorias sociais. Segundo o autor, os homens brancos geralmente se assentavam nas irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição, São Miguel e Almas e Bom Jesus dos Passos. Em meados do XVIII surgiriam as Ordens Terceiras de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, que também atraíam as elites locais. Os negros, africanos escravos ou forros, se associavam às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, já os pardos se associavam a São Gonçalo e os crioulos à Irmandade de Nossa Senhora das Mercês. Contudo, a partir de inúmeros estudos recentes, como também de nossas pesquisas, observamos como pode ser fluida tal estruturação e segregação de grupos no interior das irmandades. Estas, embora direcionadas a determinadas qualidades de membros, não eram instituições fechadas, o que ocasionava a interação de diferentes camadas sociais.

Precursora em trabalhar uma irmandade específica de negros, Julita Scarano analisou a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Diamantina. Segundo a autora, a região teria estabelecido uma relação peculiar com Lisboa devido à exploração do diamante. Suas análises visavam à compreensão das jurisdições eclesiástica e temporal, bem como os conflitos existentes entre elas; de suas relações econômicas; da religiosidade e do auxílio mútuo; da integração do negro na localidade; da relação senhor-escravo; e da classificação social das

anuais. Tais fatos contribuíam para certo desprestígio das irmandades em finais do XVIII. Entretanto, isso não seria algo específico de Minas Gerais, pois ocorria no Brasil em geral e na metrópole. Além disso, Boschi cita que o mesmo ocorria na França, principalmente pela crítica dos enciclopedistas, ilustrados e liberais. *Ibidem*.

²⁶ Foi o primeiro a dedicar um livro inteiro às associações leigas. SALLES, Fritz Teixeira de. *Op. cit.*

irmandades vinculada aos critérios de cor e condição.²⁷ No século XIX, como mostrou a autora, a segregação pela cor começou a declinar, assim como as restrições de entrada de algumas irmandades. O declínio da exploração do ouro teria levado a uma quebra dos rígidos padrões de admissão. Scarano estabeleceu ainda algumas comparações entre a Irmandade do Rosário e outras da região, como as Mercês, mostrando que esta se caracterizava pela simplicidade e pobreza, mais intensa do que no caso do Rosário.²⁸ A explicação estaria no fato das associações destinadas aos crioulos terem surgido em um período de menores recursos financeiros em Minas na segunda metade do século XVIII.

Já Caio Boschi buscou, a partir da história social, a análise das irmandades como aparelho do Estado, inseridas no processo colonizador.

Ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da Igreja nessa ação, elas se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público. Desse modo, intermediaram o contato Estado-Igreja.²⁹

E ainda complementou:

Por isso mesmo, contraditoriamente, elas [as irmandades] se transformaram em um eficiente agente de colonização, pois que, a par de ser um local privilegiado de afirmação das identidades culturais, étnicas ou sociais dos grupos integrantes, não perderam o seu traço de instituição europeia e, portanto, identificadas com a política colonizadora. Assim, por exemplo, serviram como instrumento de enquadramento do negro aos padrões culturais do branco.³⁰

Preocupado em compreender as relações entre as irmandades, a Igreja e o Estado, Boschi destacou o papel das políticas metropolitanas, principalmente em meados do século XVIII com o aumento das políticas de fiscalização em decorrência da diminuição da exploração do ouro.³¹ Nesse contexto de tensão econômica, o Estado se aproveitaria do papel

²⁷ SCARANO, Julita. Op. cit.

²⁸ Julita Scarano analisou a saída dos crioulos do Rosário com o intuito de criar a Irmandade das Mercês no Tijuco, sendo muito criticados pelos africanos. Existiria uma forte rivalidade entre negros e crioulos, principalmente quando este grupo se tornou forte e numeroso o suficiente para se segregar e reivindicar seu lugar na sociedade, como superior aos africanos. *Ibidem*.

²⁹ BOSCHI, Caio César. Op. cit., p. 3.

³⁰ *Ibidem*, p. 68-69.

³¹ Segundo Boschi, a capitania de Minas foi sempre palco da manifestação mais intensa do fiscalismo português. “Por isso, não devem causar estranheza suas medidas restritivas ao estabelecimento de religiosos na Capitania, pois que essas não são proibições unilaterais e esporádicas; elas se explicam e se enquadram na mentalidade característica do colonialismo mercantilista-absolutista português. Simultaneamente a esse tipo de restrição, proibiu-se também a entrada e a fixação de estrangeiros; controlou-se, a partir do início do século, o livre acesso e o fluxo migratório para a região; controlou-se o comércio abastecedor; controlaram-se, desestimulando, outras atividades econômicas além da mineração; controlaram-se os caminhos e passagens de acesso à Capitania, combateu-se o descaminho do ouro. Enfim, Portugal manteve permanente controle sobre a população ali estabelecida”. *Ibidem*, p. 83. Entretanto, é preciso pensar na relação entre teoria e prática, nas restrições e na ação efetiva. Boschi destaca que, independente dos relatórios e cartas que insistem na inexistência de ordens

desempenhado pelas associações para moldar suas ações a seu favor. O grande objetivo do autor foi definir um sentido político para as irmandades, como reprodutoras das desigualdades, auxiliares das funções públicas e neutralizadoras das tensões sociais. Uma forma de interpretar o auxílio ao Estado promovido pelas irmandades foi constatar que elas não se dedicaram às contestações, visto que não participaram da Inconfidência Mineira, da Independência ou de ações abolicionistas. Elas estariam, assim, limitadas às reivindicações quanto aos seus problemas cotidianos, como nos conflitos entre agremiações. Fritz Teixeira de Salles³² já havia percebido que em seu cotidiano as associações leigas eram espaços ativos de reivindicações pessoais, legitimando a ação dos grupos em busca de seus interesses particulares. Contudo, as visões de ambos os autores acabam reduzindo as ações das irmandades, pois independente de não contestarem a ordem e o contexto político, elas foram espaços que possibilitaram a constituição de estratégias individuais e grupais frente às limitações impostas pela sociedade estamental³³ em que estavam inseridas.

Caio Boschi ressaltava que o simples fato da condição colonial já justificaria a especificidade mineira, apontando o papel das agremiações enquanto aparelho do Estado. Contudo, as irmandades seriam reprodutoras das hierarquias e desigualdades por pertencerem ao contexto em que estavam inseridas, o do Antigo Regime.³⁴ O autor exagera ao expor o

religiosas em Minas, sabe-se da presença de alguns capuchinhos, jesuítas e franciscanos. Entre a teoria e a prática há sempre espaço para brechas. Os seculares também eram alvos de controle e fiscalização. *Ibidem*.

³² SALLES, Fritz Teixeira de. *Op. cit.*

³³ O conceito “estamento”, tradução do termo alemão *Stand* trabalhado por Max Weber, remete a uma distinta distribuição do poder em sociedade, ou seja, corresponde à diferenciação de categorias hierarquicamente sobrepostas e pautadas em questões como a honra, o prestígio e a desigualdade social. Além do ordenamento social, proporciona a preservação das convenções, dos valores, dos costumes e das diferenças. SILVA, Benedicto. (Org.). **Dicionário de Ciências Sociais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

³⁴ Segundo Antônio Manuel Hespanha, o Antigo Regime pode ser concebido como um modelo corporativo que equilibrava o poder Real através das autonomias locais e das redes sociais formadas. A sociedade era um todo e suas partes possuíam funções específicas, dependendo umas das outras por uma ordem preestabelecida em que os homens são desiguais por natureza. As sociedades do Antigo Regime eram compostas por indivíduos que formavam vínculos de pertencimento através de formações coletivas, como corpos sociais e comunidades territoriais que atuavam enquanto coletividade na vida do reino. Sua dinâmica se constituía pelas rivalidades, alianças e redes de relações pessoais, assim como pela articulação entre as comunidades e a província. Qualquer grupo possuía suas hierarquias e sua forma de organização, também se encaixando em uma lógica social maior baseada nas diferenças e na desigualdade. Com a expansão marítima e a colonização de novos territórios foi possível transferir as análises para o Novo Mundo, e o conceito de “Antigo Regime nos Trópicos” ganhou espaço adaptando-se à realidade da América portuguesa com o mesmo sistema de mercês, tramas clientelares e hierarquias existentes em Portugal. Além disso, legitimaria e naturalizaria a escravidão incorporada à sua lógica. HESPANHA, Antônio Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: BICALHO, Maria F.; FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **Na trama das redes. Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **TOPOI**, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 96-137; IMÍZCOZ. J.M. (dir.). Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen. In: **Elites**,

papel das irmandades como formas encontradas pelo Estado de fiscalização e controle de seus territórios, como um caminho encontrado de disciplinar e enquadrar os indivíduos em uma estrutura dominante. Assim, reforça apenas a dominação do Estado como única visão de mundo decorrente das classificações existentes na sociedade, interpretando as irmandades como instituições genéricas rígidas; deixando de lado a ação dos indivíduos, as estratégias pessoais, as interações socioculturais, bem como as possibilidades de lutas de representação.

As irmandades de negros, segundo as afirmativas de Caio Boschi, viviam sob a constante vigilância dos brancos, e constituíram uma forma de legitimação e enquadramento dos escravos no sistema colonial, transformando-os em sujeitos passivos e dominados. Sérgio da Mata também analisou o papel desempenhado pelas irmandades em Minas e questionou a visão de Boschi de que elas agiam em auxílio ao Estado e não contestavam a escravidão. “Tratar-se-ia de inverter a ordem do raciocínio e perguntar: por que elas haveriam de sê-lo? Em Portugal as irmandades tinham um papel semelhante ao que desempenharam aqui, isto é, eram organizações de caráter eminentemente religioso/mutualista”.³⁵ E completa que Boschi “cai no anacronismo quando procura nas irmandades de negros algo que, muito provavelmente, elas não estavam em condições de fornecer: contestação, um ‘projeto político’ de ‘libertação’, por elementar que fosse”.³⁶ O fato de não contestarem o sistema escravista não garantia às irmandades de escravos uma condição de passividade; mas o fato deles se agremiarem justificava o interesse de controle por parte do Rei e seus representantes.

Julita Scarano³⁷ apontou que os poderes civil e eclesiástico se uniam para combater qualquer rebelião que pudesse ocorrer no interior das irmandades, e, diferente de Fritz Teixeira de Salles e Caio Boschi, ainda conseguiu observar a existência de alardes “do espírito de independência” no meio confraternal. Entretanto, a autora também afirma que a abolição da escravidão nunca foi um objetivo almejado pelas associações de negros. O controle governamental não permitiria a existência de organizações que atuassem com fins de abolição e independência. As associações, entretanto, buscavam o auxílio ao escravo que era maltratado pelo senhor, além de ajudarem, na medida do possível, todos que buscavam a liberdade. Procurava-se, dessa forma, evitar que o peso da escravidão fosse excessivo.

poder y red social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1996; CASTRO, Hebe Maria Mattos de. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁵ DA MATA, Sérgio. Op. cit., p. 46.

³⁶ Ibidem, p. 48.

³⁷ SCARANO, Julita. Op. cit.

Antônia Quintão analisou as irmandades de homens de cor no Rio de Janeiro e Pernambuco, também contribuindo para essa discussão. Entre os principais sentidos e significados das confrarias, ressaltou o fato de dar dignidade ao negro. Em vista disso, discutiu o papel dessas associações a partir das possibilidades, autonomias e resistências que abriam aos homens de cor, principalmente quanto às estratégias de sobrevivência para burlar as limitações que lhes eram impostas. Elas “não eram o ‘quilombo urbano’, mas me parece injusto considera-las o ‘antiquilombo’”. Tratava-se de uma forma de resistência das classes subalternas na qual se imbricavam elementos da classe dominante”³⁸. E ainda complementou:

Se as irmandades não chegaram a contestar a ordem estabelecida, certamente denunciaram as suas incoerências e reagiram às suas injustiças, o que pôde ser comprovado através da análise dos seus requerimentos e das suas petições, que em última análise tiveram sempre como motivação básica e fundamental o seu desejo de independência e autonomia.³⁹

A autora defende ainda a tese de que as atividades desenvolvidas por negros e pardos em suas irmandades tinham um caráter de protesto racial, mesmo que “dentro da ordem”. A ação desses indivíduos era uma resposta possível às injustiças em meio às desigualdades da sociedade hierarquizada em que viviam.⁴⁰ Antônia Quintão busca então criticar o fato das irmandades negras serem muitas vezes desconsideradas como forma de resistência, o que implica aos confrades uma visão de passividade e acomodação ao sistema escravagista, como se estivessem totalmente alheios aos conflitos e tensões sociais.⁴¹ “Essa visão dicotômica não leva em consideração que o controle sobre as irmandades nunca se deu de forma definitiva, e a resistência implícita e explícita a esse controle sempre existiu.”⁴²

De acordo com Julita Scarano⁴³, dificilmente as irmandades teriam prosperado se tivessem seguido à risca todas as regras impostas pela Igreja e pelo Estado, sendo sempre fundamental uma adaptação de acordo com o contexto encontrado. A partir da constituição do Padroado Régio⁴⁴, algumas normas foram estabelecidas pela Coroa, mas em muitos casos a

³⁸ QUINTÃO, Antônia. A. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco. 1997. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997, p. 204.

³⁹ Ibidem, p. 205.

⁴⁰ Em sua dissertação de mestrado intitulada “Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890)”, defendida em 1991 pela USP, a autora discutiu o movimento confrarial negro na Capitania de São Paulo com o objetivo de analisar a comunicação existente entre as irmandades, com a participação dos membros em várias associações e, além disso, na ação abolicionista liderada por Antônio Bento. Ibidem.

⁴¹ A crítica de Antônia Quintão se refere principalmente às análises de Caio Boschi, que acreditava que as irmandades “ao contrário dos quilombos, se tornaram uma forma de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores”. BOSCHI, Caio César. Op. cit., p. 156.

⁴² QUINTÃO, Antônia. A. Op. cit., p. 34.

⁴³ SCARANO, Julita. Op. cit.

⁴⁴ Vale destacar que, de acordo com Hoornaert, com a união criada entre o Estado português e a Igreja, as diretrizes desta ficavam sob o domínio da Coroa. Solicitando a colaboração de Roma, através de inúmeras bulas

falta de legislação específica gerava grandes confusões no cotidiano das associações, envolvendo os pontos de vista de irmãos, párocos, bispos, visitantes eclesiásticos, Ouvidor da Comarca, Governador Geral da Capitania, Mesa da Consciência e Ordens e Rei. A legislação de controle sobre as irmandades sempre foi confusa e ambígua, e mesmo com a existência de regras, elas poderiam não ser acatadas ou as diferentes instâncias de poder poderiam entrar em conflito.

No início do povoamento de Minas não havia uma política efetiva de controle das associações, e o único mecanismo utilizado foram as visitas eclesiásticas enviadas por representantes do bispado do Rio de Janeiro. Visitadores eclesiásticos supervisionavam as irmandades e suas despesas em todas as comarcas a cada dois ou três anos. A situação se modificaria com a criação do bispado em Mariana em 1745 e a governação pombalina.⁴⁵ O Rei exigiu exclusividade no direito de aprovar a ereção das agremiações. O controle exercido aumentaria com o regalismo⁴⁶, quando o Estado exerceu efetivamente sua jurisdição.⁴⁷ Sobre o controle dos bens, Célia Borges⁴⁸ mostrou uma série de medidas tomadas para controlar e tomar para si as propriedades das irmandades, o que aparentemente não alcançou êxito. Em

papais foi conferido o poder de gerenciamento religioso aos reis lusitanos, originando-se o Padroado. A instituição do Padroado estava ligada à Ordem dos Templários e sua herdeira, a Ordem de Cristo. A primeira foi uma ordem religiosa e militar fundada em Jerusalém em 1118 e em Portugal em 1125, enquanto a segunda foi criada anos depois em Santarém, aprovada pelo papa João XXII em 1319. A Coroa não possuía recursos para arcar com as Grandes Navegações, ficando a cargo da Ordem de Cristo o custeio dos empreendimentos marítimos. Ao morrer D. Henrique, D. João II conseguiu do papa a união perpétua do reino à Ordem através do Grão Mestrado. O rei se relacionaria permanentemente com os assuntos eclesiásticos, assim como os bispos com os problemas do Estado. Sendo assim, os assuntos religiosos nas terras recém-descobertas se relacionavam ao Padroado e não à Cúria Romana e Santa Sé. HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, Tomo 2, v. 1.

⁴⁵ AGUIAR, Marcos Magalhães de. Op. cit.

⁴⁶ Segundo Hespanha, “o regalismo nasce como uma atitude de subordinação do religioso, mas acaba, pela mão dos episcopalistas, por ter proteção interna na Igreja. Os bispos de meados do Setecentos acompanham o pensamento regalista sempre que este seja de cariz episcopalista. A frente de batalha comum é o curialismo”. E complementa que “o regalismo é inseparável da secularização do Estado que se intenta à sombra da razão” HESPANHA, Antônio Manuel. A Igreja. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. A Monarquia Feudal. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2, p. 264.

⁴⁷ Boschi esclarece as distinções entre a administração e supervisão das irmandades nos governos de D. José I, D. Maria e D. João. No primeiro caso destacou a abolição dos critérios de pureza de sangue para a admissão; a redução das esmolas dos cargos; a proibição de eleição e coroação de reis e rainhas em irmandades de negros; a proibição de alterações nos compromissos e a constante condenação da incompetência eclesiástica quanto aos sodalícios leigos. Já D. Maria complementou as regras anteriores com a proibição de aplicação de multas pecuniárias, castigos e penitências pelos irmãos; a regulamentação de taxas de juros cobradas em seus empréstimos em dinheiro; e a proibição de poderem pedir esmolas e construir capelas sem prévia licença régia. D. João estabeleceu ainda a proibição de sepultamentos no interior dos templos; a preservação dos direitos paroquiais e da fábrica das matrizes; a proibição de pedidos públicos de esmolas; a obrigatoriedade de prestação de contas ao Provedor das Capelas e a necessidade de aprovação régia para as alterações dos compromissos. BOSCHI, Caio Cesar. Op. cit. A vivência cotidiana e o acatamento de tais normas podem ser observados, por exemplo, nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, pois lá encontramos requerimentos para os pedidos de esmolas, aprovação e alteração de compromisso, entre outras possibilidades. Nos compromissos também encontramos as normas e correções impostas pela Mesa de Consciência e Ordens.

⁴⁸ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

1765 foi expedida uma provisão pela Mesa da Consciência e Ordens⁴⁹ que notificava a obrigatoriedade das irmandades confirmarem neste tribunal seu Livro de Compromisso⁵⁰, documento que estipulava suas normas e principais questões de seu cotidiano. No mesmo ano seria definida a fiscalização dos Livros de Receita e Despesa por parte da Provedoria das Capelas, Ausentes e Resíduos.⁵¹ Porém, tais obrigações não se limitavam à região mineradora.

Após a grande aproximação entre a História e a Antropologia, diferentes temas e abordagens de pesquisa alcançaram maior proporção, com destaque para os acontecimentos que antes eram renegados em favor da análise exclusiva das estruturas, e para o papel dos indivíduos como agentes em constantes relações sociais.⁵² A partir de estudos mais recentes, através de recortes menores que visam o cotidiano das irmandades em suas especificidades, observamos a relevância do interesse em sua inserção na história cultural, abordando suas

⁴⁹ Segundo José Subtil: “O tribunal régio, designado por Mesa da Consciência, foi criado por D. João III (1532) com o objetivo de tratar das matérias que tocassem a obrigação da ‘consciência’ do monarca. Quando, por bula apostólica de 4 de janeiro de 1551, os mestrados das três Ordens Militares de Cristo, Sant’Iago da Espada e S. Bento de Avis se uniram à coroa, os seus assuntos, tanto espirituais como materiais, passaram a ser tratados, tanto em primeira como em última instância, na Mesa da Consciência, que passaria, doravante, a designar-se por Mesa da Consciência e Ordens. O tribunal seria extinto durante a guerra civil entre liberais e absolutistas (decreto de 16 de agosto de 1833)”. SUBTIL, José. Os poderes do centro. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v. 4, p. 149. De forma geral, “o tribunal da Mesa de Consciência e Ordens se ocupava dos seguintes assuntos eclesiásticos: bens de defuntos e ausentes, a Provedoria-mor dos defuntos que morriam fora do Reino, além dos negócios referentes às três ordens militares. Ainda, a chamada Provedoria dos cativos, o governo da Casa das Órfãs e Órfãos de Lisboa, a distribuição dos dotes de casamentos; pelo governo e provimento das capelas e mercearias do rei Dom Afonso IV; pelo provimento das coisas tocantes ao Hospital das Caldas e outros hospitais, gafarias e albergarias; pelos negócios da Universidade de Coimbra; por diversos ofícios ligados à arrecadação de contribuições; pela visitação de diversas capelas onde jaziam soberanos portugueses; pelo cumprimento de testamentos que o soberano tivesse aceitado; pelas Bulas das Ordens Militares que tocassem a jurisdição que nelas a Mesa possuísse, concedidas pela Santa Sé; pelo provimento dos Mestres de Gramática, de Canto, de Ler e de Escrever, nos lugares das ordens; assim como dos Pregadores e dos tangedores de Órgãos”. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **Poder e palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). FFLCH/USP. São Paulo, 2007, p. 64. Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil - 1808-1828**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

⁵⁰ De acordo com Russell-Wood, os Livros de Compromisso eram elaborados a partir de um modelo padrão de Portugal, enquanto Caio Boschi afirmou que “seu conteúdo possuía variáveis que se moldavam de acordo com as necessidades do momento, do local de sua redação, do grupo social que representavam e ao tipo de associação que se propunham organizar”. BOSCHI, Caio César. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. **Acervo**. Rio de Janeiro: Revista do Arquivo Nacional v.1, n.1, jan.-jun.1986, p. 63-64; RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Podemos, então, nos questionar se as normas estabelecidas por eles correspondiam a um mecanismo de controle por parte da Coroa, considerando que para a validação da irmandade era preciso receber a autorização régia de Portugal. A partir das contribuições de Roger Chartier e Pierre Bourdieu podemos compreender as irmandades inseridas em um contexto maior de controle social enquanto determinação externa, mas também como instituições que produziam suas estratégias em resposta. BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. **O sociólogo e o historiador**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁵¹ “Os provedores das capelas, resíduos, ausentes e defuntos, tinham padrão distinto de tomadas de contas. Estas eram realizadas anualmente, quando as confrarias eram convocadas por editais de correição, afixados em lugares públicos, especificando prazo para apresentação dos livros. Esta regularidade anual permitia aos provedores acompanhamento mais preciso de observância de suas determinações, lançando mão de citações e intimações, visando o seu cumprimento”. AGUIAR, Marcos Magalhães. Op. cit., p. 172.

⁵² DAVIS, Natalie Z. Antropologia e História nos anos 1980. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério F. da (Orgs.). **Nova História em Perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, pp. 330-340.

contribuições em análises sociais, religiosas e artísticas. A dinâmica das associações leigas nos permite analisar as relações sociais em meio às questões hierárquicas e devocionais, como também compreender a caridade, a religiosidade e as atitudes perante a morte, indo dos grupos sociais para uma análise mais abrangente da sociedade. O imaginário religioso do período, indissociável de questões políticas e socioeconômicas, pode ser apreendido conciliando a análise das ideias de ordem e desordem, como também de práticas e representações. É preciso buscar, portanto, a compreensão das irmandades para além das normas, almejando o entendimento de suas representações do mundo social em que estavam inseridas e das práticas compartilhadas entre seus membros. Dessa forma, apresentaremos estudos recentes que nos auxiliaram na composição de nosso trabalho, pontuando alguns autores que compõem a historiografia das irmandades de homens de cor do litoral ao interior.

Em suas pesquisas iniciadas na década de 1990, Antônia Quintão⁵³ se destacou ao rediscutir e afirmar o papel ativo das irmandades de homens de cor na sociedade colonial, principalmente no Rio de Janeiro e Pernambuco no século XVIII. Para além das discussões que pontuamos acima, em sua tese a autora buscou apresentar os aspectos do catolicismo luso-brasileiro no qual as irmandades negras e pardas estavam inseridas e as tentativas de controle sobre elas; determinar o caráter de resistência dessas irmandades e as estratégias de solidariedade; analisar o espaço de atuação dos negros e a interação cultural; discutir os conflitos que envolveram as irmandades do Rio de Janeiro, com questões como o resgate de irmãos cativos, enterros e pedido de esmolas; e examinar as irmandades pernambucanas, ressaltando os conflitos quanto às tomadas de contas e administração de bens.

Ao propor uma análise da devoção do Rosário⁵⁴ em Portugal, África e Bahia, Lucilene Reginaldo⁵⁵ optou pela investigação de um grupo particular, os angolas. Na Bahia, as irmandades destinadas a essa devoção, desde suas primeiras fundações no século XVII, foram controladas por africanos angolas, também em parceria com os crioulos. A identificação dos angolas com as confrarias católicas apontaram para a importância do catolicismo na África Central. A autora traçou o seguinte caminho: analisou a importância das devoções católicas e da participação em irmandades pelos negros no Império português; expôs a conversão do Reino do Congo e a expansão do catolicismo na África Central; observou a importância das

⁵³ QUINTÃO, Antônia. A. Op. cit.

⁵⁴ Apesar de uma predileção por Nossa Senhora do Rosário, Lucilene Reginaldo observou outras preferências devocionais na Bahia, como Santa Efigênia, Santo Elesbão, Santo Rei Baltazar ou Santo Antônio de Categeró. REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidade africanas na Bahia Setecentista**. 2005. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

⁵⁵ *Ibidem*.

irmandades e devoções negras no Reino de Angola; discutiu o histórico das irmandades negras no cenário baiano setecentista; identificou as devoções privilegiadas pelas irmandades negras e sugeriu mecanismos de apropriação das devoções católicas; analisou especificamente as devoções ao Rosário e a forte participação e hegemonia dos angolas, mesmo quando deixaram de ser maioria na associação; discutiu as interações e os conflitos existentes entre diferentes grupos nas irmandades; questionou a presença de escravos e libertos na sociedade baiana, com ênfase na presença angolana; e, por fim, exemplificou o caso de uma irmandade específica de grande destaque: Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo.⁵⁶

As pesquisas recentes sobre irmandades de negros recorrem ao conhecimento dos grupos étnicos formados com o tráfico, demonstrando que essas divisões precedem a própria história das organizações. Lucilene Reginaldo⁵⁷ nos mostra, como Mariza Soares⁵⁸, a necessidade de se pensar as identidades formadas não apenas pela tradição africana, mas sua transformação com a diáspora e a formação de novos grupos em um novo contexto. As irmandades são uma via para tal compreensão. Durante suas pesquisas, a autora observou a divisão das associações leigas por meio de invocações particulares, o que expressava a complexidade das relações entre brancos, pardos, crioulos e negros, bem como das disputas internas deste grupo específico. Foi possível observar uma convivência harmoniosa entre angolas e crioulos, assim como interações e conflitos com os jejes. Ao se identificarem como angolas ou jejes, os confrades das irmandades baianas pretendiam transmitir uma mensagem muito clara, a de que se reconheciam como membros de um determinado grupo social. Eles compartilhavam uma mesma identidade formada após a experiência do tráfico, ou seja, laços e alianças se formavam como verdadeiros “arranjos da etnicidade”. As identidades podem ser pensadas, como em Barth⁵⁹, em termos de fronteiras. Sendo assim, as identidades africanas foram construídas também associadas às noções das identidades crioulas e mestiças.⁶⁰ A

⁵⁶ Na Bahia também foram as irmandades as responsáveis pelo financiamento da construção e manutenção das igrejas; tais associações promoviam o real suporte para a vida religiosa devido aos poucos investimentos recebidos da Coroa. Algumas iniciavam suas ações nos conventos das ordens que disseminavam as devoções católicas entre os negros, mas depois alcançavam certa independência com seus templos próprios. *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor** – identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁵⁹ Cf. BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT e STREIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, Editora da UNESP, 1998.

⁶⁰ Lucilene Reginaldo demonstrou as alianças formadas entre os negros, principalmente os angolas, e os crioulos no interior de associações do Rosário, distanciando-se da rivalidade normalmente observada nos casos mineiros. No caso específico da Irmandade de Nossa Senhora das Portas do Carmo, uniram-se negros da África Central (Angola, Benguela, Congo, Moçambique), África Ocidental (Jeje, Mina, Nagô, Costa Agra, Parda Mina) e os crioulos. Segundo a autora, estes geralmente seriam os descendentes das primeiras gerações dos centro-africanos. A aliança entre angolas e crioulos iria além da herança dos ancestrais, pois também representava a afirmação do grupo diante de numerosos grupos de africanos ocidentais. As gerações crioulas posteriores

construção identitária e o estabelecimento de fronteiras só se realizam diante do contato, da diferença, do contraste, do confronto existente em meio às constantes ressignificações.⁶¹

Já Anderson Oliveira⁶², ao discutir as irmandades dedicadas a Santo Elesbão e Santa Efigênia, debateu o processo de catequese dos escravos africanos pela Igreja Católica.⁶³ Desde Antônio Vieira a questão da escravidão já era tema de inúmeros sermões, aparecendo como um castigo e resgate do pecado. Um meio eficiente para a conversão e catequese dos povos africanos, promovida principalmente por franciscanos e carmelitas, foi o incentivo à devoção aos santos negros, que seriam exemplos a serem seguidos. Oliveira analisou, a partir disso, a apropriação e ressignificação dos cultos a Elesbão e Efigênia em irmandades no Rio de Janeiro e Minas Gerais no século XVIII. A partir de John Thornton⁶⁴, o autor mostrou a existência de uma crença em um “outro mundo” e da possibilidade de intercâmbios entre “este mundo” e aquele, o que poderia ocorrer através da mediação dos santos, identificados com as divindades e espíritos locais. A escolha dos santos era um fator indispensável na formação da identidade do grupo e a exteriorização da devoção era de suma importância,

desenvolveriam maior rivalidade com os africanos, não simplesmente por serem nativas, mas principalmente com a intensificação do tráfico na África Ocidental em fins do século XVIII e a maior presença de africanos ocidentais no interior da irmandade. REGINALDO, Lucilene. Op. cit.

⁶¹ Cf. REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**: Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro: Relume Dumará, vol. 2, nº 3, 1997.

⁶² OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. **TOPOI**, v. 7, n. 12, pp. 60-115, jan.-jun. 2006. Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

⁶³ Anderson Oliveira também discutiu a visão da Igreja Católica sobre a escravidão africana, principalmente quanto ao seu discurso de legitimação do cativo africano e quanto às formas de inserção do negro na sociedade colonial através da catequese. “A partir desta questão, também não deve ser visto como contraditório o discurso da Igreja de legitimação da escravidão. Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento “naturalmente” necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções”. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 358. Além disso, “o cativo justificava-se a partir de dois pontos: as concepções de pecado e de inferioridade ética espiritual de alguns povos. Ambas as concepções deitavam suas raízes na Escolástica Medieval, esta, por sua vez, tributária da tradição judaico-cristã e do pensamento aristotélico”. Ibidem, p. 358-359. Sendo assim, na tradição hebraica a escravidão era algo que designava uma punição enviada pelo senhor, e o Antigo Testamento incorporou tal visão associando o cativo à humildade religiosa e à redenção. Santo Agostinho, por exemplo, afirmou que a escravidão era um remédio e uma penalidade para o pecado. Já o pensamento aristotélico expressava a visão de que existia uma diferença natural entre os homens, refletida nas próprias relações sociais. A escravidão, para Aristóteles, era originada pela deficiência inata de alguns homens, ou seja, alguns já nasceriam destinados à sujeição. Ambas as tradições se uniram ao pensamento escolástico cristão, fundamentando e legitimando a escravidão na modernidade. Os africanos seriam ainda os Herdeiros do pecado de Cam. O caso do indígena, em contrapartida, gerava outras discussões. Os jesuítas apontavam que os índios eram livres e não conheciam a escravidão quando os portugueses chegaram ao Novo Mundo. Os índios eram idealizados fora de um meio viciado, sendo pertencentes a uma espécie de comunidade ideal e não corrompida, que poderia ainda ser um novo ambiente propício à mudança de hábitos por parte dos portugueses. Em suma, se questionava que no caso dos índios a escravidão não era necessária para a conversão ao cristianismo. Cf. BOXER, R. Charles. **A Igreja Militar e a Expansão Ibérica** (1140-1770). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁶⁴ Cf. THORNTON. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

como nas festas. Oliveira⁶⁵ parte da ideia de que a identificação de símbolos compartilhados pelos grupos auxiliava na construção de identidades e na demarcação de fronteiras, com base na análise de Manuela Carneiro da Cunha⁶⁶, para compreender como os símbolos devocionais podem contribuir na construção de identidades étnicas no interior das irmandades.

No Rio de Janeiro, costumou-se unir as devoções de Santo Elesbão e Santa Efigênia em uma mesma associação, e, de forma geral, diferentes grupos étnicos segregavam-se em irmandades de devoção distinta, diferente de Minas Gerais.⁶⁷ A maioria dos devotos a Elesbão e Efigênia no Rio de Janeiro foi identificada como pertencentes aos “pretos minas”, enquanto em Minas se uniam diversos grupos no interior da mesma devoção. A grande segregação nas Minas ocorreria entre irmandades de crioulos e africanos, sendo que estes, independente dos grupos étnicos, geralmente interagiam nas mesmas associações. Entretanto, Oliveira demonstra que embora agremiados em uma mesma irmandade, segregações poderiam ocorrer em seu interior, como na disputa de cargos administrativos.⁶⁸ Célia Borges⁶⁹ mostrou que Minas era alvo de maior supervisão por parte da Coroa, impedindo a maior liberdade das irmandades. Oliveira complementou a visão da autora com o fato de que Minas ainda era uma região em formação, diferente do Rio de Janeiro e da Bahia que já se encontravam consolidadas. A questão dos recursos financeiros também deve ser analisada, talvez sendo mais interessante para as irmandades a união de diferentes grupos para o maior acúmulo de sua receita e custeio das despesas. Ambos os autores⁷⁰, em suma, perceberam um processo de “crioulização” nas irmandades do Rosário ao fim do século XVIII, diferente das análises de Fernanda Pinheiro⁷¹ para o caso específico de Mariana.⁷²

⁶⁵ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades...**, op. cit.

⁶⁶ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

⁶⁷ Muitas irmandades do Rio de Janeiro ou Salvador poderiam aceitar diversas etnias em seus Compromissos, mas limitavam o acesso aos cargos ao grupo específico que constituiu a agremiação ou o de maior poder no interior da associação. Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. **TOPOI** – Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro, UFRJ / 7 letras, # 4, 2002, pp. 59-83.

⁶⁸ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades...**, op. cit.

⁶⁹ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁷⁰ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades...**, op. cit.; BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁷¹ Fernanda Pinheiro rebate a ideia de um processo de “crioulização” a partir de meados do XVIII na irmandade do Rosário de Mariana, pois enquanto no último decênio a irmandade recebia noventa e quatro novos membros, a das Mercês recebia cerca de oitocentos e oitenta e cinco matrículas entre 1790-1815. PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário: Sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

⁷² Segundo Patrícia Mulvey, as irmandades foram importantes no processo de assimilação dos africanos e expressaram também a crioulização, visto que até o final do XVIII muitas irmandades já eram compostas por grande número de crioulos ou mulatos: “Black confraternities were an important step in the assimilation or creolization of the African population in Brazil. By the end of the colonial period the majority of the black

Ao pesquisar irmandades de negros no Rio de Janeiro, Mariza de Carvalho Soares⁷³ mostrou que as primeiras agremiações se formaram na primeira igreja da cidade, a Matriz de São Sebastião. Ainda no século XVII se organizariam as devoções a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Domingos e Nossa Senhora da Conceição, sendo as três primeiras de negros e a última de pardos. Diferentes grupos se segregavam em diferentes devoções e novos grupos recém-chegados muitas vezes formavam suas próprias associações. A autora utilizou a noção de “grupos de procedência” oriundos do cativo para designar as supostas etnias, denominadas também por nações, que acompanhavam o escravo traficando. O “grupo de procedência” é uma forma de considerar dois modelos de apropriações, a apropriação feita nos registros paroquiais dos grupos étnicos africanos originais, levando em consideração os locais do tráfico e os portos (que muitas vezes não correspondiam aos seus grupamentos originais); como a apropriação dos próprios grupos de uma nova identificação para se organizar. Os grupos unem-se e organizam-se, formando uma nova identidade a partir do tráfico. Dessa forma, a religião dos escravos africanos e de seus descendentes não poderia ser a mesma no Brasil e na África, pois mesmo que eles optassem por uma reconstrução de suas antigas tradições, as diferentes condições encontradas seriam distintas e levariam à formulação de uma nova cultura. Tal fato ocorreria tanto entre os escravos pertencentes a um mesmo grupo étnico, como entre os que entrariam em interação com outros grupos.⁷⁴

Em análise à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a autora destaca o papel desempenhado pelos minas, mas ainda aborda a importância dos grupos minoritários que interagiam no interior da agremiação, como os “naturais” de Cabo Verde, São Tomé e Moçambique. A união destes diferentes grupos mostra que eles não se agregavam pelo critério de proximidade étnica, cultural ou geográfica, mas pela aproximação em decorrência do tráfico e dos portos de embarque. Apenas estes grupos poderiam ocupar cargos administrativos e, em seu Compromisso, estipulavam a permissão da entrada de brancos e pardos, sendo proibida a filiação de angolas, crioulos, cabras e mestiços. A devoção às almas do purgatório também foi promovida pela união de alguns agrupamentos étnicos da África Ocidental, como os makis, marris e mahis filiados às Irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia do Rio de Janeiro. Tais grupos também se consideravam integrantes de uma

confraternities were composed of creoles and mulattoes”. MULVEY, Patrícia A. **The black lay brotherhoods of Colonial Brazil: a History**. 1976. Tese (Doutorado). City University of New York, 1976, p. 5.

⁷³ SOARES, Mariza de Carvalho. **O Império de Santo Elesbão...**, op. cit.; SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor...**, op. cit.

⁷⁴ Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné. Nomes d’África no Brasil setecentista. **Tempo** (dossiê: Escravidão e África Negra), v. 3, n. 6, pp. 73-93, dez 1998.

identidade maior, a mina.⁷⁵ Como mostraram Mariza Soares e Leonara Delfino⁷⁶, o culto às almas ocupou lugar de destaque nas confrarias negras, locais que uniram as tradições católicas às heranças culturais africanas relacionadas à ancestralidade e ao cuidado com os mortos.

Quem também pesquisou irmandades de negros foi Fábio Ribeiro⁷⁷, mas para o caso paulista. As irmandades garantiam aos seus membros mobilidade social, convivência cotidiana e auxílio mútuo. Ao apresentar a ausência de estudos sobre as irmandades em ambientes rurais (de *plantations*), o autor destacou a área do Vale do Paraíba paulista e escolheu as vilas de Taubaté e Bananal, sendo a primeira formada no século XVII e a segunda no XIX. A mobilidade espacial era também uma realidade entre escravos agremiados do âmbito rural, que se deslocavam para as cidades e entre as propriedades. No que se refere à união ou segregação de diferentes etnias em distintas irmandades de negros, o autor pontuou que “no tocante aos conflitos internos e externos, pudemos observar uma semelhança maior com a região das Minas Gerais, posto que a partir de nossas pesquisas, não tenhamos captado conflitos étnicos no interior das confrarias contempladas por nossa pesquisa”^{78, 79}.

Um estudo mais amplo sobre as irmandades de escravos africanos no Brasil, com destaque para a devoção à Virgem do Rosário, foi o de Patrícia Mulvey⁸⁰. A autora se preocupou com a transição das irmandades desde a Península Ibérica até a América, procurando as particularidades de tais associações no período colonial. Além disso, sua abordagem privilegiou a análise das funções sociais, econômicas e religiosas das associações, bem como dos conflitos existentes entre elas e o clero. Dentre as principais semelhanças e distinções observadas, vale destacar:

⁷⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. **O Império de Santo Elesbão...**, op. cit.; SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor...**, op. cit.

⁷⁶ DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: Fronteiras, Identidades e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica.** Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). 2015. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2015.

⁷⁷ RIBEIRO, Fábria Barbosa. **Caminho da piedade, caminhos de devoção: as irmandades de pretos no Vale do Paraíba paulista – século XIX.** 2010. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁹ Fábio Ribeiro ainda apresentou um perfil dos associados ao longo dos séculos XVIII e XIX: “Não obstante a vila de Taubaté tenha ganhado maiores proporções e como cidade, despontado como a segunda maior produtora de café do país, as irmandades mantiveram um perfil bastante similar de irmãos: pequenos proprietários, brancos pobres e escravos, juntos na administração, tutelados por procuradores, tesoureiros e escrivães brancos, pertencentes a uma ‘certa elite senhorial’”. *Ibidem*, p. 144. No geral, a irmandade do Rosário dos Pretos de Taubaté possuía um baixo número de pardos e brancos, com maior número de escravos; havia uma maioria no número de mulheres e a restrição de cargos para quem não fosse negro. Os cargos eram constantemente ocupados por escravos. Os pequenos proprietários de terras, junto aos seus escravos e livres pobres, compunham o quadro da Irmandade, que era, portanto, de composição multifacetada: pretos, crioulos, brancos e pardos.

⁸⁰ MULVEY, Patrícia A. Op. cit.

The Spanish American slave confraternities resembled their Spanish counterparts. Black brotherhoods were one of many Iberian institutions transmitted by the Spanish and Portuguese settlers to the New World. The slave confraternities established in black urban communities throughout Latin America were modeled on Iberian medieval confraternities. Because the black population was larger in the Americas, slave confraternities were more numerous there than in Spain and Portugal.⁸¹

A autora também destacou que

the Brazilian confraternities were always more numerous than the Portuguese lay brotherhoods due to the greater size of the African population in the New World. [...] There were separated brotherhood for mulattoes, creole blacks, and tribal Africans in Brazil, whereas the whole black population in Portugal was united together in one confraternity. Brazilian slaves unlike Portuguese slaves were allowed to be officers of lay brotherhoods with their masters' permission. Women had an important role in the Brazilian brotherhoods. [...] The Brazilian confrarias were involved in a wider range of social activities than their Portuguese counterparts.⁸²

As confrarias da Colônia sempre foram mais numerosas do que as portuguesas, principalmente pelo maior número de africanos que desembarcavam deste lado do atlântico. A segregação étnica entre pardos, crioulos e africanos também teria sido algo típico do Brasil, visto que toda a população negra em Portugal era reunida em uma mesma confraria. Aqui os escravos brasileiros ainda eram autorizados pelos seus senhores a ocuparem cargos; as mulheres tinham um papel mais importante; e as confrarias estavam envolvidas em um maior número de atividades sociais. Segundo Mulvey, na América espanhola as irmandades eram dominadas por negros livres, visto que os escravos não podiam se agremiar até o século XVIII. “The strict local ordinances against unsupervised meetings of slaves restricted brotherhood membership to freedmen and women and discouraged slave brotherhoods until the late colonial period”.⁸³ Elas existiram na Venezuela, Cuba, Peru e na região do Rio da Prata. De forma geral, para a autora, essas irmandades eram pobres e tinham uma existência precária, sobrevivendo apenas com o esforço coletivo em suas diversas atividades.

Enquanto isso, Célia Borges⁸⁴ analisou a devoção a Nossa Senhora do Rosário especificamente em Minas, e contabilizou um total de sessenta e três irmandades entre os séculos XVIII e XIX. Homens e mulheres se agrupavam, vindos de diferentes partes da África, além de muitos escravos nascidos na Colônia. Durante suas pesquisas, destacou a importância das ideias de participação, solidariedade, caridade e integração do homem de cor na sociedade dominante. Um de seus objetivos principais foi compreender a dinâmica de

⁸¹ Ibidem, p. 31.

⁸² Ibidem, p. 31-32

⁸³ Ibidem, p. 38.

⁸⁴ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

apropriação de novos significados a partir do convívio confrarial. Nesse sentido, um de seus grandes desafios foi, portanto, compreender como os membros das irmandades do Rosário assimilaram o sistema simbólico dos grupos dominantes e, através da reinterpretação, aproximaram-se do catolicismo. Borges observou que em Minas ocorrera certa especificidade na participação do negro nas irmandades, visto que ele precisaria recriar um novo grupo com componentes de etnias distintas, com visões de mundo diversas, o que levaria aos processos de negociação, ou seja, reorganização cultural. Já as irmandades negras litorâneas se segregariam em inúmeras devoções de acordo com a formação de grupos de procedência.

No lugar da convivência de duas religiões e duas culturas, segundo Célia Borges, os africanos passariam por um processo de reformulação ou ressignificação cultural e religiosa, apropriando-se da cultura dominante, mas compondo uma própria, com uma nova identidade a partir de um novo grupo. Entretanto, o catolicismo vivenciado pelos africanos se diferenciava do vivenciado pelos brancos, pois o processo de ressignificação ocorreria através da negociação dos significados dos elementos de suas tradições. Para compreender esse processo, Borges pontuou, baseada em Pierre Sanchis e Renato Ortiz⁸⁵, que as matrizes culturais são reelaboradas em um novo ambiente, que lhe é estranho. Quando duas ou mais tradições interagem, uma dominante acaba fornecendo o caminho a ser seguido pelas demais.⁸⁶ Contudo, o processo de ressignificação ocorre de forma coerente em relação às

⁸⁵ SANCHIS, Pierre. **Arraial: Festa de um povo**. Lisboa: Dom Quixote, 1983; ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**. Ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e terra. 1990.

⁸⁶ Segundo Ortiz, “o sincretismo se realiza pois quando duas tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe os elementos da tradição subdominante”. O escravo africano, por exemplo, assimila a tradição católica integrando-a em seu sistema de tradição. Há, então, uma relação ambígua: “quanto mais a memória coletiva negra integra novos elementos em seu sistema, mais ela tende a se distanciar de seu caráter especificamente africano”. ORTIZ, Renato. Op. cit., p. 103. Pierre Sanchis caracteriza o sincretismo como um processo dinâmico, uma constante redefinição da identidade social. E não se restringe à religião, mas abarca toda a cultura “a partir de uma relação desigual entre os dois termos em contato; sendo a reinterpretação a componente que vai tornar possível a relativa convivência entre dois universos diferentes”. BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 132; SANCHIS, Pierre. Op. cit. O sincretismo, para Roger Bastide, se relaciona à noção de memória coletiva, em específico à memória coletiva negra ao chegar no Brasil. Ocorreria, então o esquecimento e a seleção das lembranças. Arrancado de sua região, o negro sofreria uma perda de sentido na sua própria representação do mundo e em sua religião. Sendo assim, ele procuraria, neste novo contexto, elementos que preenchessem o seu vazio de sentido. O processo não seria de uma simples adição, mas de assimilação de aspectos semelhantes em uma lógica coerente. O sincretismo derivaria, assim, do sentimento de perda de sentido e do esforço de preenchimento de sentido por parte do indivíduo. Contudo, Renato Ortiz questiona alguns pontos: “Pode-se entretanto verificar que em outros casos, em particular do sincretismo entre santos católicos e orixás, que o sincretismo não resulta de nenhuma ausência de sentido no sistema significativo africano, pois o deus existia antes, e continua a existir após o fenômeno de sincretização. Não existe por assim dizer uma perda do orixá e em seguida um processo de bricolagem sobre a matéria oferecida pela Igreja católica”. ORTIZ, Renato. Op. cit., p. 100. O autor ameniza a crítica mostrando que o objetivo de Bastide era estabelecer a relação entre memória coletiva e bricolagem, e não o sincretismo em si. A ideia da necessidade dos vazios não se aplica, mas a da necessidade de assimilação por coerência a algo semelhante continua, na visão de Ortiz. Vale destacar que Roger Bastide realizou algumas revisões de suas discussões ao longo de todo seu trabalho. Cf. BASTIDE, Roger. *Mémoire collective et sociologie du bricolagem*, **L'Année Sociologique**, 3ª série, vol. 21, 1970, pp. 65-108.

culturas envolvidas, assimilando e apropriando-se do que lhe é familiar. Um exemplo é o apego aos santos pelos africanos. A história de vida deles e o fato de alguns serem negros mostram semelhanças aos seus ancestrais, o que foi amplamente utilizado na ação catequizadora. A partir de uma primeira visão do santo como algo mágico e poderoso, o africano se aproximaria da visão do santo-parente. No processo de apropriação cultural desenvolvido pelos africanos, apenas o que lhes fazia sentido era passível de ressignificação.

Célia Borges pretendeu assim compreender as matrizes culturais e religiosas dos irmãos do Rosário, pensando em heranças religiosas e negociações culturais. Diversos grupos africanos tinham suas matrizes culturais, suas crenças e seus rituais relacionados ao culto aos antepassados e entes da natureza, e muitos ainda acreditavam em um Deus supremo. Além da presença do catolicismo, as diferentes culturas, referentes às várias etnias, deveriam estar em interação e em constante negociação no interior das irmandades.⁸⁷ Os africanos apropriaram-se do catolicismo à sua maneira. Os santos, as devoções marianas e os rituais católicos, em meio à vida confrarial, os integraram na sociedade local, reformulando suas crenças e construindo novas identidades. As irmandades se tornariam o espaço ideal da ressignificação de distintas tradições. A interação de diferentes grupos no interior das irmandades favoreceu o desenvolvimento de trocas materiais e simbólicas, que coexistiam com as relações de poder em meio às práticas devocionais.⁸⁸

Fernanda Pinheiro⁸⁹ também pesquisou uma irmandade de negros, mais exatamente a dedicada a Nossa Senhora do Rosário de Mariana. Em seus trabalhos, discutiu o papel das irmandades no processo de “resistência adaptativa”, como uma espécie de atalho para melhores condições de sobrevivência, ou ainda um mecanismo de ajustamento. As irmandades favoreceriam a reorganização dos escravos. Da mesma forma como Célia Borges, Fernanda Pinheiro analisou o processo de evangelização dos africanos a partir da noção de ressignificação, com a formação de uma nova identidade através das negociações. A autora escolheu uma “etnia” específica para a realização de suas pesquisas, a partir dos nomes de membros que continham a informação “courano” - um tipo específico do grupo mina que correspondia à maioria da associação.

Já Leonara Delfino⁹⁰ abordou a religiosidade no interior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João Del Rei, com destaque para a temática dos cultos à Virgem e

⁸⁷ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁹⁰ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

aos mortos⁹¹, vivenciados pelos negros e recriados após o tráfico juntamente com a apropriação do bem viver e do bem morrer, ambos orientados pela liturgia católica em contato com as heranças africanas. No interior desta confraria se constituiu ainda uma devoção particular destinada às almas milagrosas, formada pelos integrantes da Nobre Nação Benguela⁹². Seu objetivo era promover a caridade aos parentes de nação, principalmente através da encomendação de sufrágios para o livramento das penas do Purgatório. Os benguelas conseguiram constituir sua própria identidade grupal, baseada na assistência e culto às almas do purgatório, sem que para isso tivessem que abrir mão de uma identidade devocional mais ampla, a devoção ao Rosário. Este caso demonstra uma possibilidade de estratégia em meio aos conflitos existentes entre diferentes grupos no interior das irmandades, que solucionavam suas tensões com a formação de subgrupos com devoções internas, como também ocorria nos reinados em dias festivos.

A partir disso, a autora relacionou a irmandade às atitudes diante da morte, conjugando a análise das práticas católicas e as heranças culturais africanas ressignificadas a partir de um novo contexto. Tais heranças foram buscadas através dos relatos de missionários. Do ponto de vista do estrangeiro escravizado, Delfino nos mostra a necessidade de adaptação de um novo modelo de conduta e da constituição de reinterpretções de códigos e bens simbólicos que eram reeditados junto às apropriações das práticas culturais do Novo Mundo. As vivências eram reconstruídas a partir de um novo contexto encontrado do outro lado do Atlântico. A autora procurou mostrar ao longo de todo seu trabalho que a concomitância de crenças ou práticas africanas e católicas não faz com que estas fossem apenas uma camuflagem. Os negros poderiam ser católicos sem ter que negar sua africanidade, pois não consideravam tais coisas inconciliáveis ou incoerentes.⁹³ Sendo assim, a escatologia do purgatório foi uma das temáticas católicas fortemente apropriadas e difundidas entre os grupos étnicos nas irmandades. Através de analogias e similaridade de crenças, os ancestrais africanos eram reverenciados como as almas do purgatório, que de acordo com o imaginário

⁹¹ Leonara ainda analisou a questão dos cemitérios em São João Del Rei e todas as questões que envolvem a morte, como, por exemplo, os registros de óbitos e testamentos, a escolha das mortalhas, os locais de sepultamentos, os legados pios, etc. *Ibidem*.

⁹² Os benguelas representaram a maioria étnica na associação, em função do destaque adquirido pelo porto localizado ao sul de Angola desde o final do século XVIII. Contudo, a grande entrada não levou a uma grande participação desse grupo na Mesa Administrativa. Os grupos mais frequentes nos cargos administrativos foram os congos e minas, mesmo com seu menor número no total de entrantes. Tais indivíduos poderiam corresponder às levas mais antigas do tráfico, possivelmente considerando-se os fundadores da irmandade. Crioulos e pardos também manifestaram presença frequente na associação. Os benguelas possuíam uma menor inserção nos quadros administrativos, fato que para Delfino teria levado esses indivíduos a se organizarem em torno de um novo agrupamento. A constituição de um novo subgrupo possibilitaria um maior número de sufrágios aos seus parentes. *Ibidem*.

⁹³ Tais discussões também podem ser observadas em Antônia Quintão. QUINTÃO, Antônia. A. Op. cit.

católico, valorizavam os bens de salvação sob a forma de sufrágios. Entretanto, tais ancestrais não eram os mesmos até então cultuados em terras africanas.⁹⁴

O juizado de santo ou de promessa constituído no interior das irmandades era também uma forma dos grupos se agremiarem em função de uma devoção particular, compondo suas identidades e firmando fronteiras. Da mesma forma, os altares laterais e os reinados abriam outras vias para a mesma situação, sempre compartilhando um mesmo espaço físico sagrado.⁹⁵ A partir disso, podemos observar a contribuição de Daniela dos Santos Souza⁹⁶, que pesquisou a devoção a Nossa Senhora dos Remédios, estruturada na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei. Em suas análises foi possível perceber a pluralidade de devoções a partir das identidades coletivas de diferentes grupos que compartilhavam um mesmo espaço de sociabilidade. A demarcação de identidades, os processos de negociação e a delimitação de fronteiras foram alguns dos aspectos analisados para a compreensão da segregação de grupos no interior de uma irmandade de negros. As eleições de cargos administrativos, em especial os reinados em períodos festivos e os juizados por devoção, eram os melhores exemplos disso. O culto a Nossa Senhora dos Remédios ganhou maior proporção em fins do século XVIII e início do XIX.

Na irmandade do Rosário, por exemplo, à medida que o grupo integrante diversificava, novas devoções eram buscadas para ocupar os altares laterais, ou seja, os devotos escolhiam outro orago que lhes propiciasse maior representatividade entre os demais membros. Nossa Senhora dos Remédios foi estruturada na irmandade do Rosário no século XVIII. Para seus devotos a santa diferenciava-se simbolicamente das três devoções já existentes na igreja que estavam mais ligadas à proteção dos homens pretos (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santo Antônio de Catalagerona).⁹⁷

No caso trabalhado por Souza, é possível perceber que independente de se agremiarem em uma mesma associação, compartilhando uma devoção em comum e um mesmo espaço de sociabilidade, os diferentes grupos étnicos poderiam buscar outras formas de se distinguir a partir de fronteiras devocionais, como na escolha de uma devoção particular. A autora mostrou a escolha de novos símbolos feita por um grupo específico. Tais símbolos não eram utilizados pelos grupos já existentes e eram compreensíveis aos que os compartilhariam. Existia ainda a possibilidade de haver um maior número de mulheres devotas às invocações

⁹⁴ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

⁹⁵ Outra observação exposta pela autora foi o constante apego a certas devoções sem a necessidade de tornar-se membro da irmandade destinada a elas, como os casos analisados de membros do Rosário que eram devotos a Nossa Senhora do Carmo, mas não podiam se filiar à ordem terceira. Ibidem.

⁹⁶ SOUZA, Daniela dos Santos. Devoção e Identidade: o culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

⁹⁷ Ibidem, p. 2-3.

de Nossa Senhora pela memória do papel das mulheres em distintas sociedades africanas. As devoções eram também um mecanismo de distinção dos grupos pela identificação com a cor, o gênero e os aspectos simbólicos do santo ou divindade. No culto à devoção dos Remédios a autora identificou dois aspectos simbólicos associados à Virgem: a saúde e a liberdade.⁹⁸

Quanto à simbologia de liberdade, Souza ainda fez comparações em relação à Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, que agregava os crioulos que desejavam distinguir-se dos africanos. Da mesma forma como a Ordem Real e Militar de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos, também foi constituída a Ordem Hospitalar da Santíssima Trindade para a Redenção dos Cativos, com Nossa Senhora dos Remédios como padroeira. Ambas tinham como função o resgate dos católicos sob o poder dos mouros entre os séculos XII e XIII. A autora lançou a hipótese de que a devoção dos Remédios pode ter sido uma opção para a estruturação de um culto com os mesmos significados simbólicos das Mercês, mas constituído pelos membros da Irmandade do Rosário. Dentro desta associação, tanto os forros e os crioulos poderiam almejar sua distinção, quanto os escravos poderiam escolher a devoção para que ela atendesse aos seus anseios de liberdade.⁹⁹ A partir de suas análises, foi possível promover algumas questões: Ser crioulo nas Mercês seria o mesmo que ser crioulo no Rosário? Haveria a possibilidade e o interesse de manter-se associado a ambas as associações? Essas são algumas reflexões que podem ser discutidas mais a frente no decorrer de nossa pesquisa.

Cônego Raymundo Trindade¹⁰⁰, em artigo publicado na Revista do IPHAN, fez uma primeira análise das irmandades das Mercês de Ouro Preto, ressaltando a intenção de elevação de sua associação à ordem terceira. Com uma abordagem diferenciada sobre o mesmo tema, Marcos Magalhães Aguiar¹⁰¹ foi pioneiro em diferenciar ordens terceiras de brancos e de mulatos, desatrelando-as das elites brancas. O autor pesquisou a composição social das irmandades de negros e mulatos mais importantes de Vila Rica, como Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto, Nossa Senhora das Mercês e Perdões, Nossa Senhora das Mercês de Ouro Preto e São José. Para ele, como já visto anteriormente, em Minas Gerais as associações de negros não se dividiam por etnias como na Bahia ou Rio de Janeiro. Em sua obra “Negras Minas Gerais”¹⁰², contudo, o autor expandiu suas análises, relativizando seu posicionamento de que em Minas as irmandades

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ TRINDADE, Cônego Raymundo. Op. cit.

¹⁰¹ AGUIAR, Marcos Magalhães. Op. cit.

¹⁰² Cf. AGUIAR, Marcos Magalhães. **Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil Colonial**. 1999. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999.

negras refletiram apenas as clivagens entre africanos concentrados em associações do Rosário e crioulos nas Mercês. Suas pesquisas mostraram as distinções existentes entre os grupos étnicos através dos registros de contribuições de esmolas de juizados, das coroações de reis negros e das disputas pelos cargos administrativos. Tais possibilidades serviam de instrumentos de adequação e reconstrução identitária, com a fixação de novas alianças e relações de poder. Anderson Oliveira chegou à mesma conclusão em suas pesquisas sobre irmandades mineiras.¹⁰³ As segregações étnicas não se desenvolveriam apenas em irmandades destinadas a santos distintos, mas dentro da própria associação através de várias estratégias.

Daniel Precioso¹⁰⁴ realizou um estudo sobre arquiconfrarias e ordens terceiras fundadas por pardos e crioulos, forros ou livres, na Capitania de Minas Gerais na segunda metade do século XVIII, com destaque para os casos de Vila Rica e Mariana.¹⁰⁵ A pesquisa conciliou uma análise da dinâmica institucional, das carreiras e redes sociais tecidas pelos membros. Além de discutir questões religiosas, o principal objetivo da tese foi compreender a extensão de privilégios obtidos por homens livres e de cor através das arquiconfrarias e ordens terceiras. Crioulos e pardos, forros ou livres, passaram a reivindicar isenções, cargos e patentes, desenvolvendo alianças com pessoas poderosas e destacando-se por meio de trabalhos artísticos e serviços militares. Os membros filiados obtinham *status* social, e para além do prestígio, adquiriam a remissão de seus pecados e a salvação da alma por meio de graças e indulgências¹⁰⁶ concedidas pelos papas às ordens regulares.¹⁰⁷

¹⁰³ OLIVEIRA, Anderson. **Devoção Negra...**, op. cit.

¹⁰⁴ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁰⁵ No caso das associações dedicadas a Nossa Senhora das Mercês, Daniel Precioso analisou apenas estatutos de associações que possuíam traços de arquiconfrarias, como a Arquiconfraria de Sabará, a Arquiconfraria do Arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, filial da Matriz de Santa Bárbara, e as duas Arquiconfrarias de Vila Rica. O autor fez também algumas análises da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana, que serão essenciais durante o decorrer de nossas pesquisas. *Ibidem*.

¹⁰⁶ As indulgências eram concedidas com o intuito de perdoar as penas temporais e reparar o mal causado como consequência do pecado. As penas temporais deveriam ser cumpridas através das boas obras durante a vida ou após a morte, no purgatório. Entretanto, o pecado em si já seria perdoado através da confissão. A indulgência não era uma substituição da penitência sacramental, mas presumia-se que o fiel pecador estaria arrependido e, após confessar-se, poderia se abster da penitência; sendo também um incentivo à confissão. Com o passar do tempo, as indulgências seriam constantemente procuradas para o pagamento das penas do purgatório. BOSSY, J. **A cristandade no Ocidente, 1400-1700**. Lisboa: Edições 70, 1985. De acordo com Daniel Precioso, “com o florescimento das religiões mendicantes, essas ‘cartas de remissão’ foram dispensadas pelos papas às ordens terceiras e arquiconfrarias. As solenidades em que os irmãos terceiros e arquiconfrades recebiam as indulgências – os jubileos – eram os principais dias dos calendários festivos”. *Ibidem*, p. 134. Havia ainda dois tipos de indulgências, a plenária, que garantia a remissão de todas as penas e pecados, e a parcial, que garantia apenas uma parte do perdão, por certo tempo determinado. As arquiconfrarias em geral, como as Mercês de Vila de Sabará, Arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo e as duas de Vila Rica, receberam graças e indulgências pelo sumo pontífice, que constavam no Livro do Compêndio. “Para gozar das indulgências, era imprescindível seguir o ritual da religião mercedária, a começar pelos hábitos e insígnias: os ‘santos escapulários’ e os bentinhas”. *Ibidem*, p. 137. Vale destacar que bentinho era um pequeno escapulário que os noviços carmelitas e mercedários levavam ao pescoço. BLUTEAU, Raphael. Op. cit. O pecado, a confissão, a penitência e as indulgências foram temas intensamente discutidos do medievo à Modernidade. Para informações: DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o**

Segundo William Martins¹⁰⁸, as ordens terceiras carmelitas e franciscanas não surgiram como um reflexo do aparecimento de novos grupos sociais e da estratificação social, como observou Salles¹⁰⁹. Sua análise aplicada ao Rio de Janeiro foi também observada por Precioso para Minas Gerais. Elas, entretanto, foram impulsionadas pelo interesse de alguns poucos irmãos “os quais haviam se professado em outras regiões e requereram o direito de continuar exercendo as suas funções religiosas”¹¹⁰. Independente disso, as ordens terceiras uniram as elites locais, sempre mais criteriosas quanto às restrições de entrada. Contudo, ao longo do século XVIII se desenvolveriam muitas arquiconfrarias e ordens terceiras destinadas a pardos livres e crioulos forros, rompendo com a noção de ser um local privilegiado apenas para os brancos. De acordo com Precioso, tais organizações de ascendência africana correspondiam a um enraizamento local das organizações. As ordens terceiras de homens de cor também possuíam grande prestígio social, mas não se equiparavam às elites brancas que desfrutavam de maior honra e poderes político e econômico. Os irmãos em geral não eram ricos, sendo uma realidade distinta em relação aos membros que ocupavam cargos.¹¹¹

Através da formação de “famílias confrariais”, o autor observou “redes de pertença” que compreenderam um conjunto de atores e de instituições frequentadas por eles; identificando, por exemplo, membros de famílias portuguesas que se “empardecaram”, tanto por uniões de homens brancos com mulheres de cor, como pela integração com agregados e ex-escravos que herdavam os nomes dos senhores. Vale destacar que pardos não eram aceitos

Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Trad. Álvaro Lorenzini. Bauru, SP: EDUSP, 2003, v. 1 e 2; VAUCHEZ, André. Op. cit.; BOSSY, J. Op. cit.

¹⁰⁷ As ordens terceiras passavam pelos ritos de noviciado e profissão, o que significava gozar de indulgências para a salvação da alma, o que os leigos de irmandades não possuíam. Noviciado era o tempo determinado para o irmão se instruir nos exercícios e virtudes da religião em que iria professar, recebendo ainda a disciplina da Regra seguida pela sua ordem terceira. Um ano de provação era necessário para que o irmão fosse admitido à profissão. “A observação da Regra era fundamental para que os irmãos da ordem terceira ou arquiconfraria pudessem adaptar preceitos da religião professada à vida no século e gozar das indulgências das ordens superiores”. PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 70.

¹⁰⁸ Cf. MARTINS, William de Souza. **Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (1700-1822)**. Tese (Doutorado em História). São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

¹⁰⁹ SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.

¹¹⁰ PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 23.

¹¹¹ As ordens terceiras possuíam um número maior de cargos administrativos e funções religiosas do que as arquiconfrarias, e estas possuíam maior complexidade de organização interna do que irmandades e confrarias. Os cargos das irmandades se limitavam ao capelão, juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, irmãos de mesa, zelador, sacristão e andador. Nas arquiconfrarias havia o comissário, ministro, vice-ministro, secretário, síndico, procurador geral, definidores, vigário do culto divino, zeladores, sacristães e andador. As ordens terceiras possuíam os seguintes cargos: comissário, vice-comissário, corretor, vice-corretor, secretário, síndico, procurador geral, prefeito, definidores, mestre dos noviços, vigário do culto divino, mordomos, sacristão, presidentes, enfermeiros e andador. Havia ainda a existência de cargos femininos em ambas. *Ibidem*.

em ordens terceiras de brancos, por isso, geralmente o homem branco que “descia um degrau da hierarquia” e se filiava em associações de homem de cor após o matrimônio.¹¹²

Outro estudo importante foi o realizado por Kellen Silva¹¹³ sobre a Irmandade de Nossa Senhora das Mercês na Vila de São José Del Rei, atual cidade de Tiradentes, também produzindo um estudo iconológico para compreender o imaginário cultural, social e religioso que envolvia os irmãos mercedários. A autora explorou o trabalho de um artista específico, Manoel Victor de Jesus, responsável pela pintura do forro da igreja das Mercês. Além de análises sociais e religiosas sobre a irmandade, Silva ainda discutiu questões referentes à produção artística no período colonial. Sua pesquisa nos proporciona o conhecimento dos processos de contratação e decisão pela Mesa Administrativa, bem como as análises iconográficas das obras realizadas na igreja. Enquanto isso, Leonara Delfino¹¹⁴ pontuou algumas questões em relação à irmandade vizinha, na Vila de São João Del Rei, além de apontar o papel das Mercês enquanto mediadora dos cativos e das almas do purgatório:

Uma reforma do regimento foi anexada ao compromisso em 27 de dezembro de 1829, com a inserção no estatuto de cláusulas que conferiam benefícios aos membros de uma de Ordem Terceira, tais como o direito de participar dos privilégios espirituais dispensados à ordem religiosa e militar dos Mercedários. Além de assumirem uma Regra espiritual para o recebimento das profissões, suplicavam os irmãos o exercício do uso do escapulário e dos benzimentos, absolvições e indulgências espirituais. Para eles, o significado da libertação promovida pela devoção não se dava apenas no plano terreno, mas também na vida pós-túmulo, pois N. Sr^a das Mercês representada como a ‘medianeira para resgate das almas do purgatório’, livrava as almas ‘cativas do sofrimento’.¹¹⁵

A atuação das irmandades em relação às temáticas da morte e das almas do purgatório foi alvo de muitas pesquisas. Os trabalhos de João José Reis¹¹⁶, Cláudia Rodrigues¹¹⁷, Adalgisa Arantes Campos¹¹⁸, e, mais recentemente, Leonara Delfino¹¹⁹, Manoela Araújo¹²⁰ e

¹¹² Ibidem.

¹¹³ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

¹¹⁴ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

¹¹⁵ Ibidem, p. 125. Cf. LIMA Jr., Augusto de. Op. cit., p. 80.

¹¹⁶ REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹¹⁷ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Tradições e transformações fúnebres na Corte. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

¹¹⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e Almas do Purgatório: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro**. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2013; CAMPOS, Adalgisa Arantes. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco nas Geraes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

¹¹⁹ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

¹²⁰ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. **Em busca da salvação: vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas**. São João e São José del Rei (1716-1804). 2013. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013.

Sabrina Mara Sant'anna¹²¹ nos auxiliam e aproximam os estudos sobre a morte e a doutrina do purgatório à pesquisa das irmandades. Através de uma história social da morte, João José Reis e Cláudia Rodrigues mostraram como os saberes médicos, a implementação de “costumes civilizatórios” e as constantes epidemias levaram a grandes mudanças ao longo do século XIX, com as modificações nas mentalidades quanto às práticas mortuárias e a proibição dos sepultamentos no interior das igrejas - com a criação de cemitérios fora das cidades -, influenciando intensamente as ações das irmandades no Rio de Janeiro e na Bahia.

Adalgisa Campos¹²² trabalhou as representações iconográficas e as irmandades de São Miguel e Almas, contribuindo para a discussão da difusão da doutrina do purgatório, da boa morte e da religiosidade barroca em Minas Gerais. Enquanto isso, Manoela Araújo¹²³, através da análise das irmandades de São Miguel e Almas de São João e São José Del Rei, propôs também a discussão da representação da morte e da doutrina da salvação das almas difundidas pela Igreja no Setecentos mineiro. Ao longo de sua pesquisa foi possível observar como a preocupação com bem viver, para além do bem morrer, movia as atitudes dos membros associados que desempenhavam o papel das Misericórdias no exercício da caridade. A autora destacou a importância do purgatório e dos sufrágios no interior das confrarias, legitimando a solidariedade e intercessão dos vivos pelos mortos. O imaginário a respeito da morte e do purgatório foi utilizado pela Igreja para controlar os fiéis e impulsionar o sistema de indulgências, mas foi reafirmado e reatualizado pelas confrarias em seu cotidiano. Tal como as Misericórdias, as irmandades devotas a São Miguel eram destinadas às elites locais, ocupando local privilegiado nas matrizes. Manoela Araújo também ressaltou que a preocupação com as demarcações hierárquicas não era o único interesse que norteava a entrada para uma agremiação. A dedicação e o auxílio para com os membros, e mesmo para com a população em geral, também nos mostram a importância do bem viver, do fortalecimento de uma vida em prol da caridade e das boas obras, não pensadas apenas com a chegada da morte. Tais análises ainda nos proporcionam a discussão da religiosidade em Minas. Ao legitimar que ela não era apenas uma exteriorização desprovida de conteúdo, a autora mostrou que devoção e caridade caminhavam lado a lado nas ações das irmandades.

¹²¹ SANT'ANNA, Sabrina Mara. **A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 A 1822)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

¹²² CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e Almas...**, op. cit.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit.

¹²³ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.

Sabrina Mara Sant'Anna¹²⁴ também analisou as irmandades mineiras a partir da temática da morte e do bem morrer, dando destaque para a atuação da irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, geralmente destinada aos homens pardos. Para além das funções funerárias e da preocupação com os momentos finais, demonstrou também a caridade, o auxílio mútuo e o apoio dado pelas instituições ao longo da vida em meio às precariedades cotidianas. A partir de seu trabalho e da série de pesquisas recentes sobre inúmeras irmandades destinadas às mais diversas devoções, observamos como o bem viver e o bem morrer estavam entrelaçados no imaginário popular, legitimando a função e a necessidade das irmandades na vida dos fieis. Como vimos acima, a morte e o destino das almas a serem purgadas estavam presentes no cotidiano de todas as irmandades, e destacaremos seu papel nas associações de homens de cor, seja de africanos ou de seus descendentes nativos.

II. Perspectivas teórico-metodológicas

O esclarecimento dos referenciais teóricos e metodológicos que nortearam esse trabalho e auxiliaram no decorrer da pesquisa são essenciais, e nos dedicaremos a eles a seguir. Com o objetivo de inserir o estudo das irmandades em uma perspectiva cultural, propomos algumas reflexões pautadas na abordagem de Roger Chartier¹²⁵. A formação de uma história cultural entre as décadas de 1970 e 1980 teve como objetivo a identificação de uma determinada realidade socialmente construída em um determinado tempo e espaço. Nesse caminho, três conceitos aparecem como fundamentais, a saber, as práticas, as representações e a apropriação. Para além de resgatar o estudo dos grupos e das estratificações, o papel dos indivíduos como agentes ativos e em constante interação foi reafirmado, destacando os conflitos e as relações sociais. As representações, enquanto percepções do social, bem como as classificações, não seriam discursos neutros, pois produziriam estratégias que tendem a impor uma autoridade. Por isso a importância de se pensar nas lutas de representação, nas concorrências e competições, visto que determinados grupos podem impor sua concepção de mundo social, seus valores e comportamentos. E, por último, no que se refere à apropriação, é preciso destacar que “tem por objetivo uma história

¹²⁴ SANT'ANNA, Sabrina Mara. Op. cit.

¹²⁵ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002; CHARTIER, Roger. *A história cultural*: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

social das interpretações”¹²⁶ e que consiste do mecanismo de recepção e do uso diferenciado dos referenciais. No lugar de uma leitura passiva da realidade, em que um determinado sentido está intrínseco nas mensagens e precisasse apenas ser compreendido, na noção de apropriação é destacada a atuação dos sujeitos no processo interpretativo. Sendo assim, nos guiamos pela proposta do autor com a união de duas abordagens distintas na análise histórica, a perspectiva estruturalista e a fenomenológica, agregando a visão macro das estruturas para a compreensão da sociedade junto aos comportamentos, valores e percepções dos indivíduos.

A noção de circularidade cultural também merece destaque, já apontada por Chartier¹²⁷ como a impossibilidade de se caracterizar algo como pertencente a uma cultura ou grupo, pois a interação e a circulação cultural fazem com que ocorram apropriações e reelaborações de significados. A mesma ideia foi trabalhada por autores como Carlo Ginzburg¹²⁸, Mikhail Bakhtin¹²⁹ e Edward Thompson¹³⁰. Tal noção nos é indispensável ao pensarmos em diferentes camadas sociais, bem como culturas distintas, em contato no interior das irmandades. O processo de ressignificação das culturas africanas e de seus descendentes,

¹²⁶ CHARTIER, Roger. **A história cultural...**, op. cit., p. 26.

¹²⁷ Cf. CHARTIER, Roger. *Cultura popular: revisando um conceito historiográfico*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

¹²⁸ Em suas pesquisas, recorreu ao conceito para demonstrar a relação existente entre as culturas erudita e popular, questionando a visão dos que as consideram como blocos impermeáveis. As interações e os conflitos entre as camadas sociais seriam observados no âmbito da cultura. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹²⁹ A cultura também foi objeto de interesse de Mikhail Bakhtin através do estudo das obras literárias, principalmente com seu trabalho sobre Rabelais. A cultura popular seria encontrada nas manifestações não-oficiais, formando uma espécie de outro mundo, uma outra visão; tal fato mostraria também a coexistência de diversas culturas em uma mesma sociedade. Com os objetivos de colocar o problema da cultura cômica popular na Idade Média e no Renascimento, discernir suas dimensões e definir previamente suas características originais, Bakhtin esboçou o papel do riso e do humor nas praças públicas, visto que as manifestações do riso se opunham à cultura oficial de tom sério, religioso e feudal. Os festejos de carnaval, atos e ritos cômicos, procissões nas praças e ruas possuíam um aspecto cômico popular consagrado pela tradição, o que expressava uma mediação entre o oficial e o popular. A festa carnavalesca eliminava as relações hierárquicas entre os indivíduos na praça pública, que criavam lá um tipo de comunicação, formas especiais do vocabulário, liberados das normas de etiqueta e decência. BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais**. São Paulo/Brasília: HUCITEC/UNB, 1987.

¹³⁰ Em Edward Thompson também observamos a importância da circularidade, tendo em vista a cultura não como um conjunto de consensos, mas de conflitos; como constantes relações de troca entre escrito e oral, dominante e dominado, local e central. Para o autor, a cultura pode ser definida através das formas simbólicas compartilhadas, sistemas de valores, atitudes e significados, mas é enquanto uma arena de elementos conflitivos que pode assumir a forma de um sistema. Ainda nos alerta que a própria ideia de cultura pode distrair quanto às contradições sociais, oposições e negociações, nos fazendo analisar apenas os consensos. Sendo assim, a cultura é vista para além dos significados partilhados, mas como o equilíbrio de relações sociais em meio à exploração e à resistência, enquanto relações de poder. Embora não seja um representante da história cultural, mas da história social, Thompson utiliza de diferentes âmbitos em suas análises, como a cultura, o social, o político e o econômico. THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

as trocas mútuas com a cultura portuguesa e o Barroco como forma de materialização da religiosidade vivenciada foram fundamentais ao longo do estudo das associações leigas.

Pierre Bourdieu¹³¹ mostrou que são falsas as oposições entre o macro e o micro, a estrutura e o sujeito, o objetivo e o subjetivo, pois não passam de uma sobreposição de modismos de interesses metodológicos e de temáticas. A partir de suas considerações observamos que para cada objeto de análise seria possível pensar, ao mesmo tempo, um espaço de coerção e interdependências que são percebidas pelos indivíduos e localizar dentro dessa rede de coações um espaço de estratégia, pois tais indivíduos possuem suas singularidades vivendo em meio às relações sociais e as imprimem em suas visões. Sendo assim, compreendemos as irmandades inseridas em um contexto maior de controle social enquanto determinação externa, mas também como instituições que produziam suas estratégias em resposta. A segregação de grupos em irmandades distintas já exemplifica a percepção dos sujeitos sobre a classificação existente em sua sociedade. Entretanto, inúmeras estratégias eram formadas, como ao tentar burlar os privilégios limitados a alguns.¹³²

Para refletir sobre a composição de um grupo, mais exatamente uma associação religiosa de leigos, propomo-nos a estabelecer uma relação entre a análise do grupo escolhido e do contexto maior em que ele se insere. Além disso, almejamos o conhecimento destes indivíduos, não considerando a irmandade apenas enquanto um grupo social. Norbert Elias¹³³ discutiu a dinâmica existente entre a sociedade e os indivíduos com o objetivo de romper a visão que segregava os conceitos como opostos. Para o autor, a sociedade não deveria ser vista como o somatório de seus indivíduos. Cada um deles faz parte de um determinado lugar e tem uma determinada função. Apesar de considerar a sociedade como um todo, ela não é harmoniosa, há ascensões e declínios, guerra e paz, crises e crescimentos. As pessoas possuem em suas consciências a noção de como devem agir e se comportar; elas são ligadas por laços invisíveis, seja por funções, questões culturais ou econômicas. As redes de funções no interior das associações humanas e a ordem invisível em que estão submetidos não devem sua origem a uma soma de vontades individuais. Há uma ligação funcional preexistente em que indivíduos exercem funções para outros indivíduos. “E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos

¹³¹ BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. Op. cit.

¹³² Para compreender a incorporação das estruturas mentais nos indivíduos que compartilham uma trajetória social, Bourdieu propôs a noção de *habitus*. A partir dela, exprime-se a ideia de que os sujeitos sociais não são espíritos instantâneos, ou seja, para compreender o que alguém vai fazer, não basta conhecer o estímulo, pois existem outras questões que vão influenciar as ações. Os agentes analisados possuem uma história, sendo ela individual e também associada a um meio que condiciona a uma história também coletiva. As categorias de pensamento, percepção e sistemas de valores são produto da incorporação de estruturas sociais. *Ibidem*.

¹³³ ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. São Paulo: Zahar, 1994.

‘sociedade’”.¹³⁴ Sendo assim, não devemos partir apenas de indivíduos isolados para compreender a sociedade, mas seguir o caminho das relações sociais existentes entre eles. Podemos observar que não é preciso escolher entre as categorias “sociedade” e “indivíduo”, pois uma não anula a outra; as análises devem pensar no diálogo existente entre elas.¹³⁵

Para auxiliar nossas análises também utilizamos as contribuições de três antropólogos para a discussão da cultura: Clifford Geertz¹³⁶, Marshal Sahlins¹³⁷ e Fredrik Barth¹³⁸. Geertz discutiu o conceito semiótico de cultura, buscando a compreensão da construção dos significados. Segundo o autor, o homem se encontraria amarrado em uma teia ou matriz de significados que o uniria aos outros e faria com que eles se compreendessem, decifrando signos e símbolos¹³⁹. A cultura seria, portanto, uma estrutura de significados socialmente estabelecidos, que confere sentido às ações dos indivíduos. Tal estrutura seria herdada, ou seja, transmitida historicamente. Através de Sahlins observamos que as culturas atualizam-se a partir da ação dos sujeitos, pois certos sentidos podem se modificar ao longo do tempo a partir das relações. Os significados são reavaliados e negociados na interação social.

Diferente de Geertz e Sahlins, que estabeleceram suas análises a partir de sociedades ditas primitivas, Fredrik Barth optou por analisar as sociedades complexas. O autor parte do mesmo ponto de vista de que a cultura é construída socialmente através de representações e construções de significados apreendidos coletivamente. Entretanto, dá um salto a mais ao mostrar que, diferente da matriz homogênea de Geertz em que padrões culturais interagem em uma mesma sociedade, existem várias matrizes compostas por vários padrões culturais em sociedades complexas. Diferentes tradições, interpretações e significações coexistem em uma mesma sociedade, interagindo e conflitando. Sendo assim, a matriz exposta por Geertz foi colocada em movimento ao longo da história por Sahlins e multiplicada em sociedades complexas por Barth. As sociedades são diversificadas e incoerentes, não seguindo um único padrão. As pessoas participam de universos de discursos múltiplos, constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos; ou seja, a construção cultural que fazem da realidade não vem de uma fonte única. A contribuição dos três autores, mas em especial a abordagem de Fredrik Barth, caminhará conosco ao longo de nossas discussões. É importante demarcar

¹³⁴ Ibidem, p. 23.

¹³⁵ O indivíduo sozinho não tem o poder de transformar ou determinar questões estruturais, como a divisão do trabalho, dimensões de território ou deposição de governos. A força das tensões na sociedade é fundamental para delinear as tomadas de decisões individuais ou de grupos. Ibidem.

¹³⁶ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

¹³⁷ SAHLINS, Marshal. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

¹³⁸ BARTH, F. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

¹³⁹ Cf. DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

também que recorremos a este autor ao pensar na questão da identidade, pois segundo Barth, os diferentes grupos étnicos devem ser pensados por meio de fronteiras construídas nos discursos que identificam um “nós” em oposição a um “eles”, o que caracteriza a noção de identificação produzida pelos próprios atores que interagem em sociedade.¹⁴⁰

A partir da análise da cultura, Geertz também demonstrou como a religião pode influenciar as visões de mundo, garantindo um sentido à vida, e isso é o que move os fiéis. Os símbolos sagrados possuem a função de sintetizar o “ethos” de um povo, o seu estilo de vida, suas noções morais e suas visões de mundo. A religião seria como um “sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral [...]”.¹⁴¹ Ela é capaz de motivar o homem, explicar a realidade, moldar suas ações e o confortar. Mas ao mesmo tempo em que conforta, também perturba; e a partir dessa questão podemos refletir sobre a religiosidade vivenciada no período colonial junto ao imaginário que envolve as visões sobre a morte, as almas do purgatório e os caminhos para a salvação.

Com o intuito de também discutir a religiosidade, pautada nas concepções e comportamentos religiosos dos indivíduos a partir de sua vivência, propomos uma reflexão pautada em alguns autores que discutiram as bases e os elementos essenciais das religiões, bem como analisaram as noções de sagrado e profano. As experiências religiosas vivenciadas pelos indivíduos em seu cotidiano são dotadas de sentido a partir dessas duas modalidades, por isso a dinâmica entre o sagrado e o profano nos é tão cara.

Ao discutir uma gênese das religiões, Max Weber¹⁴² observou a impossibilidade de postular uma definição do que é a religião, optando por não se preocupar com sua essência, mas com as condições e efeitos de um determinado tipo de comportamento comunitário a partir das experiências subjetivas, percepções e finalidades dos indivíduos. Além disso, se preocupou em estabelecer os fundamentos de uma sociologia a partir dos agentes religiosos, os profissionais que são responsáveis pela produção simbólica e que, em função de sua posição social, podem influenciar com suas visões e interesses. Já Émile Durkheim¹⁴³

¹⁴⁰ BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras...**, op. cit.

¹⁴¹ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 67.

¹⁴² A partir da definição de elementos como, por exemplo, carisma, culto, feiticeiro, profeta, sacerdote e comunidade confessional, o autor possibilita a compreensão de concepções tidas por ele como essenciais para a formação de qualquer prática religiosa. WEBER, Max. **Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária**. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

¹⁴³ Durkheim estabelece uma definição de religião como um sistema compartilhado de crenças e práticas relativas ao sagrado. Tal sistema é algo eminentemente coletivo, visto que une uma comunidade moral, como a ideia de igreja. O autor constantemente reforça o papel da ação conjunta dos indivíduos, mostrando que é a ação coletiva a responsável por controlar a vida religiosa. DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

construiu suas análises a partir do que considerava elementar às religiões mais simples e primitivas, com o objetivo de compreender a natureza religiosa do homem. Sua abordagem visava a relação existente entre os sistemas religioso e social, sendo este último o responsável por gerar e sustentar o primeiro. Para o autor, as religiões primitivas ou complexas responderiam às mesmas necessidades, desempenhariam o mesmo papel e dependeriam das mesmas causas. Sendo assim, primeiramente demonstrou que as categorias de tempo e espaço são essenciais para a análise de todas as sociedades, como também dos fenômenos religiosos. Em seguida, expôs os meios para se atingir o comum a todas as religiões propondo então a análise das partes, ou seja, dos fenômenos religiosos que as formam: as crenças e os ritos¹⁴⁴. Muitas das considerações destes autores podem contribuir para nossa reflexão, como no que diz respeito à concepção bipartida do universo a partir do sagrado e do profano; à constituição das crenças e dos ritos; à proximidade existente entre o homem e o sagrado; à fluidez entre a religiosidade e a magia; e às noções de representações e construção do mundo. É preciso destacar que estes autores propõem outras vias que superam as concepções que reduzem os sistemas simbólicos como reflexos das estruturas sociais.¹⁴⁵

Ao discutir a relação entre o sagrado e o profano, Durkheim nos mostra a existência de dois mundos em que não há nada em comum, além de serem rivais e possuírem energias completamente opostas. Há, entretanto, a possibilidade de contato entre sagrado e profano, caso contrário, a ideia de sagrado não serviria de nada para o homem.¹⁴⁶ Autores como Mircea Eliade¹⁴⁷, Jean-Jacques Wunenburger¹⁴⁸ e Roger Caillois¹⁴⁹ elaboraram grandes discussões a respeito da oposição entre o sagrado e o profano, refletindo sobre a visão bipartida. De forma sintetizada, para Eliade “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”¹⁵⁰. A manifestação do sagrado (hierofania) para o homem religioso corresponderia então à sua realidade, sendo também sua referência e orientação, a forma encontrada para ordenar sua

¹⁴⁴ Os fenômenos religiosos formadores das religiões ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As crenças são os estados de opinião, as representações que expressam a natureza do sagrado; enquanto os ritos são os modos de ação determinados, as regras de comportamento frente ao sagrado. Todas as crenças, simples ou complexas, supõem uma classificação das coisas que os homens representam geralmente pela oposição sagrado e profano. Os ritos seriam os momentos que asseguram, na prática, as crenças que garantem as relações entre os homens e o sagrado. *Ibidem*.

¹⁴⁵ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁴⁶ DURKHEIM, Émile. *Op. cit.*

¹⁴⁷ Eliade teve por objetivo apresentar o fenômeno religioso em toda sua complexidade, explicitando a oposição entre sagrado e profano. O autor se ocupa do homem religioso que se esforça para estar em contato com o sagrado. ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹⁴⁸ WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Lo Sagrado**. Trad. María Bauzá. Buenos Aires: Biblos, 2006.

¹⁴⁹ CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹⁵⁰ ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 14-15.

vida. Segundo Wunenburger¹⁵¹, o sagrado se objetivaria em fenômenos culturais, como os mitos e os ritos, que dão lugar a uma transmissão externa, como a linguagem e os costumes; mas também seria uma experiência mental e existencial, como a percepção de uma força. Roger Caillois, buscando descrever tipos de relações existentes entre o sagrado e o profano, postulou que qualquer concepção religiosa do mundo implica, obrigatoriamente, a distinção entre o sagrado e o profano. Como pontuamos, o homem religioso espera êxito e salvação por parte do sagrado, e suas atitudes são um misto de atração e temor (dialética do sagrado).¹⁵²

Émile Durkheim propõe a análise das religiões a partir da ideia de que as pessoas envolvidas se prendem ao que entendem como real e o expressam. A significação atribuída coletivamente é indispensável, e qualquer mito ou rito, por exemplo, traduz alguma necessidade humana. O homem precisaria criar representações para compreender o meio em que vive. O autor aborda a possibilidade de se pensar a religião também a partir de categorias, pois as classificações auxiliam o homem, tendo em vista que ele não consegue viver no caos, e para isso, cria um modelo normatizador a partir da religião. Além disso, a realidade seria apreendida a partir dessas representações, ou seja, também seria uma formação coletiva. Sendo assim, as representações na religião também podem passar por coações.¹⁵³

A partir disso, é possível considerar as contribuições de Peter Berger¹⁵⁴, que formulou sua reflexão sobre a religião a partir da visão de construção do mundo. Para ele, toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo, sendo ela mesma (bem como a cultura) um produto humano. Entretanto, o homem também é um produto dessa sociedade. Para além dessa construção, o homem precisa estar atento à sua constante manutenção, pois como é algo construído socialmente, precisa permanecer vivo no reconhecimento coletivo.¹⁵⁵ Os homens necessitam de ordenação, pois não conseguem viver no caos, e para isso criam normas e ordenam a própria experiência. Viver num mundo social é

¹⁵¹ WUNENBURGER, Jean-Jacques. Op. cit.

¹⁵² Caillois ainda lança mão de duas categorias ou polaridades novas, a de puro e impuro, estando ambas presentes em todas as religiões e pertencentes ao meio sagrado. CAILLOIS, Roger. Op. cit.

¹⁵³ Dentre as características que compõem sua abordagem estão a grande importância da sociedade e o menor papel do indivíduo; a função da religião em dar suporte ao sujeito; e o papel das práticas e das representações, ambas formadas coletivamente. As representações, no caso de Roger Chartier, levam em conta o papel do indivíduo em meio ao social, enquanto para Durkheim elas estão mais ligadas ao coletivo. O primeiro se baseia no segundo, mas estabelece o papel do indivíduo em sua análise. DURKHEIM, Emile. Op. cit.; CHARTIER, Roger. **A história cultural...**, op. cit.

¹⁵⁴ Peter Berger propõe a união entre as análises de Weber, Durkheim e Marx, e esboçou as estruturas simbólicas do sagrado, como a expressão dos mitos e dos ritos na coletividade. BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

¹⁵⁵ Para isso, os homens em coletividade constroem uma base social denominada de estrutura de plausibilidade. Tal base é fundamental para a legitimação e ordenação, independente de possuir ou não caráter religioso. Uma comunidade deve compartilhar de realidades que lhes parecem óbvias e eles precisam permanecer em socialização para que se mantenha a realidade ao longo das gerações. Ibidem.

viver de forma ordenada e significativa. A religião, em especial, ocupa um lugar essencial na construção do mundo. O mundo construído é constantemente ameaçado por interesses conflitantes. A partir disso se desenvolve um processo de legitimação, sendo a religião historicamente seu instrumento mais efetivo, que garante um *status* de validade suprema. Como o homem esquece, um pré-requisito da cultura é manter suas lembranças constantemente, sendo a religião e os ritos seus auxiliares nesse aspecto. Como presente em Berger, Caillois também aborda a noção de ordenação do mundo, partindo do mesmo princípio de que o homem não consegue viver em meio à desordem e ao caos. Além disso, mostra a necessidade de constante preservação de tal ordem.¹⁵⁶

A partir das contribuições teóricas expostas acima, podemos refletir sobre a religiosidade vivenciada no interior das irmandades, tendo em vista a constituição de crenças, medos e certas posturas tomadas no cotidiano. O homem, vivendo em sociedade, precisa criar uma ordenação para sua vida, e a religião lhe aparece como suporte, como algo que lhe parece real. O culto é formado pela execução de um conjunto de atos regularmente repetidos pelos devotos, que não consiste apenas de um sistema de signos pelos quais a fé pode ser traduzida, mas é também um conjunto de meios pelos quais é possível que a fé se recrie constantemente.¹⁵⁷ Propomos sempre uma interlocução entre a complexa, e muitas vezes contraditória, doutrina católica oficial e as práticas religiosas dos atores sociais agregados em distintas irmandades. Seus ritos formavam-se para a exteriorização de suas concepções do mundo, para além das normas e regras impostas. As representações, os conflitos e as estratégias são, portanto, questões fundamentais. Dessa forma, buscamos o diálogo entre as relações sociais estabelecidas no contexto confrarial e as concepções religiosas. O social e o religioso compõem de forma convergente o universo cultural do período analisado.

III. Divisão dos capítulos da dissertação

A presente dissertação se divide em três capítulos. O primeiro, intitulado “A devoção mercedária e o associativismo leigo da Europa ao Novo Mundo”, teve por objetivo fazer uma contextualização a respeito da devoção a Nossa Senhora das Mercês e das associações leigas, começando por suas origens medievais, passando pelo Antigo Regime na Europa, com destaque para o caso português, chegando também ao Brasil. Almejamos a compreensão da

¹⁵⁶ CAILLOIS, Roger. Op. cit.

¹⁵⁷ DURKHEIM, Emile. Op. cit.

origem devocional e do surgimento das primeiras associações sob a invocação mercedária na Espanha. O contexto de sua constituição também foi de grande importância, tendo em vista o ideal de libertação dos escravos católicos aprisionados sob o poderio dos mouros. Discutimos então a importância da mediação dos santos e da Virgem, já presente desde a Idade Média e reafirmada após o Concílio de Trento.

Após a chegada da devoção mercedária aos territórios além-mar, abordamos a apropriação do culto por parte dos pretos crioulos, enquanto escravos ou forros. Para melhor construirmos nossa abordagem, se tornou imprescindível esboçar algumas ponderações sobre a escravidão, a conversão ao cristianismo e a formação de irmandades já em algumas regiões da África, para, a partir disso, pontuar a questão da ressignificação das tradições africanas a partir do tráfico. Com a expansão da fé e a colonização, chegamos à constituição das associações leigas do litoral até as montanhas, ressaltando, portanto, o caso mineiro e suas particularidades. Propomos a discussão da construção da religiosidade católica a partir das heranças portuguesas, repletas de reminiscências mágicas e pagãs, em contato com as diversas matrizes culturais africanas para problematizarmos o caso específico dos crioulos, em contato com sua ascendência africana através de seus familiares e diversos espaços de sociabilidade, mas também se distanciando dela ao se filiar a uma irmandade específica para nativos.

O segundo capítulo, intitulado “A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana: entre hierarquias e sociabilidades”, foi destinado à análise de uma irmandade específica, a de Nossa Senhora das Mercês, sendo a cidade de Mariana (MG) nosso recorte espacial escolhido. A partir dos Livros de Compromisso propomos a compreensão da criação da associação em 1749, bem como de seu desenvolvimento ao longo do século XIX com as modificações após a atualização de seus estatutos. Com o intuito de enriquecer nossas análises, realizamos também comparações com outras irmandades mercedárias em Minas. A partir dos arquivos eclesiásticos, com destaque para o Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, entramos em contato com outros tipos de documentação, como os Livros de Receitas e Despesa, Entradas, Eleições, Termos e Atas de Reuniões. Além disso, analisamos requerimentos e solicitações presentes no Arquivo Histórico Ultramarino.

Além de uma visão institucional, tivemos por objetivo analisar os membros associados, as relações sociais possíveis e a formação de uma identidade no interior da agremiação. Dessa forma, ainda foi necessário recorrer às discussões sobre distinção social, hierarquias, mobilidade e sociabilidade. Deparamo-nos constantemente com os critérios de cor e condição, mas também com seu desaparecimento na documentação. Propomo-nos a pensar sobre o interesse de segregação dos crioulos em relação aos escravos africanos ao

fundar uma irmandade própria, mas também debater tal visão com as possibilidades de interações sociais entre diferentes grupos nesse meio confrarial. Nesse sentido, destacamos também a presença de crioulos nas irmandades do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia.

Com o intuito de conhecer os indivíduos associados e compor um perfil do grupo analisado, construímos um banco de dados destacando nome, cor, condição, ocupação, habitação, ocupação de cargo administrativo na associação, data de falecimento, filiação, agregação à casa de algum indivíduo, entre outras possibilidades expostas nos Livros de Entradas. A partir deste banco de dados foi possível estabelecer diversas análises quantitativas e qualitativas, entrelaçando uma visão micro de nosso recorte estabelecido à visão macro do contexto mineiro. Além disso, foi possível buscar os indivíduos agremiados em seus testamentos, disponíveis no Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, e esboçar algumas possibilidades de relações encontradas. As interações podem ser percebidas na documentação das irmandades e no cruzamento com outras fontes, como os registros paroquiais.

Em busca de uma análise cultural através das relações sociais no interior das irmandades, destacamos o papel da sociabilidade como uma categoria analítica¹⁵⁸. Entretanto, é preciso esclarecer que tanto a prosopografia¹⁵⁹ como a análise de redes podem auxiliar o historiador. As diferentes metodologias de pesquisa não precisam se anular, mas podem ser complementares. O uso da sociabilidade é ideal para analisar associações, redes, movimentos sociais e ação coletiva, mas o grande êxito da categoria está em sua utilização como instrumento e metodologia. A sociabilidade nos ajuda, pois buscamos a interação social, relações de poder, contextos relacionais e vínculos entre indivíduos nas pesquisas sobre irmandades.¹⁶⁰ Consideramos, portanto, fundamental a constituição do perfil social dos

¹⁵⁸ Seu aparecimento na historiografia data de finais de 1960 ao início de 1970 com Maurice Agulhon, que seria o articulador da categoria entre sociólogos e historiadores. Agulhon utilizaria a categoria para analisar associações na França entre os séculos XVIII e XIX, mas seu uso ganhou recortes temáticos, espaciais e temporais distintos com outros autores. A categoria passaria a ser utilizada como uma relação cotidiana geral, criando um grande paradoxo: sua capacidade de abarcar grande possibilidade de temas e abordagens, além de uma qualidade, seria também seu ponto fraco, que faz com que o conceito queira explicar muita coisa, podendo não explicar nada. A falta de teorização do conceito pode causar problemas, sendo recorrente seu uso como mero sinônimo de associativismo. A categoria deve complementar e dar outra perspectiva ao associativismo, não o substituir. As pesquisas devem abarcar tanto os aspectos formais que organizam e desenvolvem as associações, como suas normas e regulamentos, quanto as relações sociais entre os indivíduos. NAVARRO, Javier. Sociabilidad e historiografia: trayectorias, perspectivas y retos. *Saitabi*, 56 (2006).

¹⁵⁹ Método de pesquisa que desenvolve um levantamento de características pessoais de indivíduos de um determinado grupo a partir de suas ações, criando um perfil ou uma biografia coletiva. Pode ser utilizado individualmente ou articulado às sociabilidades para a compreensão de associações, como no caso das irmandades. Cf. VERBOVEN, Koenraad; CARLIER, Myriam; DUMOLYN, Jan, A short manual to the art of prosopography. In: Keats-Rohan K.S.B. (ed.), **Prosopography Approaches and Applications**. A Handbook, Oxford, Unit for Prosopographical Research (Linacre College), 2007, p. 35-69.

¹⁶⁰ De acordo com Simmel: “Quando os homens se encontram em reuniões econômicas ou irmandades de sangue, em comunidades de culto ou bandos de assaltantes, isso é sempre o resultado das necessidades e de interesses específicos. Só que, para além desses conteúdos específicos, todas essas formas de *sociação* são

grupos associados em diferentes irmandades, muitas vezes mesclando diferentes camadas da sociedade, para, a partir daí, compreender a instituição como um espaço de sociabilidade.

O último capítulo, intitulado “Devoção, religiosidade e cultura barroca a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana”, foi dedicado à análise da religiosidade nas Minas Setecentistas, além de promover uma revisão bibliográfica sobre a temática e uma crítica historiográfica à corrente que a considerou como exteriorista, superficial e imediatista. A princípio, com destaque para a cidade de Mariana, sede do Bispado a partir de 1745, nossas pesquisas almejavam a compreensão da vivência religiosa no interior das irmandades, analisando suas fontes produzidas e confrontando-as com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e as visitas pastorais. As relações existentes entre o clero e as irmandades apresentaram-se como fundamentais, e muitos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino também nos ajudaram a refletir sobre essa questão.

A partir daí, propomos a discussão da exteriorização dos ritos compondo uma cultura do Barroco¹⁶¹, ressaltando principalmente a organização das festas e as cerimônias fúnebres no meio confrarial mercedário. A relação dos fiéis com os sufrágios foi fundamental para a compreensão da experiência religiosa vivenciada, pois objetivamos também a análise das crenças e visões do período em relação à morte, ao purgatório e à salvação das almas. Sendo assim, as atitudes durante a vida e em seus momentos finais foram marcadas por uma

acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal”. SIMMEL, George. A sociabilidade. In: **Questões Fundamentais da sociologia**. Indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2006, p. 64.

¹⁶¹ O Barroco foi um estilo artístico que surgiu no século XVI e vigorou até o século XVIII, mantendo uma padronização em suas características, porém adicionando certas especificidades dependentes da localidade e sociedade em que se manifestara. Além de uma formação estilística, o Barroco mostrou-se também como um modo de vida, estabelecendo uma cultura própria. Foi marcado pela exuberância, exagero, dramatização e teatralidade. Originado na Itália, expandiu-se para diferentes países com contextos sociais e religiosos distintos, interagindo com diferentes manifestações culturais e se adaptando às condições encontradas em diferente tempo e espaço. Os primeiros críticos e estudiosos do Barroco classificaram sua criação limitada ao estilo, uma inovação nas artes visuais considerando a arquitetura, pintura e escultura. Contudo, tal visão se ampliaria até alcançar uma expressão cultural, um fenômeno tão abrangente que se relacionaria à arte, música, teatro, festas, literatura e, principalmente, um imaginário religioso. De forma geral, trabalharemos sua manifestação no contexto colonial para além das normas e preceitos estabelecidos em comum acordo com as ações da Igreja e do Estado. Diferente das análises que analisam sua expressividade como parte de um projeto catequético e reformador, pretendemos compreender o Barroco como uma forma de intensa exteriorização dos ritos e dos sentimentos, apropriada no cotidiano dos indivíduos associados em diferentes irmandades. Dessa forma, concordamos com as visões de Célia Borges ao propor que o Barroco auxiliaria na difusão do imaginário religioso católico, conferindo um estatuto de verdade à vivência do sagrado nas irmandades de negros e seus descendentes; e que a produção artística, como qualquer outra forma de expressão barroca, “não pode simplesmente ser associada ao projeto católico reformador, uma vez que entre a arte produzida pela sociedade e a convencionalizada pelos representantes da ideologia tridentina se interpunha uma tensão permanente”. BORGES, Célia Maia. **A Festa do Rosário...**, op. cit., p. 1226. Cf. MARAVALL, José Antônio. **A Cultura do Barroco**. Análise de uma Estrutura Histórica. São Paulo: Edusp, 1997; ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; ÁVILA, Affonso. **Iniciação ao Barroco Mineiro**. São Paulo: Nobel, 1984; WÖLFFLIN, Heinrich. **Renascença e Barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

“economia da salvação”. Neste ponto, ao estabelecermos a relação dos fiéis com suas irmandades em seus momentos finais, vemos que os investimentos nos sufrágios, sepultamentos e legados pios eram práticas religiosas essenciais, que podem ser analisadas tanto nas documentações das irmandades, como nos seus Compromissos, Livros de Termos ou Livros de Receita e Despesas, como nos próprios testamentos.

Por fim, optamos por analisar a relação dos membros da irmandade com a construção do seu templo: a formação de um espaço crioulo. A própria estruturação das igrejas se modificou com as novas demandas a partir de fins da Idade Média, com a Reforma Católica e o Barroco. Contudo, para além de uma visão artística ou arquitetônica, almejamos as análises que discutissem os aspectos práticos da constituição do templo e as noções do sagrado e do profano. A análise da construção e composição da capela se justifica, pois os templos eram espaços de sociabilidade, coesão e interação grupal, levando ainda em consideração os altos gastos produzidos com o sagrado. Quanto a isto, os Livros de Termos, bem como os de Receita e Despesas são fontes interessantíssimas.

A partir desses recortes temáticos escolhidos por nós e abordados aqui, propomos um mergulho na vivência confraternal e uma aproximação das concepções e práticas compartilhadas por esses fiéis mercedários no período colonial mineiro.

CAPÍTULO 1

A DEVOÇÃO MERCEDÁRIA E O ASSOCIATIVISMO LEIGO DA EUROPA AO NOVO MUNDO

1.1 Origens devocionais, a mediação de Nossa Senhora das Mercês e a redenção dos cativos

O alvorecer do associativismo leigo data do século XIII, vindo de um longo percurso de luta por espaço e participação iniciado na Baixa Idade Média. Segundo André Vauchez¹⁶², o grande salto na atuação dos fiéis na direção da vida religiosa foi o surgimento das confrarias, pois eles procuravam uma religião mais prática e acessível, e essa acessibilidade seria encontrada através dos mediadores celestes. Consagradas sob a proteção de um santo, as confrarias religiosas se destacaram pela caridade¹⁶³ e pelo auxílio mútuo assumido no momento de sua constituição, promovendo a doação de esmolas aos membros pobres, assistência aos doentes ou realização de preces e sufrágios aos irmãos defuntos.¹⁶⁴ Variavam de região para região, mas tinham, em geral, leigos e clérigos em pé de igualdade. Muitas delas se mantinham ligadas aos mosteiros e conventos que as aceitavam, enquanto outras só recorriam aos clérigos na hora da realização das missas. O traço comum em todas elas era o fato de dirigirem a si próprias, elegendo seus próprios administradores. Seu grande sucesso nos séculos finais do medievo “deveu-se às altas taxas de mortalidade, às migrações, à desagregação das famílias, levando homens e mulheres a organizarem-se em associações de solidariedade”¹⁶⁵. Sendo assim, elas possibilitaram a identificação grupal e a formação do parentesco artificial, sempre pautadas na solidariedade fraternal nesse mundo e no além.¹⁶⁶

Durante o século XII várias vias de acesso para a participação dos fiéis na vida religiosa já estavam em desenvolvimento, como sua integração em comunidades nos entornos

¹⁶² VAUCHEZ, André. Op. cit.

¹⁶³ Segundo John Bossy, uma grande distinção entre as associações leigas em sua transição do medievo à Idade Moderna foi o fato de que, até o século XVI, a caridade se limitaria aos seus membros, se modificando posteriormente com as críticas humanistas e reformistas. Dessa forma, com o tempo elas passariam a se esforçar para estender sua caridade ao público geral, mesmo continuando a praticá-la principalmente entre seus membros. BOSSY, J. Op. cit.

¹⁶⁴ Pierre Chaunu e John Bossy destacaram o caráter caritativo e a preocupação com a morte, com enfoque para a importância da intercessão dessas associações no que diz respeito à prática de sufrágios e missas em nome dos membros falecidos. A salvação da alma foi também exposta por Maria de Lurdes Rosa como uma das grandes preocupações do homem medieval, sendo herdada nos séculos posteriores. CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550)**. História religiosa e sistema de civilização. Trad. Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 164; BOSSY, J. Op. cit.; ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

¹⁶⁵ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 45.

¹⁶⁶ ROSA, Maria de Lurdes. Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. **Lusitania Sacra**, 2ª série, 21 (2009), p. 75-124.

dos mosteiros, em ordens militares, em uma vida penitencial ou em diferentes grupos religiosos que se proliferavam. Também durante a Baixa Idade Média novas concepções sobre a pobreza e a caridade foram geradas, visto que as esmolas, as doações e a benemerência adquiriram grande destaque. Segundo Isabel dos Guimarães Sá, desenvolveu-se um processo de “sacralização da pobreza”.¹⁶⁷ A simplicidade e a recusa da riqueza coletiva começaram a ganhar força entre alguns segmentos religiosos, como os cistercienses que surgiram em oposição à extrema exaltação material de Cluny. Em meio ao desprezo pelo mundo¹⁶⁸ e ao isolamento dos claustros, novas concepções floresciam diante da atuação dos religiosos junto aos leigos, formando-se uma espiritualidade da ação. Contudo, apenas no século XIII surgiram as ordens mendicantes¹⁶⁹, que seriam os grandes exemplos do desprezo aos bens materiais com o ideal de pobreza e o destaque para o Cristocentrismo. A Idade Média foi um período de muitas mudanças que são fundamentais para compreensão da história da Igreja

¹⁶⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

¹⁶⁸ O desprezo do mundo alcançaria seu auge entre os séculos XI e XII, com o interesse pelo isolamento da vida terrena. Segundo Vauchez, representava uma recusa de comprometimento com uma sociedade política pouco cristã, e não tanto o desprezo pelas realidades profanas em si. VAUCHEZ, André. Op. cit. Jean Delumeau discutiu o *Contemptus Mundi* refletindo sobre todo o processo de culpabilização e depreciação do homem e do mundo. Os fiéis viviam em meio ao horror do pecado e à obsessão da danação. Tal sentimento de angústia, junto aos esforços da Igreja, levou a uma desvalorização da vida material e das preocupações cotidianas. A pastoral disseminava o pessimismo e o pessimismo motivava a pastoral, um ciclo que se influenciava reciprocamente. A dramatização do pecado acabou por proporcionar maior autoridade à Igreja. Delumeau observou que o homem carregava consigo o fardo do “pecado original”, mas viu que no caso do Ocidente ocorreu uma superculpabilização, um discurso maximizado das dimensões do pecado e do perdão, bem como na visão de um Deus colérico. Suas análises se iniciam no século XIII e vão até o século XVIII. “De fato, como Santo Agostinho e os Padres do deserto, os monges da Idade Média aliaram desprezo do mundo e vergonha de si mesmo numa experiência global do pecado e um pessimismo arraigado do qual os mais cristãos dos homens da Igreja, sobretudo eles próprios, não se excluíam”. O desprezo de mundo, a dramatização da morte, o temor dos julgamentos particular e final, e a salvação pessoal emergiram juntos. A Igreja Católica atuava em um duplo sentido, de um lado incentivando a culpabilização do homem, de outro lhe oferecendo as possibilidades de reparo dos pecados em prol de sua salvação, como com a confissão e a penitência ou os sufrágios e os legados pios. DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo...**, v. 1, op. cit., p. 33.

¹⁶⁹ Quanto às ordens mendicantes, a questão da pobreza e a recusa de sua posse eram os grandes pilares de sua vivência. A ordem franciscana foi um exemplo: Francisco (1182-1226) era filho de um mercador de Assis, e em suas ações sintetizavam a profunda devoção a Cristo; o viver na pobreza e na humildade; o objetivo apostólico; a experiência ascética; o evangelismo integral e o espírito de obediência. Sua mensagem era um prolongamento dos movimentos religiosos do século XII. A fraternidade fundada por ele e seus primeiros companheiros em 1209, denominada “Irmãos Menores”, foi reconhecida pelo papa Inocêncio III e era baseada no desenvolvimento de uma vida pobre, a exemplo de Cristo e dos apóstolos, bem como da recusa dos bens materiais (individualmente, como já faziam os monges, mas também em comum). Francisco mostrou o conflito em relação à cultura e ao conhecimento que, de certa forma, ficavam restritos aos mais ricos; por isso propôs uma linguagem mais acessível a todos. A influência da mensagem de São Francisco de Assis foi enorme ao longo do século XIII e nos séculos posteriores, formando-se um Cristocentrismo radical baseado na humanidade sofredora de Jesus, com destaque para a cruz, a Paixão e a Árvore da Vida. Os franciscanos impulsionaram também a valorização da intercessão da Virgem junto a seu filho em favor dos pecadores vivos ou mortos. Tão importante quanto eles, os dominicanos formaram a segunda ordem mendicante, mas organizaram sua ação pastoral de forma mais seletiva e institucional. VAUCHEZ, André. Op. cit. Cf.: GOMES, Saul Antônio. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

Católica, mas o papel desempenhado pelos indivíduos também é fundamental, pois surgira uma cristandade que se dedicava ao mundo e acreditava no esforço do homem em cooperar com a graça divina.

Ao mesmo tempo em que a caridade tomava novas formas e significados, uma predileção mística pela pobreza surgia, pois até o século XII a indigência era vista como castigo e preço do pecado. Os religiosos se viram diante do problema da riqueza e de um número crescente de pobres, levando ao surgimento de muitas fundações hospitalares e caritativas no Ocidente, muitas vezes originando a formação de congregações religiosas.¹⁷⁰ Algumas confrarias leigas se estabeleceram pelas estradas de peregrinação, também como alojamento de viajantes. Da mesma forma, leprosários e hospitais foram fundados. Além de um período de reformas na Igreja, o século XII veria o desenvolvimento das lutas contra o Islã e a espiritualidade das Cruzadas, sendo a guerra religiosa uma das formas encontradas para a participação do leigo nos assuntos da fé. As Cruzadas, antes pautadas em perspectivas escatológicas e messiânicas, passariam a ser baseadas no exercício da caridade pela libertação dos cativos. Os Trinitários, por exemplo, foram instituídos em 1198 por São João de Matha, e buscavam a libertação dos escravos cristãos nos países muçulmanos.¹⁷¹ Neste mesmo contexto se constituiria a devoção mercedária.

A história de Nossa Senhora das Mercês¹⁷² tem origem espanhola, no século XIII, período marcado pela dominação dos mouros¹⁷³ que tomavam parte da Península Ibérica e obrigavam os cristãos a se tornarem seus cativos. Estes só alcançariam a liberdade se convertidos à fé islâmica.¹⁷⁴ A Ordem Real e Militar de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos foi fundada em 10 de agosto de 1218 no Reino de Aragão na Espanha, pelos investimentos de São Pedro Nolasco e São Raimundo da Penaforte, junto ao rei D.

¹⁷⁰ Em contrapartida, a partir do século XVI a pobreza começa a ser vista com desconfiança e o pobre passa a ser tratado de forma mais excludente e marginalizada. “As ‘representações’ do mendigo, em geral, tenderão a estar inseridas no âmbito da marginalidade. Pergunta-se que doenças estará prestes a transmitir, se não será um bandido, porque razões não permaneceu no seu lugar de origem, porque não tem uma ocupação qualquer. Assim mesmo, quando um mendigo forasteiro aparecia em uma cidade, no século XVI ele ainda era tratado e alimentado antes de ser expulso. Já no século XVII, ele teria a sua cabeça raspada, como um sinal representativo de exclusão, passando algumas décadas depois a ser açoitado, e já no fim desse século a mendicidade implicaria na condenação”. BARROS, José D’Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011, p. 49.

¹⁷¹ VAUCHEZ, André. Op. cit.

¹⁷² Cf. <http://www.mercedarios.org.br/>; <http://www.ocapuchinho.com.br/historiaNSRAMERCES.php>. Último acesso em 31/05/2016.

¹⁷³ Os cristãos sob dominação islâmica eram chamados moçárabes, enquanto os muçulmanos sob a dominação cristã foram denominados ao longo de toda a Idade Média portuguesa por mouros. LAVAJO, Joaquim Chorão. Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

¹⁷⁴ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.; TRINDADE, Cônego Raymundo. Op. cit.

Jaime I. De acordo com Kellen Silva e Daniel Precioso, Pedro Nolasco era um fidalgo de origem francesa, e além de ser militar e comerciante, já se dedicava à prática de resgate dos cristãos aprisionados pelos mouros através do pagamento pelas libertações.¹⁷⁵ Com o desejo de se tornar redentor, à semelhança de Cristo, propôs ainda a entrega de sua vida pelos cristãos cativos, estabelecendo um voto especial chamado “voto de redenção”.¹⁷⁶ Já Raimundo da Penaforte era padre e um dos mais destacados teólogos do período, enquanto D. Jaime I, o Conquistador, foi monarca de Aragão, conde de Barcelona, príncipe da Catalunha e senhor de Montpellier.

Segundo o Selo¹⁷⁷, a Virgem teria aparecido em sonho, em uma mesma noite, para os três homens. Ao consultar seu confessor, o teólogo Raimundo da Penaforte, Pedro Nolasco descobriu que a Virgem havia aparecido em sonho para ambos, fazendo o mesmo pedido de intercessão pelos cristãos cativos. Ao recorrerem ao monarca de Aragão, ficaram ainda mais surpresos ao perceber que ele também havia recebido o mesmo chamado. Após a constatação de uma mesma aparição da Virgem, eles constituíram a Ordem com os votos de castidade, obediência e pobreza. Além disso, como deveriam proporcionar a libertação dos cativos, desempenhavam também seu fim militar.¹⁷⁸ Os religiosos da Ordem tornavam-se “prisioneiros dos mouros se tal fato fosse necessário para a libertação dos cativos”, e, além disso, “dedicavam-se também ao cuidado dos doentes e peregrinos, sem excluir a contingência da guerra sempre que as circunstâncias assim o determinassem”¹⁷⁹.

Há, entretanto, uma segunda versão para a criação da Ordem Mercedária. De acordo com Frei Fernando Henrique, a Ordem não foi fundada por Raimundo da Penaforte e Jaime I, mas apenas por Pedro Nolasco, que era de origem espanhola e contou com a ajuda do Bispo de Barcelona, Berenguer de Palou. Este teria cedido o símbolo da Catedral de Barcelona para os mercedários, enquanto Jaime I teria doado seu escudo para que a Ordem tivesse livre passagem por suas terras. Com a união de ambas as doações os mercedários forjaram seu próprio escudo. Um ponto importante para essa versão é que uma ordem fundada apenas por

¹⁷⁵ Pedro Nolasco morreu em 6 de maio de 1256 em Valência e foi canonizado pelo Papa Urbano VIII em 1628 como São Pedro Nolasco, redentor dos cativos. SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.; PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁷⁶ Cf. Mercedários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. J-P, p. 194.

¹⁷⁷ Segundo Daniel Precioso, o Selo consiste de uma ata notarial datada de 1260, localizada no convento dos mercedários de Lérida. Nesse documento se encontram os dados sobre a fundação da Ordem na Espanha. Tal informação foi obtida pelo autor na “Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana”. PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁷⁸ “Em 1327 é retificada a constituição da ordem reforçando o fato de os frades se entregarem a si mesmos em preço da liberdade dos cristãos se isso fosse indispensável para o seu resgate, consolidando-se, deste modo, o fim específico da instituição da ordem”. Cf. Mercedários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, op. cit., p. 194.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 194.

um leigo teria menos valor, justificando assim a junção do Bispo e do Rei, responsáveis apenas pelo auxílio em sua consolidação, e não na fundação.¹⁸⁰

O histórico da religião mercedária foi exposto pelo Padre Antônio Vieira em sua obra “Sermões”¹⁸¹. Além de reafirmar a primeira versão da aparição da Virgem, abordou também a vida de Pedro Nolasco, principal idealizador da Ordem.¹⁸² Segundo o jesuíta, Pedro Nolasco poderia ser caracterizado como “um santo dotado da natureza”, “favorecido da fortuna”, “mimoso da graça” e “imitador de Cristo”. Era considerado um santo soldado, valente, forte e invencível. Antônio Vieira ressaltou constantemente em sua obra que Pedro Nolasco se diferenciava dos outros santos porque professou na função de pedinte para remir os cativos em terras de mouros. Ou seja, a perfeição de sua ação era o fato de pedir para dar; e se havia algo que repugnasse os homens era o ato de pedir. Sendo assim, Pedro Nolasco

vendeu todas as riquezas que possuía, como grande senhor que era no mundo, e deu o preço para redenção de cativos. Mas, depois de se pôr neste grau de perfeição, ainda subiu a professar outro mais alto, que foi não só dar o que tinha, senão pedir o que não tinha, para também o dar.¹⁸³

¹⁸⁰ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit. Leonara Delfino também discutiu a narrativa hagiográfica de Nossa Senhora das Mercês, de acordo com a coletânea “Flos Sanctorum” de Frei Diogo do Rosário, com primeira versão impressa em 1567. Entretanto, de acordo com Delfino o rei de Aragão não era Jaime I, mas Thiago I. “Quando a Espanha em luta rendida, palmo a palmo, à custa de muito sangue conquistava a terra, que sua era, disputando-as as hostes agarenas, acontecia que muitos cristãos, como prisioneiros de guerra, ficavam em poder dos mouros, sofrendo as tristíssimas conseqüências de um bárbaro cativo. Nas escuras masmorras, e sob o peso de duríssimos e intoleráveis trabalhos viviam milhares de infelizes que, desesperando dos humanos meios para regressarem aos seus lares, recorriam à sua Santíssima Mãe para que lhes valesse: e a Virgem Maria foi-lhes propícia, operando não poucos milagres, que são do domínio das nossas tradições religiosas dos próximos passados séculos. Nos princípios do século XIII, os clamores que da terra subiam aos céus foram tantos e tão intensos que a doce Virgem Maria resolveu remediá-los, por uma maneira toda maravilhosa. Em sua visão aparece a Santa Mãe de Deus a Pedro Nolasco, homem riquíssimo, que, muito havia, se dedicava a empregar seus bens nos resgates dos cativos; ao qual a Virgem declarava que era vontade do seu muito amado Filho que se instituísse uma ordem religiosa, que, além dos fins gerais, se destinasse especialmente à redenção dos cativos; tendo também por esta ocasião visões idênticas, tanto Thiago I, rei de Aragão, como Raimundo de Penhaforte, sacerdote notabilíssimo por suas virtudes. [...] Os três santos homens, pois, inflamados no amor dos próximos, cativos, instituíram, em honra da Virgem Santíssima, uma ordem de religiosos, sob o título de Nossa senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos.” ROSÁRIO, Diogo do. **Flos Sanctorum**. Histórias das Vidas de Cristo e sua Santíssima Mãe e dos santos e suas festas. V. 9. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869, p. 24 apud DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 121-122.

¹⁸¹ VIEIRA, Padre Antônio. Sermão de S. Pedro Nolasco. In: **Sermões**. Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0006-02046.html. Último acesso em 25/11/2016.

¹⁸² “Sendo este sagrado Instituto tão excelente entre todos, e de tanta glória de Deus e bem universal do mundo, e uma como segunda redenção dele, não me espanto que a mesma Rainha dos Anjos – com privilégio singular desta religião – se quisesse fazer fundadora dela, e que descesse do céu a revelar seu instituto, e a solicitar em pessoa os ânimos dos que queria fazer primeiros instrumentos de tão grande obra. Foi coisa notável, que na mesma noite apareceu a Senhora, primeiro a S. Pedro Nolasco, logo a el-rei D. Jaime de Aragão, logo a S. Raimundo de Penha-forte, declarando a cada um em particular a nova Ordem que queria fundar no mundo, debaixo de seu nome e patrocínio, porque, comunicando todos três a aparição, não duvidassem da verdade dela, e pusessem logo em execução, como puseram, o que a Senhora lhes mandava, sendo o primeiro que tomou o hábito, e professou nele, o nosso S. Pedro Nolasco.” Ibidem, s/p.

¹⁸³ Ibidem, s/p.

Após instituir a Ordem, ordenou que seus seguidores professassem pobreza, deixando tudo que tinham, e se comprometessem com o voto da redenção dos cativos cristãos. Padre Antônio Vieira ressalta em todo o sermão as vantagens da Religião das Mercês, não comparável às outras religiões, dando sempre grande ênfase a sua importância ímpar ao priorizar a salvação dos aprisionados.¹⁸⁴

Que por este liberalíssimo modo de pedir, e por este nobilíssimo modo de mendigar, ficaram os religiosos das Mercês maiores redentores do que pretenderam ser, e maiores do que se cuida que são, porque não só são redentores dos cativos que estão nas terras dos infiéis, mas são também redentores dos livres, que estão nas terras dos cristãos; não só redentores na África, mas também redentores na Europa, na Ásia e na América. E isto como? Eu o direi. Os religiosos deste sagrado instituto não pedem esmolas em todas as terras de cristãos, para irem resgatar cativos nas terras de infiéis? Sim. Pois nas terras dos infiéis são redentores pelos resgates que dão, e nas terras dos cristãos são redentores pelas esmolas que pedem. A esmola tem tanta valia diante de Deus, que é uma como segunda redenção do cativo do pecado.¹⁸⁵

Segundo Vieira, dentre todas as obras humanas, a esmola é a que mais dispõe de misericórdia divina diante da remissão dos pecados. Por isso os mercedários possuem uma dupla função de salvação, tanto entre os livres que pedem e doam quanto entre os cativos que libertam.¹⁸⁶ Os mercedários se preocupam, portanto, com a redenção dos corpos e das almas; privando-se de sua liberdade em prol de uma ação caritativa maior. “De maneira que uma coisa é a que fazem, outra a que principalmente pretendem: o que fazem é libertar os corpos; o que principalmente pretendem é pôr em salvo as almas.”¹⁸⁷ O empreendimento desses religiosos não era apenas o resgate físico dos escravizados, mas a libertação frente ao perigo da perda da fé.¹⁸⁸

¹⁸⁴ E como afirmou o próprio Papa Calixto III em 1456, a caridade exposta na ação dos mercedários em trocarem sua própria liberdade pela salvação de outrem, faz dessa religião e desta Ordem a mais sublime e perfeita de todas as outras. O elogio foi reconfirmado em 1628 pelo Papa Urbano VIII através de suas bulas. *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, s/p.

¹⁸⁶ “É muito para advertir e ponderar que estas segundas redenções, das esmolas que se pedem, são muitas mais em número que as primeiras, dos resgates que se dão. Porque como a esmola respeita a misericórdia de Deus, e o resgate a avareza do bárbaro, bastando para uma redenção uma só esmola, é necessário que se ajuntem muitas esmolas para um só resgate. E assim, ainda que sejam poucos os resgatados, são muitos mil os remidos, porque são resgatados só aqueles por quem se dá o resgate, e são remidos todos aqueles a quem se pede, e dão a esmola. Nem obsta que o preço e merecimento da esmola seja daqueles que a dão, para que os que a procuram e solicitam não sejam também, como digo, seus redentores.” *Ibidem*, s/p.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s/p.

¹⁸⁸ Dessa forma, reafirma o jesuíta: “cuida o vulgo erradamente que o instituto desta sagrada religião é somente aquela obra de misericórdia corporal, que consiste em remir cativos, e não é só obra de misericórdia corporal, senão corporal e espiritual juntamente: corporal, porque livra os corpos do cativo dos infiéis; espiritual, porque livra as almas do cativo da infidelidade. Compreende esta obra suprema de misericórdia os dois maiores males e os dois maiores bens desta vida e da outra. O maior mal desta vida é o cativo, e o maior mal da outra é a condenação, e destes dois males livram os redentores aos cativos, tirando-os da terra de infiéis. O maior bem desta vida é a liberdade, e o maior bem da outra é a salvação. E estes dois bens conseguem os mesmos redentores aos cativos, passando-os a terras de cristãos. Pelo bem e mal desta vida, são redentores do

Após os empreendimentos de Pedro Nolasco, a fundação da Ordem Mercedária foi finalmente concluída quando Raimundo da Penaforte adotou a Regra de Santo Agostinho¹⁸⁹, recebendo a confirmação do papa Gregório IX em 1235.

Segundo um manuscrito anônimo de 1323, São Raimundo da Penaforte completou o estabelecimento da Ordem quando adotou a Regra de Santo Agostinho, cuja confirmação foi dada pelo papa Gregório IX, por meio da bula de 17 de janeiro de 1235. A Ordem Mercedária constituiu-se, então, com os três votos comuns às demais ordens religiosas, embora fosse, ao mesmo tempo, militar. A Ordem permaneceu com o status de militar até 1317, quando terminou o governo dos mestres gerais leigos e teve início o dos sacerdotes. Em 1725, o papa Benedito XIII conferiu o título de *religião mendicante* à Ordem.¹⁹⁰

Logo no início de seu desenvolvimento, a Ordem situava-se no antigo Hospital de Santa Eulália, que fazia parte do Real Palácio de Barcelona. Com o objetivo de conseguir uma melhor localização para a edificação de um convento e uma capela, Pedro Nolasco incentivou a realização de uma nova construção, autorizada pelo bispo de Barcelona em 1249. O rei de Aragão foi considerado o principal patrono da obra.¹⁹¹

A Ordem Mercedária desenvolveu-se rapidamente pela Catalunha, Aragão, Castela e França. Já a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês foi iniciada em 1265, quando um grupo de mulheres moradoras nos arredores do convento da Ordem de Barcelona solicitou o hábito de terceiras. A devoção se disseminaria por toda Europa, principalmente através das associações leigas que se formariam ao longo do século XIII, também inspiradas pelo surgimento das ordens mendicantes. Uma de suas grandes funções era a arrecadação das somas necessárias para o resgate dos cativos em terras islâmicas. Na Modernidade, o culto a Nossa Senhora das Mercês foi disseminado principalmente pelos frades da Congregação da Santíssima Trindade e Redenção dos Cativos.¹⁹²

Distintas invocações da Virgem possuíam a carga simbólica de combate aos não-cristãos, como Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora dos Remédios, o que expressava o discurso catequético produzido na expansão das devoções

corpo; pelo bem e mal da outra vida, são redutores da alma; e por uma e outra redenção, são redutores do homem todo, que se compõe de alma e corpo, como o foi Cristo”. Ibidem, s/p.

¹⁸⁹ A Regra de Santo Agostinho seguia os votos de pobreza, castidade e obediência, incentivando desapego do mundo, repartição do trabalho e caridade fraternal. Contudo, levando em consideração seus costumes desregrados, os irmãos terceiros adaptavam-se às Regras com variadas estratégias, de acordo com sua situação de leigos. Como o fundador da Ordem era um militar, não redigiu Regras próprias. Segundo Daniel Precioso, tal fato faz com que a Ordem não tenha constituído propriamente uma religião. Apenas no século XVIII ela se tornaria uma “religião mendicante” pelo decreto do papa Benedito XIII. PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁹⁰ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit., p. 36-37.

¹⁹¹ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

¹⁹² Ibidem.

marianas.¹⁹³ Como vimos, a relação duradoura e conflituosa entre cristãos e muçulmanos esteve intrinsicamente ligada ao histórico de Nossa Senhora das Mercês, enquanto grande mediadora dos fiéis escravizados. Como apontou John Bossy¹⁹⁴, o Islão¹⁹⁵ era o grande inimigo do Reino Cristão, e tal fato seria constantemente reafirmado nos âmbitos político e religioso. Dessa forma, é de suma importância ter em vista a imagem de tais inimigos do mundo cristão tanto na Europa em geral, como nos casos específicos da Espanha, de Portugal e de seus domínios. Essa imagem era formada pelas visões do “inimigo infiel” e das “raças infectas” juntamente à rejeição da religião do “outro”.¹⁹⁶

Maximiliano Gozalo¹⁹⁷ realizou um amplo estudo sobre a escravidão de espanhóis¹⁹⁸ em terras muçulmanas, a escravidão dos mouros em terras cristãs, as ações de resgate promovidas por ambos os lados e o papel desempenhado pelas ordens religiosas. A partir de suas análises, discutiremos a escravidão nesses dois universos distintos e destacaremos o caso específico dos mercedários no processo de libertação dos cristãos cativos.¹⁹⁹

¹⁹³ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; SOUZA, Daniela dos Santos. Op. cit.

¹⁹⁴ BOSSY, J. Op. cit., p. 97.

¹⁹⁵ “A grande divergência consiste, pois, no facto de os muçulmanos, apesar do respeito que nutrem pela Bíblia, pelos profetas e por Cristo, os considerarem ultrapassados e atualizados pelo Alcorão e por Maomé. Com efeito, segundo o islamismo, os profetas, nomeadamente Moisés e Jesus, ensinaram o núcleo fundamental das verdades sobre Deus, o homem e o mundo, que havia de ser definitivamente retomado e atualizado por Maomé”. LAVAJO, Joaquim Chorão. Op. cit., p. 91. “Por seu lado, o cristianismo, ao identificar o encerramento da Revelação com o último livro do Novo Testamento, rejeita implicitamente a autenticidade da revelação islâmica, que ocorreu quase seis séculos mais tarde. Além disso, rejeita explicitamente tudo quanto se opõe à revelação judeo-cristã, compendiada na Bíblia. Nessa rejeição parcial da doutrina muçulmana reside a razão pela qual o islamismo foi durante muito tempo considerado pelos cristãos como uma heresia e não como uma religião”. Ibidem, p. 91.

¹⁹⁶ Cecília Figueiredo analisou a imagem dos mouros e a tensão em relação aos cristãos em Portugal e em Minas. “As representações em torno do inimigo infiel, fossem mouros ou ‘turcos’, reatualizavam os recursos simbólicos da guerra santa diante da realidade tangível e de um passado heroico e glorioso da monarquia portuguesa que fornecia as imagens e representações instituintes de sua própria identidade” FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. **Os esmoleiros do rei: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais no Bispado de Mariana – 1748-1828**. 2009. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2009, p. 18. Tal visão “se fazia presente de forma efetiva com o recolhimento das esmolas da Bula e também com as doações para o resgate dos cristãos cativos arrecadadas pelos tesoureiros da Santíssima Trindade”. Ibidem, p. 22. A autora também se dedicou à análise da heterogeneidade do mundo dos esmoleiros e de suas associações às ordens e irmandades em Minas; bem como à compreensão de quem eram os sujeitos que atuaram nos ofícios da Bula, entre leigos e eclesiásticos.

¹⁹⁷ GOZALO, Maximiliano Barrio. **Esclavos y Cautivos**. Conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2006.

¹⁹⁸ Em termos numéricos, vale destacar que: “[...] la presencia de cautivos españoles en el norte de África no es muy numerosa, gracias a los frecuentes rescates que se llevan a cabo en las redenciones y en los canjes generales. Analizando los datos que aporta la documentación, que por supuesto no son completos, los corsários berberiscos capturan en el siglo XVIII a unos 13.000 españoles [...]”. Ibidem, p. 89.

¹⁹⁹ Gozalo trata de vários aspectos da vida dos cativos cristãos sob poderio muçulmano, utilizando sempre de relatos de cativos ou religiosos que negociavam resgates. Foram observadas as condições em que eles viviam, como eram tratados, o que comiam, em que trabalhavam, etc. A análise contrária também é realizada, especificando a vida do escravo muçulmano em terras cristãs. Quando discute a religiosidade destes escravos na Espanha do século XVIII, aponta que sua experiência religiosa ficava restrita ao âmbito pessoal e ao ritual funerário em uma casa-mesquita em Cartagena; tal local foi alvo de constantes críticas da Inquisição. A sociedade e, em especial, os intelectuais, os julgavam de forma depreciativa, enquanto a administração os

A escravidão no medievo europeu era doméstica, em grande parte feminina e alimentada pelo envio de indivíduos de regiões da Ásia Central, próximo ao Oriente e Balcãs. Houve uma fase de expansão nos séculos XIII e XIV, mas foi gradualmente declinando até o século XVI. Nesse período a escravidão adquiria novas características como consequência da expansão turca, da abertura das rotas atlânticas – com destaque para a África e América – e do novo impulso no conflito cristão-muçulmano. Para ambos os mundos, o infiel era feito prisioneiro e considerado um escravo. Quanto a isso, devemos esclarecer que

tanto o direito canônico como o direito alcorânico legitimavam a apreensão de cativos considerados infiéis por ambos os credos. Estava em causa não só a possibilidade de uma futura conversão como o ganho a obter com o resgate do prisioneiro. O valor era calculado com base na posição social da pessoa aprisionada e na possibilidade de uma futura troca por outros cativos.²⁰⁰

Nesse novo contexto, não se modificava apenas a forma de aquisição do escravo por parte dos europeus (através da guerra), mas também a procedência desse escravo: os chamados “turcos” seriam os muçulmanos, mesmo que de origem, etnias e culturas diversas. A maioria era de origem magrebí, ou seja, do noroeste da África, como Argélia e Marrocos; mas havia também os chamados “mouros”, indivíduos do norte da África. A presença de escravos cristãos²⁰¹ em terras muçulmanas e de muçulmanos em terras cristãs levava as autoridades a estabelecerem um tratamento diferenciado, com certas vantagens e evitando excessos nos castigos.²⁰² Muitos escravizados conseguiam trabalhar e deixavam parte do seu lucro com seus donos, podendo ser escravos particulares ou públicos. Sendo assim, alguns conseguiam ainda comprar sua liberdade.²⁰³

explorava. Tais escravos protestavam contra as condições em que viviam, tanto com as autoridades espanholas como com as de seus locais de origem. Havia certa reciprocidade e comunicação entre a escravidão dos muçulmanos em terras cristãs e dos cristãos em terras muçulmanas. O autor trata também do caso dos “renegados”, que eram os escravos que se convertiam à religião dos seus senhores; isso poderia acontecer tanto por medo da vida escrava, quanto por ambição nas maiores oportunidades para os conversos. *Ibidem*.

²⁰⁰ Cf. Redenção dos cativos. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. P-V, p. 94.

²⁰¹ Os escravos cristão sob poderio mulçumano eram geralmente provenientes na Itália, Espanha, França e Portugal. GOZALO, Maximiliano Barrio. *Op. cit.*

²⁰² “A liberdade religiosa dos mouros em terras de cristãos era uma exigência da doutrina eclesiástica, que proibira oficialmente, desde sempre, a conversão forçada dos muçulmanos. Isto não significa que a Igreja e os príncipes cristãos não se preocupassem com a evangelização e conversão dos adeptos do Alcorão. A Igreja fazia-o através da persuasão e os reis através dos pesados impostos que faziam recair sobre os muçulmanos, ao mesmo tempo que distribuía privilégios não apenas por aqueles que se convertiam à fé cristã, mas também pelos cristãos que casavam com mouras convertidas ao cristianismo”. LAVAJO, Joaquim Chorão. *Op. cit.*, p. 116.

²⁰³ GOZALO, Maximiliano Barrio. *Op. cit.*

A Congregação para a Propagação da Fé, ou *Propaganda Fide*²⁰⁴, foi fundada em 1622 e se preocupava com o espiritual dos milhares de cristãos cativos em Magreb. Os sacerdotes que estavam cativos já deveriam prestar assistência espiritual²⁰⁵ aos seus companheiros, mas havia também os que iam até os escravos para negociar os resgates. Em meados do século XVII se reorganizaram as missões, com destaque para a atuação dos franciscanos e dos capuchinhos²⁰⁶, sendo estes os representantes de uma ordem própria que é também um ramo da família franciscana. Contudo, tal atuação deixava de lado a ação dos trinitários que já estavam presentes em terras muçulmanas desde o século XVI, o que gerava grandes conflitos²⁰⁷ e problemas de jurisdição. De modo geral, em cada região uma ordem específica ficava a cargo da assistência espiritual dos cativos cristãos, como, por exemplo, os franciscanos descalços espanhóis no caso do Marrocos.²⁰⁸ Na Espanha, mercedários e trinitários²⁰⁹ dividiram a missão de libertação dos cativos.

²⁰⁴ Fundada por Gregório XV para supervisionar as missões, a *Propaganda Fide* foi um movimento missionário ligado à Santa Sé, responsável por enviar missionários não-lusitanos a regiões africanas e asiáticas, também constatando sua insatisfação com o Padroado em Portugal. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. Op. cit. Vale destacar que, segundo Boxer, o Padroado em Portugal ou o Patronato na Espanha foram definidos, em geral, como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos à Coroa pelo papado, em prol das missões católicas na África, Ásia e Brasil. BOXER, Charles. Op. cit.

²⁰⁵ Além da assistência espiritual, os religiosos ficavam a cargo da assistência frente às enfermidades dos cativos. Outro serviço prestado, e de grande importância, era o enterro dos mortos; em alguns casos havia ainda cemitérios cristãos criados em meados do século XVI. GOZALO, Maximiliano Barrio. Op. cit.

²⁰⁶ Cf. <http://www.capuchinhos.org.br/>. Último acesso em 31/05/2016.

²⁰⁷ Gozalo destaca muitos conflitos entre as ordens e os próprios cativos, como críticas destes em relação a elas; em vários casos, os cativos preferiam a assistência oferecida pelos sacerdotes também cativos. Um exemplo exposto é o caso do hospital da Tunísia, em que os capuchinhos italianos foram enviados para o cuidado com os cativos cristãos, mas estes não entendiam sua língua. Outro ponto citado foi que o número de sacerdotes para ministrar sacramentos, e em especial para as confissões, era limitado, e por isso o padre Jiménez enviou solicitação à *Propaganda Fide* para que os trinitários os auxiliasse. Em sua solicitação ele ainda informa que os capuchinhos não teriam que se preocupar, pois os trinitários recebiam sustento da Espanha, não necessitando de seus emolumentos. Os trinitários estavam, desde 1720, subordinados ao vigário apostólico e ao prefeito dos capuchinhos italianos, no caso da Argélia e Tunísia. Em suma, a questão financeira gerava sempre grandes conflitos. Segundo o autor: “A pesar de estas rencillas, exageradas por ambas partes, y en cuyo fondo subyace la defensa de supuestos privilegios de las órdenes religiosas y el control de las limosnas que entregan los cautivos para financiar su asistencia religiosa, el servicio religioso que se ofrece parece que es bastante bueno”. GOZALO, Maximiliano Barrio. Op. cit., p. 128.

²⁰⁸ “La instrucción de 1692 regula con precisión la asistencia espiritual que los franciscanos deben prestar a los cautivos cristianos em los dominios del sultán marroquí. En primer lugar se indica que la misión debe estar atendida por 12 religiosos, franciscanos descalzos de la provincia de San Diego de Andalucía, teniendo cuidado de que sean seleccionados los individuos de la calidad que conviene para este ministerio y para estar dispuesto a sufrir incluso la muerte. Los religiosos se deben distribuir por las ciudades donde hay mayor número de cautivos para cuidar de ellos. En segundo lugar, se encarga al prefecto de la misión que los religiosos se apliquen con esmero para que los cautivos estén bien instruidos en la doctrina cristiana, procurando repetírsela de vez en cuando para que no la olviden, que frecuenten los sacramentos y tengan particular devoción a la Virgen María, haciendo que recen cada día el rosario y practiquen las devociones que puedan [...]”. Ibidem, p. 123.

²⁰⁹ A Ordem da Santíssima Trindade foi confirmada em 1198, e se originou das meditações de São João da Mata e São Félix de Valois. Cf. Trinitários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, op. cit., v. P-V, p. 305.

La redención de cautivos es tan antigua como el cautiverio, aunque la forma de realizarla experimenta profundas modificaciones con el paso del tiempo. En España son las órdenes religiosas de la Merced y la Trinidad las que desarrollan esta función, pues la Orden Tercera de San Francisco y las obras pías que tienen por fin rescatar cautivos, normalmente, entregan el caudal disponible a los mercedarios o trinitarios para que lleven a cabo el rescate.²¹⁰

Segundo Gozalo, até o reinado de Felipe II, em meados do século XVI, as ordens religiosas gozavam de autonomia no desempenho do resgate, porém este reinado passou a controlar tal ação através do Conselho Real. As ordens, que desempenhavam todo o trabalho, ficavam então subordinadas ao Conselho e obrigadas a lhe prestar contas. Das quarenta e seis redensões que ocorreram no século XVIII, vinte e nove foram na Argélia, oito na Tunísia e nove no Marrocos. A Argélia era o local que possibilitava mais redensões espanholas, por ser próximo e por ter um preço acessível; o Marrocos também estava perto, mas cobrava preços maiores, enquanto a Tunísia tinha uma maior distância e menor presença de cativos espanhóis. Com o passar do tempo, muitos passaram a questionar a prática da redenção dos cativos, o que acarretou sua profunda diminuição.²¹¹ Um dos motivos eram os altos gastos e as críticas na funcionalidade de tal prática. Um ideal de “é melhor prevenir do que remediar” começou a tomar maior espaço junto à visão de que o dinheiro investido nas redensões seria mais bem utilizado na defesa contra os mouros para que não existissem mais escravizados. Contudo, o dinheiro investido nas redensões vinha de esmolas e legados particulares, e o Rei não deveria investir tais recursos em outras áreas contra a vontade dos doadores.

O resgate deveria seguir um processo criterioso, passando pelo acúmulo de dinheiro necessário através de esmolas, pela autorização real, pela permissão do Conselho de Castela, pela divulgação do resgate nas cidades e vilas (momento em que as famílias podiam solicitar resgates específicos), pela negociação com as autoridades muçulmanas e pela busca dos cativos:

Cuando la religión de la Merced o la Trinidad disponen de dinero suficiente y las circunstancias son propicias organizan una redención, generalmente por separado, aunque no faltan casos en que concurren juntas, e inician las gestiones pertinentes para llevarla a cabo, que en líneas generales se reducen a obtener la autorización real, el salvoconducto de las autoridades magrebíes donde se proyecta y a tener listos los fondos necesarios.²¹²

²¹⁰ Ibidem, p. 231.

²¹¹ Em fins do século XVIII a Espanha firmaria a paz com os estados norte-africanos, o que acarretaria ao fim das redensões. Em 1826, Fernando VII devolveu às ordens o livre exercício da coleta e administração das esmolas e demais direitos da redenção, mesmo não sendo mais necessário. Ibidem.

²¹² Ibidem, p. 235.

As formas de conseguir o dinheiro necessário para as redensões eram as esmolas, doações, rendas particulares dos interessados ou fundações próprias para o resgate. Contudo, cabia apenas ao monarca legislar sobre os assuntos referentes à redenção dos cativos, inclusive em relação ao dinheiro arrecadado. No caso específico dos mercedários, muitas esmolas vinham da América, como de Lima, Potosí, Panamá e México.²¹³ Os frades mercedários realizaram amplo trabalho missionário com os povos indígenas na América, e acompanharam Cristóvão Colombo em sua primeira viagem.²¹⁴

Com a chegada dos escravos cristãos resgatados e após um período de quarentena, celebrava-se a graça concedida com procissão em que participavam os redentores, os resgatados e as autoridades. Segundo relatos, alguns cativos costumavam levar as imagens da Virgem das Mercês e de São Pedro Nolasco, além de velas acesas. Em caso citado pelo autor, a procissão ocorria com música e salmos, indo até o convento de São Domingos, onde era realizado sermão por um dos redentores. O percurso terminava com a volta ao hospício que os mercedários possuíam em Cartagena. Ao chegar, cantava-se o Salve à Virgem e concluía-se a procissão. Ao fim de todo o processo era feita ainda a prestação de contas pelos religiosos ao Conselho de Castela.²¹⁵

Na Espanha, muitas instituições também se destacaram na aquisição de esmolas ou no próprio resgate dos cativos, “aunque sólo el Consejo de Cruzada destina una cantidad importante de forma regular para redimir a los oficiales, soldados y marineros cautivos, así como para ayuda de los más pobres y necesitados”²¹⁶. Também em Portugal muitas ordens de esmoleiros dedicaram-se aos resgates. Através da perpetuação da “guerra justa”²¹⁷ e por meio da Bula da Santa Cruzada²¹⁸ os portugueses buscaram constantemente ressaltar os aspectos culturais do “outro”, ou seja, dos inimigos dos cristãos.²¹⁹

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Cf. Mercedários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, op. cit., v. J-P, p. 194.

²¹⁵ GOZALO, Maximiliano Barrio. Op. cit.

²¹⁶ Ibidem, p. 246-247.

²¹⁷ De acordo com Hebe Mattos de Castro, a guerra é considerada justa quando ocorre em legítima defesa, pela liberdade de pregação do evangelho e do comércio. Os portugueses usavam do argumento de guerra justa para lidar com os que não aceitavam um tratado de vassalagem, ou seja, que não se submetessem a Portugal. CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Op. cit.

²¹⁸ As bulas papais concedidas aos reis portugueses durante o século XV impulsionavam a expansão; elas autorizavam o ataque, a conquista, a captura e escravidão dos pagãos, assim como a tomada de suas terras para o Rei de Portugal. “Tal como se verificou as concessões papais às causas da Santa Cruzada se multiplicaram no curso da luta da cristandade contra os infiéis sob a forma de Bulas que, em muitos casos, reeditavam medidas tomadas anteriormente. Embora a Bula da Santa Cruzada só tenha sido concedida regular e periodicamente em Portugal a partir de 1591 quando se instituiu o Tribunal da Junta da Cruzada, esta já fora trazida ao Reino por um legado pontifício em 1436, a pedido de D. Duarte. Nesse ano instituiu-se a Bula da Santa Cruzada em Portugal, cuja finalidade seria auxiliar a empresa militar e belicosa no enfrentamento contra os mouros, pretendida por D. Henrique em sua fracassada expedição a Tânger”. FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. Op. cit., p. 24-25. A

Segundo Daniel Precioso, em Portugal a devoção a Nossa Senhora das Mercês foi difundida de Alenquer para Santarém e Lisboa através de ordens religiosas e confrarias.²²⁰ Os fiéis mercedários chegaram ao país em 1284, acompanhados pela rainha Santa Isabel.²²¹ Não se sabe, porém,

se foi nessa altura que fundaram casa em Portugal. No entanto, certos autores defendem que, pelo ano de 1300, a rainha Santa Isabel fundara no termo de Beja o Convento de Santa Vitória da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. Há notícia de que este seria governado por um comendatário em 1415. Durou até 1503, ano em que foi incorporado com seus bens no Convento de Santa Clara daquela cidade, não sendo possível determinar com exatidão o motivo por que entrou em decadência este convento mercedário.²²²

Houve também um convento em Lisboa, extinto em 1504. Tudo indica que a decadência das instituições era determinada pela escassez de religiosos e esmolas para a realização dos resgates. Como já mencionado, as Ordens de Nossa Senhora das Mercês e da Santíssima Trindade dividiam a responsabilidade na função de resgate dos cativos, mas se envolveram em muitos conflitos entre si. Uma questão muito discutida quanto à dificuldade de fixação dos mercedários em Portugal diz respeito à forte oposição estabelecida pelos frades trinitários.²²³ Além disso, o crescente aumento de cristãos escravizados levou, em meados do século XV, à criação do Tribunal da Redenção dos Cativos²²⁴ por D. Afonso V, fato que

publicação anual da Bula era obrigatória em todas as vilas e freguesias, sempre realizada com pompa e solenidade. As autoridades eclesiásticas deveriam sempre legitimar seus benefícios e a justiça de sua cobrança. Vale destacar que os fiéis doadores recebiam indulgências, obtenção de favores e privilégios espirituais. A esmola se transformaria em um imposto que recaía sobre os povos, eliminando-se o caráter voluntário e espontâneo das doações. Os indivíduos que arrecadavam as esmolas representavam uma hierarquia que formava redes clientelares e sociabilidades, além das mercês e trocas de favores. *Ibidem*.

²¹⁹ Uma constante demonização do “outro” incorporava mouros, judeus e inúmeros movimentos heréticos combatidos pela Igreja. BOSSY, J. *Op. cit.* Como apontou Cecília Figueiredo, todo esse imaginário chegaria ao Novo Mundo, constantemente legitimado pelos discursos da Igreja Católica. FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Op. cit.*

²²⁰ PRECIOSO, Daniel. *Op. cit.*

²²¹ Como a Ordem encontrava-se organizada em províncias, Portugal e Castela englobavam uma mesma divisão. “Em Castela surge por vezes denominada como Ordem de Santa Eulália de Barcelona devido ao orago da capela onde foi fundada”. Cf. Mercedários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, *op. cit.*, v. J-P, p. 194.

²²² *Ibidem*, p. 194.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ “O Tribunal da Redenção dos Cativos, apesar de diretamente dependente do rei, passou a funcionar como uma instituição com administração e funcionários próprios”. O Tribunal “exercia e cumpria as suas prerrogativas de angariação de bens através de um funcionalismo próprio com tarefas bem definidas. Os ofícios vão-se burocratizando e estruturando, acompanhando as políticas régias de centralização e controle de poder. Situação que se mantém até inícios do século XIX, altura em que se registra o último resgate de cativos portugueses provenientes de Mequinez e Argel”. Cf. Redenção dos Cativos. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, *op. cit.*, v. P-V, p. 95.

direcionava ao rei o controle na função de resgate. Dessa forma, a ação do Tribunal também enfraquecia as ordens religiosas estabelecidas para esse fim.²²⁵

Em 1590, os mercedários tentaram se estabelecer novamente em Portugal, mas os próprios monarcas impediriam sua fixação. E essa situação continuaria complicada no século seguinte.

Em 1672, durante o reinado do príncipe regente D. Pedro, é determinado que os religiosos da Ordem de Nossa Senhora das Mercês se ausentassem do reino, devendo todos aqueles que por qualquer razão permanecessem em Portugal obedecer ao provincial da Ordem da Santíssima Trindade. No entanto, dez anos mais tarde, são autorizados a edificar em Lisboa um hospício, no Mocambo, destinado aos que chegavam do Brasil, prolongando assim as missões que detinham no Maranhão.²²⁶

Independente dos problemas encontrados para a instalação e atuação dos mercedários em Portugal, eles chegariam aos domínios portugueses da América, e a devoção se disseminaria principalmente através do associativismo leigo. O Maranhão foi o primeiro a receber a religião mercedária, e como bem expôs Padre Antônio Vieira, “só o Estado do Maranhão pode dar nova religião a Portugal, porque lhe deu a das Mercês”²²⁷. Sendo assim, as apropriações de seu culto e principalmente seu desenvolvimento nas Minas Setecentistas são os assuntos discutidos a seguir.

1.2 As apropriações do culto mercedário a partir do associativismo leigo nas Minas Setecentistas

O movimento leigo e a importância da vivência coletiva da fé foram observados em Portugal, segundo Maria Helena da Cruz Coelho²²⁸, desde os fins da Idade Média e principalmente nas regiões entre o Minho, Douro e nas proximidades do Tejo. De acordo com Pedro Penteado²²⁹, sua importância deve ser legitimada, visto que eram estruturas orgânicas

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Cf. Mercedários. AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa...**, op. cit., v. J-P, p. 194-195. Ainda segundo o dicionário, um novo hospício foi concedido em 1746 por D. João V, na freguesia de São José, e suas obras foram iniciadas logo no ano seguinte.

²²⁷ VIEIRA, Padre Antônio. Op. cit., s/p.

²²⁸ COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte. In: **Confradias, grêmios, solidariedades em la Europa Medieval**. XIX Semana de Estudios Medievales. Estella. Gobeierno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura, 1992.

²²⁹ PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

aceitas pela Igreja, e se proliferaram por todo o país.²³⁰ Sempre destacando seu papel na manutenção do culto e no esplendor das festividades, o autor mostrou que elas garantiam a maior procura dos atos públicos de fé, uma melhor orientação doutrinal, uma maior procura dos sacramentos e das indulgências, um intenso estímulo ao amor ao próximo e o auxílio material e espiritual aos mais necessitados.²³¹ A respeito disso podemos citar ainda o forte papel desempenhado pelas Santas Casas de Misericórdia em Portugal, que foram criadas a partir do século XV e posteriormente alcançaram certo monopólio da assistência.²³²

²³⁰ Além de legitimarem as diferenças sociais, reforçavam as identidades de diferentes grupos. Disseminaram-se e permitiram mais oportunidades de exercício do poder ao nível local, com uma grande hierarquização nos cargos administrativos. *Ibidem*.

²³¹ As festas aos santos patronos eram de grande importância, geralmente associadas às feiras, mercados, divertimentos coletivos, refeições, pagamentos anuais, admissão de novos membros, reuniões e eleições dos cargos administrativos. Quanto aos serviços prestados, ressaltavam-se os de caráter caritativo, com os auxílios aos desprotegidos socialmente, em casos de doenças, cativo, entre outras necessidades. Suas funções fúnebres representavam sua inserção no desenvolvimento da salvação particular. Todas as associações eram comprometidas com o dever de rezar missas aos membros falecidos, e o número oferecido era uma forma de obter mais *status* durante a vida e após a morte, como também de atrair mais devotos. Em relação à adesão dos membros, vale ressaltar as restrições de entrada em inúmeras associações, como critérios de limpeza de sangue, proibição de judeus, mouros, mulatos e descendentes de cristãos-novos. Em muitos casos também se restringiam pessoas com poucos recursos financeiros ou mesmo mulheres. Até o século XVIII as irmandades eram preponderantemente masculinas. As restrições poderiam existir também na ocupação de cargos dirigentes. Em meados do século XVIII as confrarias portuguesas sofreriam grandes dificuldades, como o decréscimo de suas rendas pelos gastos ou pela falta de pagamentos dos membros; a legislação pombalina, que limitou as doações e legados pios às associações; as dificuldades no cumprimento das obrigações, principalmente quanto às missas aos falecidos, as festas e as ações caritativas; e a perda de atração na obtenção dos cargos dirigentes pelas elites locais. Pedro Penteadou observou também um aumento no controle das confrarias pela Coroa e acrescente-se a difusão dos ideais e críticas iluministas. *Ibidem*.

²³² “O processo da assistência pública portuguesa moderna encontra raízes nas políticas governamentais do último século da dinastia de Avis a partir de dois movimentos distintos — a reestruturação hospitalar e a criação das Misericórdias —, que depois se fundiriam criando uma matriz operativa que haveria de vigorar até ao século XX”. ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 2000, 20, p. 396. Cf. ABREU, Laurinda (Ed.). **Igreja, caridade e assistência na península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)**. Lisboa: Edições Colibri/Évora, Cidehus-Universidade de Évora, 2005. Isabel dos Guimarães Sá também analisa a difusão das Misericórdias em Portugal, juntamente ao aparecimento do “hospital moderno”, considerando ambos os vetores da reforma da assistência no século XVI. A salvação das almas era a grande prioridade quando os hospitais eram criados, e havia a proibição de se desviar os bens deixados pelos testadores. Contudo, na Baixa Idade Média se tornou prática comum o desvio indevido dos bens por parte dos administradores, o que resultou na tentativa de centralização, unificação e fiscalização dos hospitais pelo poder régio nos séculos XV e XVI. SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre...**, op. cit. Segundo a autora, as Misericórdias não foram criadas como parte de um plano da Coroa portuguesa, pois se desenvolveram segundo lógicas de afirmação local autônomas, e correspondiam a um espírito de forte tradição medieval. Entretanto, sua expansão foi resultado sim de interesses políticos claros. A partir do Concílio de Trento a administração dos principais hospitais portugueses ficaria a cargo das Misericórdias; mas “considera-se que Trento não iniciou nenhum processo de mudança da organização da caridade em Portugal, mas apenas constituiu o seu remate e, mais importante ainda, a homologação por parte da instância suprema em matéria doutrinal – a Igreja – da reforma iniciada na década de 1490. Mais do que isso, permitiu agregar dois processos reformadores que vinham evoluindo de forma autônoma mas complementar, ao possibilitar a fusão dos hospitais com as Misericórdias”. SÁ, Isabel dos Guimarães. A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu, 1490-1600, **Cadernos do Noroeste**, v. 11, n. 2, 1998, p. 32-33. Para mais informações, ver: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Rituais fúnebres nas Misericórdias portuguesas do setecentos. Universidade do Minho. Conselho Cultural. **FORUM-41**, jan. – jun. 2007, pp.5-22; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos. Celebrar a Morte nas Misericórdias Portuguesas da Época Moderna. **Comunicação e Cultura**, n. 10, 2010, pp. 101-114.

Desde fins da Idade Média a Coroa portuguesa almejou regular a vida das associações religiosas leigas, tendo grande interesse em sua maior difusão. Paralelamente, as autoridades eclesiásticas, no âmbito das paróquias²³³, também se esforçaram para a disseminação das confrarias ao longo de toda a Idade Moderna, visto que elas seriam úteis aos objetivos propostos pela Reforma Católica e pelo Concílio de Trento²³⁴. Tais objetivos também visavam um maior impulso da crença iniciada no medievo “de que o indivíduo pode, e deve, cooperar com Deus, e que a fé cristã é mais bem vivenciada na atividade terrena”²³⁵, o que também legitimava a proliferação do associativismo leigo.²³⁶ Em vista disso, é interessante ressaltar que somente depois de Trento as confrarias tiveram que submeter seus estatutos à jurisdição episcopal. Durante a Idade Média elas não estavam submetidas à autoridade eclesiástica, pois se constituíram enquanto instituições religiosas apenas por seu caráter devocional.²³⁷ A partir do século XVI, com o maior crescimento das populações urbanas em geral e do número de pobres, bem como com a ação tridentina de corrigir os comportamentos desviantes, surge ainda um forte interesse em “disciplinar” a caridade.²³⁸

²³³ Sobre a formação e histórico do clero secular em Portugal, como também de sua atuação no âmbito das paróquias, ver: JORGE, Ana Maria C. M. As instituições e o elemento humano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

²³⁴ O Concílio de Trento foi convocado para se reunir pela primeira vez pelo papa Paulo III em 1545, tendo seu fim apenas no ano de 1563. Seus principais objetivos eram fortalecer o catolicismo onde o protestantismo não estivesse estabelecido, bem como onde o catolicismo não fosse conhecido, e eliminar as reminiscências pagãs que permaneciam na vivência das culturas tradicionais. O Concílio propunha o esclarecimento dos ensinamentos da Igreja sobre a justificação e a discussão dos temas questionados pelos protestantes. De forma geral, em abril de 1546 o Concílio declarou que a Bíblia e a Tradição, sendo esta o ensinamento da Igreja promovido desde o primeiro século até o presente, possuíam a mesma autoridade. Em junho do mesmo ano foi declarado que o sacramento do batismo redimiria inteiramente o pecado original; e o decreto sobre a justificação, de janeiro de 1547, legitimou a capacidade do indivíduo em cooperar com a obra de Deus. Em março deste ano ainda seriam discutidos os sacramentos, o purgatório, a oração aos santos, as imagens e as indulgências. DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

²³⁵ *Ibidem*, p. 39.

²³⁶ Vale destacar que durante a Reforma “a Igreja reconheceu o potencial das confrarias e tentou aumentar a influência dos clérigos e bispos sobre elas. Nos séculos XVI e XVII, os reformadores criaram várias novas organizações, destinadas a prestar assistência aos clérigos em seus deveres pastorais como, por exemplo, as Escolas de Doutrina Cristã, onde os professores eram todos membros de uma confraria leiga”. *Ibidem*, p. 49.

²³⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre...**, op. cit.

²³⁸ Além disso, na Idade Moderna é possível pensar a caridade incorporada às mesmas lógicas das relações sociais do Antigo Regime, como através da economia do dom: “O ato de dar, por sua vez, não envolvia apenas os ricos: generalizava-se a todos os que estivessem na situação de prescindir de algum bem material e, sobretudo, que quisessem servir os outros. Na sociedade do dom, dar era um ato acessível a todos, e não envolvia apenas bens materiais mas sobretudo serviço. Servir constituía uma das lógicas da vida em sociedade e era comum a todos, ricos e pobres. O ato de dar não se regia por critérios econômicos uma vez que não era forçosamente proporcional aos meios de fortuna do doador. O ato de receber, por outro lado, também não se pautava necessariamente pela pobreza do receptor: aceitava-se ajuda em nome de um estatuto social perdido ou em nome de valores como a honra no caso das mulheres. À partida, a caridade era acessível a todos: todos podiam dar e todos podiam receber. Do ponto de vista estritamente teórico a caridade baralhava as hierarquias e as desigualdades econômicas e sociais; no entanto, para que as pudesse reafirmar em seguida era necessário que fosse praxionizada pelos grupos dominantes.” *Ibidem*, p. 12.

Ao longo da Idade Moderna o culto e o papel dos mediadores celestes foram fortalecidos com a Reforma Católica e disseminados com a expansão da fé proposta pelos empreendimentos coloniais.²³⁹ Durante a vigésima quinta sessão do Concílio de Trento, em dezembro de 1563, as resoluções de Nicéia (787) foram reiteradas com o intuito de esclarecer sobre a questão das imagens e tomar uma posição contra as críticas iconoclastas. As imagens de Cristo, da Virgem e dos santos deveriam estar presentes, ser conservadas e veneradas nas igrejas, mas não pela crença de haver nelas alguma divindade ou virtude. A Igreja se preocupava com a relação de proximidade existente entre os fiéis e as imagens, e esclareciam que não eram elas que deveriam ser cultuadas, mas a quem elas estavam representando. Com a utilização de representações simbólicas, a Igreja demonstrava sua intenção de humanização do culto cristão, incentivando a mediação cultural e a apreensão dos significados atribuídos às imagens.²⁴⁰

As diversas invocações da Virgem eram exemplos a serem seguidos enquanto modelo de comportamento, sendo, dessa forma, legitimadas pela Reforma Católica, discutidas no Concílio de Trento, impressas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²⁴¹ e frequentemente utilizadas na catequese durante os processos de conversão.²⁴² A ação eclesiástica incentivava certas devoções que beneficiassem seus interesses, como o Santíssimo Sacramento.²⁴³ Tal fato pode ser observado na América portuguesa com as Constituições Primeiras, visto que entre as principais devoções incentivadas, se destacavam principalmente “Santíssimo Sacramento, e do Nome de Jesus, a de Nossa Senhora, e das Almas do Purgatório, quanto for possível, e a capacidade dos fregueses o permitir, porque estas Confrarias é bem as haja em todas as Igrejas”²⁴⁴.

O forte apego devocional à Virgem Maria tem sua origem no reino luso, intrinsecamente interligada à construção da história da monarquia, visto que desde Afonso Henriques eram atribuídas a ela as vitórias nas batalhas contra os mouros no período de

²³⁹ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.

²⁴⁰ SANT’ANNA, Sabrina Mara. Op. cit. Cf. SERRÃO, Vitor. **Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o maneirismo e o barroco (1563-1750)**. Atas do Seminário “O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos”, coord. José Pedro Paiva. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; CUNHA, João Pedro Pinto da. **O Transcendente na Arte Barroca**. Expressões da Salvação na iconografia das igrejas da cidade de Guimarães. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidade Católica Portuguesa. Braga, 2012.

²⁴¹ As Constituições Primeiras foram consideradas uma resposta à Reforma Católica e ao Concílio de Trento a partir das necessidades locais e do contexto colonial. VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit.

²⁴² DAVIDSON, N. S. Op. cit.; FERNANDES, Maria de Lurdes C. Da reforma da igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

²⁴³ PENTEADO, Pedro. Op. cit.

²⁴⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit., Livro Quarto, Tít. LX, n. 869.

Reconquista.²⁴⁵ Tal apego também seria desenvolvido no ultramar²⁴⁶, mas não como uma transposição integral do modelo lusitano, mas com novas formas, dinâmicas e apropriações.²⁴⁷ “Deste modo, a mensagem em torno desta devoção recriava-se continuamente de acordo com a variedade de matizes culturais que se entrecruzavam na experiência da diáspora atlântica”.²⁴⁸ Assim como símbolos, as imagens de Maria eram passíveis a distintas interpretações.²⁴⁹

As várias invocações e representações da imagem de nossa Senhora demonstram a multiplicidade de realidades que esse símbolo pode incorporar. Talvez seja exatamente aí que resida a sua força: ao ser única e ao poder tomar diferentes representações, Maria se consolidou como mediadora do povo cristão junto a Deus. Intercessora especial, única a gozar o privilégio da proximidade de Deus e dos homens, se fazia, ao mesmo tempo, elo de ligação entre o Céu e a terra. Mais do que isso: na América, identificando-se com a cor de negros, índios e mestiços, fazia-se mediadora cultural entre o universo letrado e o mundo a ser conquistado pela fé católica.²⁵⁰

Os mediadores celestes, com destaque para a Virgem Maria, foram apropriados pelos africanos e seus descendentes, sendo também fundamentais no processo de ressignificação cultural empreendido no interior das associações leigas. “Dessa forma, elementos próximos de matrizes distintas eram ressignificados, permanecendo os sentidos próximos às culturas de origem”.²⁵¹ Além disso, “a reconstrução religiosa, que se operou nas Irmandades, passa a ser, também, uma reconstrução cultural, plasmada de novos significados, através de um processo permanente de reorganização das representações coletivas”.²⁵²

Sendo assim, devido à importância do processo de ressignificação e das noções de circularidade cultural e sincretismo para nossas análises, rompendo com antigas visões que acreditavam que o catolicismo era utilizado pelos africanos e seus descendentes a fim de mascarar suas tradicionais religiões²⁵³, se torna indispensável o desenvolvimento de algumas

²⁴⁵ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 77-92.

²⁴⁶ “A descoberta da América recolocava a questão da antiga crença na quarta parte do mundo. Durante toda a Idade Média, aventou-se a possibilidade de um quarto continente, além dos já conhecidos Europa, Ásia e África. Mas, com a ‘descoberta’, tornava-se imprescindível comprovar alusões/profecias à sua existência nas Sagradas Escrituras. No século XVI, o jesuíta Anchieta, em seu sermão da Assunção, dizia que Deus conferiu à Virgem Maria a missão de multiplicar seus filhos, estendendo a ela a quarta parte do mundo, para ali, também, repartir suas graças”. SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Op. cit., p. 78.

²⁴⁷ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

²⁴⁸ Ibidem, p. 60-61.

²⁴⁹ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Op. cit.

²⁵⁰ Ibidem, p. 91.

²⁵¹ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 129.

²⁵² Ibidem, p. 157.

²⁵³ Renato Ortiz mostrou a visão de dois autores que analisavam a adesão dos africanos ao catolicismo como uma farsa para mascarar suas religiões tradicionais. Nina Rodrigues foi um deles, e acreditava que a adesão ao catolicismo após a catequese forçada escondia a real crença aos cultos africanos. Gilberto Freyre, por sua vez,

considerações teóricas expostas por pesquisadores que analisaram a religiosidade vivenciada a partir da experiência da diáspora atlântica.²⁵⁴ Propomos aqui a discussão da construção da religiosidade católica a partir das heranças portuguesas, repletas de reminiscências mágicas e pagãs, interagindo com as diversas matrizes culturais africanas, para problematizarmos em seguida o caso específico dos crioulos, em contato com sua ascendência africana através de seus familiares e diversos espaços de sociabilidade, mas também se distanciando dela ao se filiar a uma irmandade específica para nativos.

Como bem apontou Marina de Mello e Souza²⁵⁵, as pesquisas sobre a inserção dos africanos e seus descendentes nas Américas ganharam amplo destaque, principalmente através da discussão de conceitos e processos como sincretismo, aculturação²⁵⁶, transculturação, encontro de culturas, miscigenação cultural, ressignificação e tantos outros. A partir dos trabalhos de autores como Nina Rodrigues²⁵⁷ e Melville Herskovits²⁵⁸, foi legitimada a necessidade de se conhecer as sociedades, culturas e religiões dos africanos traficados, assim

via a igreja como o local ideal para a comemoração dos deuses africanos, acreditando em um sincretismo pautado nos cultos africanos sob a religião católica imposta. ORTIZ, Renato. Op. cit. Marina de Mello e Souza criticou o mesmo ponto de vista, mas nas análises de Roger Bastide, visto que ele ignorou “as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana”. SOUZA, Marina de Mello. *Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. *Afro-Ásia*, 28 (2002), p. 143. Ao contrário do que apontava Roger Bastide, a religião dos africanos e seus descendentes nunca seria a mesma da África. Haveria semelhanças, mas, um grupo reorganizado em um novo contexto e em condições adversas não reproduziria sua situação anterior. *Ibidem*.

²⁵⁴ Algumas discussões a respeito da historiografia do tráfico de escravos, escravidão e conversão ao catolicismo em terras africanas podem ser encontradas em: LOVEJOY, Paul. L. *A escravidão na África*. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; THORNTON, John. Op. cit.; BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos...*, op. cit.; REGINALDO, Lucilene. Op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit. Vale destacar ainda que Mariza Soares elenca alguns dos autores considerados por ela fundamentais, que produziram suas análises sobre os negros, o tráfico e a escravidão no Brasil. Ela aponta, então, os principais equívocos dos autores ao tratar os diversos grupos subdivididos nas diferentes regiões africanas, principalmente no que tange à análise das diferentes ‘nações’, ‘grupos étnicos’ e ‘grupos de procedências’. Os autores elencados foram Francisco Adolfo de Varnhagen, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Sílvio Romero, Roger Bastide, João Lúcio de Azevedo, Maurício Goulart e Charles Boxer. A autora mostra que, em geral, todos os pesquisadores citados formulam suas classificações dos povos africanos a partir de sua distribuição espacial, mas o fazem geralmente a partir de sua procedência em portos de embarque, o que ignora os deslocamentos populacionais e os rearranjos formulados. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor...*, op. cit.

²⁵⁵ SOUZA, Marina de Mello. Op. cit.

²⁵⁶ Robert Slenes destacou a análise elaborada por Roger Bastide em “Religiões Africanas no Brasil”, sobre o crioulo e o processo de aculturação vivenciado por ele. Enquanto o filho do senhor tinha pai branco e uma amade-leite negra, o crioulo, que na maioria das vezes possuía pai incógnito, crescia interiorizando a figura paterna a partir de seu senhor, o que levaria a uma aculturação, visto que o crioulo entraria em contato com a cultura, as referências e as concepções de mundo do homem branco. SLENES, Robert. *Na senzala uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

²⁵⁷ Cf. RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília, Editora Nacional/Editora da Universidade de Brasília, 1988.

²⁵⁸ Melville J. Herskovits supervalorizou a importância das “sobrevivências culturais africanas”, e mostrou que cada cultura possui uma gramática própria que serve de elemento organizador das novas formulações. SLENES, Robert. Op. cit.; SOUZA, Marina de Mello. Op. cit.

como as possibilidades de conexões entre as culturas de origem e as novas construções produzidas na experiência colonial.

Sidney Mintz e Richard Price, por exemplo, a partir de uma perspectiva antropológica, reconheceram em suas análises que os escravos africanos eram portadores de uma “herança cultural” em comum, apesar das grandes diferenças etnolinguísticas existentes. Em meio às distinções, os escravos africanos buscariam a identificação de padrões valorativos em comum, configurando novos signos e códigos, desenvolvendo uma nova sensibilidade coletiva de pertencimento e formulando uma reorientação identitária. Dessa forma, os autores rejeitavam a ideia de “transposição cultural” e abordavam as “recriações culturais” a partir de suas heranças e memórias, mas em um novo contexto e em contato com novas relações sociais.²⁵⁹

Enquanto isso, ao estudar a experiência da diáspora, Stuart Hall²⁶⁰ demonstrou que os indivíduos estrangeiros nunca perderiam a referência de suas culturas de origem, mas elas não eram mais sua única fonte de identificação. Em um novo território e com o contato entre diferentes tradições não ocorreria uma transferência integral de sua cultura, mas um processo de ressignificação a partir de suas memórias em um novo contexto. A experiência de exílio é vista pelo autor como um constante “reinventar-se” em que suas heranças e tradições são reeditadas em meio às coerções e limitações que lhe são impostas. O contato entre diferentes culturas, portanto, se faz a partir de conflitos e negociações. As visões de Hall são, portanto, com as quais mais dialogamos em nossas análises.

A importância dos estudos sobre o estabelecimento do catolicismo em diferentes territórios africanos, visto que muitos dos escravos que aqui chegavam já possuíam uma experiência anterior à travessia, foi outro ponto destacado por Marina de Mello e Souza e debatido por Linda Heywood e John Thornton.²⁶¹ Como apontaram os estudos de Linda Heywood²⁶² para a África Central²⁶³, os escravos “que chegaram a América levaram

²⁵⁹ MINTZ, S. & PRICE, R. **O nascimento da Cultura Afro-americana**. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; SLENES, Robert. Op. cit.

²⁶⁰ HALL, Stuart. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

²⁶¹ SOUZA, Marina de Mello. Op. cit.

²⁶² O conceito de “crioulização” foi utilizado por Linda Heywood para enfatizar a adaptação e a síntese cultural entre alguns africanos, os provenientes da parte ocidental da África Central, antes mesmo de partirem com o tráfico. Dessa forma, ela considera que o conceito não seria algo próprio às Américas, como apontaram alguns autores, como Sidney Mintz e Richard Price. A “crioulização” se refere à miscigenação e à interação entre o europeu e o africano, enquanto o termo “creole” tem uma variedade de significados. Em Inglês, “creole” pode referir-se tanto aos descendentes de colonizadores europeus em seus domínios, quanto às pessoas de descendência mestiça de europeu e africano. Em português o termo possuiria mais de um significado, referindo-se às pessoas de descendência europeia nascidas nas Américas, a um africano nascido no Brasil, e a um dialeto português falado na América e em algumas regiões da África. HEYWOOD, Linda. De português africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In.: HEYWOOD, (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 101-124. Rodrigo Rezende também analisou o termo

elementos desse catolicismo centro-africano com eles, e essas práticas acabaram passando por novas transformações ao se tornarem parte da diáspora americana²⁶⁴. Os estudos de John Thornton também alcançaram amplo destaque por discutirem o processo de interação cultural entre europeus e africanos ainda na África, e trouxeram uma nova visão para os que consideravam o processo posterior ao tráfico.²⁶⁵ O contato vivenciado, principalmente no Congo e em Angola, teria levado a uma africanização de símbolos católicos e uma produção de novos sentidos, o que não deve ser considerado como uma manifestação superficial por se distinguir do catolicismo ortodoxo. John Thornton cunhou o termo “catolicismo africano”, visto que “o resultado foi a emergência de uma nova religião afro-atlântica identificada com frequência como cristã, especialmente no Novo Mundo, mas, na verdade, era um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e europeia”²⁶⁶.

Em sua tese de doutorado, Mary Karasch²⁶⁷ também abordou o tema da religiosidade a partir da diáspora. Com base nos estudos de Thornton²⁶⁸, a autora destacou que as tradições religiosas africanas centro-ocidentais eram mais “flexíveis”, o que justificava sua melhor assimilação do catolicismo segundo os códigos culturais bantos. Contudo, a autora mostrou que ao invés de se adaptarem a uma nova religião, ocorreria a introdução de símbolos católicos às religiões africanas.²⁶⁹ Vale destacar aqui que outro autor que parte de ponto de

“crioulização” para a realidade mineira, estabelecendo que em Minas existiram inúmeros tipos de processos de crioulização. O autor também demarca que a utilização do conceito não corresponde às ideias de sincretismo ou hibridismo. REZENDE, Rodrigo Castro. **Crioulos e crioulizações em Minas Gerais**: designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentista. 2013. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, 2013.

²⁶³ A África Central seria mais homogênea do ponto de vista linguístico e cultural do que a Ocidental, fato também influenciado pela maior presença de europeus na região. HEYWOOD, Linda. Op. cit.

²⁶⁴ Ibidem, p. 112.

²⁶⁵ Enquanto Mintz e Price acreditavam que a heterogeneidade de culturas africanas fosse um empecilho para que elas fossem “transpostas” para o outro lado do Atlântico, sendo que apenas alguns elementos se destacariam em contato com a unificadora cultura europeia; Thornton acreditava que as diferentes culturas africanas estavam em contato, e em contato também com a cultura europeia ainda na África, chegando sim com a diáspora aos novos territórios recém-povoados. Sendo assim, a interação cultural já se encontrava em andamento em solo africano. “Além disso, mesmo se os africanos não se convertiam na África, eles provavelmente possuíam um grande conhecimento do cristianismo antes do embarque, em consequência do empenho missionário e do proselitismo dos mercadores cristãos e de outros colonos, maior do que normalmente se tem reconhecido”. THORNTON, J. Op. cit., p. 335. Thornton também ressaltou que o tráfico não foi tão desagregador das diferentes etnias africanas, como se pensava. Os diferentes grupos conseguiram se unir no contexto colonial, como visto no interior das diferentes irmandades negras. Tal fato contribuiria para que muitos elementos das culturas africanas fossem compartilhados e perdurassem nas Américas, sendo transmitidos às gerações seguintes. Entretanto, para o autor, a cultura afro-americana nunca seria a mesma das culturas originais da África. Ibidem.

²⁶⁶ Ibidem, p. 312.

²⁶⁷ KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

²⁶⁸ THORNTON, J. Op. cit.

²⁶⁹ O contrário também ocorria, visto que a autora também analisou as queixas de ritos não considerados cristãos e de práticas africanas nas cerimônias católicas, o que demonstrava também uma “africanização dos costumes”. KARASCH, M. Op. cit. Nesse sentido, João José Reis também esboçava em suas pesquisas que o contato entre europeus e africanos, bem como a participação destes últimos em confrarias, implicava uma africanização do culto católico. REIS, João José. **Identidade e diversidade étnicas...**, op. cit.

vista semelhante, mas de forma mais radical, é James Sweet²⁷⁰, ao estipular que as religiões africanas se apropriaram e reformularam crenças e práticas católicas, mas não foram suplantadas por elas. O autor ressalta as grandes diferenças existentes entre os dois mundos, retomando a visão equivocada de que, mesmo ao partilhar ritos e crenças, em essência os africanos não se tornavam cristãos, pois não teriam abandonado suas tradições religiosas.

Ao analisar o Rio de Janeiro, Mary Karasch demonstrou que era comum entre os “centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos. Portanto, eles não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico”²⁷¹. A partir disso, ela separou os africanos que se convertiam dos que não se convertiam e continuavam com suas crenças africanas, pois existiam outras possibilidades de manifestações religiosas. A pluralidade étnica gerava a necessidade de um culto coletivo mais universal, podendo ser o catolicismo, o islamismo ou alguma religião africana; mas é preciso destacar que estas últimas se desenvolviam no Brasil de forma diferenciada do seu contexto africano de origem. Entretanto, há algumas considerações de Mary Karasch com as quais não concordamos. Segundo a autora,

as igrejas dos negros atraíam amiúde novos africanos em busca de uma comunidade religiosa, onde pudessem encontrar santos negros para protegê-los da doença e um lugar digno para enterrar suas famílias. Entretanto, **muitos africanos que entravam para igrejas negras e participavam de procissões ou rezavam diante de imagens de santos não compartilhavam necessariamente das crenças religiosas dos negros católicos. Havia uma dicotomia entre a participação em rituais externos e uma verdadeira conversão ao catolicismo. Embora muitos registros da época apontem para um alto nível de participação nos rituais, poucos estabelecem em que os escravos realmente acreditavam no século XIX.**²⁷²

Além disso, para ela

é possível afirmar que **os nativos da África Central** que usavam santos católicos, entravam para irmandades religiosas e participavam de procissões católicas **não se convertiam necessariamente ao catolicismo romano, nem adotavam necessariamente uma religião sincrética, em parte católica, em parte africana.** Em vez disso, **davam continuidade no Rio às tradições religiosas flexíveis de sua terra natal. Somente o aspecto externo mudava.** Em vez de se adaptarem ao catolicismo, **incorporavam imagens católicas a sua religião.**²⁷³

Sendo assim, consideramos que Mary Karasch traz uma importante reflexão sobre a flexibilidade em aderir novas crenças, ritos e símbolos, mas não a utiliza como uma forma de

²⁷⁰ SWEET, James. **Recrutar África.** Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

²⁷¹ KARASCH, M. Op. cit., p. 355.

²⁷² Ibidem, p. 348-349. Grifo nosso.

²⁷³ Ibidem, p. 361-362. Grifo nosso.

analisar a adesão ao catolicismo. A autora aborda a flexibilidade principalmente para mostrar a não-conversão e a permanência das religiões africanas. Ressaltamos, assim, que concordamos com alguns pontos de suas análises, mas discordamos de outros. Realmente muitos africanos podem não ter se convertido, mas acreditamos que este não foi o caso dos que buscaram a participação no meio confrarial, pois essa vivência religiosa não deve ser vista como uma forma de mascarar crenças originárias tidas como reais e proibidas pelo culto oficial. O contato com o catolicismo não impedia a permanência das tradições africanas, pois eram essas tradições que guiavam sua reelaboração; por isso a vivência do catolicismo pelo africano é diferente da vivência do europeu. Sendo assim, compreendendo a ressignificação a partir das próprias tradições africanas reformuladas em um novo contexto de contato com o catolicismo, a existência de crenças e práticas católicas juntamente às herdadas de suas religiões tradicionais não implica que o catolicismo vivenciado pelo africano e seus descendentes fosse apenas uma camuflagem. Eles poderiam ser católicos sem negar sua africanidade, recheando o catolicismo com aspectos assimilados de suas tradições, pois não consideravam tais coisas inconciliáveis ou incoerentes.²⁷⁴

De forma geral, a partir das discussões expostas acima e como bem abordou Lucilene Reginaldo²⁷⁵, a opção pela abordagem da existência de um catolicismo africanizado ou da incorporação de elementos católicos às religiões africanas é muito mais relativa na prática do que na teoria, devendo ser sempre analisada a partir de cada experiência. Não é preciso, segundo a autora, fazer uma oposição entre as duas coisas. Com certeza diferentes vivências religiosas mesclaram possibilidades de apropriação em distintas circunstâncias, e o que deve sempre se sobressair é a experiência do contato e da interação cultural e religiosa. E é por isso que, ao optar por analisar a vivência do catolicismo por parte dos africanos e seus descendentes no contexto confrarial mineiro, nos pautamos na ideia de ressignificação, por considerar essa a abordagem que melhor sintetiza a experiência do contato entre europeus e africanos, e os processos de apropriação e reinterpretação a partir da ação destes últimos. Como já foi dito acima, a não-conversão pode ter sido a realidade de muitos indivíduos, mas os que participavam dos rituais e crenças católicas, como das irmandades, certamente acreditavam no que estavam vivenciando, não sendo necessário desacreditar de suas tradições, mas promover reformulações a partir das similaridades.

As diversas etnias africanas que cultuavam seus ancestrais se aproximaram com maior facilidade do culto aos santos, apropriando-se das novas informações e criando suas próprias

²⁷⁴ QUINTÃO, Antônia. A. Op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

²⁷⁵ REGINALDO, Lucilene. Op. cit.

reformulações. “A oferta aos santos católicos como aos orixás, embora com formas diferenciadas, inseria-se numa estrutura de trocas, que possibilitava aos confrades africanos uma reorganização simbólica”.²⁷⁶ Ocorria, portanto, uma adaptação à nova realidade, e a interação de diferentes grupos no interior das irmandades favorecia o desenvolvimento de trocas materiais e simbólicas. Entretanto, é preciso esclarecer que essas interações sociais coexistiam com as relações de poder em meio às práticas devocionais. Segundo Marina de Mello e Souza, os negros e seus descendentes,

ao terem que se inserir numa sociedade dominada pelo colonizador cristão, que impunha sua religião, traduziram-na para seus próprios termos, atribuindo aos santos significados inacessíveis àqueles que não partilhavam seus códigos culturais. Dessa forma, os elementos da cultura dominante de origem européia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados.²⁷⁷

Branco, negro e seus descendentes tinham seus santos preferenciais, pois se identificavam com suas histórias e cada um possuía um “poder” diferente no mercado de bens simbólicos, promovendo uma “assistência” diferenciada. Ao pesquisar irmandades de negro, Célia Borges²⁷⁸ identificou os oragos mais comuns, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão e Santo Antônio de Catalagerona. Lucilene Reginaldo²⁷⁹ também afirma que as afinidades epidérmica e geográfica devem ser consideradas na escolha dos santos patronos pelos negros; contudo, faz um alerta para mostrar que as escolhas eram, muitas vezes, circunscritas, visto que havia um grande investimento das ordens religiosas na disseminação de protetores negros para homens negros. Independente dos incentivos, os africanos e seus descendentes se apropriaram dos santos católicos, sendo interpretados primeiramente como objetos mágicos e poderosos²⁸⁰, e em seguida como santos-parentes. Leonara Delfino apontou a importância da vinculação dos sofrimentos e superações vividas pelos santos durante o processo de apropriação por parte dos negros; destacando ainda

²⁷⁶ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 158.

²⁷⁷ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 146.

²⁷⁸ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

²⁷⁹ REGINALDO, Lucilene. Op. cit.

²⁸⁰ Karasch mostrou a adesão dos santos católicos aos interesses e às tradições africanas, como, por exemplo, na utilização das imagens como amuletos. “Os santos do Rio eram amuletos poderosos para os escravos que construíam seus santuários e igrejas a fim de que trouxessem boa sorte na forma de saúde, fecundidade e status e para afastar o mal, especialmente as doenças”. KARASCH, M. Op. cit., p. 374. Além disso, “os nomes, imagens e irmandades católicas não deveriam obscurecer, no entanto, o complexo religioso de valores, símbolos e rituais que era compatível com os nativos da África Central. [...] Em outras palavras, os escravos cariocas não escondiam passivamente seus ‘deuses’ atrás de imagens de santos, mas manipulavam ativamente as imagens católicas enquanto amuletos africanos para protegê-los das doenças e da morte”. *Ibidem*, p. 375.

a valorização religiosa da boa fortuna, da saúde e da cura em diversas culturas africanas.²⁸¹ “Deste modo, a cura corporal/espiritual e o bem morrer são tidos como elementos complementares e catalisadores das memórias africanas fincadas na ancestralidade”.²⁸² Nesse sentido, John Thornton, que acreditava no compartilhamento de algumas bases comuns às religiões de portugueses e centro-africanos²⁸³, ressaltou que ambas as culturas aceitavam as revelações como forma de contato com o “outro mundo” e nos intercâmbios entre “este mundo” e aquele, o que poderia ocorrer através da mediação dos santos, identificados com as divindades e espíritos locais.²⁸⁴

Segundo Weber, qualquer comunidade, formação social ou agremiação poderia possuir um deus ou divindade que garantisse seu êxito; e, a partir disso, podemos esboçar algumas considerações em relação ao catolicismo, às irmandades e seus santos protetores. Por meio de um processo de “antropomorficação” observava-se a formação de uma relação de proximidade e coação, “cuja arbitrária mercê se pode obter por meio de pedidos, dádivas, serviços, tributos, lisonjas, subornos e, por fim, graças a uma boa conduta que corresponda à sua vontade”²⁸⁵. O diálogo entre a religiosidade e a magia apresentava-se constantemente, não existindo uma diferenciação absoluta.²⁸⁶ Em meio a tal questão, Célia Borges²⁸⁷ já se questionava: onde começa e acaba a magia? E chegava à mesma conclusão exposta por

²⁸¹ “Sendo assim, a noção de pertencimento familiar também era ampla, evocando as linhagens consanguíneas e os entes espirituais dos antepassados; manter este diálogo frequente definia uma das obrigações centrais dos viventes para perpetuar a harmonia espiritual, caracterizada pelo estado de ventura, impedindo, portanto, o infortúnio (desventura) causado pela ação malévola de espíritos ou ações dos viventes através da feitiçaria. Por seu turno, a saúde corporal e espiritual, a fartura de alimentos, o sucesso com as colheitas, o afastamento de epidemias, desastres naturais e guerras dependiam necessariamente do bom relacionamento entre vivos e mortos; caso contrário, as entidades ofendidas, não assistidas devidamente em seus ritos de passagem, poderiam se vingar”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 25.

²⁸² *Ibidem*, p. 282.

²⁸³ De forma diferenciada, James Sweet apontava as grandes distinções entre os universos religiosos de africanos e europeus, mostrando que por vezes os significados eram mal interpretados por ambos. SWEET, James. Op. cit.

²⁸⁴ “Portanto, o culto aos santos pode ter facilitado aos africanos de diferentes tradições nacionais fundirem suas próprias versões do cosmos pelas revelações dos entes sobrenaturais cristãos”. THORNTON, J. Op. cit., p. 351.

²⁸⁵ WEBER, Max. Op. cit., p. 66.

²⁸⁶ Francisco Bethencourt analisou as contribuições teóricas expostas por Weber e estabeleceu algumas comparações em relação aos estudos de Le Roy Ladurie e Pierre Bourdieu. Estes autores, diferente de Weber, segregavam os fenômenos religiosos das práticas mágicas e supersticiosas. “Essas asserções, se permitiram abrir novas pistas quanto ao fundamento social de certos comportamentos religiosos (sobretudo no caso de Bourdieu), revelam-se demasiado esquemáticas quanto à caracterização do mercado de bens de salvação, perdendo-se a complexidade original do raciocínio de Max Weber. Com efeito, esse autor introduz matizes em seu discurso, chamando a atenção para o fato de que a magia e a religião não podem ser objeto de uma diferenciação absoluta: ‘A relação do homem com as forças sobrenaturais, que assume as formas de oração, sacrifício e adoração, pode ser designada como ‘culto’ e ‘religião’, distinta da feitiçaria, definida pela coerção mágica. Da mesma maneira, os seres adorados ou invocados religiosamente podem ser designados como deuses, em contraste com demônios, que são magicamente coagidos e encantados’. Talvez não haja uma instância na qual essa diferenciação possa ser aplicada de forma absoluta, pois os cultos que acabamos de designar como ‘religiosos’ contêm, praticamente em toda parte, numerosos elementos mágicos”. BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 233.

²⁸⁷ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

Weber, mas para o caso específico do catolicismo vivenciado no contexto colonial mineiro e para o desenvolvimento das irmandades negras. A própria Igreja Católica aceitava certos artifícios que auxiliavam a religião e estavam disseminados nos costumes e antigas tradições²⁸⁸, mas, ao mesmo tempo, também procurava definir os limites entre o profano e o sagrado.²⁸⁹

Da mesma forma como pontuou Weber, Durkheim também mostra a relação de coerção existente entre o homem e o sagrado, como na relação de proximidade entre o devoto e o orago ou entre as oferendas e os sacrifícios.²⁹⁰ A partir da constituição da ética religiosa, Weber abordou ainda a visão da infração e do pecado a serem julgados e castigados. O comportamento religioso, a devoção e a conduta do homem seriam seus aliados para encontrar a redenção.²⁹¹

A oferta religiosa de salvação depois da morte comportava todo um conjunto de paliativos para a miséria terrena, que passava pelo papel preponderante do santo, em torno do qual se estrutura o comércio das relíquias e as práticas da peregrinação, da romaria, da promessa e do ex-voto (práticas que não excluem a coerção mágica).²⁹²

Tais questões são observadas claramente no catolicismo, principalmente nas práticas cotidianas vivenciadas pelos fiéis, estabelecendo-se uma relação de proximidade e reciprocidade com o sagrado através da intercessão dos santos e da Virgem.²⁹³ Ao mesmo tempo em que os mediadores estavam do lado de lá, também estavam próximos através de suas imagens nas igrejas das irmandades, e deveriam ser alvos de admiração e imitação.

²⁸⁸ Ana Maria Jorge analisou a questão para o caso português: “a Igreja aceitava certas formas de adivinhação, como os sonhos, as visões e as profecias, encarando-as mesmo como manifestações da graça divina; da mesma forma, eram considerados milagres, e, como tal, sinais de santidade, algumas curas inesperadas e fenómenos inexplicáveis. Outros, porém, eram classificados como ilusões, prestígios ou, até, inspirações demoníacas. A fronteira que separava a religião da magia era, pois, tão estreita quanto a que separava a ortodoxia da heresia, dependendo de subtis distinções teológicas que ultrapassavam largamente o entendimento do comum dos fiéis”. JORGE, Ana Maria C. M. A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/heterodoxia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1, p. 44.

²⁸⁹ Francisco Bethencourt também mostrou a visão dos clérigos enquanto responsáveis pela manutenção do monopólio de manipulação do sagrado e da gestão dos bens de salvação. As práticas religiosas pautadas em antigas tradições e as distorções do dogma “explicam os esforços constantes da hierarquia para assegurar o controle da organização e a elevação de seu nível de conhecimento, esforços destinados a uniformizar a mensagem transmitida e a melhorar a imagem do clero entre a população”. BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 243.

²⁹⁰ DURKHEIM, Emile. Op. cit.

²⁹¹ WEBER, Max. Op. cit.

²⁹² BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 234.

²⁹³ Sendo assim, “Todos os grupos sociais herdeiros das tradições europeias mantinham relações afetivas com os santos, recorrendo a estes nos momentos de aflição. A promessa era para isso um recurso infalível. Agradar aos santos fazia parte de uma visão de mundo, na qual estava implícita a ideia de sacrifício”. BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 157-158.

Segundo Pierre Sanchis, em meio a essa economia de troca²⁹⁴, uma imagem é, para os fiéis, portadora de milagres. Não se separa claramente o objeto, o símbolo e a realidade. A atitude que se tem com uma estátua, é a mesma que se tem com uma pessoa viva.²⁹⁵ Desempenhando o auxílio imediato em meio aos problemas e às precárias condições de vida, os mediadores celestes seriam também os grandes intercessores dos fiéis diante da morte.²⁹⁶

Nas representações iconográficas do Purgatório, é a figura da virgem, mãe de Deus, que se destaca particularmente como defensora das almas; é a Virgem da misericórdia, aquela que protege os homens sob as dobras de seu manto, doando uma parcela dele a São Simão Stock, fundador da ordem carmelita, fazendo dele o escapulário que deve aliviar a pena das pobres almas, e que será carregado de grande devoção entre os fiéis como instrumento de prevenção da má morte.²⁹⁷

A Virgem Maria em suas diferentes invocações representava o papel da grande protetora dos fiéis, mediadora de suas causas e intercessora de suas almas no purgatório.²⁹⁸ O imaginário acerca do terceiro local²⁹⁹ começou a difundir-se ao longo do século XII e percorreu toda a Idade Moderna, sendo também um assunto recorrente em meio às associações leigas que tinham como uma de suas funções principais o auxílio de seus membros em meio à vida, às doenças e após a morte.

²⁹⁴ Pierre Sanchis aborda a temática da promessa e da existência de uma economia de trocas entre fiel e orago. “O seu movimento geral, já dissemos, inscreve-se numa economia do dom, ou mais exatamente de troca de dons. E o dom essencial que se pode oferecer a um ser numinoso é o de num gesto simbólico exaltar a sua glória entre os homens”. SANCHIS, Pierre. Op. cit., p. 83.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

²⁹⁷ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit., p. 34.

²⁹⁸ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.; SANT’ANNA, Sabrina Mara. Op. cit. Como presente nos estudos de Virgínia Buarque, o grande potencial simbólico da Virgem Maria estava presente na própria multiplicidade de invocações, como demonstra a escolha dos nomes de imagens, igrejas, paróquias e cidades. E ainda, “a pluralidade das representações marianas constitui-se um elemento que viabiliza a promoção de inúmeras identidades aos diferentes grupos sociais, étnicos e de gênero”. BUARQUE, Virgínia A. Castro; THIMÓTHEO, Juam Carlos; GONÇALVES, Tatiana Mol. **Devoção à Virgem em Mariana colonial: religiosidade, cultura e poder. I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidade** - ANPUH, 2007, Maringá, p. 4.

²⁹⁹ A formação do terceiro lugar pode ser observada desde a antiga fé judaico-cristã, mas a discussão sobre a definição de sua localização precisa, a formação de uma doutrina sistematizada, e o momento de verdadeira explosão no Ocidente medieval se desenvolvem com um rápido sucesso ao longo do século XIII. O purgatório se consagraria como um além-intermediário, um local de transição, em que haveria ainda a possibilidade de mediação por parte dos vivos. Ele representou uma nova alternativa para os fiéis junto ao Juízo Particular, rompendo com a antiga visão bipartida entre céu e inferno. Dessa forma, os que terminassem sua purgação antes do Juízo Final seguiriam para o paraíso celestial. Muitos intelectuais da Igreja Católica contribuíram nas discussões sobre o juízo particular e na problematização da antiga dualidade céu-inferno, abrindo espaço para o terceiro local. Dentre ele estão Santo Agostinho; Papa Gregório; São Bernardo; São Boaventura; São Tomás de Aquino; e Santa Catarina de Viena. Os Concílios de Lyon (1274), Florença (1438-1445) e Trento (1545-1563) foram os responsáveis pelas principais elaborações dogmáticas a respeito do além-intermediário. Durante o Concílio de Florença se afirmou ainda a ideia do purgatório como um estado e não mais como um lugar. Cf. LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: editorial Estampa, 1981; VOVELLE, Michel. **As Almas do Purgatório, ou, o trabalho de luto**. São Paulo: UNESP, 2010.

Segundo Augusto de Lima Jr., o significado da libertação promovida pela invocação mercedária correspondia ao plano terreno e também ao além-túmulo, visto que a Senhora das Mercês era considerada uma intercessora quanto à libertação do cativo em vida, uma mediadora do resgate no purgatório e a responsável por livrar qualquer alma cativa vivendo em sofrimento.³⁰⁰ E mais, de acordo com os dizeres do Padre Antônio Vieira, dentre todas as invocações marianas, a Virgem das Mercês promete maiores influências por ser mais universal. Nossa Senhora das Mercês é de todos, pois oferece infinitas mercês a todos os seus devotos. “De sorte que todos os despachos que a Senhora costuma dar em tão diferentes tribunais, como os que têm pelo mundo e no nosso Reino, todos estão advogados a esta Casa das Mercês, porque nela se fazem todas.”³⁰¹

Na América portuguesa, a Ordem de Nossa Senhora das Mercês foi estabelecida no Estado do Maranhão³⁰² e Grão-Pará, trazida pelos frades mercedários.³⁰³ Dentre estes últimos, os principais responsáveis por impulsionar o culto foram os padres João Cerqueira, Marcos da Natividade, Manoel de Assunção e Antônio Nolasco.³⁰⁴ Segundo Augusto de Lima Jr.³⁰⁵, os primeiros devotos mercedários que chegaram ao Brasil vieram do Peru em 1639 com Pedro Teixeira. Ao se instalarem em Belém do Pará, mantiveram a restrição de participação aos puros de sangue, como em Portugal.³⁰⁶ Vale destacar que nesse período ainda se apresentava consolidada a União Ibérica (1580-1640), caracterizado pela incorporação do governo português à monarquia espanhola. Devido à forte tradição, na América hispânica a Senhora das Mercês recebeu a caracterização de “Virgem Generala” por ser protetora das prisões, do exército e das forças armadas no Peru, Equador e Argentina.³⁰⁷

A milícia de São Pedro Nolasco logo aceitou o encargo de catequizar o selvagem americano do mundo espanhol. Os primeiros milicianos estabelecidos no Brasil vieram de Quito, com Pedro Teixeira em 1639, quando [Portugal] ainda se achava

³⁰⁰ LIMA Jr., Augusto de. Op. cit.

³⁰¹ VIEIRA, Padre Antônio. Op. cit., s/p.

³⁰² No Sermão de São Pedro Nolasco datado de 1660, Padre Antônio Vieira comemora a inauguração da nova igreja dedicada à Senhora das Mercês no Maranhão. “Façamo-lo assim, cristãos, frequentemos de hoje em diante esta igreja, e de tantas casas de ruim conversação que há em terra tão pequena, esta, que é de conversar com Deus e com sua Mãe, não esteja deserta; seja esta de hoje em diante a melhor saída da nossa cidade, saída que vos fará sair, onde não vos convém entrar, nem estar. Aqui venhamos, aqui continuemos, aqui acudamos, nos trabalhos, para o remédio, nas tristezas, para o alívio, nos gostos, para a perseverança, e em todos nossos desejos e pretensões, aqui tragamos nossos memoriais, aqui peçamos, aqui instemos, e daqui esperemos todas as mercês do céu, e ainda as da terra, que, sendo mercês da Senhora das Mercês, sempre serão acompanhadas de graça, e encaminhadas à glória. Quam mihi, etc.” Ibidem, s/p.

³⁰³ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁰⁴ <http://averequete.blogspot.com.br/2012/07/convento-e-igreja-nossa-senhora-das.html>. Último acesso em 25/11/2016.

³⁰⁵ LIMA Jr., Augusto de. Op. cit.

³⁰⁶ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁰⁷ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

sob domínio da Espanha, e localizaram-se em Belém do Pará. Com a Restauração de Portugal, os governantes de Lisboa suspeitaram dos mercedários, mas a câmara e o povo fizeram requerimentos pedindo a sua permanência naquela cidade, devido à grande obra social e de catequese que estavam empreendendo.³⁰⁸

O culto mercedário também ganhou amplo espaço no Império português, principalmente por seu caráter assistencialista, como nas confrarias de Santana. No litoral, por exemplo, esteve intimamente ligado à devoção de militares e cativos.³⁰⁹ Em outras regiões, como nas Minas Setecentistas, a devoção alcançaria a predileção dos “pretos crioulos”, na condição de cativos ou forros. Estes se filiariam às associações mercedárias em agradecimento à graça concedida, e aqueles em virtude da intercessão que ainda estaria por vir. É preciso destacar que tais crioulos buscavam se diferenciar dos africanos que já possuíam suas irmandades próprias, geralmente dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Houve, portanto, uma apropriação da devoção iniciada para a libertação dos cristãos brancos sob o poderio mouro, visto que, embora convertidos ao catolicismo, os africanos e seus descendentes ainda permaneciam em cativeiro. Augusto de Lima Jr.³¹⁰ alega que a grande difusão nas Minas Setecentistas ocorreu pela crença, busca e desejo de libertação; entretanto, devemos ainda levar em consideração o processo de “crioulização” juntamente ao crescimento do número de descendentes de africanos alforriados e nascidos em liberdade durante a segunda metade do século XVIII, período de proliferação das associações dedicadas à Virgem mercedária.³¹¹ Sendo assim, elas podem ser vistas como o resultado das novas demandas correspondentes às estratificações sociais da população de cor na Capitania.

Outra possibilidade a ser pensada consiste na interpretação da fala do Padre Antônio Vieira no que diz respeito à religião das Mercês em sua obra “Sermões”. Ao expor as particularidades da ação dos mercedários, o jesuíta mostrou que eles não faziam apenas com que os fiéis fossem cristãos, mas faziam com que tais cristãos não se tornassem infiéis. Não tiravam as almas do pecado, mas as tiravam da tentação; não ensinavam a crer em Cristo, mas que Ele não fosse negado.³¹² Isso pode ter sido levado em consideração no processo de identificação da religião mercedária com os crioulos no Brasil. Diferente dos africanos, a maior parte dos crioulos não precisava ser convertida, pois já nascia em meio ao catolicismo.

³⁰⁸ PEREIRA, Francisco Manuel Relva. **Capela de Nossa Senhora das Mercês: Vila de Ançã**. Da origem... aos nossos dias. Coimbra: Pantone 4, 2009, p. 37 apud PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 38.

³⁰⁹ COELHO, Beatriz. Op. cit.

³¹⁰ LIMA Jr., Augusto de. Op. cit.

³¹¹ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³¹² VIEIRA, Padre Antônio. Op. cit.

Eles precisavam permanecer como cristãos, e não abdicar de suas tradições para se converterem à fé católica; precisavam antes ser controlados frente às tentações do contato constante com as práticas religiosas africanas. É preciso ter em mente que a assimilação do culto às Mercês por parte dos crioulos pode ter ocorrido pelo empreendimento de religiosos e missionários, mas, independente disso, foi um processo interiorizado pelos próprios fiéis.

As representações imagéticas de Nossa Senhora das Mercês também podem nos auxiliar na compreensão desse contexto de apropriação devocional por parte dos crioulos escravos ou forros. É preciso ressaltar que geralmente suas imagens se caracterizavam por sua túnica de cor clara coberta por um longo manto aberto³¹³, o brasão dos mercedários e uma coroa³¹⁴ na cabeça (Fig. 1).



Fig. 1 – Imagem de Nossa Senhora das Mercês, localizada no altar de sua igreja em Mariana. Destacamos a presença do brasão no peito e do escapulário e bentinho na mão direita. Foto: Vanessa Cerqueira.

³¹³ O manto representava a proteção, mas sua simbologia remete à tradição clássica, não sendo algo específico à história da Virgem. Sua simbologia era adequada aos interesses dos mercedários que buscavam o alívio dos fiéis escravizados. Segundo Kellen Silva, as ordens franciscanas, carmelitas, dominicanas, trinitárias e mercedárias foram algumas das que recorreram à utilização da iconografia da Virgem do Manto para suas representações. “Apesar de a representação do manto ser antiga, tanto na tradição clássica quanto dentro do próprio culto cristão, foi o texto de um religioso, Cesário de Heisterbach (1180-1240), o responsável pela difusão do culto a Nossa Senhora do Manto e sua apropriação por diversas ordens religiosas”. SILVA, Kellen Cristina. Op. cit., p. 177.

³¹⁴ A coroa também era um símbolo da castidade. Ibidem.

Além disso, algumas trazem ainda a imagem do escapulário, intimamente relacionado à Ordem do Carmo. A representação do manto aberto também é uma característica recorrente às duas invocações. Os braços abertos em posição de graça expressam o ideal de proteção presente nas histórias de ambas.³¹⁵ Segundo Leonara Delfino e Kellen Silva³¹⁶, em alguns casos a Virgem das Mercês levava ainda o menino Jesus em seus braços ou outros elementos como o cetro, o bentinho e o símbolo da meia-lua³¹⁷. “A presença de anjos e querubins foi um elemento comum nas cenas das Mercês e tinha como objetivo indicar o arrebatamento celeste e a hierarquia do plano divino” (Fig. 2).³¹⁸



Fig. 2 – Imagem de Nossa Senhora das Mercês. Destacamos os braços abertos e a presença de nuvens e anjos.³¹⁹

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

³¹⁷ Segundo Kellen Silva, o símbolo da meia-lua tem “referência bíblica em Apocalipse 12,1 ‘a mulher revestida do sol, com a lua sob os pés’”. SILVA, Kellen Cristina. Op. cit., p. 182.

³¹⁸ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 122.

³¹⁹ Fonte: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>. Último acesso em 31/05/2016.

Entretanto, a grande distinção das imagens das Mercês era a recorrência de correntes quebradas, grilhões ou fiéis escravizados de joelhos aos seus pés. O frontispício da Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia é um exemplo disso (Fig. 3). A imagem apresenta dois fiéis de joelhos aos pés da Virgem, estando apenas um deles aprisionado por grilhões, o que pode ser interpretado como uma alusão à possibilidade de resgate dos cativos pelos mercedários. O término do cativo, tanto espiritual como corporal, poderia ser enfim alcançado por meio da fé e da intercessão da Senhora das Mercês, representada como a grande mediadora com seus braços abertos e o manto agregador. Segundo Daniel Precioso, a inscrição em latim *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos* (Vinde a mim todos os que andais em trabalho e vos achais carregados, e eu vos aliviarei) consiste de um trecho do evangelho de Mateus (11.28).

A frase bíblica, aplicada à imagem representada no conjunto escultórico do frontispício da capela das Mercês e Misericórdia, pode ser lida como uma admoestação aos crioulos cativos para que preservassem na fé de Cristo e na devoção à Senhora das Mercês, que, como redentora dos cativos, poder-lhes-ia libertar do cativo em vida e morte. O conjunto escultórico representa, assim, uma alegoria das graças espirituais e materiais que a associação possuía: por um lado, o tesouro espiritual com que havia sido locupletada, pois as indulgências proporcionavam a remissão dos pecados; e, por outro lado, o auxílio material que era prestado aos congregados, mais especificamente, o resgate de irmãos cativos”.³²⁰

Sendo assim, tendo em vista que a população de cor nas Minas encontrava-se desassistida pelo Estado e pela ação das Santas Casas de Misericórdia³²¹, as associações leigas representavam a melhor oportunidade de assistência frente às precárias condições de vida³²², pois desempenhavam “práticas caritativas e de assistencialismo, que miravam, sobretudo, os confrades cuja pobreza fosse comprovada, compreendendo o socorro médico, a alforria de irmãos cativos, o auxílio judicial, o custeio de casamentos e o enterro de desvalidos”.³²³ A libertação dos cativos promovida pela religião mercedária poderia ser um forte impulso para a

³²⁰ PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 176-177

³²¹ Cf. FRANCO, Renato. **Pobreza e caridade leiga**. As Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa. 2011. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

³²² Cf. BOSCHI, Caio César. O Assistencialismo na Capitania do Ouro. **Revista de História**, São Paulo, n. 116, 1984.

³²³ PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 178. Além disso, “são comumente verificadas, nos compromissos ou estatutos das associações religiosas, cláusulas que exigiam dos confrades a ‘união recíproca’, a ‘caridade’, a ‘fraternidade’ e o ‘sentimento de irmandade’ – do qual derivava, aliás, o próprio nome ‘irmandades’, termo genérico aplicado aos diferentes tipos de corporações religiosas leigas. A própria nomenclatura ‘irmão’, utilizada para designar os co-participantes dos sodalícios, reflete o ideal de formação de um corpo social ou de uma família sagrada. Sendo assim, acreditamos ser oportuno pensar na noção de ‘família’ de forma mais abrangente, i.e., não apenas em termos domiciliar, consanguíneo e ritual, mas também religioso. Para tanto, cunhados a expressão ‘família confrarial’, utilizada aqui para designar as redes de pertença que compreendem um conjunto de atores e um conjunto de instituições frequentadas pelos mesmos”. Ibidem, p. 258.

união dos fiéis, construindo uma identificação a partir da simbologia da liberdade. Além disso, a intercessão promovida em relação aos pecados com as graças e indulgências recebidas, bem como a mediação da Virgem em prol das almas do purgatório, também complementavam o imaginário.



Fig. 3 - Frontispício da Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia, Ouro Preto - Minas Gerais. Antônio Francisco Lisboa, séc. XVIII.³²⁴

As características que remetem ao cativo, contudo, foram diversas vezes suprimidas de representações da Virgem das Mercês. A partir de suas análises, Kellen Silva observou que agremiações compostas majoritariamente por crioulos forros suprimiam os grilhões e demais símbolos que remetesse ao seu passado escravo. A iconografia se modifica a partir de um novo discurso social, mantendo, todavia, sua essência religiosa. A Virgem passaria então a proteger um novo segmento da sociedade colonial, os crioulos alforriados. Sendo assim, “Os grilhões não precisam estar representados ali, porque já foram rompidos, não estando mais

³²⁴ Fonte: SILVA, Kellen Cristina. Op. cit., p. 92.

prendendo os braços dos crioulos forros da irmandade”.³²⁵ Vemos aqui, portanto, que o discurso produzido pelos indivíduos agremiados e exteriorizado através das imagens corresponde às novas demandas encontradas em uma sociedade estamental, como o reforço da legitimação de um lugar social ocupado. Com o extenso estudo iconológico produzido pela autora, foi possível verificar também que, apesar da existência de elementos próprios que garantissem a singularidade das imagens, as representações de Nossa Senhora das Mercês não possuíam uma forma rígida na Europa ou Novo Mundo. Independente disso, elas foram imprescindíveis na vivência religiosa, principalmente no contexto colonial.³²⁶

Na Capitania de Minas Gerais, em especial, houve uma ampla difusão da devoção mercedária, sendo fundadas vinte associações, nas seguintes localidades: Antônio Pereira, Bento Rodrigues, Catas Altas, Inficionado, Itabira do Campo, Mariana, Prados, Sabará, Santa Bárbara, São Bartolomeu, São Caetano, São Gonçalo do Rio Abaixo, São João Del Rei, São José Del Rei, São Manuel do Rio Pomba e Peixe, Sumidouro, Tijuco, Vila do Príncipe, Vila Rica (freguesias de Nossa Senhora do Pilar e Conceição de Antônio Dias).³²⁷ A primeira irmandade em devoção à Senhora das Mercês foi estabelecida em Vila Rica em 1740, ocupando um altar lateral na capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões na Freguesia de Antônio Dias.³²⁸ Destacaremos a seguir um breve histórico desta filial, tendo em vista a importância de tal associação, pioneira ao se elevar aos postos de arquiconfraria e, posteriormente, à ordem terceira. Sua história ainda é mais interessante pelo desenvolvimento de grandes conflitos que levaram à divisão da associação em duas confrarias distintas sob a mesma devoção em uma mesma cidade.

Uma devoção das Mercês estabeleceu-se em Vila Rica, na capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões, em Antônio Dias, mudando-se, posteriormente, para a capela de São José dos Homens Pardos. Em 1747, recebeu uma provisão de ereção e, em 1751, mudou-se, novamente, para a capela dos Perdões. O retorno para a Freguesia de Antônio Dias ocasionou um racha na irmandade, dando origem a outra associação do mesmo orago, que permaneceu na capela dos pardos da Freguesia do Pilar até 1773.³²⁹

Os motivos que levaram à transferência da irmandade da Freguesia de Antônio Dias para a Freguesia do Pilar não são conhecidos, bem como não são os motivos que levaram ao seu retorno após um desentendimento na capela de São José dos Homens Pardos. Após a

³²⁵ Ibidem, p. 184.

³²⁶ LIMA Jr., Augusto de. Op. cit.; SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

³²⁷ BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.

³²⁸ AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos confrades...**, op. cit.; PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³²⁹ PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 23.

mudança da ocupação dos templos nas duas freguesias distintas, se constituíram grandes conflitos, o que levou à segregação da associação mercedária de Vila Rica em duas. A irmandade das Mercês da Freguesia de Antônio Dias, localizada na igreja de Bom Jesus dos Perdões³³⁰, era popularmente denominada “Mercês de Baixo”, enquanto a irmandade das Mercês da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar era denominada de “Mercês de Cima”, primeiramente localizada na capela de São José dos Homens Pardos, e posteriormente com templo próprio, a Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia³³¹. A primeira irmandade se institucionalizou com provisão de ereção apenas em 1747, período em que estava no novo local, o que gerou uma grande confusão, visto que a segunda irmandade criada ocuparia aquele templo com a saída da primeira em 1751. Com isso, a nova devoção fundada em 1754 na igreja dos pardos reclamaria para si a provisão de ereção.³³² Após retornar à capela dos Perdões, a irmandade redigiria seu Compromisso que teria a aprovação do bispo de Mariana em 1754. Conflitos e batalhas judiciais se arrastariam ao longo de vários anos.³³³

As Mercês de Vila Rica eram compostas, em sua grande maioria, por crioulos forros e pardos livres. Ambas solicitaram sua ascensão às posições de arquiconfraria e, posteriormente, de ordem terceira, o que garantia isenções, privilégios e o poder da concessão de indulgências. É preciso destacar que tais benefícios eram próprios à religião mercedária e, por isso, eles foram buscados e conquistados pelos seus representantes, independente de serem homens de cor. A elevação ao patamar de arquiconfraria ocorreu na década de 1760, e apenas na década de 1830 conseguiram sua elevação para ordem terceira. A “Mercês de Baixo”, primeira a ser fundada, conseguiu a patente de agregação à Ordem Primeira das Mercês de Madri enquanto ainda estava instalada na capela de São José, mas a nova irmandade fundada aproveitou que as patentes eram direcionadas para aquele templo e

³³⁰ A irmandade possuía um altar próprio, posteriormente tornando-se dona de todo o edifício. É interessante notar que muitos desentendimentos foram causados em função da imagem de Nossa Senhora das Mercês que transitava entre as duas capelas. *Ibidem*.

³³¹ A construção dessa nova capela seria decidida na década de 1770 com um novo desentendimento, mas dessa vez entre os novos mercedários e a confraria de pardos que permaneceram na capela de São José. Em 1771 o governador de Minas despachou o pedido de licença para a construção da capela das Mercês e Misericórdia e em 1773 seus membros já se reuniam no novo local. *Ibidem*.

³³² “Segundo os crioulos da Mercês de Baixo, os novos mercedários da capela de São José, tendo a sua causa patrocinada pelos pardos, com ‘dolo e malícia’, ‘enganaram’ o ordinário diocesano, informando que a irmandade congênere da capela dos Perdões era uma devoção. Era o início de um verdadeiro cisma no interior do grupo de confrades crioulos de Vila Rica, os quais ficariam polarizados, como já observamos, em duas Irmandades das Mercês, uma situada na Freguesia de Antônio Dias e outra na do Pilar”. *Ibidem*, p. 62.

³³³ Um dos grandes conflitos ocorreu quando a irmandade, ao retornar para a Freguesia de Antônio Dias, quis levar sua santa de volta à igreja dos Perdões, fato que não foi bem visto pelos pardos da igreja de São José e pelos membros das Mercês que permaneceriam e constituiriam nova associação. “Ao mudarem a imagem da Senhora das Mercês, os crioulos sofreram forte oposição dos pardos da Confraria de São José. No entanto, a imagem da Senhora das Mercês foi levada, novamente, para a capela do Senhor dos Perdões, onde os crioulos tinham um altar próprio e, posteriormente, tornaram-se donos de todo o edifício”. *Ibidem*, p. 40-41.

reclamaram para si a posição alcançada pela irmandade mais antiga. Os conflitos se arrastaram por anos, e a situação gerava grandes dúvidas para as autoridades locais, principalmente por se tratar de irmandades de crioulos e pardos.³³⁴ Em vista disso, os membros recorreram também ao convento de religiosos das Mercês em São Luís do Maranhão.³³⁵ Envolvidas nesse contexto de dúvidas, ambas utilizavam da posição, das isenções e dos privilégios de ser uma arquiconfraria, ou seja, agregadas à Madri. A precedência nas procissões também causava grande discórdia, sendo posteriormente concedida à “Mercês de Baixo” por bula de Pio IX.

Quanto à elevação à ordem terceira:

Quanto aos crioulos, apenas em 1837, as duas Mercês da cidade de Ouro Preto obtiveram licença do governo imperial para serem alçadas à condição de ordens terceiras. Ambas as associações redigiram os seus estatutos no mesmo ano. Porém, embora tivessem sido erigidas com a aprovação de autoridades provinciais e diocesanas, as duas ordens terceiras das Mercês ouro-pretanas não haviam obtido ainda o decreto papal – que foi alcançado, aproximadamente, dez anos depois.³³⁶

Ambas as associações viveram entre as décadas de 1760 e 1830 como instituições amorfas, haja vista eram parte confrarias e parte arquiconfrarias. Ao longo do XIX alcançariam a posição de ordem terceira, recebendo todos os privilégios que antes se destinavam apenas às elites locais.³³⁷ Daniel Precioso³³⁸ apontou que as ordens terceiras de crioulos e pardos estavam intimamente ligadas aos primeiros anos do Império, período de menor destaque do papel das irmandades e declínio das ordens terceiras em geral que passariam por reformas. Esse período ainda seria marcado por forte oposição dos “liberais regalistas” do Império do Brasil às ordens regulares, que eram associadas ao pensamento ultramontano.³³⁹

³³⁴ Cf. AEAM. Autos de Notificação. Irmandades de N. S. das Mercês de Vila Rica (1760-1780). Prateleira “W”, nº 37.

³³⁵ A “Mercês de Baixo” foi ainda agregada, em 1767, ao convento de Nossa Senhora das Mercês de São Luís do Maranhão. PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³³⁶ Ibidem, p. 60.

³³⁷ Daniel Precioso mostrou que os terceiros adaptavam-se com variadas estratégias para se adequar às Regras, mas de acordo com sua situação de leigos. “Vivendo no século e não estando sujeitos ao claustro e ao celibato, irmãos terceiros e arquiconfrarias da Capitania de Minas Gerais – como também ocorria em outras regiões da América portuguesa – transgrediam, em ações cotidianas, cláusulas das Regras [...]. As relações consensuais, o concubinato, o luxo no trajar, a fartura de comidas e bebidas na festas, entre outras características da vida associativa da colônia, contrariavam, em muitos aspectos, os rigores das Regras franciscana, mínima e agostiniana”. Ibidem, p. 75.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ É importante destacar também que na década de 1830 as ordens religiosas já haviam sido extintas em Portugal. Ibidem.

De forma geral, os crioulos constituíam um grupo forte e com uma identidade definida, mesmo que em seu interior existissem conflitos de interesses e discórdias. O caso exposto acima nos é muito ilustrativo, visto que inúmeras associações dedicadas a Nossa Senhora das Mercês em Minas buscaram sua elevação ao patamar de arquiconfrarias ou ordens terceiras, como também almejaram a aquisição de benefícios espirituais próprios à religião mercedária. A seguir, analisaremos o caso específico da associação mercedária de Mariana, cidade vizinha das filiais ouro-pretanas e sede do recém-criado bispado.

CAPÍTULO 2

A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA: ENTRE HIERARQUIAS E SOCIABILIDADES

2.1. Formação, estruturação e dinâmica interna da vida associativa

A região mineira foi desbravada e povoada em fins do século XVII e início do XVIII. Sua ocupação destinava-se à exploração das riquezas através da concessão de datas³⁴⁰, configurando a urbanização da capitania que se diferenciava das regiões latifundiárias de produção agrícola.³⁴¹ A aproximação entre as datas possibilitaram “à urbanização de Minas Gerais um tratamento antitético à dispersão e à descontinuidade encontradas no litoral”.³⁴² Os paulistas que desbravavam os sertões tinham tanto a função de explorar o território como também de levar adiante a fé católica. A Igreja sempre fora o foco polarizador dos agrupamentos mineiros, em níveis sociais e espaciais. “A simples cruz de madeira, e em seguida a rústica capelinha, eram o símbolo da sacralização, do domínio, da posse de um território antes considerado profano, porque desconhecido”.³⁴³

Apoiada nas pesquisas de Diogo de Vasconcellos³⁴⁴, segundo Cláudia Damasceno Fonseca³⁴⁵, em 1696 um território foi encontrado pelas bandeiras paulistas lideradas por Miguel Garcia e Coronel Salvador Fernandes Furtado, e estes nomearam o rio, rico em ouro, de Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo. Tomando para si estas terras e repartindo-as entre o grupo, foi construído um núcleo primitivo com cabanas, posteriormente chamado de Mata Cavalos. Logo fora construída uma capela dedicada a Nossa Senhora do Carmo, consagrada pelo capelão da bandeira, o Padre Francisco Gonçalves Lopes. Com o crescimento dos habitantes, foi solicitado o reconhecimento institucional do arraial, perante Estado e Igreja. O reconhecimento seria realizado através da elevação de uma capela ao posto de paróquia. Após

³⁴⁰ A posse e a distribuição das terras em Minas foram diferentes de outras partes do Brasil, geralmente doadas através de cartas de sesmarias. Na região de Minas as cartas viriam depois para as datas de mineração e os primeiros acampamentos, contribuindo para o acelerado povoamento e aumento populacional. O número de datas dependia do número de escravos de cada concessionário, e segundo Laura de Mello e Souza em “Desclassificados do ouro”, eram poucos os grandes senhores que possuíam muitos escravos e grandes propriedades em Minas Gerais. FONSECA, Cláudia Damasceno. *O Espaço Urbano de Mariana: Sua Formação e suas Representações*. In: POLITO, Ronald. (Org.) **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana: UFOP, 1998.

³⁴¹ SALLES, Fritz Teixeira de. *Op. cit.*

³⁴² BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, *op. cit.*, p. 30.

³⁴³ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Op. cit.*, p. 29. Cf. BOXER, Charles. **A Idade do Ouro no Brasil**. *Dores do Crescimento de uma sociedade colonial*. Trad.: Nair de Lacerda. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

³⁴⁴ Cf. VASCONCELLOS, Salomão de. **O palácio de Assumar**. Belo Horizonte: s. l., 1937.

³⁴⁵ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Op. cit.*

solicitação feita em 1698 criou-se a paróquia na capela de Nossa Senhora do Carmo, sendo o Padre Manuel Brás Cordeiro nomeado como pároco. Contudo, como presente no relato de Antonil³⁴⁶, em fase inicial a região mineira passara por intensos períodos de fome, fator decisivo para o abandono por duas vezes do primitivo aglomerado, entre os anos de 1697-1698 e 1701-1702³⁴⁷. Já em 1703 as terras e os bens de Francisco Fernandes e Manuel da Cunha foram vendidos ao português Antônio Pereira Machado, um dos desbravadores da região, que obtivera sucesso ao encontrar as minas, novamente povoando a região. Ao construir uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição e com o renascimento do povoado, este arraial fora denominado “Arraial de Baixo”, enquanto o de Mata Cavalos dos bandeirantes passava a ser conhecido como “Arraial de Cima”.³⁴⁸

Outro ponto importante ao discutir a formação da região é o papel da Igreja na constituição de capelas e demais patrimônios com as terras doadas por donos de glebas ou datas, tornando-se, assim, padroeiros dos templos. Em 1711 já havia uma população numerosa, e surge na região a intenção de alcançar um novo patamar de autoridade civil e religiosa. Em abril deste ano o povoado é elevado à Vila, e posteriormente ocorre o mesmo com Vila Rica e Barra do Sabará. Em 1714 ocorrera a divisão da região mineradora em três comarcas: Vila Rica³⁴⁹, Real Vila de Sabará e Rio das Mortes. No caso específico da primeira, “a comarca dividiu-se em dois termos, um com sede em Vila Rica e o outro em Vila de Ribeirão do Carmo”³⁵⁰. Os termos se dividiam em freguesias que também se subdividiam em

³⁴⁶ ANTONIL, André João, 1650-1716. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas**. Lisboa, Deslandesiana, 1711.

³⁴⁷ A maior parte da população que se destinava às Minas em seus primeiros momentos se voltava para a atividade mineradora, o que causou a escassez dos produtos alimentícios. Ao longo dos anos se constituiu um sistema comercial lucrativo vinculado à produção agrícola. MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. As vendas de secos e molhados: o abastecimento dos moradores da Leal Vila de Ribeirão do Carmo na primeira metade do século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

³⁴⁸ FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit.

³⁴⁹ Sobre a comarca de Vila Rica: “Em 1776, contava 78.618 almas, 49.789 (63,33%) homens e 28.829 (36,66%) mulheres. Seguindo a tendência geral da capitania, na comarca, em 1776, prevaleciam numericamente os escravos (33.961 ou 68,2%), seguidos pelos forros e livres de cor (7.981 ou 16,02%) e pelos brancos (7.847 ou 15,76%). Da mesma forma, porém em menor intensidade, entre as mulheres, predominavam as cativas (15.187 ou 52,67%), em seguida forras ou livres de cor (8.810 ou 30,55%) e, em menor número, as brancas (4.832 ou 16,76%)”. PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 19.

³⁵⁰ O Termo da Vila do Carmo limitava-se a oeste em duas léguas com Vila Rica; estendia-se das nascentes do Rio Doce, formadas pelos rios Piracicaba, Carmo, Piranga e Casca, até o Cuiaté; e seus limites chegavam, ao sul, até a capitania do Rio de Janeiro. Abarcava ainda os arraiais de São Sebastião, São Caetano, Sumidouro, São José da Barra, Piranga, Camargos, Inficionado, Catas Altas e Antônio Pereira. *Ibidem*.

arraiais, distritos ou continentes”.³⁵¹ Quanto às sedes dos termos, ou seja, os seus núcleos urbanos, vale ainda destacar:

Os municípios de Vila Rica e Mariana eram os centros administrativos de seus respectivos termos, onde todos os habitantes da Comarca do Ouro Preto resolviam assuntos burocráticos. Nas vilas encontravam-se as casas de câmara e cadeia, símbolos do poder e da presença da Coroa portuguesa. Além dos conselhos municipais, nas vilas e nas cidades encontravam-se os tabeliões e os advogados, responsáveis por registrar e resolver os conflitos, como também tornar legítimos testamentos e inventários, terras, ajustes, processos crimes.³⁵²

A Vila de Ribeirão do Carmo era, portanto, a sede, o núcleo urbano e o centro administrativo de seu termo. Maria do Carmo Pires esboçou dois momentos importantes para o local: o da constituição do Termo de Vila de Ribeirão do Carmo, com suas freguesias e arraiais subordinados até 1750, e do Termo de Mariana, com suas freguesias e arraiais subordinados de 1750 a 1808. Na segunda metade do século ocorrera uma ampliação no número de arraiais com o desmembramento de extensas freguesias.³⁵³ Sendo assim, após a ereção de uma vila era fundamental a determinação de seu termo, ou seja, da área do novo município e a delimitação do rossio³⁵⁴.

Em Mariana, a terra para o rossio foi doada por Antônio Pereira em troca de favores reais, título de nobreza e cargo vitalício. Para a elevação da vila era determinado o local para a construção da Casa de Câmara e Cadeia e do pelourinho, que simbolizavam a justiça e a autonomia do município. Outro ponto fundamental na formação da Vila correspondia à construção ou reforma da igreja matriz. Antônio Pereira doara também as terras e a capelinha dedicada a Nossa Senhora da Conceição para a matriz do povoado. Com a evolução da Vila do Carmo, os núcleos primitivos de Mata Cavalos e de São Gonçalo ainda se encontravam abandonados.³⁵⁵

D. João V decidira, desde 1720, instalar a sede do novo bispado em Minas. Em 1745 concretiza-se a criação do bispado, sendo a Vila neste ano elevada também ao posto de cidade de Mariana, homenagem feita à D. Maria Anna D’Áustria, esposa de D. João V. A formação de sedes eclesiásticas atendiam ao pré-requisito de serem fixadas em terras livres, segundo as leis da Igreja. Tal norma justifica-se pela necessidade de não estar sob o poder regional ou de

³⁵¹ PIRES, Maria do Carmo. O Termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas freguesias no século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008, p. 29.

³⁵² PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 17.

³⁵³ PIRES, Maria do Carmo. Op. cit.

³⁵⁴ O rossio “constituía o terreno público da vila, que competia à Câmara administrar, seguindo as vagas orientações das ordenações do Reino”. FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit., p. 34.

³⁵⁵ PIRES, Maria do Carmo. Op. cit.; FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit.

senhores de terras. Sendo assim, foi necessária a emancipação do município. A escolha da cidade seria efetivada também por sua topografia, possibilitando maior comodidade em comparação à acidentada Vila Rica. A Vila do Carmo passaria ainda por uma reconstrução para se tornar uma cidade a acolher o bispado. Segundo Fonseca, a matriz mesmo já se encontrava em ruínas e necessitava de reformas para ser promovida à catedral da Sé. Sendo assim, o engenheiro José Fernandes Pinto de Alpoim foi encarregado de transformar a Vila do Carmo na planta de uma cidade.³⁵⁶

Tendo em vista esse pequeno contexto, podemos nos questionar sobre a origem das associações leigas no território mineiro, e especificamente para o caso de Mariana. Segundo Boschi,

se parte do pressuposto de que era à sombra do templo que os fiéis se congregavam, certamente será no estudo das primeiras capelas ali construídas que se encontrará a resposta. Como se sabe, cada povoado que se constituía tinha templo próprio. Embora simples em sua arquitetura, as primitivas capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades.³⁵⁷

As primeiras irmandades se reuniam nos primeiros templos, e, em seguida, compunham os altares laterais das matrizes. A partir da segunda metade do século XVIII se realizara grande número de construções religiosas na cidade de Mariana. O declínio minerador³⁵⁸ não apresentou perdas consideráveis às construções religiosas, que se

³⁵⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit.

³⁵⁷ BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit., p. 21.

³⁵⁸ Podemos aqui esclarecer alguns pontos sobre o declínio minerador e a economia mineira no período colonial. De acordo com Carla Almeida, o período de 1750 a 1808 pode ser compreendido em duas etapas distintas da economia mineira, sendo a primeira de auge-minerador (1750-1779) e a segunda de “acomodação evolutiva” ou “estagnação econômica” (1780-1822). Nesta etapa a economia da região vivenciou um processo de maior diversificação da produção, e as atividades agropecuárias passaram a desempenhar papel principal. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Homens ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas colonial: 1750-1822**. 2001. Tese (Doutorado em História). ICHF/UFF. Niterói, 2001. Cf. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. De Vila Rica ao rio das Mortes: mudança do eixo econômico em Minas. Colonial. 139. **Locus: Revista de História, Juiz de Fora**, v. 11, n. 1 e 2, p. 137-160, 2005. A mineração convivia com a agricultura, o comércio e os ofícios em meio à diversidade do mercado local, sendo assim, a decadência da exploração aurífera não teria sido tão significativa. Marco Antônio Silveira também observou uma instabilidade econômica nas Minas, acentuada pelo decréscimo da produção aurífera e com um endividamento generalizado. A partir de diferentes discursos do período, o autor analisou a questão como a existência de uma visão sobre um período de abundância com a extração do ouro, ou seja, uma “idade do ouro”. Tal abundância teria seu fim, retornando à instabilidade mineira que não havia acabado no auge da mineração, apenas havia se tornado mais branda. Sendo assim, em vez de falarmos de decadência quando nos referimos à crise da mineração, o autor sugere que pensemos na coexistência de ritmos diferentes que perpassaram pelas várias esferas e períodos da cultura em Minas. A descoberta do ouro levou sim a um aumento populacional e da malha urbana, o que levou a um ritmo acelerado de prosperidade; na segunda metade do século tal ritmo de prosperidade permaneceu, mas entre comerciantes, produtores rurais e, inclusive, na esfera religiosa com a continuação das grandes construções. Contudo, um ritmo de crise também esteve presente em todo o século, com períodos de retração até no auge da exploração aurífera. Pôde-se perceber um endividamento generalizado, a capitação e seus excessos fiscais, e a concentração de riquezas em poucas mãos (comerciantes e burocratas). “Em cada setor da vida social, esses dois

desenvolviam com a formação de novas associações. É possível perceber, portanto, que as devoções continuavam sendo um aspecto fundamental para a sociedade nesse período.³⁵⁹

Entre o século XVIII e início do XIX foram fundadas vinte irmandades em Mariana, dentre elas: Nossa Senhora da Conceição (ant. 1713), Santíssimo Sacramento (ant. 1713), Nossa Senhora do Rosário (ant. 1715), Santa Efigênia (ant. 1715), São Benedito (ant. 1715), Santana (1720), Senhor dos Passos (ant. 1720), São Pedro dos Clérigos (1731), Santa Casa de Misericórdia (1732), São Francisco de Assis (1748 – Ordem Terceira), Nossa Senhora das Mercês (1749), Nossa Senhora do Carmo (ant. 1751 – Ordem Terceira), Santíssimo Coração de Jesus (1754 – capela filial do arraial da Passagem), Nossa Senhora da Glória (1755 – capela filial do arraial de Passagem), São Francisco de Assis (1760 – Arquiconfraria), Almas (1763), São Sebastião (1792 – capela filial do arraial da Passagem), São Vicente Ferrer (1794 – capela filial do arraial da Passagem), Santa Cecília (1815), e São Gonçalo (s/d).³⁶⁰

Como apresentado anteriormente, em meio às distinções sociais, Fritz Teixeira de Salles pontuou as preferências de cada grupo ao se filiar às irmandades em Minas Gerais, mesmo que muitos indivíduos se assentassem em mais de uma agremiação.³⁶¹ Segundo o autor, os homens brancos geralmente entravam para as irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição, São Miguel e Almas e Bom Jesus dos Passos. Em meados do XVIII surgiram as Ordens Terceiras³⁶² de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, que também atraíam as “elites” locais. Os negros, africanos escravos ou forros, se associavam às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, já os pardos se associavam a São Gonçalo e os crioulos à Irmandade de Nossa Senhora das Mercês.³⁶³ Contudo, a partir de estudos recentes e de nossas pesquisas, observamos como pode ser fluida tal estruturação de grupos no interior das irmandades.³⁶⁴

movimentos – prosperidade e crise – puderam ser observados e, por vezes, uma esfera apresentava avanço ao passo que outra vivia a decadência”. SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto**. Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808). São Paulo: Hucitec, 1996, p. 109.

³⁵⁹ FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit.

³⁶⁰ Cf. BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit., p. 215.

³⁶¹ SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.

³⁶² Boschi, assim como Salles, destaca a presença das ordens terceiras em Minas Gerais como uma consolidação da estratificação social, pois para elas se destinaram os comerciantes, intelectuais e possuidores de cargos mais elevados. Salles destaca ainda que em cidades onde a decadência econômica não se desenvolveu de forma tão ampla, também não desenvolvendo tamanha estratificação social, as ordens terceiras não se constituíram. William Martins e Daniel Precioso questionaram tais visões. BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.; SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.; MARTINS, William de Souza. Op. cit.; PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁶³ No começo da organização da sociedade mineradora a situação não se diversificava tanto entre senhores e escravos, pois as dificuldades eram as mesmas, todos se concentravam na cata e o convívio era frequente. Foi só após certa estratificação social que as irmandades se segregaram em tão diversas devoções. As primeiras irmandades eram geralmente a do Santíssimo Sacramento, que se apoderavam do altar-mor das matrizes, assim, os outros grupos se reuniam nas laterais, e ambas se auxiliavam na construção do templo. As ordens terceiras e

A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana, foco de nossa pesquisa, foi criada em 1749 por homens crioulos que se entendiam como “nacionais do Reino e Conquista de Portugal”. Conforme demarcaram em seu Livro de Compromisso³⁶⁵, não seriam admitidos naturais da “Ethiopia”, salvo os da “Ilha de São Thomé”, por serem considerados seus semelhantes.³⁶⁶ A partir disso, consideramos que os indivíduos identificados como crioulos buscavam se distinguir dos africanos, mesmo que estes tenham nascido em terras africanas que também correspondessem às conquistas portuguesas. Além disso, os integrantes da associação acharam interessante pontuar uma ressalva aos habitantes da Ilha de São Thomé. Ao fazer petição para entrar, os fiéis deveriam informar nome dos pais, pátria e onde foram batizados, visto que não seriam admitidos ladrões, vagabundos, feiticeiros e revoltosos.³⁶⁷ O documento ressalta que brancos e pardos seriam aceitos, deixando claro que todos iriam “lucrar das indulgências que ganha quem entra por irmão nesta santa irmandade”.³⁶⁸

No Compromisso de outras irmandades mercedárias foi possível observar que seus membros se identificavam como os “vulgarmente chamados crioulos”, como no caso de São Bartolomeu³⁶⁹; ou como os possuidores de “acidente de cor”, “livres no temporal, mas cativos

as irmandades de pardos e crioulos só surgiram em meados do século XVIII. BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.

³⁶⁴ Quanto a isso, Imizcoz já alertava ao abordar a categoria de grupo social. Trabalhar com a categoria sem considerar os indivíduos agrupados pode, ao mesmo tempo, unir em um mesmo grupo pessoas que não se relacionam e segregar as que poderiam viver em interação. “Se corre el riesgo de estar separando automáticamente a gentes que, siendo diferentes, y por lo tanto formando parte de diferentes «grupos sociales», pueden estar vinculados en la vida social y actuar en común”. IMIZCOZ, J. M. **Comunidad, red social y elites...**, op. cit., p. 17. A partir disso, a análise das relações sociais e dos pontos de contato se torna mais importante do que uma visão rígida de segregações dos grupos. A partir de Maurice Agulhon, vemos que a sociabilidade constitui-se de uma rede organizacional entre os indivíduos que se compreendem pertencentes a uma mesma associação ou grupo social, compartilhando normas e valores. As práticas de sociabilidade no interior das irmandades podem, portanto, ser percebidas em todas as atividades compartilhadas, como a assistência social, as missas, as festas, os cortejos fúnebres, as reuniões e as eleições. Cf.: AGULHON, M. **Penitent Et Frances-maçons de l'aancienne Provence: essai sur La sociabilité marionale**. Paris: Farard, 1984.

³⁶⁵ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁶⁶ A admissão ocorreria apenas no caso de mulheres, ou seja, se algum irmão se casasse com preta da Ethiopia. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁶⁷ Nos Livros de Entrada não constam as informações indicadas acima, raras vezes contendo nome dos pais ou cônjuge. Também não identificamos nenhum tipo de pesquisa para saber a índole destes membros, o que era mais comum em ordens terceiras. AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

³⁶⁸ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁶⁹ A devoção mercedária em São Bartolomeu dedicou-se ao culto divino durante trinta anos até solicitar sua oficialização como confraria secular. Após a aprovação do Ordinário e do provedor de capelas, uma nova autorização foi solicitada à Coroa. Os irmãos se reuniam em uma pequena ermida de pedra, que devido a sua pobreza, nunca puderam concluir. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1.

no espiritual”, como em São Gonçalo de Rio Abaixo (Freguesia de Santa Bárbara).³⁷⁰ Nesse sentido, como bem pontuou Daniel Precioso³⁷¹, as associações de Sabará e São Gonçalo de Rio Abaixo reforçaram em suas normas que seu principal objetivo era a remissão dos irmãos nos cativeiros corporal e espiritual, durante a vida e a morte. A forma como os irmãos se representavam em suas documentações nos ajuda a começar a compreender a formação de uma identidade e das fronteiras criadas nos meios confrariais.

Quanto às restrições de entrada³⁷², podemos contrapor com a decisão tomada pelas irmandades crioulas dedicadas a Nossa Senhora das Mercês em São José³⁷³ e São João³⁷⁴ Del Rei, que aceitavam todas as pessoas de qualidade cristã, sem distinção de etnia, cor e condição social. Em capítulo próprio definido pela filial de São João, é expressa uma grande participação de irmãos escravos, e destacam em uma cláusula que todas as funções e atos públicos deveriam ocorrer em um horário que priorizasse o cumprimento dos serviços de seus senhores. O grande número de membros escravos e a necessidade de realizar as atividades em um horário acessível também estiveram presentes nas normas de São José. Contudo, a ausência de restrições de entrada não foi sempre observada em suas congêneres mineiras. Em Sabará, por exemplo, a irmandade das Mercês aceitava apenas crioulos, pardos e brancos, sendo os primeiros os únicos permitidos para ocupação de cargos administrativos.³⁷⁵ Na devoção do Arraial de São Gonçalo de Rio Abaixo³⁷⁶ permitia-se a entrada de todos os cristãos, porém os cargos de procurador, juízes e juízas eram reservados aos crioulos forros.

Marcos Aguiar³⁷⁷ mostrou que nem sempre a tolerância exposta nos compromissos pode ser comprovada na prática, pois ao analisar os Livros de Entrada da Irmandade das “Mercês de Cima” de Vila Rica, percebeu que lá se assentavam pardos, mas não africanos,

³⁷⁰ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

³⁷¹ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁷² As irmandades de brancos, em geral, possuíam regras que restringiam a entrada de homens de cor. Muitas delas, principalmente as ordens terceiras, exigiam a comprovação da limpeza de sangue no ato de entrada, aceitando apenas os homens mais dignos e portadores de grandes recursos financeiros, também sem defeito mecânico. Já as irmandades de homens de cor não faziam restrições à entrada de homens brancos, visto a necessidade de membros que soubessem ler, escrever e calcular para os cargos de escrivão de tesoureiro. Contudo, as irmandades de crioulos e pardos normalmente optavam por excluir os negros de suas associações, nem sempre ocorrendo na prática. SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.; BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.; BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

³⁷³ Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>. Último acesso em 31/05/2016.

³⁷⁴ AMNSP- SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

³⁷⁵ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁷⁶ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês (1782). São Gonçalo do Rio Abaixo. Armário 8, prateleira 1.

³⁷⁷ AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos Confrades...**, op. cit.

mesmo sem apresentar nenhuma restrição em suas normas. Enquanto isso, a “Mercês de Baixo” declarava não aceitar o ingresso de bantos e sudaneses. A ausência de restrições nas normas não eliminava as possibilidades de “fronteirizações” no interior das irmandades. Em Minas dificilmente se observava a união de crioulos e africanos na criação das associações, diferente do que ocorria nas regiões litorâneas. Em caso peculiar no Arraial do Tijucu, os crioulos se uniram aos angolas para impedir a participação dos “pretos da Guiné”.

As principais normas que guiavam a associação e as tomadas de decisão ocorriam entre um grupo de oficiais eleitos anualmente. A união desses oficiais que ocupavam os principais cargos formava a Mesa Administrativa, composta por juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, doze irmãos e andador. Atendendo à pobreza da agremiação, segundo o próprio Compromisso³⁷⁸, foi determinada a existência de dois juízes e duas juízas, sendo o primeiro nomeado em eleição, presidindo todos os atos da irmandade. Na falta deste, o segundo tomaria posse, e isso também seria válido para as juízas. Nomeavam-se também doze mordomas, escolhendo duas delas para procuradoras das esmolas dos doentes, e elas deveriam ter o cuidado de saber se existiam irmãos enfermos e onde moravam para comunicar ao juiz ou procurador. Também deveriam ser escolhidos dois zeladores e duas zeladoras que cuidariam do recolhimento das esmolas para conservação e seguimento da irmandade.

Ofício de maior importância³⁷⁹, apreço e consideração, o juiz deveria manter os irmãos sempre cumprindo suas obrigações, persuadindo-os. Era sua função dar bom tratamento aos móveis, bens e ornamentos da irmandade, evitando empréstimos que se fizessem sem seu consentimento. As juízas³⁸⁰ deveriam apartar desavenças e dar parte delas ao juiz, ao procurador ou à Mesa. Ao escrivão cabiam os cuidados e tratamento dos livros. O tesoureiro não deveria ser pessoa muito pobre, podendo ser branco, pardo ou crioulo, desde que forros, contanto que soubessem ler e escrever, também tendo a obrigação de conservar os bens da irmandade, zelar pelas cobranças dos pagamentos e administrar o que fosse fabricado. A principal obrigação do procurador era zelar pela irmandade e seus bens, de maneira que os irmãos não faltassem com suas obrigações e não se atrasassem com o pagamento. As irmandades poderiam ainda possuir um andador ou ermitão, encarregados de pedir esmolas

³⁷⁸AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁷⁹É interessante notar que com frequência os irmãos expressam em seus livros que o juiz é o cargo principal e de maior importância na associação, sendo posteriormente corrigido com a autorização pela Mesa da Consciência e Ordens. Segundo as correções, o posto de maior importância é sempre do capelão. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1; AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

³⁸⁰Como nos mostra o Compromisso de Itabirito, as irmãs juízas eleitas não tinham direito a voto nas decisões de Mesa, mas poderiam ser chamadas a opinar em alguma situação. Nesta localidade, eram escolhidas seis irmãs. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1818-1820). Prateleira “L”, nº 33.

para angariar fundos para as despesas das associações, como foi o caso de Mariana, São José e São João Del Rei.³⁸¹ Em Mariana, dois andadores deveriam auxiliar os procuradores quando necessário, sendo eleitos pela Mesa. Na falta de procuradores, um dos andadores seria escolhido pelos oficiais para sua substituição. A divisão dos cargos, suas funções, seu número e o valor de suas esmolas eram muito semelhantes em todas as associações, mudando pouco de um caso para o outro.³⁸²

As eleições³⁸³ para os cargos eram realizadas na véspera das festividades do dia de Nossa Senhora das Mercês, 24 de setembro³⁸⁴, como também estipulavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia³⁸⁵. Era necessário que todos os oficiais e o Reverendo Capelão Comissário fossem avisados para estarem presentes nesse dia. O representante de cada cargo elegia três candidatos credores de confiança para exercerem a sua função, e assim seria feita votação.³⁸⁶ Após terem anotado todos os nomes, os irmãos de mesa³⁸⁷ se retiravam para serem chamados para votar separadamente, mas os principais oficiais permaneciam no local. O capelão desempataria a eleição, caso necessário. Os ofícios femininos também deveriam ser votados, e o escrivão levava os nomes das irmãs que desejassem ocupar cargos para que os irmãos as nomeassem em votação no mesmo dia. De forma geral, para quem serviu um ano, não seria válido ser eleito no ano seguinte.³⁸⁸ O resultado da votação era relatado no dia da festividade das Mercês, enquanto a posse dos novos membros geralmente ocorria na semana seguinte. Nesse momento os livros de registros eram transferidos e ocorria

³⁸¹ AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806; Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>. Último acesso em 31/05/2016.

³⁸² O que mais poderia se distinguir era o número de eleitos para os cargos. No caso de São Gonçalo do Rio Abaixo, vimos ainda a existência de um cargo denominado “irmãos e irmãs para o culto divino”, que se diferenciavam dos irmãos e irmãs de mesa. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

³⁸³ Não encontramos nenhum Livro de Eleições. Os únicos nomes de membros que ocuparam cargos administrativos que possuímos foram adquiridos através de anotações em seus termos de entrada ou de algumas listas de assinaturas em atas de reuniões avulsas presentes no Livro de Entrada.

³⁸⁴ Os dias escolhidos para eleição, divulgação do resultado e posse variavam de uma irmandade para a outra. Em São João Del Rei, por exemplo, as eleições eram realizadas no último dia de dezembro. AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

³⁸⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit. Livro Quarto, Tít. LXII, n. 872.

³⁸⁶ Segundo o Compromisso, não era possível impedir um irmão eleito de exercer o cargo sem que se apresentasse um legítimo impedimento. Outra questão era que não poderia exercer qualquer cargo o irmão que devesse à irmandade por quatro anos. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁸⁷ Observamos que em algumas irmandades os irmãos de mesa eram eleitos junto aos demais cargos, enquanto em outras eles eram nomeados pelos principais oficiais. Em alguns casos, contudo, tal questão não é especificada, como no Compromisso de Mariana.

³⁸⁸ Entretanto, para os que tivessem sucesso em sua administração, e caso não encontrassem alguém para sua substituição, seria possível a permanência no cargo. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

a “entrega do cofre³⁸⁹” para os novos responsáveis. Todas as decisões que envolviam o encontro dos membros diretores ocorriam no consistório ou na sacristia, como bem expressam os próprios termos de reuniões.³⁹⁰

Para as despesas da irmandade eram recolhidos pagamentos denominados esmolas, com valor diferenciado para oficiais de Mesa e irmãos em geral. Outra distinção referia-se ao pagamento de entrada e ao pagamento feito anualmente. Ao entrar para a agremiação todo fiel deveria confessar-se, comungar, pagar uma oitava de entrada³⁹¹ e meia oitava por ano³⁹², como também comprar sua patente e um compêndio das indulgências que custavam três quartos de oitava de ouro.³⁹³ Para exercer o cargo no ano, o juiz pagaria vinte oitavas³⁹⁴, o escrivão dez oitavas, o tesoureiro cinco oitavas, cada irmão de mesa três oitavas e o procurador não pagava nada em função dos serviços prestados. A juíza pagaria vinte oitavas, as mordomas e zeladoras três oitavas. Entretanto, no ano de aprovação³⁹⁵ do Compromisso

³⁸⁹ Também segundo o Compromisso, o cofre possuiria três chaves, cada uma para os respectivos cargos: tesoureiro, juiz e escrivão. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁹⁰ AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

³⁹¹ Não encontramos muitos casos de indivíduos que tiveram suas entradas pagas por outrem em seus registros de entrada, mas vale destacar alguns exemplos. Eugênia Maria, escrava de Francisca Theresa, teve sua entrada paga em 1806 por Verícimo Cardoso, que também se filiou na irmandade no mesmo ano e era escravo do Capitão João Caetano. Verícimo ainda ocupou cargo administrativo na associação. Já Juliana Teixeira teve sua entrada paga por Silvério Dias em 1807.

³⁹² O Livro de Receita e Despesas encontrado corresponde apenas ao século XIX e consta que os valores pagos diminuíram, pois as pessoas pagavam geralmente 600 réis de entrada e 300 réis de anuais. As mesadas mais altas geralmente chegavam a 12 mil réis, o que corresponde às esmolas dos juízes. AEAM. Livro de Receitas e Despesas. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1818-1855). Prateleira “P”, nº 5.

³⁹³ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁹⁴ Segundo Salles: “Uma oitava correspondia à oitava parte da onça, esta equivale a 31 gramas, (isto é, 31.913 gramas). Em Portugal e, portanto, também em Minas, no século XVIII, uma oitava valia mil e duzentos réis, que correspondem a mil e quarenta cruzeiros, calculada ao valor atual do grama-ouro em 260 cruzeiros. Depois da capitação, volta a oitava a valer mil e duzentos réis”. SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit., p. 88.

³⁹⁵ Conferimos algumas solicitações de confirmação de Compromisso de irmandades mercedárias no Arquivo Histórico Ultramarino, e as listaremos a seguir. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e São Benedito da Vila do Príncipe, na Comarca do Serro do Frio, ereta na capela do Senhor do Matosinhos desde o ano de 1787, envia solicitação em 1798. AHU-Minas Gerais, cx. 145, doc. 48; AHU-Minas Gerais, cx. 164, doc. 1. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, sita na igreja do arraial e freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Prados, termo da Vila de São José do Rio das Mortes, envia solicitação em 1801. AHU-Minas Gerais, cx. 156, doc. 68. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês da capela de São José, filial da Matriz da Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica, envia solicitação em 1800. A irmandade já havia obtido provisão de confirmação de seu compromisso pelo ordinário, mas por serem “vassalos leigos” da “Proteção Real devem suplicar nova confirmação do mesmo compromisso junto por este Conselho”. AHU-Minas Gerais, cx. 154, doc. 57. Confraria de Nossa Senhora das Mercês da freguesia de São Caetano, do termo da cidade de Mariana, envia solicitação em 1797. AHU-Minas Gerais, cx. 143, doc. 20. Encontramos também algumas solicitações para criação de confraria enviadas à Coroa, como as emitidas entre as décadas de 1770 e 1780 pelo Pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da Igreja do Mártir São Manuel, situada nos sertões do rio Xopotó e do Peixe, que pretendia instituir uma irmandade, arquiconfraria ou ordem terceira em honra de Nossa Senhora das Mercês na sua mesma igreja. A súplica do padre requerente nos informa que não havia ainda nenhuma ordem terceira mercedária em terras mineiras, o que justificava seu pedido. A partir dos documentos vemos que uma autorização já havia sido enviada pelo representante da Ordem de São Luís do Maranhão em 1775, e uma provisão de ereção da ordem pelo bispo de

pela Mesa da Consciência e Ordens foi solicitada a alteração de tais valores por serem considerados excessivos. Com as modificações impostas os pagamentos passariam a ser de dez oitavas para juízes, quatro oitavas para escrivão, duas oitavas para tesoureiro e mordomos. Em geral, os valores atribuídos aos cargos e às esmolas de entrada e anuais não se alteravam tanto de uma irmandade para outra, sendo observada uma diferença maior, como apontou Daniel Precioso³⁹⁶, entre arquiconfrarias e ordens terceiras.

Para receber o apoio espiritual em caso de morte, qualquer fiel não filiado a nenhuma agremiação, mas que assim desejasse, poderia se associar com o intuito de salvar sua alma, contribuindo com a esmola de dezesseis oitavas. A irmandade, em contrapartida, faria por ele todos os sufrágios e assistências necessárias para sua salvação.³⁹⁷ Tal fato foi observado algumas vezes nos registros de entrada, confirmando se tratar de uma quantia bem superior para quem desejasse entrar em “artigo de morte”. Contudo, aferimos valores diferentes do total estipulado no estatuto, e daremos alguns exemplos. José de Couto, homem branco que entrou na irmandade por estar enfermo em 1809, pagou apenas cinco oitavas. Enquanto isso, Thomé Dias entrou na associação “em artigo de morte” no mesmo ano pagando apenas quatro oitavas; e pudemos observar ainda que seu registro foi escrito junto ao de sua escrava Maria. O escravo preto de nação benguela José, em 1813, entrou enfermo e pagou quatro mil e oitocentos réis de entrada; enquanto, em perigo de vida, D. Guilhermina Cândida de Almeida da casa de Joanna Theodora juntou-se à irmandade em 1820 pela quantia de doze mil réis pagos por D. Rita Caetana Maria de São José.³⁹⁸

Constatamos ainda que muitos irmãos entraram no ano em que ocuparam cargos administrativos, e por isso não pagaram a esmola de entrada. Diversos clérigos filiaram-se, como também seus escravos, muitas vezes fazendo seus pagamentos através de missas. Tal atitude ilustra a grande preocupação, também vista constantemente nas visitas pastorais³⁹⁹, com o ensino da doutrina cristã entre os escravos. O incentivo à participação destes em associações religiosas, arcando ainda com os recursos financeiros necessários, mostra o

Mariana foi emitida em 1779. AHU-Minas Gerais, cx. 128, doc. 33; AHU-Minas Gerais, cx. 122, doc. 10; AHU-Minas Gerais, cx. 118, doc. 94.

³⁹⁶ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

³⁹⁷ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

³⁹⁸ AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

³⁹⁹ RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: **As Visitas Pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana**. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004, 1 v.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: **Segunda coletânea das Visitas Pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana**. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004, 2 v.

trabalho catequético desses clérigos. Nos mesmos Livros de Entradas encontramos um total de sessenta e nove escravos de religiosos, entre padres, cônegos, curas e bispos.

Dentre os clérigos que possuíam mais escravos estão o Reverendo Cônego Arcediago Antônio Alves Ferreira Rodrigues, o Reverendo Cônego Jacintho Ferreira dos Santos e o Reverendo Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda. Este, por exemplo, pagou sua entrada e anuais, bem como as de seus escravos e agregados em 1806, com missas e “dando-lhe as bênçãos”. Oito de seus escravos entraram nos anos de 1806 e 1812: Maria Joaquina, Crispim Ribeiro de Miranda, Ignácio Ribeiro de Miranda, Manoel Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda, Vicente Thomas de Miranda, Manoel Ribeiro de Miranda, Francisco Ribeiro de Miranda e Francisco Thomas, sendo apenas o último de 1812. Lucianno Joaquim da Silva também entrou na associação em 1806, mas como seu agregado.⁴⁰⁰ No testamento do Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda, produzido em 1817, foi constatada a presença de dois destes escravos: a preta angola Maria Joaquina, que então recebera sua carta de alforria, e seu filho, o cabra Crispim, que também seria liberto, mas com duas ressalvas. A primeira seria a de viver “sujeito” ao herdeiro e afilhado do Cônego, Fernando José Rodrigues Rego, e a segunda a de prestar esporadicamente serviços gratuitos como sacristão da confraria de Nossa Senhora das Mercês e da arquiconfraria de São Francisco.⁴⁰¹

De forma semelhante, no ano de 1806 também se filiaram nove escravos do Reverendo Cônego Arcediago Antônio Alves Ferreira Rodrigues. Este clérigo foi juiz das Mercês em vários anos. Um de seus escravos, o chamado João de Deus, foi registrado na Irmandade das Mercês no mesmo ano sem apontar sua condição de cativo. Vimos no testamento do Cônego, contudo, que tal indivíduo era seu escravo e teve sua liberdade concedida. Outro escravo, de nome Jorge, só seria libertado após oito anos de serviços ao seu afilhado de crisma, agregado e herdeiro, Bento Alvares da Silva Ferreira.⁴⁰² Este último também se associou às Mercês no mesmo ano, levando ainda seus escravos Sebastião e José. É interessante notar que Bento Alvares da Silva Ferreira foi juiz da irmandade no ano de 1826 e seu escravo Sebastião no ano seguinte.

Ainda no que diz respeito aos clérigos, a escolha do capelão da irmandade também ocorria durante a festa através de eleição, e ele seria o responsável pela realização dos ritos e das missas durante todo o ano. Juntos os oficiais de Mesa indicariam dois sacerdotes de hábito

⁴⁰⁰ AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

⁴⁰¹ ACSM. Testamento do Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda (1817). Livro nº 1, p. 196v.

⁴⁰² ACSM. Testamento do Cônego Antônio Alves Ferreira Rodrigues (1816) Livro nº1, p. 135v.

de São Pedro para que se escolhesse o mais digno, de bom exemplo de vida e costumes. Dentre suas obrigações, se destacavam: dizer missa na capela e altar próprio de Nossa Senhora das Mercês todos os domingos do ano pelas nove horas da manhã; confessar os fiéis em qualquer um desses dias⁴⁰³; celebrar jubileus; lançar o santo escapulário (garantindo privilégios e graças espirituais) a qualquer pessoa que pedir em caso de morte, ajudando o bem morrer ao irmão moribundo; acompanhar a irmandade no enterro; e rezar o terço todo domingo em sua capela.⁴⁰⁴ Dessa forma, vemos que a irmandade seguia as disposições previstas nas Constituições Primeiras para a elaboração de seus Estatutos. É importante destacar que nas documentações analisadas⁴⁰⁵ o capelão levava o título de comissário, apontado por Daniel Precioso como cargo específico de arquiconfrarias e ordens terceiras.⁴⁰⁶

Mesmo não sendo uma arquiconfraria ou ordem terceira, em seu Livro de Compromisso a Irmandade das Mercês de Mariana informava que recebera os privilégios espirituais destinados às devoções mercedárias através da ação papal:

Tem a Sagrada Religião de Nossa Snr^a das Mercês por indulto Pontifício, faculdade de dar absolvição geral aos oficiais e de comunicar todas as graças e indulgências que lhe são concedidas, e todas as boas obras que nela se fazem aos confrades do Santo Escapulário, e o nosso M.to R.do P.e M.e Geral da mesma

⁴⁰³ A solução encontrada pela irmandade de São Gonçalo de Rio Abaixo foi que todos os padres que entrassem para a associação só pagassem a esmola de entrada, e como anuais apenas confessassem os membros da associação em jubileus e realizassem as missas quando o capelão comissário não pudesse. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

⁴⁰⁴ “Deve celebrar os santos jubileus, que são sete no ano, como declara o Ritual, e nos ditos dias dar a absolvição geral por comissão que alcançou esta irmandade de nosso Muito Reverendíssimo Padre Mestre Geral da Sagrada Ordem Mercedária, e para lançar o santo escapulário a qualquer pessoa que pedir, e em artigo de morte lhe confessar e absolver na forma do mesmo Ritual, ajudando a bem morrer ao irmão moribundo”. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1. Em termo elaborado em 31 de agosto de 1777 observamos que a irmandade não possuía um capelão definido, dando o serviço da realização de missas na festividade de Nossa Senhora das Mercês a um clérigo que receberia a esmola devida. Encontramos muitos termos de contratação de capelão, sempre estipulando o valor a ser pago por seu serviço e suas funções mais importantes. Nos anos de 1779, 1780 e 1781, por exemplo, o valor estabelecido era 25 oitavas e os capelães escolhidos por votação foram, respectivamente, João Lourenço Feital, Antônio José Cardoso e Francisco de Paula Pereira da Fonseca. Em 1798 o valor pago ao padre Francisco de Paula Sousa Barrados foi de 41 e ½ oitavas, considerando que seriam realizadas 83 missas ao ano e por cada missa receberia meia oitava. AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

⁴⁰⁵ Tal título foi observado inclusive no Livro de Compromisso de 1771. AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

⁴⁰⁶ Daniel Precioso mostrou que as arquiconfrarias das Mercês de Ouro Preto continuaram organizadas como confrarias, apenas as funções de irmão do culto divino e de “capelão comissário” constituíam seus pontos em comum às ordens terceiras. O comissário era a pessoa mais importante, a quem todos deviam respeito e obediência. Nas arquiconfrarias das Mercês era necessário apenas que o capelão comissário fosse “confessor aprovado” e padre de boa conduta, exemplo de vida e de costumes. Eles eram, ainda, tratados como os capelães contratados das confrarias, ou seja, eram funcionários sujeitos à demissão. “A capelania comissariada das Mercês reflete, portanto, o caráter amorfo das arquiconfrarias mercedárias a que nos referimos anteriormente, que, aliás, se refletia no próprio caráter composto da terminologia do cargo: capelão comissário”. PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 90. Tal fato demonstra que talvez essas associações que alcançaram os patamares de arquiconfrarias ou ordens terceiras não se diferenciavam tanto das irmandades comuns, como a de Mariana.

Sagrada Ordem fez esta irmandade participante de todas as ditas graças, privilégios e prerrogativas, elegendo por seu comissário ao sacerdote aprovado, que a irmandade constituísse, por seu capelão para que este na falta de religioso da dita ordem possa dar absolvição geral, lançar o Santo Escapulário da mesma Snr^a, e tudo o mais pertencente a mesma religião, como tudo consta do Livrinho [...]. E porque entre os dias da mesma absolvição um deles é o de quinta feira de Endoenças que senão celebra o Santo Sacrifício da Missa senão nas Igrejas Matrizes, requer esta irmandade ao Ex.mo R.mo Sn.r Bispo faculdade para que o nosso R.do capelão comissário possa celebrar a dita missa no dia referido de quinta feira maior por ocasião de consagrar partículas para comungar as pessoas e mais fieis que forem irmãos do Santo Escapulário da mesma Sr.a sem ser preciso outra mais faculdade, e no dito dia e dos santos jubileus que tem mais a dita Irmandade poder cingir estola, presidir a novena da mesma ordem que principia a 15 de setembro ainda sendo com o Santíssimo Sacramento exposto precisando tão somente de Provisão do Ordinário, e para todo aquele ato que administrar e presidir o R.do Capelão respectivo a comissão que tem o dito R.mo P.e M.e Geral. Este requerimento é sem ofender, nem prejudicar em coisa alguma a regalia do Ilustríssimo e Reverendíssimo cabido, e direito paroquial do reverendo Cura da Santa Sé Catedral desta cidade.⁴⁰⁷

A partir deste capítulo vemos que os membros tomaram conhecimento dos benefícios destinados à “religião mercedária” e buscaram a aquisição de privilégios espirituais, graças e indulgências, mesmo sendo apenas uma irmandade. Segundo Daniel Precioso⁴⁰⁸, tais benefícios eram uma exclusividade de arquiconfrarias e ordens terceiras. A Irmandade das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo também expressa a concessão de benefícios espirituais em suas normas, visto que o novo irmão agremiado deveria confessar, comungar, fazer todo o possível para receber a graça de Deus e receber o santo escapulário de Nossa Senhora das Mercês, para assim poder ganhar as graças e indulgências concedidas pelos Sumos Pontífices⁴⁰⁹ de que relatava o Livro do Compêndio localizado nessa confraria.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1. Cap. 28. Grifo nosso.

⁴⁰⁸ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

⁴⁰⁹ Daniel Precioso mostrou que concessões de privilégios pelo papado poderiam ocasionar conflitos jurisdicionais, ocasionando prejuízos aos direitos vinculados ao Padroado. Ibidem.

⁴¹⁰ Encontramos um decreto que mostra a questão de indulgências concedidas pelos Sumos Pontífices às Mercês: “Da Real Ordem de N. Senhora das Mercês, Redenção de Cativos. Suplicando o Padre Mestre Fr. Francisco Maria Bichio, Vigário, e procurador geral da Real Ordem de Nossa Senhora das Mercês, Redenção de Cativos, à sagrada Congregação de Ritos, que se dignasse aprovar alguma forma, com a qual os religiosos de sua Ordem, pudessem conferir todas as Indulgências concedidas pelos Sumos Pontífices aos Confrades, e Irmãos de Maria Santíssima das Mercês, em artigo de morte constituídos, a sagrada Congregação aprovou a forma referida, a qual vista pelo Eminentíssimo Senhor Cardeal Cassino, e corrigida, a aprovou concedendo que os religiosos da dita Ordem podiam, e deveriam usar dela, para que por ela conferissem as indulgências referidas em dita forma, no dia onze de maio de mil setecentos e quinze. Fr. T. M. Cardeal S. Clemen.” O documento ainda cita quais eram os dias elencados pela Ordem para a concessão de graças e indulgências: “Dias em que se bota absolvição geral aos irmãos e irmãs do Bentinho, no Hospício de Nossa Senhora das Mercês, Redenção dos Cativos. Em 17 de janeiro, dia de Santo Antão Abade. Em 31 de janeiro, dia do patriarca S. Pedro Nolasco, Fundador. Em quarta feita de Cinza. E, quinta feita de Endoenças. Em 10 de agosto, dia de São Lourenço Martir. Em 25 de novembro, dia de Santa Catherina. Dias em que se ganha indulgência plenária, e remissão de todos os pecados, que é jubileu e se principiará das primeiras vésperas até o Sol posto do dia da Festa, e são: Visitar a Igreja de N. Senhora das Mercês no dia 24 de Setembro, e no dia do Patriarca S. Pedro Nolasco 31 de janeiro, e o Patriarca S. José em 19

Daniel Precioso⁴¹¹ analisou tal associação como sendo uma arquiconfraria, mas em seu Compromisso encontramos as denominações “arquiconfraria”, “confraria” e “irmandade”. Possivelmente o autor preferiu classificá-la dessa forma, já que em alguns momentos ela se denomina assim, além de sua relação com a concessão de indulgências. Entretanto, em relação a esta característica específica, consideramos que seu caso foi similar ao da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Acreditamos que talvez o Compromisso de São Gonçalo de Rio Abaixo se refira ao termo “arquiconfraria” ao tratar de questões comuns às agremiações mercedárias, ou por não possuir o entendimento das distinções existentes. Desconhecemos qualquer solicitação dessa irmandade à elevação à arquiconfraria, como ocorreu com as associações de Vila Rica e São João Del Rei⁴¹². Devemos destacar também que o fato de algumas agremiações mercedárias terem atingido os postos de arquiconfraria e ordem terceira, bem como a existência da possibilidade de acesso aos benefícios espirituais e às indulgências, fizeram com que elas se tornassem instituições amorfas, compartilhando características de diferentes tipologias de associações. Sendo assim,

as arquiconfrarias das Mercês, apesar de terem sido locupletadas com um tesouro de indulgências, mantiveram uma organização de confrarias. As funções de irmão do culto divino e de ‘capelão comissário’ consistem nos únicos pontos em comum que essas associações possuíam com as ordens terceiras. Diante disso, com exceção das referidas funções religiosas, as nomenclaturas dos cargos administrativos dessas associações não correspondem às das ordens terceiras. Isso se explica em virtude dessas associações terem mantido, como já assinalamos, uma organização dúbia – a um só tempo, de confrarias e arquiconfrarias -, consistindo o comissariado no traço fundamental que as aproximava das ordens terceiras.⁴¹³

As agregações, segundo Daniel Precioso, deveriam ser buscadas nas ordens regulares (primeiras e segundas) ou em ordens terceiras (filiais às regulares), além dos breves apostólicos. No caso das associações mercedárias, o autor observou casos de agregação à Ordem em Madri. Encontramos um livro para registro de portarias de agregação das confrarias de Nossa Senhora das Mercês da Diocese de Mariana à Venerável Arquiconfraria

de Março, e S. Miguel Arcanjo em 8 de maio e S. Raymundo Nonato em 31 de agosto”. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês (1782). São Gonçalo de Rio Abaixo. Armário 8, prateleira 1, p. 6 v.

⁴¹¹ O autor teve acesso a um Estatuto presente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na Chancelaria da Ordem de Cristo, com data de um ano depois do Livro de Compromisso localizado no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

⁴¹² Em fins da década de 1820 e início de 1830 a Irmandade das Mercês de São João solicitou sua elevação à Ordem Terceira, com agregação à Real e Militar Ordem da Bem Aventurada Virgem Maria das Mercês da Redenção dos Cativos - concedida pelo Irmão Boaventura, Procurador Geral da Ordem no Rio de Janeiro - e com autorização da Cúria Romana. Em reformas anexadas posteriormente em seus estatutos, a associação adotaria a Regra e receberia os privilégios destinados às ordens. AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

⁴¹³ PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 89.

do mesmo título do Convento de Santo Adriano em Roma, mas datado de 1885.⁴¹⁴ O livro consiste de várias cópias impressas com um texto padrão para serem acrescentadas as informações das confrarias, sendo que muitas delas ainda estão em branco. Os locais que possuem portarias são as cidades de São José Del Rei, Barbacena, São Benedito (Tamanduá), Santa Bárbara, Baependi, Campanha, Cachoeira do Campo, São Gonçalo de Rio Abaixo, Bento Rodrigues (Camargos) e São João Del Rei. Esta irmandade, em especial, já havia alcançado o patamar de ordem terceira na primeira metade do século XIX, mas também recorreu à agregação a Roma. As confrarias em geral ficavam habilitadas a receber todas as graças e indulgências que lucravam as associações agregadas à Arquiconfraria da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. Contudo, não havia o registro da agregação de Mariana. Possivelmente a associação solicitou sua agregação, pois encontramos apenas alguns documentos preenchidos e muitos em branco; entretanto, talvez ela já se considerasse agremiada ou não tivesse esse interesse, por possuir privilégios espirituais desde a elaboração de seu Compromisso em 1771.

Deparamo-nos também com alguns pedidos de agregação enviados ao Bispo de Mariana em 1889, como o de São José Del Rei:

A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês da cidade de São José d'El-Rei nesta Diocese de Marianna, representada pelos confrades abaixo assinados, vem rogar a V. Ex.cia R.ma se digne agrega-la canonicamente à Arquiconfraria da Ordem de Nossa Senhora das Mercês de Roma. Em boa hora soube-se nesta cidade que V. Ex.cia R.ma se achava munido desta faculdade, e quando se dignou a vir aqui em Visita Diocesana, houve V. Ex.cia R.ma por bem de prometer essa graça aos confrades. Vem pois essa Irmandade cheia de confiança impetrar de V. Ex.cia R.ma essa graça, esperançosa de que muito contribuirá para aumento do culto da soberana Virgem nesta freguesia e bem espiritual dos fiéis.⁴¹⁵

A agregação à ordem, bem como a aquisição dos benefícios espirituais, foi vista pela confraria de São José Del Rei como uma forma de intensificar o culto. Destacamos também a solicitação enviada pelo arraial de Bento Rodrigues, assinada pelo Procurador C.º Estevão Pedro Cotta. Ao seu fim, ainda solicitaram a nomeação do vigário da freguesia de Camargos para diretor da sua Confraria.

A Irmandade de N. S. das Mercês do arraial de Bento Rodrigues da Freguesia de Camargos, nesta Diocese de Marianna, para maior cautela na consecução das indulgências, vem rogar a V. E. R. se digne de agrega-la à Arquiconfraria da Ordem de N. S. das Mercês em Roma. De livros antigos do arquivo da Irmandade consta sua agregação à Ordem de N. S. das Mercês em Espanha; porém como atentas as

⁴¹⁴ AEAM. Registro de Portaria. Irmandade de N. S. das Mercês (1885-1890). Várias localidades. Prateleira "Z", nº 29.

⁴¹⁵ AEAM. Registro de Portaria. Irmandade de N. S. das Mercês (1885-1890). Várias localidades. Pedido de agregação de São José Del Rei. Prateleira "Z", nº 29.

dificuldades dos tempos, não pôde esta Irmandade sustentar aqui um capelão comissário, que tenha patente do Geral da Ordem, e havendo dúvida sobre a faculdade que, no dizer ou opinar dos antigos, tem qualquer sacerdote para conferir os bentinhos e hábito das Mercês aqui nesta Confraria, vem a Mesa rogar a V. E. R. se digne de fazer mencionada agregação [...].⁴¹⁶

De acordo com a primeira solicitação, observamos que o bispo de Mariana se encontrava, em fins do século XIX, munido da faculdade de agregar as irmandades do bispado à Arquiconfraria da Ordem de Nossa Senhora das Mercês em Roma. Pela segunda solicitação observamos que a irmandade do arraial de Bento Rodrigues já possuía uma antiga agregação que “perdeu seu valor”, mas à Ordem das Mercês da Espanha. A partir dessas informações é possível definir que as agregações garantiam às irmandades e confrarias os benefícios espirituais dos bentinhos, hábitos e indulgências, mas só foram alcançadas em fins do século XIX por essas associações do bispado de Mariana.

Para além dos benefícios espirituais, as irmandades agregavam grupos que almejavam também a distinção e o reconhecimento social. Em sociedades hierárquicas e desiguais, como as de Antigo Regime, as ideias religiosas não se isolavam dos interesses políticos ou socioeconômicos. Desta maneira, seria irracional segregar intenções devocionais da busca pelo *status* social. Uma não exclui a outra, por isso ser questionável tentar compreender uma irmandade exclusivamente por interesses políticos e econômicos ou pela ascensão social. Da mesma forma como o Estado e a Igreja possuíam um elo, também as questões políticas, socioeconômicas e religiosas caminhariam sempre juntas.⁴¹⁷ Como bem pontuou Manoela Araújo⁴¹⁸, as funções e atividades exercidas nas associações leigas, como a prática da caridade e o auxílio mútuo, convergiam interesses espirituais, políticos, econômicos e sociais.

A Irmandade das Mercês de Mariana destacava ainda em seu Compromisso⁴¹⁹ as obrigações básicas e funções dos irmãos, como ser temente a Deus; guardar seus Mandamentos; ser devoto à Virgem; confessar nos santos jubileus da irmandade; participar das procissões e missas da capela⁴²⁰; assistir irmãos doentes; e pedir esmolas⁴²¹ nas ruas com

⁴¹⁶ AEAM. Registro de Portaria. Irmandade de N. S. das Mercês (1885-1890). Várias localidades. Pedido de agregação de Bento Rodrigues. Prateleira “Z”, nº 29.

⁴¹⁷ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

⁴¹⁸ ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.

⁴¹⁹ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

⁴²⁰ O Compromisso das Mercês de São José mostra ainda a obrigatoriedade da participação dos membros em todos os seus eventos, festivos e fúnebres. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... **Projeto Brasileira USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>.

⁴²¹ A arrecadação de esmolas foi recorrente no bispado de Mariana, como em outros, indo da Colônia ao Império. Segundo Cecília Figueiredo: “O peditório de esmolas mostrou-se como expediente bastante eficaz para as necessidades prementes das associações de leigos. Pesquisas monográficas mais recentes também têm ressaltado o papel das esmolas de modo a fomentar a realização de muitas festividades e cerimônias, ocasião por

a bacia em enterros. A irmandade tinha como grande obrigação socorrer os irmãos zelosos que precisassem de auxílio a qualquer instante. Sendo assim, assistiriam ao irmão em caso de doença, cuidando tanto de sua saúde quanto de sua alma. Em capítulo próprio, o Compromisso discute ainda o interesse em conceder alforrias aos irmãos cativos. O irmão escravo que fosse zeloso por sua irmandade seria ajudado pelos outros membros para que se quartasse e conseguisse sua liberdade. Durante a festa de Nossa Senhora das Mercês ocorreria, quando houvesse recurso disponível, o auxílio para a libertação de algum irmão escravo, para o dote de casamento de alguma irmã ainda moça, e libertação de algum irmão preso na cadeia, não podendo este ter roubado ou matado.

Segundo Patrícia Mulvey⁴²², além do enterro dos irmãos falecidos, uma das funções socioeconômicas mais importantes das irmandades de homens de cor era o empréstimo de dinheiro para a compra das cartas de liberdade dos irmãos escravos. Para exemplificar a questão, a autora mostra o caso das irmandades de Sabará e do Tijuco: a primeira ajudou seus membros escravos a obterem a permissão de seus senhores para a compra de sua liberdade e ainda emprestava o dinheiro necessário aos irmãos; a segunda, além de auxiliar seus membros cativos, se envolvia em longos processos judiciais com seus senhores em caso de revogação da libertação. A Irmandade das Mercês do Sumidouro, por exemplo, garantia em seu Compromisso que o ouro que sobrasse dos ornatos e festejos seria aplicado para a libertação de algum irmão cativo ou preso; enquanto a Irmandade de São João Del Rei estipulava a libertação do cativo ilegítimo.⁴²³ Em São Bartolomeu, os irmãos escravos deveriam, primeiramente, consultar a vontade de seu senhor sobre sua filiação e ocupação de cargos. Caso o irmão quisesse se libertar, a confraria ajudaria com a esmola que pudesse, e através desse ato de caridade os irmãos mostravam-se “legítimos filhos da Santíssima Virgem Redentora dos Cativos”.⁴²⁴

Como aponta Leonara Lacerda⁴²⁵,

sua vez, que favorecia a captação de maior volume de recursos, além da coleta ocorrida durante a própria festa”. FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. Op. cit., p. 15.

⁴²² MULVEY, Patrícia. Op. cit.

⁴²³ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

⁴²⁴ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1.

⁴²⁵ Leonara Delfino, da mesma forma como Sheila de Castro Faria, chama a atenção ainda para a visão da “economia moral da escravidão” desenvolvida por autores como Silvia Lara, Sidney Chalhoub e Robert Slenes, baseados em Edward Thompson. Tal perspectiva visa à análise dos parâmetros morais costumeiros construídos e compartilhados socialmente na relação senhor-escravo, bem como às alianças formadas e aos conflitos cotidianos. Para além da dicotomia entre a passividade escrava e os quilombolas, os estudos atuais buscam a vivência em meio às estratégias e negociações. Segundo Sheila de Castro Faria o escravo não seria simplesmente visto como “coisa”, e deixaria de ser um agente passivo para se tornar ativo em sua própria história. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; FARIA, Sheila de Castro. Op. cit. Cf.: LARA, Silvia. **Campos da violência**. Escravos

longe de reivindicar a liberdade nos moldes abolicionistas, o que seria uma postura anacrônica quando pensada para a sociedade escravista do século XVIII e primeira metade do XIX, esses financiamentos foram concebidos como privilégios e nunca estendidos a todos os membros da corporação.⁴²⁶

O auxílio às alforrias era prestado em prol de melhores condições de vida para os irmãos devotos que mereciam. Dessa forma, a escolha dos parceiros conjugais e redes sociais (como o compadrio e as relações de trabalho), bem como a participação em confrarias, possibilitavam múltiplas percepções de acesso à liberdade e estratégias, formando um “horizonte de expectativas”⁴²⁷ enquanto projeções de futuro e projetos de vida possíveis.⁴²⁸

Vale destacar que várias irmandades de homens de cor, inclusive associações mercedárias⁴²⁹, passaram a solicitar a permissão da Coroa para conceder alforrias aos irmãos escravos após tomarem conhecimento dos privilégios concedidos às irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Lisboa.⁴³⁰ Com a administração pombalina, quando ocorrera a

e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; SLENES, Robert. Op. cit.; CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

⁴²⁶ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 58.

⁴²⁷ Cf. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006. p. 21-79.

⁴²⁸ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; FARIA, Sheila de Castro. Op. cit.; CHALHOUB, Sidney. Op. cit. Cf. MARQUESE, Rafael de Bivar. Dinâmica da escravidão no Brasil: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos Cebrap**, v. 74, p. 107-123, março 2006.

⁴²⁹ Algumas solicitações foram enviadas em meados do século XVIII pelas irmandades de Nossa Senhora das Mercês e Redenção dos Cativos eretas em Vila Rica, Sabará, São João e São José Del Rei, conscientes dos privilégios concedidos às irmandades do Rosário em Lisboa. AHU-Minas Gerais, cx. 74, doc. 85; AHU-Minas Gerais, cx. 69, doc. 5. Uma solicitação também foi enviada em 1786, pela Irmandade de São Gonçalo Garcia, ereta pelos pardos da Vila de São João Del Rei, solicitando à D. Maria I a mercê de libertar os seus irmãos e irmãs que fossem escravos, pagando uma indenização a seus donos. Os irmãos alegam “que muitos senhores não permitem que se libertem as escravas pardas, ainda que algum parente para esse fim ofereça o seu valor; porque a querem ter em casa obrigando-as a viver em concubinato involuntário [...]”. E abordam os privilégios concedidos em Lisboa: “[...] Vossa Majestade, em favor da liberdade concedeu à Irmandade do Rosário da cidade de Lisboa o privilégio de poder libertar os seus irmãos escravos, ainda contra vontade de seus senhores, obrigando-os a aceitar o justo valor; e se este benefício alcançaram os ditos irmãos em Lisboa, onde os cativeiros não eram tão frequentes, nem tão rigorosos; onde não havia tantos motivos urgentes como os que ficam ponderados; com muito mais razão deve esperar esta Irmandade de S. Gonçalo Garcia para os seus irmãos escravos o mesmo privilégio”. AHU-Minas Gerais, cx. 125, doc. 20. Segundo Marco Antônio Silveira, “os cinco argumentos dos peticionários de São Gonçalo Garcia - o apelo ao direito natural, a utilidade pública, os merecimentos do cristão, a obtenção do mesmo privilégio concedido ao Rosário de Lisboa e a aplicação da lei de 1773 no Brasil -, assim como as cinco denúncias - os castigos excessivos, o concubinato involuntário, a substituição indesejada, a quebra do contrato de coartação e o abandono na velhice -, apontam, portanto, para a existência de um discurso sistematizado que expressava o ponto de vista de parte das populações escravas e libertas”. SILVEIRA, Marco Antônio. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). **Revista de História**, 158 (1º semestre de 2008), p. 144.

⁴³⁰ O privilégio concedido pela Coroa às associações do Rosário localizadas nos Mosteiros de São Domingos e São Salvador em Portugal dizia respeito ao pagamento pela libertação do escravo quando o senhor pretendesse vendê-lo para fora de Portugal. “In Lisboa the Rosary brotherhood in the Monastery of São Salvador gained royal privileges in 1688 and 1702 that their slave brothers could not be sold outside of Portugal by their masters. Pedro II conceded these privileges to the Rosary confraternity because the slaves complained that very were sold

supressão dos critérios de limpeza de sangue nas irmandades, houve também a libertação dos descendentes de africanos em Portugal, o que poderia ter intensificado os pedidos de resgate de escravos e de extensão dos privilégios alcançados pelos irmãos do Rosário.⁴³¹ Independente das solicitações, Daniel Precioso⁴³² apontou que o direito de alforriar escravos contra a vontade senhorial não foi estendido às irmandades das Mercês da América portuguesa, visto ainda que o resgate de cativos era algo raro e realizado apenas quando possuíssem condições. De forma geral, a vontade do senhor deveria ser sempre respeitada, e essa questão pode também ser discutida para o século XIX, com a atuação da Associação Marianense Redentora dos Cativos⁴³³.

As normas da irmandade se atualizariam no decorrer do século XIX, mais exatamente entre 1850-1856, sendo descrito em quinze artigos.⁴³⁴ Nosso interesse em estabelecer semelhanças e discrepâncias na principal documentação que regia a associação nos fez, portanto, alongar nosso recorte até meados do Oitocentos. Dentre os assuntos abordados no Estatuto estavam a escolha do dia de sábado como dia de celebração da missa⁴³⁵; a postulação de que o número de sócios e devotos não seria determinado, sendo assistida qualquer pessoa que a qualquer tempo desejasse entrar para a irmandade como sócio; afirmava-se que a Mesa elegeria todo ano três dos sócios para que um deles fosse tesoureiro, e ele seria o responsável por prestar contas das esmolas pedidas pelos irmãos; estabeleceu-se que seria eleito com deliberação da Mesa, quando esta julgasse conveniente, um dos sócios para o ofício de

outside of the Kingdom of Portugal without being rescued by the money of the brotherhood since their masters valued their slaves at exorbitantly high prices so that the brotherhoods could not purchase their freedom papers. [...] The black brotherhood of the Rosary in the monasteries of São Domingos, São Salvador, Santíssima Trindade and Graça had the important rights to pay slave owners the true value for slaves and to ransom slaves who were being sold abroad". MULVEY, Patrícia A. Op. cit., p. 24-25.

⁴³¹ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

⁴³² PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

⁴³³ A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana solucionou a questão da libertação de seus irmãos cativos através de uma nova associação exclusivamente para esse fim: a Associação Marianense Redentora dos Cativos, criada em 1885. Em sua criação alegou-se que por mais de um século, devido à deficiência e pobreza da confraria, não fora possível proporcionar a alforria a nenhum de seus irmãos escravos. Contudo, devido ao período da Associação corresponder ao fim do século XIX e gerar discussões referentes a outros contextos, não nos dedicaremos agora a essa questão, que pode ser mais bem trabalhada em pesquisas futuras. AEAM. Estatuto da Associação Marianense Redemptora dos Cativos (1885). Prateleira "Q", nº 6; AEAM. Termos de Quitação. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira "Q", nº 6; AEAM. Termos de Obrigação. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira "Q", nº 6; AEAM. Cartas de liberdade conferidas pela Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira "Q", nº 6; AEAM. Acta da sessão ordinária da Associação Mariannense Redemptora dos Cativos de Mariana para seu 1.º sorteio. 1886. Prateleira "Q", nº 6; AEAM. Recibos de Pagamento. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira "Q", nº 6.

⁴³⁴ AEAM. Estatuto. Confraria Nossa Senhora das Mercês (1850-1856). Prateleira "Q", nº 4.

⁴³⁵ O valor estipulado para a missa de sábado era de 720 réis. Para a satisfação da esmola das missas que se celebrassem, uma vez por semana um irmão seria escolhido para sair e pedir esmola com a "bolsa", dando conta do resultado no domingo imediato, sob pena de multa para o cofre. Se ocorresse falta consecutiva, até a terceira vez sem motivo justificado, o irmão sócio seria desmembrado da "sociedade" por deliberação da Mesa em maioria de votos. AEAM. Estatuto. Confraria Nossa Senhora das Mercês (1850-1856). Prateleira "Q", nº 4.

escrivão; definiu-se que todo ano fosse realizada a festa para a devoção de Nossa Senhora das Mercês, tendo para este fim a utilização do dinheiro em cofre; e visando a possibilidade de não haver dinheiro em cofre, estipulou-se a então necessária contribuição dos sócios e devotos para a realização da festa.

É possível perceber a distinção entre os termos irmãos e sócios, pois o segundo era inexistente na documentação de meados a fins do século XVIII. A irmandade no século XIX possivelmente aceitaria a presença de qualquer fiel devoto à Virgem com interesse de participar das missas, festividades e vida religiosa em geral, mas mantinha sua posição de distinguir os privilégios espirituais para os que se associavam e contribuía financeiramente para a permanência da instituição. Com toda certeza os sócios também se distinguiam hierarquicamente no meio confrarial, como na ocupação dos cargos administrativos. Ser sócio significava comprometer-se, prestar serviços para o bem da associação, contribuir financeiramente e zelar pelos irmãos. As esmolas de entrada, anuais e cargos administrativos não estão mais destacadas nas normas, dando lugar à necessidade de auxílio dos sócios nos pedidos de esmola e contribuições individuais para a manutenção das missas e das festividades. De forma geral, a atualização dos Estatutos é bem confusa e pouco explicativa.

A administração da irmandade continuava dividida em cargos, mas a possibilidade de entrada se expandiu, sendo permitida a filiação de qualquer indivíduo. A restrição de entrada era criticada pelo ministério pombalino⁴³⁶, sendo proibida nos processos de atualização dos estatutos, mas diversas irmandades desenvolviam estratégias para burlar as normas.⁴³⁷ Entretanto, segundo Leonara Delfino, a reforma pombalina não contemplava pardos, crioulos e seus descendentes, mesmo os que estavam na condição de livres.⁴³⁸ No primeiro estatuto mercedário datado de 1771, e aprovado pela Coroa em 1787, foi mantida a restrição de entrada de alguns indivíduos, o que leva a crer que não era mesmo de interesse da Coroa a obrigatoriedade da aceitação de africanos por irmandades crioulas, pardas ou brancas. As dificuldades financeiras e o fato da irmandade já aceitar diferentes camadas sociais desde sua

⁴³⁶ Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, exerceu o cargo de primeiro-ministro em Portugal entre os anos de 1750 e 1777, período do reinado de D. José I. No período administrado por Pombal, a Coroa passou a defender sua supremacia nos assuntos eclesiásticos, almejando a diminuição do papel da Igreja, irmandades e ordens. Algumas leis foram criadas entre 1766-1769 para proibir a doação dos legados testamentários às ordens religiosas e os gastos excessivos com missas, o que não impediu o desenvolvimento das práticas por parte dos devotos. PRECIOSO, Daniel. Op. cit. O reinado de D. José seria mais agressivo na defesa da jurisdição régia e no controle da Igreja, intensificando os recursos eclesiásticos de coerção para fortalecer a repressão ao contrabando, o que pode ser observado nas documentações do bispado de Mariana. Vale destacar que foi durante o governo de D. José que ocorrera a expulsão dos Jesuítas do Reino e seus domínios. D. Maria I e D. João VI deram continuidade às reformas regalistas de Pombal. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. Op. cit.

⁴³⁷ Além disso, “na opinião de autoridades diocesanas, as arquiconfrarias e ordens terceiras de homens de cor deveriam ser abertas ao concurso de pessoas de todas as qualidades”. PRECIOSO, Daniel. Op. cit., p. 82.

⁴³⁸ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

criação são, dessa forma, possíveis respostas que nos satisfazem mais quanto à quebra da restrição de membros em suas normas ao longo do século XIX.

2.2. Os irmãos mercedários: sociabilidade e construção de uma identidade

Para além do ideal de libertação dos cristãos cativos, as irmandades dedicadas a Nossa Senhora das Mercês na América Portuguesa se caracterizaram principalmente por agremiarem os negros nascidos no Brasil. Os africanos traficados para o Novo Mundo eram comumente chamados de “pretos” ou “negros”, demarcando seu caráter estrangeiro e a condição de cativo. No XIX, de acordo com Sheila de Castro Faria⁴³⁹, tais denominações faziam referência à condição escrava, fosse atual ou passada. Enquanto isso, seus descendentes nascidos nos domínios portugueses seriam distinguidos como “crioulos”.

No dicionário de Raphael Bluteau, o termo crioulo designava o “escravo, que nasceu na casa do seu senhor”⁴⁴⁰. Sendo assim, estaria intimamente ligado ao cativo e à reprodução desses escravos. O dicionário de Moraes Silva⁴⁴¹ adicionaria o fato do crioulo não ser comprado, também se referindo à condição de escravo. Já Antonil relatou que o termo crioulo remetia aos indivíduos que “se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si. E levando bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais”⁴⁴². Neste caso, as ideias de fidelidade ou afetividade estão mais presentes, além de mostrar que os crioulos seriam mais especializados em seu trabalho. No século XIX o viajante Rugendas⁴⁴³ retratou os crioulos como mais próximos e adaptáveis aos costumes do Novo Mundo, pois não teriam que carregar uma “bagagem” cultural e antigas tradições, como os povos de origens africanas. Entretanto, considerando sua ascendência e reconhecendo a proximidade com seus familiares⁴⁴⁴, é possível que os crioulos estivessem em uma condição intermediária entre as origens africanas e os traços culturais “nacionais”. Seriam diferentes dos africanos – apesar destes serem fundamentais na formação da

⁴³⁹ FARIA, Sheila de Castro. Op. cit.

⁴⁴⁰ BLUTEAU, Raphael. Op. cit., p. 613.

⁴⁴¹ SILVA, Antonio Moraes. Op. cit.

⁴⁴² ANTONIL, André João. Op. cit., p. 122.

⁴⁴³ RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem Pitoresca através do Brasil**. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. (Col. Biblioteca Histórica Brasileira).

⁴⁴⁴ Russell-Wood reconheceu a importância da herança familiar na relação entre as diversas etnias africanas e seus descendentes, os crioulos. As tradições de seus familiares e a interação cultural existente no Novo Mundo estariam presentes no cotidiano dos crioulos. RUSSEL-WOOD, A. J. Op. cit.

identidade crioula - e também dos brancos, mas participariam, assim como eles, dos processos de interação e negociação culturais.⁴⁴⁵

Na historiografia observamos algumas variações quanto às explicações do uso do termo “crioulo”, diferindo de acordo com o local e o período analisado. Segundo Libby e Frank⁴⁴⁶, em Minas o “crioulo” se referia ao negro nascido no Brasil com mãe de origem africana, demarcando distinções de cor e *status*. Além disso, o crioulo nascia escravo quando filho de mãe escrava, e livre quando filho de mãe forra. Os pais poderiam ser negros, crioulos ou pardos; enquanto os filhos de pais brancos seriam comumente classificados como pardos, mulatos ou até mestiços. O consenso entre os especialistas está no fato dos filhos de escravas africanas serem designados como crioulos, entretanto, as gerações seguintes são mais difíceis de classificar. Certas vezes a designação se mantinha, mas em outros casos poderia desaparecer. Segundo os autores,

nas Minas a definição de ‘crioulo’ era bastante clara, pelo menos ao longo do período focado aqui: referia-se aos negros nascidos no Brasil, independente da origem dos pais – africana, nativa ou ambas – e sem implicações quanto à condição legal. O Rol dos Confessados nos fornece muitos exemplos disso. Entre os escravos pertencentes a José Gomes Pinheiro encontravam-se Sebastião, angola, e sua mulher, a benguela Rosa. O filho deles, Manoel, era arrolado como crioulo. Manoel Joaquim Martins e sua esposa Antônia Moreira da Silva aparecem como crioulos forros; os três filhos do casal eram considerados crioulos nascidos livres. Hilário Alvares Batista e Inácia de Oliveira eram crioulos nascidos livres, uma classificação que passaram para seus seis filhos. É óbvio, portanto, que, pelo menos em Minas, ‘crioulo’ não era uma classificação aplicável apenas a uma única geração de indivíduos nascidos de pais africanos. De novo, o termo constituía essencialmente uma referência à ascendência africana e parece ter se mantido ao longo de várias gerações em torno da virada do século XVIII.⁴⁴⁷

Já para Mariza Soares⁴⁴⁸, o termo “crioulo” no Rio de Janeiro também era normalmente relacionado ao filho de africano nascido no Brasil, mas a autora complementa que era também uma condição provisória, visto que o filho deste último não receberia a designação. Com isso, a autora percebeu um apagamento da designação no decorrer da descendência e que essa designação se manteria apenas com a manutenção do tráfico, ou seja, com a chegada de novos africanos que aqui teriam seus filhos. Rodrigo Rezende⁴⁴⁹ observou em suas pesquisas que o termo foi designado a inúmeros tipos de enlces matrimoniais: para o filho de africanos, de africano e crioulo, de crioulos, de africano e branco, de crioulo e branco;

⁴⁴⁵ REZENDE, Rodrigo Castro. Op. cit.

⁴⁴⁶ LIBBY, Douglas; FRANK, Zephyr. Op. cit.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 388.

⁴⁴⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. **O Império de Santo Elesbão...**, op. cit.

⁴⁴⁹ REZENDE, Rodrigo Castro. Op. cit.

ambos nascidos em meio à sociedade colonial. Para o autor, os crioulos formavam nações no sentido de terem procedências e origens, e estavam constantemente amalgamados à realidade da escravidão. Crioulos, pardos e mestiços eram os indivíduos nascidos dentro do Império português, cuja história estava atrelada ao contexto da escravidão.

Alguns autores, como Hebe Mattos de Castro⁴⁵⁰, relacionam o termo exclusivamente à experiência do cativo, sendo os crioulos geralmente escravos ou forros recentes. Já para Sheila de Castro Faria, o crioulo seria obrigatoriamente um escravo, não podendo nascer livre; e seus filhos seriam ainda comumente chamados de pardos.⁴⁵¹ Segundo Mariza Soares, no século XIX se generalizaria o uso do termo “crioulo” para todos os afrodescendentes nascidos nas sociedades colonial e imperial.⁴⁵² Dessa forma, é possível perceber que o termo era muito fluido, visto de diversas formas ao longo do tempo e em cada região. A partir de nossas pesquisas, constatamos a noção básica e inicial dada ao termo: ser a distinção do negro traficado de terras africanas, demarcando uma fronteira para os que nasciam no Império português, ou, mais exatamente, do lado de cá do atlântico. Com o passar das gerações, entretanto, a classificação tornava-se mais complexa. Sendo escravo ou não, o termo carregava consigo um histórico familiar de cativo. Mas como apontou Rodrigo Rezende⁴⁵³, embora o termo “crioulo” busque o distanciamento dos africanos, a contribuição destes para a formação de uma identidade crioula é inegável.

O termo “pardo”, também encontrado entre alguns associados às Mercês, seria usado para designar os nativos de alguma ascendência africana, fazendo referência à tonalidade da pele, e era, em geral, correspondente ao mulato. Mesmo se referindo a um tipo de condição social, se tratava principalmente da miscigenação de origens africanas e europeias.⁴⁵⁴ Daniel Precioso⁴⁵⁵ observou que o termo aparecia com dois sentidos nas documentações, variando de acordo com a região e o período. Às vezes correspondia ao filho de branco e preto, mas também poderia representar o indivíduo de cor e livre que, por meio de estratégias de mobilidade social, conseguiu se distanciar da experiência do cativo. Em Russell-Wood há ainda uma distinção entre as categorias de pardo e mulato, cada uma correspondente a um determinado tipo social. Embora ambas designassem os mistos entre as duas raças, o pardo

⁴⁵⁰ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio**. Os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

⁴⁵¹ FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del-Rei (1700-1850). 2004. Tese (Concurso de Professor Titular em História do Brasil). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.

⁴⁵² SOARES, Mariza de Carvalho. **O Império de Santo Elesbão...**, op. cit.

⁴⁵³ REZENDE, Rodrigo Castro. Op. cit.

⁴⁵⁴ LIBBY, Douglas; FRANK, Zephyr. Op. cit.

⁴⁵⁵ PRECIOSO, Daniel. Op. cit.

seria o indivíduo trabalhador, integrado na sociedade e moralmente aceitável, enquanto o mulato era representado como um vadio, preguiçoso, desonesto e insolente.⁴⁵⁶

De acordo com Hebe Mattos de Castro,

a designação de ‘pardo’ era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Assim, todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana, fosse mestiço ou não.⁴⁵⁷

A autora ainda complementa que “para tornarem-se simplesmente ‘pardos’, os homens livres descendentes de africanos dependiam de um reconhecimento social de sua condição de livres, construído com base nas relações pessoais e comunitárias que estabeleciam”⁴⁵⁸. Outra questão importante diz respeito à liberdade; condição idealizada enquanto atributo do homem branco, ser livre em uma sociedade escravista era, basicamente, não trabalhar ou viver de rendas.⁴⁵⁹ Os escravos estavam sempre associados a algum tipo de serviço, enquanto os homens livres “viviam de alguma coisa”, como de um ofício, de seus bens ou lavouras. Devemos ressaltar que havia ainda uma quarta designação de cor para as possibilidades de miscigenação, o termo “cabra”, que correspondia à ascendência africana e se referia aos filhos de pais de origens mistas, como um pardo e um crioulo ou africano.⁴⁶⁰ A partir de algumas obras expostas e de nossas pesquisas, podemos perceber que os negros, crioulos, pardos e cabras poderiam ser escravos ou forros, mas apenas os brancos tinham sua condição jurídica evidente. Nas fontes históricas, de forma geral, a designação racial foi constantemente influenciada pelas visões do próprio indivíduo, das condições da época, da região específica e de quem escrevia as documentações.⁴⁶¹

Através de uma análise quantitativa, identificamos 1440 entradas a partir dos Livros de Entrada dos irmãos das Mercês de Mariana entre os anos de 1753 a 1830.⁴⁶² Do total de

⁴⁵⁶ RUSSEL-WOOD, A. J. Op. cit. Ver também: PRECIOSO, Daniel. **Legítimos vassallos**: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803). 2010. 249 f. Dissertação (Mestrado em História). UNESP. Franca, 2010.

⁴⁵⁷ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio...**, op. cit., p. 34.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 35.

⁴⁵⁹ “O simples aluguel destes cativos, quando adultos e jovens, já garantia uma fonte de renda, em muitos dos casos capaz de eximir a família livre do trabalho direto”. Ibidem, p. 37.

⁴⁶⁰ LIBBY, Douglas; FRANK, Zephyr. Op. cit.

⁴⁶¹ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁴⁶² Utilizamos o número 1440 como o total de registros de entrada formalizados, e não como o número exato de irmãos entrantes, visto que é possível que alguns irmãos tenham sido registrados mais de uma vez. Constatamos que alguns nomes muito comuns aparecem mais de uma vez e em anos diferentes, mas não é possível confirmar se são a mesma pessoa ou não. Quando é possível cruzar informações extras presentes nas entradas, geralmente constatamos que são pessoas distintas. Destacamos apenas três casos que acreditamos serem repetições equivocadas cometidas pelos escrivães: os dois registros dos oito escravos do R.mo Cônego Arcd.o Antônio Alves Ferreira Rodrigues, feitos no dia 06 de setembro e 03 de outubro de 1806; os dois registros de Luis

registros constatamos que 663 (46,04%) correspondem a homens, 774 (53,75%) a mulheres e 3 (0,21%) estavam ilegíveis. Marcos Aguiar⁴⁶³ já havia apontado sobre a predominância feminina em suas análises de irmandades de cor em fins do século XVIII e início do XIX. Além disso, a presença feminina na maioria das vezes estava desatrelada à entrada de cônjuge. Segundo o autor, também os forros e os livres se destacaram na vida associativa desse período, como veremos a seguir.

Entre o ano 1753 e 1758, identificamos 26 entradas; de 1760 a 1769, 61 entradas; de 1770 a 1779, 167 entradas; de 1780 a 1789, 72 entradas; de 1790 a 1799, 160 entradas; de 1800 a 1809, 526 entradas; de 1810 a 1819, 367 entradas; de 1820 a 1830, 54 entradas; e sem data apenas 7 entradas (Gráfico 1). É preciso ressaltar ainda que em alguns anos não foram feitos termos, como em 1756, 1759, 1764, 1768, 1778, 1785, 1823 e 1828.

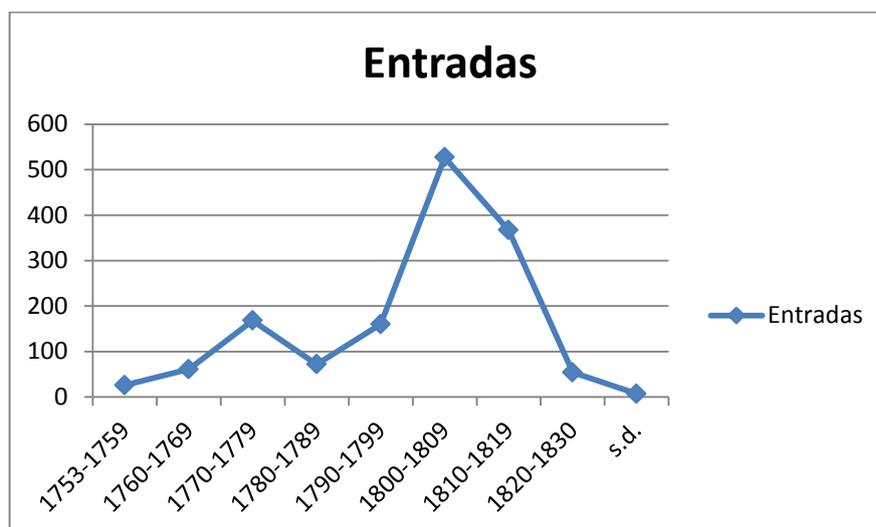


Gráfico 1 - Número de entrada de irmãos por décadas. Séculos XVIII e XIX.⁴⁶⁴

Sendo assim, observamos um maior número de inscritos nos livros da irmandade nas décadas de 1770, 1790, 1800 e 1810. Na década de 1770, período de concepção do Livro de Compromisso, se observou o primeiro momento de maior agremiação, com destaque para o ano de 1777. Possivelmente uma grande maioria dos irmãos filiados, que não possuíam seu

Baptista Dinis Carneiro da Cunha, feitos em 1803, mas em páginas distintas do Livro; e os dois registros do Alferes João Marques Pimenta, feitos nos anos de 1769 e 1777. Esses três casos foram retirados do total de entradas.

⁴⁶³ AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos confrades...**, op. cit.

⁴⁶⁴ Fonte: AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira "P", nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira "P", nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira "P", nº 32.

termo oficializado, se organizou para fazê-lo.⁴⁶⁵ Entretanto, o início do século XIX marcou o momento de maior agremiação no interior da irmandade, o que acompanhava o movimento de “crioulização” observado em Minas, ou seja, um período de crescimento do número de crioulos.⁴⁶⁶ Na “Mercês de Cima” de Vila Rica, por exemplo, o número de entradas também cresceu muito a partir da década de 1770, e a maior quantidade de agremiados foi verificada no início do século XIX.⁴⁶⁷

A partir disso, podemos começar a problematizar algumas questões e pensar em algumas repostas possíveis. Inúmeros estudos, como o recentemente produzido por Leonara Delfino⁴⁶⁸, apontam para um aumento gradual de crioulos nas mais diversas freguesias, o que coaduna com o processo de expansão da população crioula em Minas Gerais a partir do início do século XIX. Segundo Daniel Precioso, o mais provável é que as irmandades mercedárias tenham sido um “reflexo do aparecimento de uma ampla camada de forros, que despontou em virtude da prática da alforria e do processo de crioulização das escravarias mineiras”; mas acrescentamos aí os indivíduos das gerações seguintes, já nascidos em liberdade.⁴⁶⁹ Também podemos analisar essa questão em comparação às cifras levantadas pelo autor sobre a população de Mariana através do Rol dos Confessados de 1809. A cidade possuía 1.795 homens (49,16%) e 1.856 mulheres (50,84%). Do total de indivíduos, 2.481 (67,95%) eram livres e 1.170 (32,04%) eram escravos. No início do século XIX o número de livres era muito superior ao de escravos, tanto entre os homens quanto entre as mulheres, o que se diferenciava da situação de algumas décadas anteriores.⁴⁷⁰ Com novas demandas, muitos indivíduos possivelmente buscavam outros espaços de sociabilidade distintos das irmandades do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, responsáveis por agremiar os africanos traficados.

Ao analisarmos o critério “cor” dos membros da associação, nos deparamos com os seguintes dados: 164 (11,39%) se declararam crioulos, sendo 89 mulheres e 75 homens; 4 (0,28%) se declararam brancos⁴⁷¹, sendo 1 mulher e 3 homens; 11 (0,76%) se declararam

⁴⁶⁵ Tal fato pode ser observado também para as irmandades negras de Mariana, como mostra Fernanda Pinheiro. Nos anos de 1753 e 1754 houve grande quantidade de inscrições, principalmente porque fizeram termos para muitos que já tinham entrado e não estavam matriculados. PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁴⁶⁶ Hebe Mattos de Castro também utilizou o termo “crioulização” para se referir ao crescente número de crioulos na sociedade colonial de fins do século XVIII e início do XIX. CASTRO, Hebe Mattos de. **Das cores do silêncio...**, op. cit.

⁴⁶⁷ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁴⁶⁸ DELFINO, Leonara. Op. cit.

⁴⁶⁹ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 97.

⁴⁷⁰ Ibidem.

⁴⁷¹ Como já foi apontado, os indivíduos brancos não possuíam a necessidade de declarar sua cor ou a condição de livre em seu cotidiano; desta forma, é impossível saber o real número de brancos agremiados às Mercês, pois eles estarão mascarados junto ao enorme número de membros que não declararam cor. Entretanto, é interessante apontar que a presença de homens brancos nas associações de homens de cor, como também na ocupação de

cabras, sendo 6 mulheres e 5 homens; 47 (3,26%) se declararam pardos, sendo 32 mulheres e 15 homens; 38 (2,64%) se declararam pretos, sendo 22 mulheres e 16 homens; e 1176 (81,67%) não declararam cor alguma (Gráfico 2).

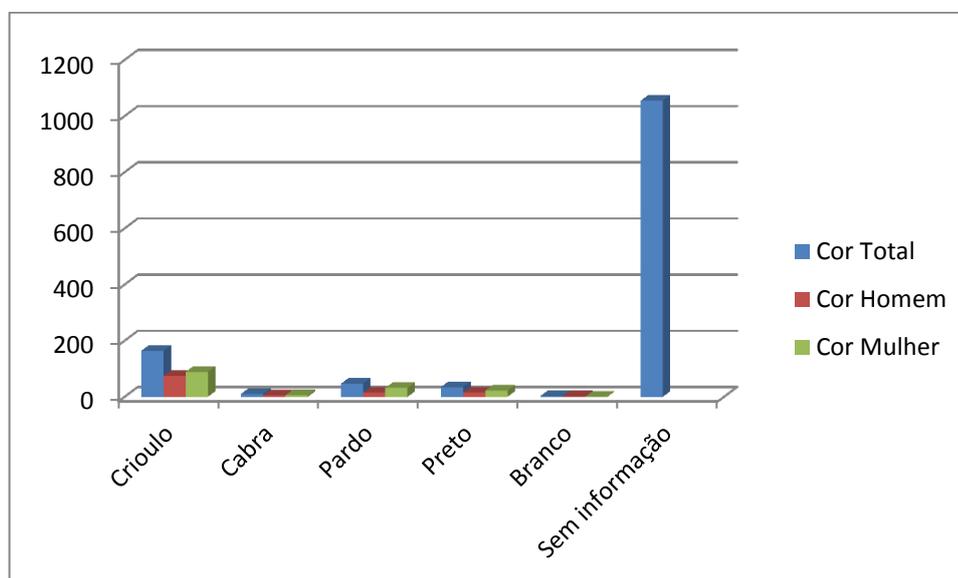


Gráfico 2 – Cor dos membros e divisão entre homens e mulheres. Séculos XVIII e XIX.⁴⁷²

Com isso vemos que independente da irmandade ser considerada uma associação destinada aos “pretos crioulos”, como ressaltado em seu próprio Compromisso⁴⁷³, o número de indivíduos que relataram essa cor foi baixíssimo. Dos 164 indivíduos que se declararam crioulos, 72 (43,9%) eram forros, 79 (48,17%) eram escravos e apenas 13 (7,92) não

cargos administrativos, pode ser interpretada como uma pretensão de reconhecimento social, de ampliação de redes de contatos e espaços de sociabilidade, bem como para maiores possibilidades de obtenção de benefícios diretos ou indiretos. Filiavam-se por devoção, mas também para promover um maior controle dos negros. Julita Scarano, por exemplo, observou poucos brancos na irmandade do Rosário, e o número só aumentou depois de meados do século XVIII, tornando-se bem maior no XIX. SCARANO, Julita. Op. cit. Com o cruzamento de alguns testamentos, contatamos a presença de homens brancos, portugueses e possuidores de patentes e ofícios. José de Couto, por exemplo, era natural de Portugal, filho legítimo de Antônio do Couto e Joanna Vieira. Entrou para a irmandade das Mercês em 1809, e, por estar enfermo pagou cinco oitavas de esmola de entrada. Entretanto, seu testamento data de 1819. Em seu registro de entrada consta se tratar de um homem branco, ou seja, havia a intenção de demarcar a distinção existente. ACSM. Testamento de José de Couto (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 18. Em alguns casos indivíduos que não declaravam cor ou condição serviam à Mesa Administrativa, mas não possuíam entrada na confraria. O Capitão José Pereira de Souza, por exemplo, não possuía entrada na associação, mas identificamos seu nome entre ocupantes de cargos administrativos, como termos e registros avulsos. Era membro da Ordem do Carmo de Vila Rica e do Santíssimo Sacramento, mas possuía três escravos associados às Mercês em 1802 e 1806, Leandro, Antônio e o pardo Bernardo de Souza Couto. ACSM. Testamento de José Pereira de Souza (Cap.). R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 182-247. O Capitão português Manoel Ribeiro de Souza também não possui registro de entrada, mas ocupou cargo na associação. ACSM. Testamento de Manoel Ribeiro de Souza (Cap.) R. T., 1º Ofício, Livro nº 23, p. 28.

⁴⁷² Fonte: AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

⁴⁷³ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

mencionaram condição alguma. Além de certo equilíbrio, vemos que a cor crioula se encontrou frequentemente atrelada à existência de uma condição a ser demarcada, seja de cativo ou de liberto. Um número também muito inferior foi o referente aos pardos, que podem, como os crioulos, ter constantemente mascarado o estigma de sua cor. Acreditamos que no meio confrarial a distinção entre crioulos e pardos, enquanto forros ou livres, poderia ser mais fluida, tendo em vista as grandes ausências de demarcação nos registros; mas também consideramos que os pardos possuíam sim o interesse de demarcar suas fronteiras em relação aos crioulos e aos negros, mesmo que na prática a situação fosse mais complexa.

No tocante aos discursos de auto-identificação, se o nascimento na América portuguesa era um fator que aproximava crioulos e pardos, a ascendência europeia, o distanciamento da experiência do cativo ou a maior integração social dos pardos livres eram aspectos que os diferenciavam dos crioulos forros. Assim, os contrastes, às vezes, sobressaíam e tornavam-se mais salientes do que as semelhanças.⁴⁷⁴

Sendo assim, ao mesmo tempo em que eram semelhantes por serem nascidos na América portuguesa, pardos e crioulos mantiveram muitos conflitos, como abordado por Daniel Precioso e apontado por nós ao fim do capítulo anterior ao falarmos de Vila Rica. Neste exemplo ainda estava em jogo o reconhecimento social e financeiro de arquiconfrades e terceiros de cor. Em Mariana foi possível perceber casos de membros que pertenceram às Mercês e à Arquiconfraria do Cordão de São Francisco.⁴⁷⁵ Esta associação aceitava, além dos pardos, os crioulos e pretos forros, embora seu Compromisso⁴⁷⁶ de 1760 não especificasse a polarização de nenhum grupo específico. A documentação não restringia a entrada de escravos, mas a entrada deles não foi algo comum. As cláusulas restritivas foram frequentes em irmandades de pardos livres, e a falta de restrição não indicava obrigatoriamente a

⁴⁷⁴ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 68.

⁴⁷⁵ Observamos tal fato em nossas pesquisas, mas também nas de Daniel Precioso e Maria Clara Ferreira. Dos dezesseis membros da Arquiconfraria do Cordão de Mariana analisados por Daniel Precioso, cinco também pertenciam às Mercês de Mariana e dois às Mercês de Vila Rica. Nesta localidade, os pardos pesquisados pelo autor também se agremiavam, muitas vezes, em ordens terceiras e confrarias de pardos, em associações mercedárias e ainda nas do Rosário. PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit. Maria Clara Ferreira analisou em suas pesquisas apenas os nomes dos confrades localizados no Livro de Compromisso e documentos anexos a ele, pois as outras documentações ultrapassavam seu recorte temporal baseado no período colonial. Sendo assim, ela analisou o Estatuto da Arquiconfraria (1760); o Termo de aprovação do Estatuto (1779); o Termo de agregação do Cordão de Mariana ao Real Convento de São Francisco da cidade de Lisboa (1783); o Beneplicito concedido por Ordem Régia de dona Maria I para a instalação oficial da agremiação (1784); e o Termo de juramento dos confrades, exigido pela rainha (1786). A autora percebeu que em seus documentos os arquiconfrades não se denominavam como pardos, mas foram descritos como tal nos documentos enviados a eles, como o termo de aprovação pela Mesa e agregação. A partir disso foi possível questionar se o fato consistia em uma estratégia, visto que eram homens de cor adquirindo o posto de arquiconfraria, mas também poderia ser uma forma de buscar a agremiação de todas as qualidades de indivíduos. FERREIRA, Maria Clara Caldas Soares. **Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Mariana: trajetória, devoção e arte (c. 1760-1840)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

⁴⁷⁶ AEAM. Compromisso. Arquiconfraria do Cordão de São Francisco de Mariana (1760). Armário 8, prateleira 1, nº 21.

aceitação. Embora não existisse cláusula exclusivista, Daniel Precioso não encontrou crioulos entre os membros analisados em sua amostragem da Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula de Vila Rica, sendo mais comum os “legitimamente pardos” ou “de pardos para cima” (o que abarcaria os brancos).⁴⁷⁷

As irmandades, embora direcionadas a determinadas qualidades de membros, não eram instituições fechadas. “As interdições ao ingresso de irmãos eram direcionadas às pessoas de condição inferior àquela do grupo fundador da associação e poderiam ser, em casos específicos, flexibilizadas”.⁴⁷⁸ Dessa forma, uma maior interação poderia ser observada entre o grupo polarizador da associação e camadas sociais semelhantes ou superiores a ele; contudo, exceções eram realizadas em meio à vivência e a entrada de grupos de camadas inferiores era muitas vezes tolerada.⁴⁷⁹ A demarcação de fronteiras com certeza seria mais interessante em relação aos grupos inferiores na hierarquia social. Os pardos se aproximavam mais dos brancos do que os crioulos, e estes almejavam seu distanciamento imediato dos africanos. No caso das Mercês de Mariana, uma maior distinção seria promovida em relação aos pretos, que também apresentaram outro baixo número encontrado entre os agremiados. Tal fato se assemelhou muito à situação observada por Kellen Silva para São José Del Rei.⁴⁸⁰

Quanto à condição, identificamos na irmandade das Mercês de Mariana que 432 (30%) membros se declararam escravos, sendo 218 homens, 213 mulheres e um ilegível; 104 (7,22%) membros se declararam forros, sendo 41 homens e 63 mulheres; e 904 (62,78%) registros de membros não declararam condição (Gráfico 3). Segundo nossos dados, o número de escravos foi superior ao número de indivíduos declarados forros, mas possivelmente muitos destes últimos podem não ter relatado sua condição, o que ocorreria com o distanciamento de sua vida cativa anterior.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁷⁹ Daniel Precioso supõe que os crioulos forros se aproximavam mais da devoção à Virgem das Mercês, principalmente quando aceitos em irmandades de pardos ou ao constituírem agremiação própria, enquanto os crioulos escravos se aproximariam de outras devoções quando pertencentes às irmandades negras. *Ibidem*. Na igreja do Rosário da paróquia do Pilar de Vila Rica, por exemplo, os crioulos associados às irmandades negras que ali se reuniam possuíam preferência pela devoção à Santa Efigênia. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra...**, op. cit.

⁴⁸⁰ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

⁴⁸¹ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio...**, op. cit.

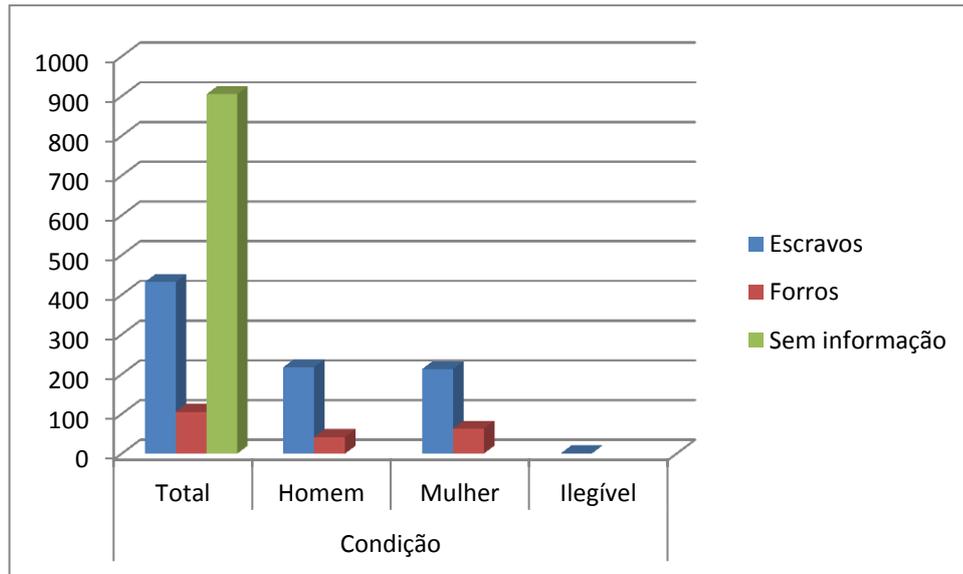


Gráfico 3 – Condição dos membros e divisão entre homens e mulheres. Séculos XVIII e XIX.⁴⁸²

Na “Mercês de Cima” de Vila Rica a situação foi distinta, pois o número de forros foi maior ao de escravos.

Na arquiconfraria das Mercês de Cima de Vila Rica, por exemplo, de acordo com o Livro Segundo de Termos de Assentos dos Irmãos, em um total de 1.155 irmãos que ingressaram entre 1754 e 1808, apenas 219 (18,96%) eram cativos: 74 (33,78%) homens e 145 (66,21%) mulheres. Embora a condição legal de forro nem sempre tenha sido apontada nos registros de entrada, encontramos um maior número de indivíduos designados como ‘crioulos’ entre os forros do que entre os cativos. Entre os forros também foi verificado um percentual significativo de irmãos designados como ‘pardos’. Estes predominam entre os que figuram com a qualidade, mas sem especificação da condição legal. Ainda que, provavelmente, o número de irmãos brancos das Mercês de Cima tenha sido maior, apenas três homens apareceram com a especificação dessa qualidade.⁴⁸³

Em São José Del Rei, por exemplo, os crioulos forros também foram maioria na agremiação.⁴⁸⁴ O grande número de registros sem informação quanto à cor e condição é surpreendente, talvez se referindo principalmente à população de cor nascida em liberdade. Em vista disso, primeiramente precisamos destacar os problemas presentes na própria documentação. Os registros de entrada são sempre muito incertos, e muitas vezes também encontramos condições em transição, como quando há a informação de um membro escravo e

⁴⁸² Fonte: AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

⁴⁸³ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 99.

⁴⁸⁴ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

uma pequena anotação posterior informando que ele se alforriou.⁴⁸⁵ Agora, imaginemos quantas pessoas tiveram sua condição social alterada ao longo do tempo e não registraram isso nas fontes confrariais. Em suas pesquisas, Daniel Precioso⁴⁸⁶ percebeu que os lugares ocupados pelos indivíduos na hierarquia social poderiam oscilar, e as fontes também refletem isso, pois um mesmo indivíduo poderia ser registrado de duas formas diferentes em documentos distintos. Além disso, o autor alerta que nem todos os indivíduos que aparecem sem marcadores sociais nas documentações devem ser considerados como brancos ou nascidos livres, pois a negligência dos produtores dos registros também era grande.

A ausência de marcadores sociais em inventários e testamentos, para além da negligência de testadores e tabeliães, pode indicar um distanciamento geracional da experiência direta do cativo, assim como o agenciamento (pelos próprios livres de cor) de estratégias de mobilidade social, tais como: alianças matrimoniais, compadrio, provimento em postos de milícias, ocupação de cargos administrativos em sodalícios, acúmulo de riquezas e posse de escravos.⁴⁸⁷

Nesse sentido, o silêncio das cores, como também analisou Hebe Mattos de Castro⁴⁸⁸, pode estar relacionado à posição, ascensão e mobilidade sociais e ao esforço produzido pelo próprio homem de cor e seus descendentes.⁴⁸⁹ Tal questão expressa o contexto vivenciado na fluida e diversificada sociedade estamental mineira. A noção de cor “não designava, preferencialmente, matizes de pigmentação ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligadas”.⁴⁹⁰ Como a mudança de posição social poderia levar à ausência da demarcação ao longo do tempo, a alteração do ambiente de sociabilidade também poderia ocorrer, pois segundo Kellen Silva⁴⁹¹, um escravo alforriado almejaria, por exemplo, seu deslocamento do Rosário às Mercês, ou ainda permaneceria associado a ambas.

⁴⁸⁵ Segundo os registros de entrada, Caetana Maria de Meneses, por exemplo, era escrava de Antônio Ribeiro quando se filiou à irmandade em 1760, alcançando a alforria; da mesma forma Rosa Angola, escrava de um alferes, alforriou-se em 1808 e Maria Ferreira de Macedo, escrava de Martinho José de Macedo, em 1814.

⁴⁸⁶ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 233.

⁴⁸⁸ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio...**, op. cit.

⁴⁸⁹ “Não obstante, a eventual ascensão material dos descendentes de libertos significava uma via de mão-dupla, pois, ao mesmo tempo em que a “elite de cor” nascida livre adquiria para si a extensão dos direitos de cidadania, segregava, na mesma proporção, os segmentos não brancos mais empobrecidos, classificados ainda pelo estigma da ascendência cativa. Este processo de exclusão desembocou no que a autora denominou como o paulatino ‘silenciamento da cor’, de modo que as novas gerações se esforçavam para perder gradativamente a referência da cor nos registros oficiais. E esta foi uma estratégia articulada pela população livre descendente do cativo para fazer valer seus direitos de cidadania, numa sociedade em que os princípios de igualdade e equidade ainda passavam longe da aceitação geral, em função das barreiras imputadas pelas marcas da escravidão. Sendo assim, o ‘empardecimento’ de um africano alforriado ou de seus filhos constituía um fenômeno muito comum capaz de exemplificar o campo de mobilidade social presente nessas classificações da cor do indivíduo”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 157-158.

⁴⁹⁰ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio...**, op. cit., p. 98-99.

⁴⁹¹ SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

Entre as décadas de 1750 e 1770 a ausência da cor foi predominante nos registros, aparecendo algumas vezes a partir de 1780. Em períodos de registros de muitos irmãos, como no ano de 1777⁴⁹², por exemplo, a cor se encontra totalmente ausente. Nesses casos, é possível que a ausência ocorra por opção do próprio escrivão, visto que alguns faziam registros detalhados, enquanto outros eram mais relapsos. Vale destacar que, mesmo em anos em que a ausência de cor é mais frequente, a condição é sempre registrada, possivelmente sendo considerado mais importante demarcar as fronteiras entre livres, forros e escravos. Uma justificativa para o silêncio presente nos livros das irmandades foi exposta por Kellen Silva, que analisou a Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São José Del Rei e, através dos Livros de Entrada entre 1788 e 1840, não conseguiu constatar maiores informações de seus membros.⁴⁹³ Ela considerou que para as irmandades de negros, crioulos e pobres, relatar a cor e a condição de seus associados não era questão de maior importância, e sim conseguir um grande número de membros. Tal fato pode ser observado em seu Compromisso, pois os fiéis deixavam claro que a conservação e o bem da irmandade dependiam do grande número de irmãos para o serviço de Deus e da Virgem.⁴⁹⁴

Segundo Mariza Soares⁴⁹⁵, como ser crioulo era uma condição provisória, as gerações seguintes não seriam identificadas dessa forma, mas apenas por sua condição de escravo ou forro. Em vista disso, considerou que eles não constituíram um grupo estável com interesses comuns. Assim como Daniel Precioso⁴⁹⁶, não concordamos com tal afirmativa, pois os crioulos se instituíram como grupo e possuíram uma identidade fortemente atrelada à devoção mercedária no contexto confrarial, unindo a simbologia da liberdade à aquisição de benefícios espirituais próprios de sua religião. Acreditamos que com o decorrer das décadas suas “gerações seguintes” representaram a maioria dos membros associados às Mercês e foram as grandes responsáveis pelo crescimento da agremiação.

⁴⁹² Constatamos que a confecção dos registros de entrada pelos escrivães não ocorriam apenas nos dias festivos, em que o encontro de um maior número de irmãos ocorria. Constantemente vemos vários registros elaborados em um mesmo dia, mas geralmente são muito confusos, com datas muito dispersas entre um e outro, possivelmente pelo aproveitamento do papel. Contudo, em períodos de maiores registros, como o ano de 1777, um enorme número de entradas foi produzido no dia 24 de setembro.

⁴⁹³ Apenas em seu Compromisso era possível observar que se tratava de uma agremiação crioula. A autora conseguiu descobrir que a maioria dos membros era formada por crioulos forros através de um Livro de Óbitos de 1812 e 1832. SILVA, Kellen Cristina. Op. cit.

⁴⁹⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>.

⁴⁹⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. **O Império de Santo Elesbão...**, op. cit.

⁴⁹⁶ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

De acordo com as pesquisas de Russell-Wood⁴⁹⁷, a primeira metade do século XVIII correspondeu ao período de maior número de manumissões, enquanto a segunda metade apresentaria uma recessão em função do declínio minerador. Deduzimos assim que o grande número de indivíduos agremiados que não mencionaram cor e/ou condição corresponderia aos descendentes dos alforriados, já nascidos em liberdade em fins do século XVIII. Crioulos nascidos livres, assim como seus futuros descendentes, possivelmente não mencionavam cor e condição no ato de entrada, pois com certeza faziam questão de não demarcar seu histórico familiar escravo. Dessa forma, provavelmente os membros sem maiores informações eram crioulos forros ou nascidos livres, pardos, brancos e homens pobres.

A partir de Fernanda Pinheiro⁴⁹⁸ vemos que, diferente das Mercês, muitos indivíduos das irmandades negras de Mariana declararam condição social: nos registros do Rosário entre 1750 e 1819 foram constatados 64,5% de membros escravos e 26,5% de forros. Entretanto, muitos desses escravos podem ter se alforriado após a entrada para a associação. Dentre os indivíduos que não declararam cor e condição, a autora demonstrou que possivelmente seriam os brancos pobres ou os descendentes de pretos libertos, o que aponta para a fluidez das categorias, tanto da cor da pele como da posição social garantida pela atividade econômica desempenhada. Os homens eram a maioria na irmandade, e entre eles o maior número era de escravos; já entre as mulheres, a maioria era de forras.⁴⁹⁹ Fernanda Pinheiro rebate ainda a ideia de um processo de “crioulização” a partir de meados do século XVIII na irmandade do Rosário em Mariana, pois enquanto no último decênio a irmandade recebia apenas noventa e quatro novos membros, a associação das Mercês recebia cerca de oitocentos e oitenta e cinco matrículas entre 1790 e 1815, o que também acompanhava o processo de crescente aumento no número de crioulos, enquanto livres ou forros, vivido nas Minas. Este seria, então, um momento de maior destaque das associações mercedárias em detrimento ao Rosário?

Segundo Caio Boschi, a relação entre as irmandades das Mercês e o Rosário era de complementaridade, pois havia certa interação entre elas. O que as diferenciaria era o ideal de resgate dos cativos, próprio às Mercês.⁵⁰⁰ Tal visão, contudo, é insuficiente, pois as alforrias

⁴⁹⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. R. Op. cit.

⁴⁹⁸ PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁴⁹⁹ Ao exemplificar o caso da Irmandade de Santa Efigênia de Mariana, Oliveira mostrou que dentre os 184 registros analisados, 42% dos irmãos eram escravos, 11% eram forros e 47% não informavam a condição. Em comparação, analisou também as irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, visto que todas as três se reuniam na igreja sob esta invocação. Em São Benedito, dos 441 registros analisados, 52,9% identificavam escravos, 23,8% forros e 23,3% não mencionavam a condição dos irmãos. Na Irmandade do Rosário, entre os 875 registros considerados, 65,5% dos irmãos eram escravos, 0,3% eram coartados e 26,1% eram forros; e 8,1% não mencionavam a condição. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades...**, op. cit.

⁵⁰⁰ BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.

também foram almeçadas pelos agremiados ao Rosário; e, por mais que a devoção mercedária tivesse esse ideal, nem sempre foi possível aos seus membros promover libertações. Esse foi o caso, por exemplo, da irmandade das Mercês de Mariana. Acreditamos que essas associações agremiavam públicos distintos, e o momento de auge vivido pelas Mercês correspondeu antes a um novo contexto com novas demandas sociais. Dessa forma, as irmandades mercedárias podem ser entendidas também como frutos da estratificação das populações de cor em meio à diversificada sociedade colonial.⁵⁰¹

As relações socioculturais existentes entre as irmandades e seus membros, entretanto, não deixaram de existir, e nos dedicaremos às possibilidades de interações mais adiante. Como foi possível observar, a Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana agregava, mesmo que em graus distintos, indivíduos crioulos, pardos, cabras, brancos e pretos, entre livres, escravos e libertos. A pluralidade e a diversidade existentes no interior das irmandades, bem como a grande quantidade de registros silenciados quanto à cor e condição, fazem com que múltiplas questões sejam problematizadas, e, para isso, uma visão mais abrangente da sociedade mineira se torna necessária.

Após desbravarem os montanhosos sertões e formarem os núcleos urbanos mineradores, indivíduos de qualidades, crenças e costumes distintos se uniram nas Gerais.⁵⁰² Com eles se desenvolveram inúmeras possibilidades de miscigenação, tanto biológica quanto cultural, que geraram uma sociedade complexa, fluida e multifacetada.⁵⁰³ Com a fluidez das questões hierárquicas em Minas, Marco Antônio Silveira⁵⁰⁴ esboçou seu “universo do indistinto”. A sociedade mineira, herdeira do mundo estamental⁵⁰⁵ e caracterizada pela

⁵⁰¹ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁵⁰² Podemos ressaltar também a questão da especificidade da escravidão nas Minas, a partir de núcleos urbanos mineradores, como apontam inúmeros historiadores. “Com efeito, diversos autores apontam que, dadas as condições particulares da atividade mineratória, os escravos tiveram aí maiores oportunidades para exercer sua autonomia e resistir ao controle senhorial. A dispersão espacial das lavras auríferas, a possibilidade de os trabalhadores se apropriarem de parte dos resultados da extração ou o próprio controle que detinham sobre o processo de trabalho [...] ampliaram sobremaneira a autonomia escrava. Por essas razões, os senhores recorreram com frequência a meios não coercitivos para garantir a regularidade da extração, o que, por sua vez, facilitou o acúmulo de numerário e a compra da alforria pelos cativos”. MARQUESE, Rafael de Bivar. Op. cit., p. 115.

⁵⁰³ PRECIOSO, Daniel. **Legítimos Vassalos...**, op. cit.

⁵⁰⁴ SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto...**, op. cit.

⁵⁰⁵ Antônio Manuel Hespanha faz algumas considerações sobre as sociedades estamentais e as possibilidades de mobilidade social no Antigo Regime na Europa. Para ele, “a mudança tinha que respeitar ritmos e passos que não dependiam senão em muito pouco da vontade própria. Não quero com isto dizer que a situação (econômica, social, cultural) das pessoas não mudasse, para melhor ou para pior. Quero antes sugerir que isto: a) quase não se via; b) pouco se esperava; c) e mal se desejava”. HESPANHA, Antônio Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. **Tempo**, 2006, vol. 11, n.21, p.122. Entre as camadas mais altas da sociedade, com certeza a mudança social não era bem-vinda. “A mudança rápida não se espera e, em geral, tão pouco se deseja. Mudança e confusão de estados são, para o homem moderno, sinais de perturbação social e de convulsão da ordem política”. *Ibidem*, p. 123. A situação das Minas, embora herdeira das sociedades estamentais do Antigo

classificação e hierarquização social, teve de se adaptar às condições da inconstância do ouro. Sendo assim, seria difícil compreender o lugar que cada indivíduo ocupava em um universo cujos critérios de ordenação eram díspares e flexíveis. A proximidade e as possibilidades de relações sociais entre indivíduos de camadas distintas deixavam a questão ainda mais complexa. O dinheiro, os cargos, as redes de contatos - enquanto estratégias desenvolvidas pelos indivíduos - eram formas de burlar as normas e os valores estabelecidos, bem como promover a ascensão de homens de cor que tiveram ou não a experiência do cativo.⁵⁰⁶

Como expôs Hebe Mattos de Castros, “a escravidão e a multiplicação de categorias sociais referentes à população afrodescendente se mostrariam como a face mais visível da constante expansão do Antigo Regime em perspectiva atlântica”⁵⁰⁷. Indivíduos pardos, crioulos ou negros apresentavam graus distintos na hierarquia social herdeira do Antigo Regime, mas, ainda assim, compartilhavam o fato de estarem, ou terem estado, próximos à fronteira que separava liberdade e escravidão. Esta última, entrelaçada à instabilidade, às diversificadas atividades econômicas e às possibilidades de mobilidade social, poderia ainda promover rearranjos e inversões.⁵⁰⁸ Quanto a essas inversões, a partir de Eduardo França Paiva é possível perceber que o período colonial foi marcado pela miscigenação, pluralidade e mobilidade dos diferentes grupos sociais, que após serem segregados pela cor, ainda se subdividiam em outros grupos que demarcavam diferenças internas, como homens e mulheres, velhos e jovens, ou ricos e pobres. Trocas de papéis e inversão de valores não seriam raros nesse contexto; fato que não significaria desordem ou descontrole. Uma minoria branca ocupava uma posição de superioridade à maioria de homens de cor, entre escravos, livres e libertos, mas as relações e interações sociais promovidas geravam múltiplas possibilidades, como o escravo que virava senhor, os forros que enriqueciam ou o afeto criado na relação escravista.⁵⁰⁹

De acordo com Daniel Precioso,

Regime, mostra outra realidade, com possibilidades mais abrangentes de mobilidade social, principalmente no que tange ao contexto da escravidão.

⁵⁰⁶ SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto...**, op. cit.

⁵⁰⁷ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **A escravidão moderna...**, op. cit., p. 155.

⁵⁰⁸ SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto...**, op. cit.; PRECIOSO, Daniel. **Legítimos Vassalos...**, op. cit. Cf. LARA, Silvia Hunold. **Fragments Setecentistas**. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁵⁰⁹ PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e Universo Cultural na Colônia**. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: UFMG, 2001. Ver também: PAIVA, Eduardo França. Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no Mundo Ibérico. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (orgs.). **Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas**. São Paulo: Annablume, 2008, p. 24. Sobre os conceitos de hibridismo cultural e impermeabilidades; GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

no seio das fraternidades leigas, eram tecidas diversas alianças horizontais e verticais, isto é, entre indivíduos do mesmo grupo e entre elites e grupos inferiores. Essas relações, intragrupo ou assimétricas, informam sobre a inserção dos indivíduos na comunidade, revelando, por exemplo, práticas de endogamia (que visavam à perpetuação da condição social da parentela) ou negociações com as elites (que miravam a mobilidade social ascendente).⁵¹⁰

Através da sociabilidade promovida pelas irmandades observamos as alianças verticais ou horizontais formadas, como a amizade, o compadrio e as relações entre vizinhos, casais, familiares, credores e devedores, comerciantes, senhores e escravos, testadores, testamentários e testemunhas, e muitos outros. A partir dos Livros de Entradas das Mercês de Mariana, nos foi possível observar certas informações de alguns membros, como nomes dos proprietários de escravos, relações matrimoniais, filiação, habitação, ocupação, cargo administrativo na agremiação, ano de falecimento e se era agregado a alguém⁵¹¹. Neste caso, identificamos sessenta e oito casos de indivíduos que se declararam agregados a alguém ou moradores na casa de alguma pessoa, e diversas vezes ambos estavam filiados à irmandade. Era comum aos indivíduos casados se filiarem juntos, assim como um senhor e seus escravos ou uma pessoa e seus agregados. Também foi recorrente o fato de escravos de um mesmo senhor realizarem seus registros em um mesmo momento. Dentre inúmeros casos que poderiam ser aqui comentados, destacamos um: Thomásia, Quitéria, Anna e Maria, por exemplo, se filiaram em 1802, sendo escravas de Dona Maria Angélica Eufrásia de Souza e de Manoel Ferreira de Assunção, tendo o casal se filiado no mesmo ano.⁵¹²

Quanto às possibilidades de relações matrimoniais, constatamos a presença das seguintes informações entre os anos de 1757 a 1830: sessenta e sete mulheres casadas, quatro homens casados, cinco mulheres solteiras, um homem solteiro e três viúvas. Quanto ao baixo número de informações sobre homens casados, percebemos que geralmente apenas as mulheres relatavam o nome de seus cônjuges, o que estava relacionado também à necessidade

⁵¹⁰ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 269.

⁵¹¹ Segundo Fábio Barbosa Ribeiro, “o elemento agregado constituiu-se como substrato de uma sociedade marcada pela concentração fundiária”. E complementa que “no rol desses ‘homens dependentes’, figuravam também ex-escravos que, conjuntamente com a população branca pobre, gravitavam em torno daqueles que possuísem o monopólio da terra”. RIBEIRO, Fábio Barbosa. Op. cit., p. 80. O autor aborda uma passagem descrita por Saint-Hilaire em São Paulo, em que observou casinhas que se espalhavam pela beira da estrada, habitadas por agregados cujos proprietários viviam a certa distância. Tais agregados não possuíam nada e alugavam suas moradas de ricos proprietários. Sendo assim, eles seriam uma espécie de “camada flutuante” da sociedade, formada tanto por “elementos bem situados socialmente”, como por escravos alforriados ou homens livres e pobres em busca de trabalho, abrigo e proteção. Ibidem. Para mais informações, ver: SAMARA, Eni de Mesquita. Os agregados: uma tipologia ao fim do período colonial (1780-1830). **Estudos Econômicos**, 11 {3}: p. 159-168, dez. 1981.

⁵¹² AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

de demarcação da honra⁵¹³. Desse total encontrado, verificamos nos registros de entrada apenas três mulheres que se declararam escravas e quatro forras. Quanto ao relato da cor, identificamos uma preta, três pardas e quatro crioulas; e destacaremos alguns casos encontrados. Antônia Rodrigues Chaves, preta forra que se associou em 1803, era casada com Sebastião Fernandes da Silva Ribeiro, também associado nesse ano; o casal morava no Morro de Santo Antônio. Joaquina Soares, crioula escrava de Marianna Soares, se associou em 1811 e era casada com Domingos Soares. Luísa Maria Ferreira, crioula forra que se associou em 1811, era casada com Faustino Rodrigues. Escolástica Gertrudes, crioula forra que se associou em 1812 e era casada com Antônio da Costa. Marianna, parda escrava do Ajudante Ignácio José Rodrigues Duarte, se associou em 1813 e também casada. Rodosinda, parda escrava de D. Rita Maria, se associou em 1815 e era casada com um crioulo. E Antônia Maria da Silva, crioula forra que se associou em 1815 e foi casada com Vicente Ferreira, escravo do Cônego Joaquim Thomas Ribeiro Miranda, também associado às Mercês, mas no ano de 1806.

É importante ressaltar que a Irmandade das Mercês se comprometia em dar sepultura às esposas e filhos menores de seus membros, apenas não arcando com os gastos dos sufrágios.⁵¹⁴ Tal fato pode ter feito com que muitas mulheres não se filiassem com seus cônjuges. Entretanto, no geral um alto número de mulheres pôde ser observado em nossas pesquisas. Independente do baixo número encontrado nas documentações quanto às relações matrimoniais, acreditamos que as relações conjugais, o compadrio e a filiação em irmandades eram mecanismos de adaptação e auxílio frente às precárias condições de vida. Nesse sentido, os estudos de Robert Slenes⁵¹⁵, questionando uma antiga historiografia que valorizava a promiscuidade no cotidiano escravo, são muito úteis. O autor analisou a capacidade do escravo em constituir laços conjugais, planos de vida em comum, famílias extensas e intergeracionais. Dessa forma, percebeu que os escravos possuíam razões práticas e simbólicas que os levavam a valorizar a formação do parentesco, seja consanguíneo ou não.

⁵¹³ A questão da honra foi discutida por Leila Algranti no contexto específico da sociedade colonial, e algumas questões foram apontadas pela autora, como a distinção entre livres e escravos, sendo a honra atribuída apenas aos primeiros, e a distinção entre mulheres sem honra, como as escravas, e as mulheres desonradas, que seriam as de qualquer camada social que não se mantinham castas ou traíam seus maridos, por exemplo. A honra sempre envolvia a conduta sexual das mulheres, e isso se distinguia do tratamento dado aos homens. ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil. 1750-1822.** São Paulo: Ed. José Olympio, 1993. Em tese defendida recentemente, Kelly Viana analisou a questão da honra para o caso das mulheres de cor ou pobres nas Minas Setecentistas, mostrando que “a honra não se resumia à sexualidade, mas envolvia as dimensões associadas à ‘boa fama pública’; ou seja, o trabalho, a responsabilidade no provento do lar e dos filhos, nos compromissos assumidos e mantidos, na palavra dada, no respeito pelos seus pares, de ambos os sexos”. VIANA, Kelly Cristina Benjamim. **Em nome da proteção real: mulheres forras, honra e justiça na capitania de Minas Gerais.** 2014. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília. Brasília, 2014, p. 21.

⁵¹⁴ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1

⁵¹⁵ SLENES, Robert. Op. cit.

Nas senzalas e no cotidiano foi possível encontrar a ‘flor’, ou seja, a esperança. Da mesma forma, as confrarias também possibilitavam uma nova formação familiar.

Quanto às moradias, Célia Borges mostrou em sua análise da irmandade do Rosário de Mariana que a grande maioria dos seus membros vinha de duas localidades, Passagem de Mariana (apenas Passagem, Morro da Passagem ou ainda Arraial da Passagem) e Morro de Santa Anna, o que se assemelhava às Mercês.⁵¹⁶ Tal fato mostra que grande parte dos africanos e crioulos, entre escravos e libertos, habitava e ocupava o mesmo espaço físico na cidade. Outras localidades encontradas foram Monsus; Chapada; Chácara; Morro de Santo Antônio; Mata Cavalos; Botafogo; Itacolomim; Vargem; São Gonçalo e Morro de São Gonçalo; Rosário Velho; Rosário Novo; São Sebastião e Arraial de São Sebastião; Vila Rica; Piranga; e Guarapiranga. É interessante notar que, como chamou atenção Francisco Eduardo de Andrade, havia uma relação entre as irmandades e sua configuração espacial, o que também demarcava interesses quanto ao trânsito urbano, ao trato mercantil (como a expansão de fronteiras econômicas) e ao risco de dispersão.⁵¹⁷

Mais um fato importante a ser pontuado foi que encontramos diferentes tipos de indivíduos filiados, como os que possuíam cargos importantes de oficiais, tenentes, capitães, doutores, alferes, ajudantes, e outros. Muitas “donas” também foram frequentemente agremiadas, tal vocábulo “segundo as normas de tratamento do Reino, devia ser aplicado somente para designar as mulheres das famílias reconhecidas pela coroa como fidalgas e nobres”.⁵¹⁸ Tais indivíduos, que possuíam maior reconhecimento na sociedade, também se destacavam no meio confrarial, visto que muitos ocupantes de cargos administrativos apresentavam as patentes citadas.

Conseguimos identificar cerca de duzentos e setenta e cinco nomes de ocupantes de cargos⁵¹⁹, sendo duzentos e trinta e nove homens trinta e seis mulheres. Dentre os homens,

⁵¹⁶ BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos...**, op. cit.

⁵¹⁷ ANDRADE, Francisco Eduardo de. Os pretos devotos do Rosário no espaço público da paróquia, Vila Rica, nas Minas Gerais. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 32, n. 59, p. 401-435, mai/ago 2016.

⁵¹⁸ FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz Forra Parda, seus parceiros e senhores: Freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma construção metodológica para a história colonial. **Revista Topoi**, v. 11, v. 21, jul-dez. 2010, p. 103.

⁵¹⁹ O número de ocupantes de cargos foi possível através do cruzamento de diferentes documentações, como termos de reuniões, informações complementares nos registros de entrada, listagens avulsas e assinaturas. Contudo, esse levantamento consiste dos nomes que puderam ser lidos, e ainda assim é passível de erros, visto que muitos nomes são semelhantes, os documentos deteriorados foram de difícil leitura e alguns sobrenomes foram difíceis de identificar ou ainda estavam ilegíveis. A partir de uma listagem inicial de 290 nomes, fizemos uma nova análise e cortamos possíveis repetições e informações indeterminadas. Ao consultar os Livros de Entrada (registros e termos), Daniel Precioso identificou um total de 270 nomes. PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

encontramos ainda muitos clérigos.⁵²⁰ Destacaremos a seguir os exemplos que manifestaram cor e/ou condição e a ocupação de cargos administrativos através dos Livros de Entradas.⁵²¹ Josefa Maria Soares, escrava de Maria Soares, entrou na irmandade em 1765, e a crioula Maria Brígida entrou na irmandade em 1821; ambas foram irmãs de mesa. Verícimo Cardoso, escravo do Capitão João Caetano, entrou na irmandade em 1806 e foi irmão de mesa em 1830. As crioulas forras Maria Thomásia e Vitorianna Barbosa dos Santos entraram na irmandade em 1802 e 1803, respectivamente, e ambas foram juízas no ano em que se filiaram. Josefa, escrava do Capitão Joaquim Coelho de Oliveira Duarte e Silva, entrou na irmandade em 1806 e conseguiu ser juíza. Sebastião, escravo de Bento Alvares da Silva Ferreira Barbosa Rodrigues, entrou na irmandade em 1806, conseguiu ser juiz em 1827 e irmão de mesa no ano seguinte. O crioulo forro Antônio Dias Menezes foi juiz da irmandade em 1819, mas não conseguimos identificar seu ano de entrada.⁵²² Dos casos citados, conseguimos encontrar apenas o testamento deste último.⁵²³ No registro não havia referência à sua cor e condição, mas constava que era filho de Francisca de Menezes e que nunca foi casado. Deixou as irmãs como testamenteiras e legados para as sobrinhas. Entretanto, declarou como herdeiro um filho que teve com Antônia Nogueira, casada com Domingos em Pitangui. Em caso de tal filho ter falecido, ficariam as irmãs e sobrinhas como herdeiras.

Encontramos testamentos de alguns membros das Mercês, com destaque para os indivíduos que ocuparam cargos administrativos.⁵²⁴ Muitos deles entravam para a associação

⁵²⁰ Um exemplo foi o Cônego Manoel Gonçalves Pereira da Fonseca que entrou para a irmandade em 1802 e ocupou cargo administrativo. Possuía dois escravos associados: Domingos em 1806 e Maria preta angola em 1811. Também era irmão das ordens do Carmo e São Francisco, da Arquiconfraria de São Francisco e das irmandades do Rosário, Santíssimo Sacramento e Passos. Deixou vinte e quatro mil reis de legado à irmandade das Mercês, sete mil e duzentos para o rosário e cinquenta mil réis à fábrica da matriz; também deixou quantias em dinheiro para afilhadas. ACSM. Testamento de Manoel Gonçalves Pereira da Fonseca (Cônego). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p.170. Outro exemplo foi o padre Raimundo da Silva Cardoso que não possuía registro de entrada, mas foi irmão de mesa e possuía um escravo associado em 1812, de nome Manoel da Silva. Além disso, não citou a irmandade em seu testamento. ACSM. Testamento de Raimundo da Silva Cardoso (Pe). R. T., 1º Ofício, Livro nº 27, p. 243 v.

⁵²¹ AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4; AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

⁵²² Precioso abordou o caso da parda forra Jacinta Maria de Jesus, “juíza de devoção em 1801, também era irmã da Arquiconfraria do Cordão da Cidade de Mariana, em cuja capela dispôs ser enterrada, conforme o seu testamento de 1816. Jacinta possuía uma modesta morada de casas na Rua Direita de Mariana, onde residia, além de poucos móveis e uma escrava de Nação Angola”. PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 114. Constatamos que Jacinta entrou na irmandade das Mercês no mesmo ano em que foi juíza, 1801. O autor também destacou o caso de Francisco de Paula, escravo de Manuel Gonçalves Bastos, que assinou o seu termo de entrada em 20 de setembro de 1770 e ocupou o cargo de tesoureiro em 1790. A questão do caso exposto é vista como uma exceção, pois a grande maioria dos ocupantes de cargo assinava com um sinal da cruz.

⁵²³ ACSM. Testamento de Antônio Dias de Menezes (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 146.

⁵²⁴ Encontramos um total de trinta testamentos de membros das Mercês no Arquivo da Casa Setecentista de Mariana; contudo, alguns deles não mencionaram a irmandade. Sendo assim, optamos por utilizar principalmente os registros dos indivíduos que destacaram sua associação em seus últimos momentos de vida.

junto aos familiares e escravos, estendendo ali seus espaços de sociabilidade. Manoel Lopes de Jesus⁵²⁵, filho natural de Manoel Lopes Pegadas e da preta mina liberta Rita Lopes, entrou para a irmandade em 1806 e ocupou cargo administrativo na associação. Também era membro da Arquiconfraria de São Francisco e de São João Evangelista, ambas localizadas em Mariana. Possuía dois filhos, Manoel e José, e dois escravos associados às Mercês. Sua mulher Josefa Maria de Jesus não possuía registro de entrada, mas sua escrava crioula Bárbara também se associou.

O alferes José Antônio de Carvalho⁵²⁶ entrou na associação em 1806 e possuía três escravos agremiados: o crioulo Antônio em 1818, Michelina em 1825 e Jurema em 1827. Ocupou cargo administrativo, sendo juiz e irmão de mesa, mas também era associado à Ordem Terceira de São Francisco. Faleceu em 1832 deixando como testamenteira sua irmã Maria José de Jesus. O Capitão Domingos Gomes da Rocha⁵²⁷, filho legítimo de João Gomes da Rocha e Maria de Oliveira, entrou na irmandade em 1810, foi juiz em 1816 e irmão de mesa em 1817. Possuía uma escrava crioula filiada às Mercês em 1801 de nome Francisca. Era natural da freguesia de Furquim, solteiro e nunca teve filhos. Também se associou à Ordem de Nossa Senhora do Carmo e à Irmandade do Santíssimo Sacramento, deixando quantias em dinheiro para todas elas.

Crispim Gonçalves de Oliveira⁵²⁸ entrou com seu escravo de nome Manoel Gonçalves em 1777 e ocupou cargo administrativo, também estando filiado à Ordem Terceira do Carmo. O crioulo forro Joaquim Gonçalves Rodrigues⁵²⁹ entrou para a irmandade em 1793, também ocupou cargo administrativo e possuía três escravos associados: José em 1798; um escravo crioulo de nome ilegível em 1802, que posteriormente se alforriou; e Matheus Angola também em 1802. Joaquim morreu solteiro e não possuía filhos; em 1808, ano de sua morte, tinha como escravos Matheus e Jacintho.

O Tenente Luiz Peixoto de Jesus⁵³⁰ ocupou cargo administrativo e possuía uma escrava de nome Anna Peixoto de Jesus associada em 1802. Em seu testamento de 1817 encontramos a informação de que deixou como herdeira sua ex-escrava Sepriana Benguella, além de deixar legados a alguns afilhados. Era associado à Arquiconfraria de São Francisco, às irmandades das Mercês, São Vicente Ferrer, Rosário, São Benedito e Santa Efigênia de Mariana, além da irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas. O alferes e crioulo forro

⁵²⁵ ACSM. Testamento de Manoel Lopes de Jesus (1817). R. T., 1º Ofício, Livro nº 1, p. 150 v.

⁵²⁶ ACSM. Testamento de José Antônio de Carvalho (1832). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 54.

⁵²⁷ ACSM. Testamento do Cap. Domingos Gomes da Rocha (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 184.

⁵²⁸ ACSM. Testamento de Crispim Gonçalves de Oliveira (1778). R. T., 1º Ofício, Livro nº 54, p. 152.

⁵²⁹ ACSM. Testamento de Joaquim Gonçalves Rodrigues (1808). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 82.

⁵³⁰ ACSM. Testamento de Luiz Peixoto de Jesus (Te). R. T., 1º Ofício, Livro nº 17, p. 51.

José Ferreira de Souza⁵³¹ entrou na irmandade em 1777 e ocupou cargo na associação. Era viúvo da preta forra Quitéria Cardoso Leal e não teve filhos. Enquanto esteve viúvo teve uma filha chamada Francisca com a preta forra Maria. Era irmão das irmandades das Mercês e Santa Efigênia e da Arquiconfraria de São Francisco, falecendo em 1787.

Firmiano Gonçalves de Azevedo⁵³² ocupou cargo administrativo nas Mercês, além de ser membro do Rosário. O crioulo forro Felipe José de Oliveira⁵³³, apesar de não possuir entrada, era associado às Mercês. Seu nome foi observado entre ocupantes de cargos administrativos. Foi casado com Maria do Carmo de Jesus, mas não tiveram filhos. Foi membro e também sacristão das irmandades do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, possuía casa no Rosário Velho e teve como testamenteiro o Reverendo José da Costa Pereira. Seu testamento data de 1819, e nesse período se encontrava viúvo e com sessenta anos.

O Capitão Antônio de Araújo Braga⁵³⁴ foi juiz da irmandade em 1809 e registrou-se na associação no ano seguinte. Era filho legítimo de Maria de Araújo, solteiro, natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Sumidouro e morador na freguesia da Conceição de Nossa Senhora de Guarapiranga. Instituiu por herdeiro seu ex-escravo Paulo de Araújo de nação benguela; e na sua falta, a irmã Anna de Araújo. Era filiado a São Francisco em Mariana (não esclareceu se a arquiconfraria ou ordem) e às irmandades de Nossa Senhora do Rosário e Boa Morte do Arraial de Guarapiranga; Nossa Senhora do Rosário do Arraial de Calambau; do Senhor do Matosinhos no Arraial de Bacalhau; Nossa Senhora das Mercês de Mariana e da Terra Santa de Jerusalém.

O crioulo forro Francisco Lopes da Costa⁵³⁵ foi procurador das Mercês e faleceu em 1802. Morava no Itacolomim, era filho natural da preta mina Rita Lopes e de pai incógnito, foi casado com Theresa Teixeira Soares e na época de seu testamento se encontrava viúvo, não possuindo filhos. Deixou como herdeira e testamenteira sua irmã Joanna Lopes da Costa. Possuía três escravos que foram deixados como herança para sua herdeira: Roque, Francisco Angola e José Mina. Os dois últimos deveriam servir a sua herdeira por dois anos e depois receber suas cartas de liberdade. Já Roque de Souza Pinheiro⁵³⁶, filho legítimo de João de Souza e Anna Maria, entrou na irmandade em 1806 e ocupou cargo administrativo. Por “fragilidade humana” teve uma filha chamada Margarida com Theresa crioula, escrava de

⁵³¹ ACSM. Testamento de José Ferreira de Souza (alferes). R. T., 1º Ofício, Livro nº 66, p. 83.

⁵³² ACSM. Testamento de Firmiano Gonçalves de Azevedo (1842). R. T., 1º Ofício, Livro nº 2, p. 1.

⁵³³ ACSM. Testamento de Felipe José de Oliveira (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 27, p.3.

⁵³⁴ ACSM. Testamento de Antônio de Araújo Braga (Cap.). R. T., 1º Ofício, Livro nº 16, p. 10.

⁵³⁵ ACSM. Testamento de Francisco Lopes da Costa (1802). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 138.

⁵³⁶ ACSM. Testamento de Roque de Souza Pinheiro (1812). R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 144.

Thomé Dias Montes. Faleceu em 1812 e deixou por herdeiros os afilhados Carlos e Felipe, filhos da cabra forra Maria Joanna.

Podemos destacar que um grande número de indivíduos compartilhava diversos espaços de sociabilidade, muitas vezes até contrastantes. Encontramos membros filiados às Mercês que também se reuniam na Arquiconfraria de São Francisco destinada aos pardos, nas Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco e na Irmandade do Santíssimo Sacramento que se destinavam aos brancos; nas irmandades negras do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia; além das irmandades de outras cidades, como a do Senhor Bom Jesus de Congonhas; Nossa Senhora do Rosário e Boa Morte do Arraial de Guarapiranga; Nossa Senhora do Rosário do Arraial de Calambau; e Senhor do Matosinhos no Arraial de Bacalhau. Tal situação expressa a complexidade e a fluidez da vivência cotidiana nas sociedades estamentais, não sendo possível conceber padrões rígidos que segreguem grupos distintos. As uniões entre esses indivíduos de cores e condições distintas também nos mostram a amplitude de possibilidades de interações. A partir dos testamentos vimos as possibilidades de agremiações concomitantes em irmandades negras e crioulas, o que mostra que nem sempre havia a necessidade da ruptura com um grupo para a adesão a outro.⁵³⁷

Uma de nossas indagações iniciais era pensar se o crioulo manteria contato com sua família e ascendência africana ou se sempre buscaria seu afastamento. Acreditamos que quando filhos de mães africanas, muitos crioulos mantiveram forte ligação familiar e continuaram compartilhando dos mesmos espaços de sociabilidade, ainda que também buscassem outros. Enlaces promovidos pelos matrimônios e relações escravistas também poderiam levar ao interesse pela filiação a uma determinada irmandade. Dessa forma, achamos interessante observar um pouco mais a presença de crioulos em irmandades negras na cidade de Mariana. Segundo Fernanda Pinheiro⁵³⁸, muitos crioulos foram admitidos como membros, e muitos deles possuíam laços de parentesco com os confrades africanos, o que pode ter viabilizado sua filiação à irmandade do Rosário. Mas a autora ressalta que estes nunca eram crioulos quaisquer, pois tiveram suas relações familiares inscritas nos assentos de entrada. Outra possibilidade era a filiação de crioulos escravos de africanos e religiosos agremiados às irmandades negras. Anderson Oliveira⁵³⁹ ressaltou um número de sessenta e quatro crioulos na Irmandade do Rosário de Mariana (1747-1810), nove na Irmandade de São

⁵³⁷ Ressaltamos ainda que outras discussões a respeito dos testamentos vão ser debatidas mais adiante, no próximo capítulo, como a relação dos fiéis com as irmandades em seus momentos finais e a questão dos sufrágios, legados pios e sepultamentos.

⁵³⁸ PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁵³⁹ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades...**, op. cit.

Benedito (1727-1810) e doze na irmandade de Santa Efigênia (1737-1810); enquanto Fernanda Pinheiro⁵⁴⁰ aferiu um total de oitenta e quatro crioulos na irmandade do Rosário entre os anos de 1750 e 1819, e muitos deles alcançaram cargos dirigentes na associação.

A autora destacou alguns casos interessantes de membros crioulos na irmandade do Rosário de Mariana, como a crioula Micaela de Castro Guimarães, escrava de Manuel de Castro Guimarães e filha de Maria de Castro Guimarães (preta forra - natural da costa da Mina que serviu de Juíza em 1757)⁵⁴¹; a crioula forra Domingas Telles, casada com Inácio Queiroz (sacristão da capela nova)⁵⁴²; a crioula Maria Gomes Batista, esposa de Francisco Jorge (preto mina)⁵⁴³; a crioula forra Maria Carvalho da Conceição, filha de Joana Carvalho (preta fam) e segunda esposa do liberto João Carvalho da Silva (preto lada)⁵⁴⁴; a crioula Thomázia da Mota, escrava do preto coura e forro Luís da Mota⁵⁴⁵; o crioulo Domingos, escravo do R.do Luís Antônio da Costa (capelão do Rosário)⁵⁴⁶; e o crioulo João Pinto, escravo do Cap. Domingos Pinto Coelho Pena (dirigente das irmandades do Rosário e São Benedito)⁵⁴⁷. Vale ressaltar ainda os casos da crioula quartada Andresa de Castro, que foi escrava de Manuel de Castro Guimarães⁵⁴⁸; da crioula forra Joana Maria Xavier, que foi rainha do Rosário; e Inácia Crioula, filha de Inácia e Agostinho de Andrade (pretos coura casados). Este casal era escravo do Alferes André da Silva Freire, mas o marido conseguiu alforriar a esposa, e o senhor alforriou gratuitamente a filha. Em consulta ao nosso banco de dados foi possível conferir que nenhum desses indivíduos filiou-se à irmandade das Mercês.

Dessa forma, percebemos que a ligação direta e imediata entre africanos e crioulos era indispensável para a aceitação destes nas confrarias negras. Além disso, esses crioulos

⁵⁴⁰ PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁵⁴¹ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28. Matrícula de Maria de Castro Guimarães, fl. 16 (21/06/1753); Matrícula de Micaela de Castro Guimarães, fl. 16 (21/06/1753).

⁵⁴² AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: Matrícula de Dominga Telles, fl. 49v (06/01/1764).

⁵⁴³ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: matrícula de Francisco Jorge, fl. 41 (06/01/1760); matrícula de Maria Gomes Batista, fl. 41 (06/01/1760).

⁵⁴⁴ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: Matrícula de João Carvalho da Silva Lada, fl. 22 (06/01/1754); matrícula de Joana Carvalho, fl. 29v. (27/09/1755); matrícula de Maria Carvalho da Silva, fl. 57 (20/08/1767).

⁵⁴⁵ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: matrícula de Luís da Mota, fl. 17v. (30/07/1753); matrícula de Thomázia da Mota, fl. 50v. (06/01/1764).

⁵⁴⁶ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: matrícula de Domingos, fl. 54 (06/01/1767).

⁵⁴⁷ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: matrícula de João Pinto, fl. 55v. (12/11/1765).

⁵⁴⁸ AEAM. Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28: matrícula de Andresa de Castro, fl. 48 (13/02/1763).

poderiam não ver a necessidade de buscar outro meio confrarial. Apesar das possibilidades de mobilidade, vistas constantemente em Minas, em suas normas foi possível perceber claramente a necessidade da demarcação de fronteiras, assim como da afirmação de identidades. As interações, longe de significar a eliminação das fronteiras, acentuavam as diferenças grupais; contudo, tais fronteiras não eram estanques ou impermeáveis, mas possibilitavam o contato e a troca de símbolos, significações e sentidos através da negociação e das lutas de representação.⁵⁴⁹ O compartilhamento do espaço de sociabilidade construído pelas irmandades era um prolongamento de outros espaços de convívio, como os promovidos pelas relações servil, matrimonial e familiar. A demarcação de fronteiras abria brechas, portanto, para a interação promovida por africanos e crioulos em meio a diferentes tipos de relações sociais.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

⁵⁵⁰ PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

CAPÍTULO 3

DEVOÇÃO, RELIGIOSIDADE E CULTURA BARROCA A PARTIR DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DE MARIANA

3.1. O Bispado de Mariana e a religiosidade em Minas: cotidiano, vivências e ressignificações

Muito já se escreveu sobre a religiosidade no contexto específico da Capitania de Minas Gerais durante o período colonial. Entendida como a experiência religiosa orientada por um conjunto de concepções nem sempre coerentes com as doutrinas da Igreja Católica, a religiosidade desenvolvida na Capitania foi muitas vezes explicada quer em função de sua localização geográfica, quer pelo contingente populacional variado, pela exploração aurífera, pela ausência do clero regular na região, pelo papel desempenhado pelos leigos na difusão das associações religiosas, ou ainda pela materialização dos ritos no esplendor de uma cultura barroca.

Adalgisa Arantes Campos desenvolveu muitos estudos sobre a religiosidade em Minas, observando também as grandes diferenças existentes entre as normas e a vivência, o ensinamento dos dogmas e a compreensão por parte dos fiéis.⁵⁵¹ Para ela, embora existisse a crença no poder das missas enquanto artifício que auxiliaria nas penas purgatórias, havia pouca frequência, principalmente tendo em vista o grande número realizado em função dos falecidos. Apesar “do apostolado eucarístico conduzido pela Reforma Católica, que favorece o aumento progressivo na demanda de missas para a salvação das almas, há pouca frequência e uma participação passiva naquelas celebrações feitas com extrema abundância”.⁵⁵² No entanto, não concordamos com essa visão de passividade diante das missas, principalmente no que diz respeito ao meio confrarial.

⁵⁵¹ Um primeiro caso exposto por Adalgisa Campos é a questão da compreensão do purgatório por parte dos negros. Baseada no texto pedagógico anexo às Constituições Primeiras, denominado “Breve Instrução dos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil para serem catequisados por ela”, Campos lança mão da visão de simplificação da doutrina cristã no processo catequético. Para a autora, a dicotomia inferno-paraíso era mais fácil de ser compreendida pelos negros, sendo o purgatório muito mais complexo. Tal visão, contudo, foi desmistificada por autores que analisaram a crença nas almas do purgatório e na doutrina da salvação no interior das irmandades negras, como Leonara Delfino. CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel...**, op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit. Um segundo caso, um pouco mais flexibilizado por Campos, foi a questão do roubo das hóstias. “Os roubos de hóstias e paramentos específicos da consagração eucarística denunciam o conhecimento, entre os diversos níveis culturais, da eficácia do sacramento do altar. A intenção de carregar junto ao próprio corpo o de Cristo mostra o intuito de se preservar, de ser salvo. Não é exatamente o registro almejado ou mesmo prescrito pelo dogma, mas o compreendido [...]”. CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel...**, op. cit., p. 87. O caso do roubo de hóstias nos mostra que, embora não estivesse de acordo com os dogmas e os objetivos da Igreja, havia um aspecto sagrado envolvido.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 103.

Preocupada em discutir a questão da eucaristia, a autora mostrou também que a comunhão não era prática frequente no cotidiano dos fiéis, mas nem mesmo entre os próprios teólogos houve “consenso em torno da necessidade da comunhão semanal ou mesmo mensal. Considerava-se que a comunhão frequente, sem o devido preparo e discernimento, isto é, a confissão sacramental sem a autorização do superior, era nociva”⁵⁵³. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a frequência à confissão e à eucaristia deveria ocorrer para todos, inclusive os escravos, ao menos uma vez ao ano, no período antes da páscoa denominado desobriga (confissão e comunhão por ocasião da quaresma).⁵⁵⁴

Ainda de acordo com Adalgisa Campos, a religiosidade na Capitania de Minas durante o período colonial teria sido caracterizada pela experiência religiosa leiga, com traços essencialmente devocionais e sem práticas penitenciais excessivas. O homem religioso, imerso em uma cultura de expressão tipicamente barroca, desejava sua salvação, mas não abdicava de sua condição mundana, dos prazeres corporais e do desejo de enriquecimento rápido nas terras auríferas. Viviam de forma desregrada, não atingia o ideal de perfeição da vida cristã, não seguia plenamente os dogmas ou mesmo os entendia. Para ela, os sacrifícios só eram realizados em dias de grande significação do calendário litúrgico, os sacramentos não eram seguidos de forma regular e as boas obras só ocorreriam nos momentos finais da vida.⁵⁵⁵

Contudo, acreditamos que tais aspectos da conduta moral e as irregularidades na experiência religiosa não são particularidades do caso mineiro, sendo antes a regra do que a exceção. Cada sociedade vivencia as normas e os dogmas à sua maneira, apropriando-se e manifestando-se de formas diversas. O modelo ideal proposto pela Igreja, um catolicismo romano puro, nunca seria implementado em sua totalidade em lugar algum. De acordo com Davidson, “simplificações” da doutrina foram sempre necessárias em qualquer situação, principalmente no contexto de aplicação das diretrizes tridentinas e de conversão da população em meio às reminiscências pagãs; entretanto, a “ignorância do cristianismo autorizado não significava falta de crença religiosa”⁵⁵⁶. Sendo assim, os católicos certamente almejavam a boa morte e a salvação, adaptando-se, na medida do possível, para viver segundo

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁵⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op. cit.*, Livro 1, Títulos 36-37, p. 129-144.

⁵⁵⁵ “Em vez da problematização religiosa, na Capitania, dominava a crença no milagre, própria de uma religiosidade profundamente devocional. Não ocorria o fervor da pregação missionária. Não havia conventos [...]. E apesar de tudo isso, malgrado o predomínio do mundo das ocupações em detrimento da expiação da vida, o homem setecentista queria louvar a Deus e salvar a própria alma”. CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁵⁶ DAVIDSON, N. S. *Op. cit.*, p. 39. Ainda de acordo com o autor, “os esforços dos bispos, padres, missionários, professores, pregadores, catequistas e confrarias resultaram, na maior parte dos casos, em uma religião sincrética, em que as práticas e cerimônias tradicionais se combinaram ao catolicismo de Trento”. *Ibidem*, p. 76.

regras e preceitos da fé. Fazendo referência às próprias palavras de Campos, era preciso levar em consideração a “fragilidade do homem”, por isso acreditamos que pecado, arrependimento e salvação caminhavam juntos.⁵⁵⁷ Como bem abordou Sabrina Sant’Anna,

para compensarem a vida desregrada que levavam e assegurarem uma boa morte, os devotos dedicavam-se ao culto santoral com extremado apreço e pompa. Agremiando-se em associações leigas, eles honravam seus padroeiros, contribuindo materialmente para construção e decoração de templos, realização de festas, procissões e caridades. Além disso, garantiam o acompanhamento confrarial em seus funerais, sepultamento em covas internas (*ad sanctos*) e missas em sufrágio de suas almas. No momento derradeiro não dispensavam o direito de testar e o auxílio sacerdotal, sendo prática receberem ao menos um dos três sacramentos *ante mortem*, a saber: eucaristia, penitência e extrema-unção.⁵⁵⁸

Como Sabrina Sant’anna, muitas pesquisas demarcaram a importância do bem viver conjugado ao imaginário em torno da boa morte, demonstrando que as boas ações não eram pensadas unicamente na hora derradeira, mas estavam vivas no cotidiano das confrarias. Ainda que muitas vezes restrito aos membros associados a um determinado ambiente confrarial, o auxílio mútuo destacava-se como uma de suas principais funções. A assistência frente às necessidades, à doença, à morte e ao cativo fazia parte do dia-a-dia desses confrades, preocupados em amenizar as dificuldades e instabilidades da vida.⁵⁵⁹ Nesse sentido, tais pesquisas também criticam a visão de uma religiosidade “exteriorista” nas Minas Setecentistas, que separava forma e conteúdo, além de questionar a experiência religiosa vivenciada como uma simplificação ou extroversão sem um profundo sentimento religioso e uma real compreensão dos dogmas reforçados pelas diretrizes tridentinas.

Outro ponto amplamente debatido pela historiografia brasileira sobre o período colonial foi o questionamento da implementação da reforma tridentina, principalmente no que se refere à Capitania das Minas. A “falha” ou a total falta das diretrizes reformistas foi discutida principalmente pelos estudiosos ligados à Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), tendo como seus principais representantes Riolando Azzi e Eduardo Hoornaert. Para este último, o Concílio de Trento teria sido aplicado apenas no século XIX no Brasil, pois a organização de dioceses e paróquias foi lenta e pouco influente durante muito tempo. Outra possibilidade de explicação para esse “fracasso” teria sido o

⁵⁵⁷ Cf. DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão**: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁵⁵⁸ SANT’ANNA, Sabrina Mara. Op. cit., p. 72

⁵⁵⁹ Ibidem. Cf. ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. Op. cit.; DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.

próprio Padroado⁵⁶⁰, visto que a Coroa portuguesa detinha o controle das questões eclesiásticas e os clérigos seriam seus meros funcionários.⁵⁶¹ Tais autores também afirmaram ser a religiosidade vivenciada nas Minas de caráter exteriorista, caracterizada como “popular” por se diferenciar dos aspectos ortodoxos da Igreja Católica reformada.⁵⁶² As visões acima, contudo, foram já debatidas e questionadas pela historiografia.⁵⁶³

Embora se assemelhem em algumas considerações, como a questão do exteriorismo, Laura de Mello e Souza propôs uma revisão das análises de Hoornaert, afirmando que a má formação do clero e a lenta aplicação de Trento eram comuns nas próprias regiões europeias, bem como as permanências pagãs e as práticas mágicas. Para a autora, a peculiaridade da religiosidade popular na colônia estaria na interação entre várias culturas, diferenciando a religiosidade vivenciada em seu cotidiano de um modelo ideal vindo de Roma, que não poderia ser encontrado em lugar algum. Ao questionar a visão de Hoornaert, Mello e Souza mostrou que o autor deixava de lado “justamente o seu caráter especificamente colonial. Branca, negra, indígena, refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente

⁵⁶⁰ Um importante estudo que nos mostra as questões, os problemas e conflitos referentes à administração do bispado por parte de Dom Frei Manuel da Cruz em relação ao Padroado foi a dissertação realizada por Patrícia Ferreira dos Santos. Para mais informações, ver: SANTOS, Patrícia Ferreira dos. Op. cit.

⁵⁶¹ Diversos autores, como Hoornaert, afirmaram que o modo de vida desregrado do clero na colônia era um dos fatores responsáveis pela má formação do catolicismo, mas muitos dos clérigos viviam da mesma forma na Europa. A Reforma Católica e o Concílio de Trento buscavam, de forma geral, a reestruturação da Igreja, o combate às reminiscências pagãs e a melhoria da educação dos clérigos, mas muitos destes viviam em conflito entre os velhos comportamentos “imorais” e os novos padrões elaborados pelo catolicismo reformado. O trabalho do clero não era homogêneo, pois havia uma distinção entre o alto e o baixo clero, com motivações distintas. O baixo clero não era coeso, sacerdotes vindos de Portugal e dos seminários da colônia tinham formação e interesses variados, sendo que muitos desejavam possuir uma profissão junto à vida pastoral. Independente do interesse de alguns clérigos com as atividades da mineração ou outras profissões, não se pode generalizar que todos eram movidos por interesses econômicos e desvios morais. É preciso analisar também a presença dos clérigos nas irmandades, as auxiliando e muitas vezes ocupando cargos importantes. Os conflitos entre irmandades e os párocos demonstram o interesse destes em instituir um monopólio no exercício do culto, e para isso, queriam que os capelães se subordinassem às suas ordens. HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja...**, op. cit.; BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit. Cf. VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a sociedade e o clero. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

⁵⁶² Vale destacar a visão semelhante de Caio Boschi, que também acredita em uma religiosidade exteriorista formada pelo ritualismo festivo e pomposo, como na metrópole; e pontua a intervenção da Coroa como uma peculiaridade do catolicismo vivenciado na colônia, além do papel das irmandades: “Assim, quem se debruça sobre a religiosidade colonial não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ditado pela teologia e pelo direito canônico. A rigor, se este existe, não foi a colônia portuguesa da América o lugar adequado para se visualizar sua forma acabada. Ao contrário, o que aqui se vê é um catolicismo popular marcado pela precariedade da evangelização e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora”. BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit., p. 59-60.

⁵⁶³ BORGES, Célia. **Escravos e libertos...**, op. cit.; MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX**. Berlin: Wiss. Verl., 2002; OLIVEIRA, Alcilene de. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais. **História: Questões & Debates**, Curitiba: UFPR, n. 36, p.189-217, 2002; MARTINS, Karla D. Cultura popular e erudita, breve revisão. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 235-244, jul./dez./2011.

específico e simultaneamente multifacetado”.⁵⁶⁴ Nesse sentido, a autora expôs que “qualificando as práticas religiosas sincréticas da colônia de ‘desvios grosseiros’ ou de ‘religiosidade deturpada’, historiadores contemporâneos reeditam o estupor de Trento ante o que se desconsiderava uma ‘cristianização imperfeita’”⁵⁶⁵; além de abordar a exteriorização da fé, a afetividade, o intimismo, a ignorância dos dogmas e a magia como fatores próprios à religiosidade colonial, também encontrados em outras localidades, como em Portugal.⁵⁶⁶

Sérgio da Mata⁵⁶⁷ realizou uma excelente análise sobre a questão do exteriorismo, mostrando que não é correto relacionar o catolicismo ritualístico, festivo, imediatista e afetivo desenvolvido em Minas (ou em diferentes regiões da colônia) como sendo superficial ou “de aparência”. Os ritos e os cultos carregados de aspectos dramáticos não condicionavam que a religiosidade fosse menos profunda e desprovida de sentido. Os cultos católicos eram formados pelo exagerado uso de imagens de santos, representações teatrais, danças e músicas, não significando, porém, que tal religiosidade não fosse consistente. O autor ainda pontua que tal análise, baseada no exteriorismo enquanto ausência de sentido religioso, se forma pela dificuldade de interpretação desvinculada das concepções contemporâneas; ou seja, da incapacidade de compreender outra cultura formada por diferentes representações do mundo e da religião. A exteriorização ou materialização da religiosidade e a arte religiosa barroca eram vistas como uma ação respeitosa frente ao sagrado, e não devem ser interpretadas como um fenômeno estético desprovido de significados e conteúdo. Segundo Célia Borges⁵⁶⁸, a exteriorização não se separa da crença, pois não se deve segregar interior e exterior, signo e significado. É através da arte que os fiéis se relacionavam com suas crenças religiosas e promoviam maior integração entre si. Qualquer gesto religioso era carregado de significações.

⁵⁶⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986, p. 88. Em sua análise sobre feitiçarias, bruxarias e práticas mágicas na colônia, entre índios, mestiços, negros, mulatos e brancos, Laura de Mello e Souza observou a formação do sincretismo das práticas religiosas. A religiosidade popular se distanciaria da religiosidade oficial da Igreja Católica, com a utilização de práticas mágicas, desde as mais simples até a invocação do diabo. A autora ressaltou o papel das adivinhações, curas, benzeduras. Tais práticas eram realizadas pelos africanos e indígenas, e comumente procuradas pelos brancos, mas também eram realizadas por estes. Em trabalho posterior, intitulado “Revisitando o calundu”, a autora respondeu algumas críticas recebidas e fez novas interpretações sobre a religiosidade afro-brasileira, percebendo a complexidade do conjunto de práticas, costumes e rituais africanos, que não deveriam ser identificados apenas como feitiçaria e que poderiam estar encobertos sob o vocabulário “calundu”. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci. **Ensaio sobre a intolerância**. Inquisição, marranismo e Anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky). São Paulo: Humanitas, 2002. Ver também: NOGUEIRA, André. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. **Anais do XXC Simpósio Nacional de História** – ANPUH. Fortaleza, 2009.

⁵⁶⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz...**, op. cit., p. 140

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ MATA, Sérgio da. **Religionswissenschaften e Crítica...**, op. cit.

⁵⁶⁸ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

Outros historiadores demonstraram ainda a ação tridentina já nas Minas Setecentistas. Como destacou Célia Borges, nos séculos XVI e XVII a Igreja não teria se empenhado na reforma do catolicismo na colônia, mas os bispos se empenhariam nesse sentido ao longo do Setecentos, alcançando seus objetivos de forma mais eficaz no século seguinte.⁵⁶⁹ Tais questões podem ser observadas, por exemplo, na criação dos seminários e paróquias, nas cartas dos bispos e nas visitas pastorais⁵⁷⁰.⁵⁷¹ Estas últimas são fontes ricas sobre os hábitos e costumes religiosos, contrapondo as documentações das irmandades com as críticas expostas pelo clero.⁵⁷² Além disso, como a Inquisição, elas podem ser analisadas como mecanismos da aplicabilidade da política reformadora na colônia.⁵⁷³ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, enquanto resposta às diretrizes tridentinas no contexto colonial da América portuguesa, foram constantemente mencionadas nas pastorais, com o alerta de que elas deveriam ser conhecidas e seguidas pelos clérigos e população em geral. É interessante mencionar que as pastorais deveriam ser lidas em missa pelo pároco para que as recomendações chegassem a todos os fiéis.⁵⁷⁴

Cônego Raymundo Trindade⁵⁷⁵ realizou importantes pesquisas sobre a Arquidiocese de Mariana, sempre muito preocupado com o zelo das fontes documentais. Segundo o autor, durante as primeiras décadas de povoamento das Minas, os bispos do Rio de Janeiro exerceram jurisdição na região, como Dom José de Barros Alarcão, Dom Frei Francisco de São Jerônimo, Dom Frei Antônio de Guadalupe (primeiro bispo a pisar em terras mineiras,

⁵⁶⁹ Segundo Sérgio da Mata, uma rígida disciplinarização do clero e a chamada “romanização” do catolicismo são fenômenos datados da segunda metade do século XIX, com a ação de Dom Antônio Ferreira Viçoso, o sétimo bispo de Mariana. MATA, Sérgio da. **Chão de Deus...**, op. cit.

⁵⁷⁰ As visitas pastorais ou diocesanas eram capítulos produzidos nas visitações do bispo ou seu representante às freguesias. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elas deveriam ser realizadas anualmente por todo o bispado. OLIVEIRA, Alcilene de. Op. cit.; VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit.

⁵⁷¹ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit. Mariza Soares também pontuou que essa questão ocorrera no caso do Rio de Janeiro, não sendo algo específico das Minas. SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor...**, op. cit. E de forma ainda mais abrangente, de acordo com Davidson, apenas uma minoria dos bispos nos séculos XVI e XVII poderia ser considerada como reformadores de fato, o que demonstra a lentidão da aplicação dos postulados tridentinos na prática. DAVIDSON, N. S. Op. cit.

⁵⁷² As visitas pastorais realizadas no século XVIII em Minas foram transcritas e editadas em três volumes pelo Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). Cf. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: Os Relatórios Decenais enviados à Santa Sé – Visitas Ad Limina.** Mariana: Ed. Dom Viçoso, 2005, 3 v.

⁵⁷³ Pedro Paiva observou que, diferente da Inquisição, as visitas pastorais não tinham como fim principal os crimes de heresia e a caça aos cristãos-novos, mas pretendia obter o controle dos comportamentos dos cristãos-velhos. Entretanto, existia uma relação de complementaridade entre as duas. PAIVA, Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? In: **Revista de História das Ideias** v. 11. Lisboa, 1989.

⁵⁷⁴ RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit.

⁵⁷⁵ TRINDADE, Cônego Raymundo. **Arquidiocese de Mariana.** Subsídios para a sua história. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953, v. 1.

em 1726-1727, além de adotar as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia em seu bispado), Dom Frei João da Cruz (visitou Minas pessoalmente em 1741 e 1743), e Dom Frei Antônio do Desterro. Além destes bispos, muitos de seus representantes estiveram em Minas e realizaram as visitas pastorais. Apenas em 1745 seria confirmada a nomeação de Dom Frei Manuel da Cruz para assumir, três anos mais tarde, o recém-criado bispado marianense.

Ao analisar o trabalho desempenhado pelos bispos que efetivamente tomaram posse na diocese mineira⁵⁷⁶, Dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) e Dom Frei Domingos da Encarnação Pontével (1780-1793), Alcilene de Oliveira⁵⁷⁷ demonstrou que ambos desenvolveram uma ação pastoral pautada “no programa salvífico da Igreja tridentina”⁵⁷⁸, almejando o maior controle dos fiéis⁵⁷⁹ e a aproximação dos hábitos do clero e da população ao ideal de perfeição da vida cristã. Ambos os bispos produziram discursos pedagógicos e articularam as noções de pecado, castigo e penitência aos lugares do além, subdivididos em paraíso, inferno e purgatório. Também reafirmavam a importância da catequese e do ensino da doutrina cristã; dos sufrágios e das indulgências na salvação das almas; e da intercessão dos santos e da Virgem⁵⁸⁰.

A partir da visão dos bispos sobre o furto (extravio do ouro), a desobediência e a imoralidade dos hábitos dos colonos, vemos que a população pecava, mesmo com a consciência da importância da salvação das almas. Como já mencionamos acima, uma possível questão é o fato do arrependimento, da confissão e da penitência serem suficientes para sua absolvição. Pecado e devoção estavam interligados, principalmente em uma sociedade tão instável e que tinha que se adaptar às condições encontradas. Entretanto, como mostra Alcilene Oliveira⁵⁸¹, é notável a preocupação dos bispos com a educação dos fiéis em

⁵⁷⁶ É interessante ressaltar que após Dom Frei Manuel da Cruz houve um período de vacância de sete anos, seguido da posse de dois outros bispos que nunca chegaram à Mariana: Dom Joaquim Borges de Figueiroa e Dom Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis. *Ibidem*.

⁵⁷⁷ OLIVEIRA, Alcilene de. *Op. cit.*

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁷⁹ A questão do contrabando do ouro foi assunto recorrente nas visitas e cartas pastorais, como apontou Alcilene Oliveira: “Saliente-se que as medidas adotadas por Dom Frei Manuel da Cruz para conter o desvio de ouro, além de terem fundamentação teológica, iam ao encontro dos interesses político-econômicos da Coroa, já que o contrabando configurava a falta de controle sobre a região mineradora, o que diminuía, de certo modo, os ganhos para os cofres da monarquia. Tais aspectos remetem, portanto, à aliança entre Igreja e Estado”. *Ibidem*, p. 196.

⁵⁸⁰ A devoção à Virgem nos discursos presentes nas visitas pastorais foi alvo de estudos de Virgínia Buarque, comumente relacionada à exemplaridade moral e à intercessão pelas almas purgatórias. “A esperança vivida pelos fiéis de que, a despeito de suas muitas fraquezas humanas, chegariam à salvação, mostrava-se então intimamente associada à função mediadora atribuída à Virgem, que também fora qualificada como advogada dos pecadores e das almas do Purgatório”. BUARQUE, Virgínia A. Castro et. al. *Op. cit.*, p. 5. Segundo a autora, o culto à Virgem deve ser analisado a partir da união da atuação dos leigos em irmandades e da ação reformadora, moralizadora e civilizatória dos bispos, inspirados em Trento. *Ibidem*.

⁵⁸¹ OLIVEIRA, Alcilene de. *Op. cit.*

relação ao cumprimento das normas, inclusive no que diz respeito a Portugal⁵⁸², como quando as visitas atribuíram ao terremoto de Lisboa⁵⁸³ o castigo dos cristãos pecaminosos. O homem religioso, em qualquer localidade, vivia sempre na linha tênue entre o pecado e a salvação.

Sempre muito recomendadas nos concílios da Igreja e especialmente em Trento, pois buscavam conservar a doutrina, manter bons costumes, corrigir indisciplinas, promover a paz, a decência e a piedade entre o povo e o clero, as visitas pastorais do Setecentos mineiro também foram analisadas em nossas pesquisas.⁵⁸⁴ A partir de cinquenta visitas consultadas percebemos a recorrência das mesmas temáticas na grande maioria das pastorais. Dentre os assuntos mais frequentes, destacaram-se: a importância dos sacramentos; os problemas enfrentados com a falta de ensinamento da doutrina cristã, principalmente quanto aos escravos; a importância dos casamentos e a repreensão do concubinato; a necessidade do apartamento dos vícios⁵⁸⁵ e da “sensualidade” presente em terras mineiras; a questão da decência das igrejas⁵⁸⁶ e do decoro dentro delas, ressaltando a pouca reverência em lugares sagrados; os pecados, as confissões e as penitências; a importância da caridade para com os vivos e os mortos; a censura da negligência quanto aos sacramentos e sepultamentos dos

⁵⁸² Cf. FERNANDES, Maria de Lurdes C. Op. cit.

⁵⁸³ “Da mesma maneira, esse antístite se referiu ao terremoto de Lisboa ocorrido na data de 1 de novembro de 1755, exatamente no dia de todos os santos, como castigo divino decorrente das ações pecaminosas da população – castigo este mencionado com frequência ao longo de sua gestão episcopal, talvez, para suscitar a importância do pagamento de impostos cobrados pela Coroa para a reconstrução da cidade, bem como para subordinar as práticas da população às normas da Igreja. Dessa maneira, Dom Frei Manuel enfatizou a ideia de castigo bem como a de penitência e devoção”. OLIVEIRA, Alcilene de. Op. cit., p. 201-202. “O castigo também fora tema de carta pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Ele o abordou explicitamente ao se referir a um surto epidêmico ocorrido nas Minas Gerais, no final da década de setenta do século XVIII”. Ibidem, p. 204.

⁵⁸⁴ Onze das visitas analisadas, transcritas e publicadas pelo AEAM, fazem parte do período de jurisdição do Rio de Janeiro. Sob a jurisdição mineira foram analisadas trinta e nove visitas realizadas pelos bispos e seus representantes até o período de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793). Cf. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit.

⁵⁸⁵ A ambição e os problemas causados pela avareza na extração do ouro foram comentados por Dom Frei Manuel da Cruz no Relatório do Episcopado de Mariana para a Sagrada Congregação do Concílio Tridentino. “O Território desta região aurífera, a nenhum outro inferior na multidão incontável de habitantes e adventícios, sobrepuja, no entanto, as maiores Cidades do Orbe na torpeza diversificada de vícios. Porquanto se ele vai longe com considerável número de indivíduos aí dispersos, também se projeta, mais que outros, para as alturas, com cristas de montes bem elevados: alicia seus moradores para os campos demasiado amplos dos vícios, precipita-os no abismo bastante profundo da ambição e inclina os mineiros para o atrativo do mal, a saber, a extração do ouro. Pois que envolvendo eles a seus irmãos com vários ardis de injustiça, fraudando, em benefício próprio através de demandas dolosas, os veios alheios de ouro, envaidecem-se com a imponência bem arrogante da avareza. Então encontrarás muitos de seus vizinhos iludidos e apegados a atitudes de ambição, vaidade, soberba e aos perigosos prazeres da carne. Impelidos certamente a estes hábitos pela abominável cobiça do ouro. Nem penses que alguns eclesiásticos ficam imunes de se queimar com esta desonra [...]. Muito apegados a estes vícios, eles se tornam, entretanto, merecedores de um único louvor: a generosa liberalidade para com os Santos, em virtude do que uma exorbitância de ouro é destinada a promover o esplendor de todas as Igrejas”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Os Relatórios Decenais...**, op. cit., p. 84-85.

⁵⁸⁶ Foram frequentes as críticas dos visitantes eclesiásticos quanto à falta dos objetos de culto e a necessidade de obras em muitas das igrejas, inclusive das matrizes. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit.

escravos por parte dos senhores; a ordem de que as missas seguissem as prescrições expostas nas Constituições Primeiras; a recomendação de que não se trabalhasse aos domingos e dias santos, inclusive os escravos da mineração; a orientação da importância dos testamentos e da oração mental como meio de salvação da alma; e a crítica ao desleixo dos livros paroquiais.

Apesar dos inúmeros temas tratados, optamos por dar maior atenção aos assuntos referentes às irmandades, com intuito de compreender as relações existentes entre elas e as autoridades eclesiásticas. Uma importante recomendação era referente aos direitos paroquiais, sendo indicado também que os sacerdotes não servissem como capelães de confrarias sem serem aprovados pelos visitantes e sob a vigilância do pároco.⁵⁸⁷ A importância da criação de associações religiosas nos arraiais, nas vilas e cidades visitadas foi sempre reafirmada, mesmo que um maior direcionamento fosse dado pelos visitantes às matrizes, geralmente abordando outras irmandades de forma genérica. Dessa forma, as devoções do Santíssimo Sacramento, de São Miguel e Almas e das invocações marianas eram tidas como fundamentais em toda freguesia, bem como reforçavam as Constituições Primeiras.⁵⁸⁸

As visitas pastorais nos mostraram o interesse dos bispos em exercer maior controle sobre as associações leigas.⁵⁸⁹ Desde o início do século XVIII houve uma grande preocupação com a aprovação dos estatutos e a tomada de contas das irmandades; pois sempre ressaltavam que as agremiações exclusivamente devocionais, sem Compromisso, não poderiam realizar eleições e formar Mesa Administrativa.⁵⁹⁰ Conflitos entre irmandades ou entre elas e as

⁵⁸⁷ Um exemplo a ser citado foi na visita de Miguel de Carvalho Almeida Mattos à Igreja Matriz de Nossa Senhora de Nazareth da Cachoeira [do Campo] em 1749. “Mando aos capellaens e Administradores das Capellas que não consistam nelas se abram sepulturas ou se façam interramentos, Festividades, Novenas ou outras algumas funções com sermam ahinda que sejam de missa rezada sem asistencia ou licença expressa do Reverendo Parocho com pena de excomunhão [...]”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit., p. 76. Em casos urgentes, era permitido que os capelães realizassem as funções paroquiais no meio confrarial, mas apenas com licença prévia.

⁵⁸⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit., Livro Quarto, Tít. LX, n. 869.

⁵⁸⁹ Iris Kantor destacou os grandes problemas enfrentados pelo primeiro bispo após a criação do bispado em Minas, também apontando os conflitos existentes entre os clérigos no interior da Igreja, além das tensões entre o clero, as autoridades civis e as irmandades. “Desde os primeiros momentos o bispo encontrou dificuldade de toda ordem, cabido rebelde, confronto frequente com os vereadores dos senados da câmara de Mariana e disputas acérrimas com a ouvidoria. A instalação do novo bispado na região obrigava ao reequacionamento das forças políticas, ferindo interesses largamente enraizados do clero local, acostumado à relativa autonomia em pleno auge da exploração aurífera”. KANTOR, Iris. Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1, p. 178.

⁵⁹⁰ Em visita de 1742 de Dom Frei João da Cruz à Igreja Matriz de Santo Antônio da Itatiaia podemos ver tal questão: “Determinamos e proibimos que na igreja se não faça festa alguma para a qual se haja de ter eleição de irmãos ou devotos não havendo irmandade erecta com autoridade nossa e ao parocho mandamos que nella não consista com pena de suspensão, não he porem nossa tenção impedir devoção de alguma pessoa particular a algum santo e esperamos que as irmandades desta freguezia concorram com o que poderem para a obra da Igreja para que nella com mais decência possam ser colocadas as imagens dos santos que são de sua devoção pois não he bem que mostrando tanta ostentação nos festejos o lugar para eles seja tão indecente e muito mais sendo hoje a Igreja mais pardieiro velho que palácio do Rey do céu que, se quis nascer em hum presépio por nosso amor,

autoridades civis e eclesiásticas foram trabalhados por muitos autores, como Fritz Teixeira de Salles, Julita Scarano e Caio Boschi, mas foram retomados por pesquisas posteriores, como em Marcos Aguiar e Daniel Precioso.⁵⁹¹

Dois tipos de conflitos centrais foram destacados: a possibilidade das irmandades organizarem festas e realizarem missas cantadas sem a presença do pároco, visto que este cobrava preços exorbitantes nos emolumentos paroquiais⁵⁹², pois certas atividades eram de direito paroquial e as agremiações desejavam que seu capelão as realizassem; e a intervenção das autoridades nos assuntos internos das irmandades, como nas eleições. Os fiéis recorriam então às batalhas judiciais para resolver os problemas com os párocos, que insistiam em estar por dentro dos principais assuntos das confrarias. Contudo, é preciso ressaltar que a Coroa portuguesa tendia a privilegiar a importância do clero, dos direitos paroquiais e da contribuição financeira à fábrica da matriz.⁵⁹³

Como já ressaltamos anteriormente, no início do povoamento das Minas não havia uma política efetiva de controle dessas associações religiosas leigas, e o único mecanismo utilizado foram as visitas eclesiásticas enviadas pelo bispado do Rio de Janeiro. A situação se

espera que se lhe fabriquem templos para trono de sua gloria neste mundo”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **Segunda coletânea das Visitas Pastorais...**, op. cit., p. 153. Outro caso foi a visita Dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, bispo de Mariana, à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo, em 1781: “Que não se consistão as Irmandades que ainda se não acham legitimamente erectas com compromisso, etc, fazerem eleiçoens nas Igrejas ou Capellas com Corpo de Meza, Cruz e opas em Procissoens e só poderão fazer no dia do seu Santo ou orago a sua festa, como huns simples devotos, como por vezes tem sido ordenado. Que concorrão todos com fervor a acompanharho Santíssimo nas Procissoens de Viatico e com especial(idad)e e maior obrigação os Sacerdotes, Eccleziasticos e Tonsurados que se acharem no Arraial”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit., p. 160.

⁵⁹¹ SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.; SCARANO, Julita. Op. cit.; BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder...**, op. cit.; AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Vila Rica dos confrades...**, op. cit.; PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁵⁹² A esse respeito, podemos ver duas cartas enviadas ao Rei D. José I, uma em 1753 e outra em 1755, pela câmara de Mariana. Ambas relatam os conflitos com o bispo, o pároco e os capitulares quanto aos altos preços das missas e cerimônias. Além disso, também abordam a decadência do Estado das Minas, sendo que o “estado da terra” não permite lucro para os devidos pagamentos. Outra crítica realizada é o fato dos párocos não seguirem as Constituições Primeiras, tanto nos valores cobrados quanto à utilização livre do adro para os escravos e pessoas que queiram ser sepultadas lá. Como são os próprios fregueses que constroem e consertam as igrejas, os representantes da câmara reclamam sobre a necessidade do pagamento dos sepultamentos à fábrica da matriz. AHU-Minas Gerais, cx. 63, doc. 68; AHU-Minas Gerais, cx. 67, doc. 62. Dom Frei Manuel da Cruz em visita realizada à Igreja da Freguesia de Nossa Senhora de Nazareth do Inficionado em 1749 também condenou os excessos dos emolumentos paroquiais, fato que impedia a celebração de muitas festividades e a não realização dos devidos ofícios pelas almas dos fregueses. O bispo buscou moderar e estipular os emolumentos para que as Constituições Primeiras fossem seguidas. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit.

⁵⁹³ “Os vigários apontavam para a dimensão econômica do esvaziamento das matrizes ao enfatizar o comprometimento da manutenção do culto condizente com as exigências do ritual. A Coroa, pressionada a socorrê-las, devido a obrigações inerentes ao Padroado, arcava com maior contribuição. A evasão das matrizes comprometia ainda a capacidade dos mineiros em pagar os impostos devidos, resultando na dissipação de seus recursos graças às vultosas quantias gastas nas festividades, construção e ornamentação das capelas, fermentadas pelo espírito de competição e ‘vangloria temporal’ dos irmãos”. AGUIAR, Marcos Magalhães. **Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais. Textos de História**, v. 5, n. 2, 1997, p. 44.

modificou com a criação do bispado de Mariana em 1745, mas principalmente com a governação pombalina e o advento do regalismo, quando o Rei exigiu exclusividade no direito de aprovar a ereção das irmandades. Em 1765 foi expedida uma provisão pela Mesa da Consciência e Ordens que notificava a obrigatoriedade das irmandades confirmarem seus Livros de Compromisso neste tribunal e foi definida a posse definitiva da fiscalização dos Livros de Receita e Despesa por parte da Provedoria das Capelas, Ausentes e Resíduos.⁵⁹⁴

A Igreja sempre reclamava seus direitos sobre as irmandades, mas o Rei, juntamente aos seus órgãos representantes, teria o controle final sobre elas.⁵⁹⁵ Consultamos, por exemplo, documentações presentes no Arquivo Histórico Ultramarino que nos mostram as dúvidas existentes no cotidiano desses indivíduos. Em 1750 o bispo de Mariana enviava cartas e petições ao Rei pedindo esclarecimentos quanto à jurisdição eclesiástica e secular na tomada de contas das confrarias, bem como sobre o papel do Ouvidor e do Provedor da Fazenda nesse sentido.⁵⁹⁶ Em contrapartida, no mesmo ano o Ouvidor de Vila Rica Caetano da Costa Matoso remetia carta a Dom João V informando que visitantes eclesiásticos estavam conferindo os livros das irmandades seculares, e isso era contrário à ordem estabelecida, causando grandes transtornos.⁵⁹⁷ Quatro anos mais tarde, de acordo com Dom Frei Manuel da Cruz, ainda persistia uma série de perturbações existentes no âmbito da sua jurisdição, e reclamações foram enviadas ao governador de Minas José Antônio Freire de Andrada.⁵⁹⁸

Muitas queixas também foram remetidas à Coroa através do Conselho Ultramarino ou da Mesa da Consciência e Ordens sobre transtornos causados por negros, crioulos e mulatos, bem como suas irmandades.⁵⁹⁹ Nos anos de 1793 e 1794 duas representações foram enviadas pelos vigários colados das igrejas paroquiais do bispado de Mariana à Rainha D. Maria I, expondo o estado de corrupção, relaxamento e desordem vivido nas ordens terceiras e irmandades de pretos, crioulos e pardos de Minas, o que gerava enorme prejuízo à Igreja, ao Padroado, à Real Fazenda e à conservação dos povos.⁶⁰⁰ Tais associações religiosas eram

⁵⁹⁴ AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos confrades...**, op. cit.

⁵⁹⁵ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁵⁹⁶ AHU-Minas Gerais, cx. 57, doc. 61; AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 28; AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 29; AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 60.

⁵⁹⁷ AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 33.

⁵⁹⁸ AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 62.

⁵⁹⁹ Em 1755, por exemplo, uma carta foi enviada pelos oficiais da câmara de Mariana relatando que os moradores da cidade eram alvos de contínuos insultos e incômodos, devido ao grande número da população forra. A carta tinha por objetivo pedir um maior controle quanto às alforrias dadas em acordo após certo tempo de serviço, pois para conseguirem sua liberdade muitos escravos recorriam ao roubo. Os oficiais ainda alegam que essa prática não era realizada por caridade, mas apenas por conveniência dos senhores; e solicitavam que estes libertassem seus escravos gratuitamente por esmola ou pelos bons serviços prestados. AHU-Minas Gerais, cx. 67, doc. 61.

⁶⁰⁰ AHU-Minas Gerais, cx. 138, doc. 6; AHU-Minas Gerais, cx. 139, doc. 10.

vistas como escandalosas e prejudiciais, além de serem acusadas de não ter seus Compromissos aprovados pela Mesa da Consciência e Ordens e de não prestarem contas aos Provedores. Havia também a reclamação de que seus capelães constantemente realizavam os ofícios solenes e cerimônias de direito paroquial sem a devida autorização. Segundo os vigários,

há muito para recear que todo o Brasil se ache inundado de semelhantes associações de baixo do título de confrarias, e irmandades, sem que se saiba o número delas, nem os indivíduos de que cada uma se compõe, nem se todas ou a maior parte seguem o mesmo criminoso sistema das de Minas Gerais.⁶⁰¹

E ainda afirmavam que

ultimamente não sendo admitidos nas irmandades dos brancos, os pretos e mulatos, e abundando as Minas destes indivíduos, dos quais uma grande parte são crioulos e forros, estabeleceram estes diversas irmandades, para as pessoas da sua cor, cada uma com seu capelão [...].⁶⁰²

Tais corporações eram vistas pelos vigários como compostas por “gente ignorante”, que vendo as isenções que rogavam as ordens terceiras e a pompa com que edificavam seus templos e realizavam suas festas, deixaram as matrizes em que se estabeleciam e passaram a edificar suas próprias capelas. Se julgando independentes, mandavam que seus capelães realizassem as solenidades, missas cantadas, novenas, procissões e sepultamentos; e não avisavam aos párocos sobre os dias de eleição. Em suas queixas, os visitantes afirmavam que os capelães muitas vezes se tornavam ainda os presidentes dessas corporações, e passavam a conviver com as “ vaidades dos membros”, contestando os direitos paroquiais e negando as benesses. Sendo assim, com a multiplicação do número de irmandades e capelas próprias, as matrizes ficavam abandonadas; e a autonomia das associações religiosas, juntamente à dificuldade de controle por parte das instâncias responsáveis, gerava constantes críticas das autoridades eclesiásticas, inclusive nas visitas pastorais.⁶⁰³

⁶⁰¹ AHU-Minas Gerais, cx. 139, doc. 10, s/p.

⁶⁰² AHU-Minas Gerais, cx. 139, doc. 10, s/p.

⁶⁰³ “Desde o descobrimento das Minas até o tempo do indiscreto e inconsiderado estabelecimento das Irmandades de Pretos e Pardos, eram estes indivíduos humildes e moderados. Os pretos não ousavam levantar os olhos ou responder com tom mais alto a seus senhores nem ainda a qualquer branco. Os pardos tinham por grande honra quando algum branco se servia deles e louvava o seu préstimo. Todos reconheciam a humildade e o abatimento da sua condição e o respeito que deviam aos brancos. Nos exercícios da Religião eles ouviam a Santa Doutrina com muita devoção, edificavam-se em ouvir os sermões e assistir os ofícios Divinos, tinham a maior veneração aos párocos beijando-lhes as mãos. Esta educação os continha. Ela devia continuar como a mais justa para a perfeição católica, e a mais precisa e útil para o equilíbrio e conservação da ordem civil. Porém, depois que se estabeleceram as ditas Irmandades animaram-se do espírito de intriga, revestiram-se de arrogância, e mudaram a humildade e abatimento que lhes é próprio em soberba e desaforo. Insultam os Brancos, desprezam

De forma geral, a legislação de controle sobre as irmandades sempre foi muito confusa e ambígua, abrindo espaço para enormes tensões, estratégias e batalhas judiciais. Normas e regras pré-estabelecidas poderiam não ser acatadas e as diferentes instâncias de poder poderiam entrar em conflito. A vivência no meio confraternal era, portanto, muito mais complexa do que supomos ao entrar em contato com os elaborados Livros de Compromisso, sendo necessário o maior cruzamento possível de fontes para tentar nos aproximarmos da realidade vivida por esses membros.

3.2. A exteriorização dos ritos nos contextos confrarial de Mariana e cultural barroco

Adalgisa Campos⁶⁰⁴ foi uma das principais historiadoras a abordarem os temas da religiosidade, do associativismo leigo e do contexto cultural barroco. Pautada nas contribuições de Affonso Ávila⁶⁰⁵, mostrou que muito mais que um estilo artístico entre os séculos XVI e XVIII, o Barroco⁶⁰⁶ se tornou uma concepção de mundo e forma de expressão em todos os âmbitos possíveis. Dentre suas principais características estariam a

os Párocos; arrogam-se isenções e privilégios, tem da sua parte as justiças, porque todos os escrivães e oficiais das Auditorias são senhores de uns e apaniguados de outros [...]”. AHU-Minas Gerais, cx. 139, doc. 10, s/p.

⁶⁰⁴ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit.

⁶⁰⁵ Affonso Ávila esboçou uma série de estudos sobre o barroco mineiro, embora precise ser lido com cautela, como ao abordá-lo enquanto um “transplante europeu” ou “estilo oficial da Contra-Reforma”. Contudo, recorremos a sua análise sobre o barroco enquanto cultura e modo de vida: “Por conseguinte, o conceito de barroco não mais se restringirá, no caso, a aspectos da criação plástica, quase sempre ligados à obra do Aleijadinho. Em vez de se falar com reservas de manifestações tardias do barroco, pode-se afirmar abertamente a ocorrência de uma idade barroca mineira, identificável tanto na escultura de Antônio Francisco Lisboa, quanto na pintura de Ataíde, na música de José Emerico Lobo de Mesquita ou mesmo na poesia de Cláudio Manuel da Costa. É certo que o termo exprimirá aqui sentido estético menos rígido, porquanto as coordenadas estilísticas se confundirão às vezes, ora se impregnando do gosto rococó, ora apenas entremostrando o sinal barroquista em composições de evidente índole arcádica. Mas a generalização do conceito se justificará se tivermos presente que o fenômeno artístico do setecentos em Minas não se explica automaticamente. Emerge ele de uma sociedade que se inscreve originária e culturalmente sob o signo do barroco, vivendo-o nas inquietações místico-existenciais que prolongam a contra-reforma e expressando-o, concomitantemente, em estilo criativo que não esconde as suas raízes formais e ideológicas”. ÁVILA, Affonso. **Resíduos Seiscentistas em Minas**. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. Centro de Estudos Mineiros: Belo Horizonte, 1967, v. 1, p. 8.

⁶⁰⁶ É interessante salientar que o termo “barroco” remete a uma expressão da ourivesaria portuguesa, “Perrola Barroca”, que possuía o significado de pérola de formato irregular. Esse termo deu origem ao adjetivo francês *la baroque*, e, posteriormente, passou a ser aplicado na arquitetura, sendo utilizado pela primeira vez pelo artista florentino Benvenuto Cellini (1500-1571). O termo passaria a ser utilizado no século XVI de forma pejorativa pelos intelectuais renascentistas ao se referirem ao medievo, caracterizando um estilo artístico considerado extravagante e obscuro. No século XVIII também seria retomado para designar a arte do século anterior em oposição ao espírito clássico. Apenas no século XIX, após o período neoclássico e a “febre antibarroca”, o estilo seria revisado pelos empreendimentos do teórico Heinrich Wölfflin (1864-1945). LEITTE, Pedro Henrique. **Concerto Barroco de Alejo Carpentier**: Tensões barrocas e fuga pela música. 2013. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013. Cf. WÖLFFLIN, Heinrich. **Conceitos fundamentais da história da arte**: o problema da evolução dos estilos na arte mais recente. Trad. João Azenha Júnior. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

materialização da experiência religiosa, o gosto pelo lúdico, a comunicação acessível, a linguagem persuasória, o apelo à imaginação, o enfoque na escatologia, e a ênfase visual. Quanto a esta última, Ávila já ressaltava ser um aspecto comum a todas as manifestações do Barroco nas Minas Setecentistas, “a preocupação do visual, a busca deliberada da sugestão ótica, a necessidade programática de suscitar, a partir do absoluto enlevo dos olhos, o embevecimento arrebatador e total dos sentidos”⁶⁰⁷.

Muitas dessas características acima, segundo Adalgisa Campos⁶⁰⁸, foram assimiladas do cristianismo medieval e reintegradas em uma nova espiritualidade na Idade Moderna, como também postulou Margareth de Almeida Gonçalves. Segundo esta autora, uma mudança na religiosidade pôde ser observada com a alteração de uma “cultura do sentimento”, em que os fiéis almejavam ser habitados pela divindade (característica da mística europeia entre os séculos XIII e XV), para uma “cultura da ação”, em que o homem passou a se perceber como instrumento de Deus. A religiosidade pós-Trento realizou uma aliança entre a contemplação mística e uma conduta voltada a atuar no mundo e transformá-lo.⁶⁰⁹

Além disso, a preocupação com a morte e o destino das almas foram as grandes questões do período.⁶¹⁰ Para Michel Vovelle⁶¹¹, um grande cerimonial da morte se formava seguido de um conjunto de ritos e obras que assegurassem a redenção dos defuntos.

A salvação da alma era o maior negócio daqueles tempos. A consciência de si do homem barroco, estimulada pela pastoral tridentina, por pregações e arte edificantes, pelo apoio social dos irmãos de confraria, não endossava a visão dramática do final dos tempos, mas privilegiava o juízo individual, que se manifestaria em autojuízos, os quais atingiriam a feição definitiva no momento exato da morte, com a sentença divina.⁶¹²

O imaginário construído acerca do bem morrer e da salvação das almas pôde, então, ser materializado e externalizado na vivência ritual. Durante o período colonial houve uma grande valorização da pompa dos rituais católicos, além dos altos gastos com o sagrado,

⁶⁰⁷ ÁVILA, Affonso. **Resíduos Seiscentistas em Minas...**, op. cit., p. 85.

⁶⁰⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit.

⁶⁰⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: andarilhas da alma na época barroca**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

⁶¹⁰ Uma dialética a respeito da morte se formava no imaginário da população, conjugando medo e atração, como disse Célia Borges: “Se de um lado patenteavam luxo e pompa, de outro, sobretudo nos rituais fúnebres, avultava a expressão de pessimismo e angústia da morte, em virtude da lembrança do fim da vida estar sempre presente. O macabro – a caveira como símbolo da morte –, fez parte da sensibilidade barroca. Tanto se ritualizavam as questões da vida como as questões da morte, umas e outras inundaram os sistemas de representação dos homens, não só de uma parte da Europa, mas, também, da Colônia. A vertigem da morte superada pela inflação dos gastos; a alegoria da própria vida. São embates vividos pelos homens da época, analisados pelos estudiosos da cultura barroca”. BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 164-165.

⁶¹¹ VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

⁶¹² CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit. p. 391.

principalmente quanto aos ritos fúnebres⁶¹³. O Barroco representaria de forma majestosa o esplendor do céu na terra, era a expressão máxima da salvação.⁶¹⁴

De acordo com Margareth Gonçalves, um caráter de conflitos e tensões de herança lusa foi moldado através do espírito barroco “que se expressou numa postura existencial tanto melancólica e sepulcral, que exacerbou a angústia do efêmero e o transitório da vida, quanto espetacular, em que a vida era festa e conagração”⁶¹⁵. Uma vivência extrema da religiosidade, com plena manifestação exterior dos afetos e emoções, se justificava “além da necessidade de investir o mundo de sentido, a procura de alento para sentimentos mais profundos de medo e apreensão das incertezas”⁶¹⁶. É nesse sentido que Fernando De La Flor⁶¹⁷ propôs sua análise sobre o período, caracterizando-o por ser uma era melancólica, com ênfase na desvalorização do mundo, na condição de culpa, no pessimismo, na negatividade e na expressão de angústia vivida por toda uma época. No imaginário coletivo, tanto a vida quanto a salvação eterna tornavam-se mais incertas e instáveis. Uma relação dialética entre escuridão e claridade, obscuridade e revelação.⁶¹⁸

A morte barroca, tanto na Europa como na colônia portuguesa, seria representada por seu caráter festivo, sendo reforçada ainda pelas tradições africanas. Segundo Cláudia Rodrigues, era um “momento do espetáculo, onde ostentação e contrição caminhavam no mesmo passo, sendo por vezes acrescidas da ‘algazarra dos negros’, em uma simbiose entre o sagrado e o profano”⁶¹⁹. Os escravos africanos ressignificavam suas tradições e se apropriavam do sistema simbólico dominante, juntamente ao barroco e sua expressividade. As formas de expressar suas crenças e construir seus rituais eram também caracterizadas pela estética barroca, que foi sendo construída não apenas nas artes, mas em todos os âmbitos de uma cultura. De forma geral, a experiência religiosa ganhava forma visível através dos ritos, da iconografia, das letras, da música, das festas e tantas outras possibilidades.⁶²⁰

⁶¹³ “O funeral barroco se caracterizaria pela pompa: o luxo dos caixões, dos panos funerários, a quantidade de velas queimadas, o número de participantes no cortejo – de padres, pobres, confrarias, músicos, autoridades, convidados -, a solenidade e o número das missas de corpo presente, a decoração da igreja, o prestígio do local escolhido para sepultura”. REIS, João José. **A morte é uma festa...**, op. cit., p. 74.

⁶¹⁴ CUNHA, João Pedro Pinto da. Op. cit.

⁶¹⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., p. 29.

⁶¹⁶ Ibidem, p. 51.

⁶¹⁷ DE LA FLOR, Fernando Rodriguez. **Era melancólica: figuras del imaginario barroco** Barcelona: José J. de Olañeta-Universitat de les Illes Balears, 2007.

⁶¹⁸ “Es un tiempo largo en que sobre todo resalta el equilibrio entre las visiones del siglo y del mundo como lugar de pecado y justo valle de lágrimas, y ese mismo mundo como el único espacio posible donde lograr la *ascesis*, la oportunidad única de la redención, antes que el tiempo se precipite y ocurra lo irremediable a que empuja la culpa. Rechazo, pues, y querencia, también (ya que nada resta, sino lo que hay, lo que queda, que es nada), ambos operando de modo simultáneo em el espíritu del siglo”. Ibidem, p 98-99.

⁶¹⁹ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit., p. 220.

⁶²⁰ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

Ao propor um estudo sobre o Barroco somos comumente direcionados a guiar nossos olhares para os fenômenos de controle social e manutenção da ordem por parte da Igreja reformista⁶²¹, do Estado ou dos grupos dominantes ao longo dos séculos XVI ao XVIII, como no clássico estudo de José Antônio Maravall⁶²². No âmbito religioso especificamente, o papel das imagens foi sempre muito destacado como uma forma de atingir um maior número de fiéis, haja vista o grande número de iletrados, também consonante aos objetivos tridentinos. A importância dos sermões foi outro ponto ressaltado nesse mesmo sentido, e foi eficiente para os fins catequéticos no além-mar.

Entretanto, essa não seria a única abordagem possível. Como bem advertiu Sérgio da Mata⁶²³ para as Minas Setecentistas, a cultura e o catolicismo barroco foram, antes de tudo, expressão das concepções e práticas compartilhadas pela população. Embora a Coroa e as autoridades eclesiásticas estivessem presentes de formas variadas, as manifestações artísticas e as festas faziam parte da coletividade em socialização, principalmente no que tange ao meio confrarial.⁶²⁴ A partir disso, Adalgisa Campos expõe que as análises europeias nem sempre dão conta da realidade vivida no contexto colonial, em que as manifestações artísticas, por exemplo, eram encomendadas e feitas principalmente por leigos e para leigos.⁶²⁵

⁶²¹ É importante salientar que o Barroco não foi a arte da Reforma Católica ou do Concílio de Trento. Os impactos causados por ambos influenciaram o desenvolvimento do estilo, embora este último tenha se originado de forma autônoma e independente. A Igreja, que vivia um momento de reavaliação de seu programa e finalidade, utilizou o Barroco como fonte influente nos comportamentos sociais. Como também demonstrou Maravall, não devemos buscar a compreensão do Barroco como produto da Reforma Católica, mas compreender a atuação da Igreja associada à cultura barroca. MARAVALL, José Antônio. Op. cit.; FRANCASTEL, Pierre. *A Contra-Reforma e as Artes na Itália no fim do século XVI*. In: **A realidade Figurativa**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011; SERRÃO, Vitor. Op. cit.

⁶²² José Antônio Maravall inovou ao construir sua análise do Barroco para além de um conceito estilístico, e o abordara a partir das influências sociais dos contextos de crise e instabilidade no século XVII na Espanha, como Guerra dos Trinta Anos, pestes, fome, crises demográficas e revoltas urbanas ou camponesas. A partir da política, sociedade, economia e religião, estabeleceria o conceito de cultura do barroco para a Espanha, mas consideraria seu desenvolvimento para diferentes países da Europa e também para suas colônias além-mar. Concomitante à crise se desenvolveria o Barroco, enquanto estilo e cultura, posteriormente utilizado como mecanismo de expressão e representação do poder Real e da Igreja. A partir da análise de uma cosmovisão, Maravall caracterizou o homem barroco a partir de alguns aspectos como pessimismo, desordem, tristeza, existência sombria e inquietação. Em uma sociedade desenganada, vivendo em meio ao caos enquanto alguns se encontram em meio ao luxo, o Barroco visava também à denúncia dos defeitos do ser humano, vivendo entre o egoísmo e a depravação. O mundo barroco se cercava, portanto, de desconfiança frente aos sentimentos de violência, agressividade, inveja e crueldade. MARAVALL, José Antônio. Op. cit. Cf. BAETA, Rodrigo Espinha. *Crise, persuasão e o universo cultural do barroco. Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, Belo Horizonte, v. 18, n. 22, set. 2011. Outro importante autor que salientou a questão do Barroco com mecanismo de controle por parte da Igreja e do Estado foi Giulio Carlo Argan. Cf. ARGAN, Giulio Carlo. Op. cit.

⁶²³ MATA, Sérgio da. **Religionswissenschaften e Crítica...**, op. cit.

⁶²⁴ De certa forma, essa visão se diferencia da abordagem exposta por Maravall. Para o autor, em meio aos conflitos e tensões, o Barroco apareceria como uma solução utilizada por parte da Igreja e do Estado, pois também objetivava o alívio do sofrimento da população. Sendo assim, ele analisou a manifestação artística barroca como recurso psicológico de atração e distração dos súditos. Tais recursos não eliminavam, contudo, o azedume, a melancolia, o desengano e o pessimismo do período. MARAVALL, José Antônio. Op. cit.

⁶²⁵ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit.

Além da atuação de uma Igreja reformista, as festas barrocas, por exemplo, podem ser analisadas a partir da sua organização por parte dos fiéis em suas associações religiosas no ambiente colonial.

Da mesma forma que a monarquia, também a igreja contra-reformista, aderiu às grandes demonstrações festivas para atingir o universo de seus fiéis, transformando a piedade em espetáculo. A festa, que congregava diferentes setores da sociedade, foi uma das características do Barroco, que encontrou terreno fértil de difusão na América ibérica, desde o México até o Brasil.⁶²⁶

A manutenção da ordem e a reafirmação das hierarquias faziam parte das agremiações religiosas, não sendo relacionadas apenas como uma atitude vista de “cima para baixo”. Entretanto, essas festividades não recorriam apenas aos elementos oficiais da doutrina cristã, mesclando aspectos considerados sagrados e profanos.⁶²⁷ Assim, as “cerimônias barrocas aconteciam numa rede de significados que se expressavam por meios de alegorias, gestos e imagens e eram tão diversas quanto os grupos étnicos-sociais que as realizavam”⁶²⁸.

Segundo Adriana Sampaio Evangelista, a região mineira foi o cenário de inúmeras festividades “conformadas pela estética barroca que recorria ao luxo, aos efeitos cenográficos e à pompa das cerimônias como estratégia de encantamento e de persuasão. Neste sentido a festa religiosa barroca se fundia ao profano”.⁶²⁹ No geral, as festas eram compostas pelos mesmos elementos e recursos lúdicos conjugados, como o sermão, a missa, a novena, as procissões, a comida, a bebida, a música, os fogos de artifício, e tudo que abrilhantasse o espetáculo com ostentação visual. Entretanto, elas possuíam também a função de reatualizar os fiéis nos ensinamentos da doutrina cristã, além de reforçar a ordem, as fronteiras e as demarcações hierárquicas. Assim, os altos gastos eram justificáveis. A autora analisou em especial as festividades em função da chegada dos comissários das ordens terceiras em Minas, o que direcionou sua pesquisa para o contexto associativo dos fiéis, e não para os rituais de entrada de autoridades eclesiásticas, como bispos, por exemplo.⁶³⁰ Da mesma forma, nos dedicaremos agora à análise dos festejos produzidos no meio confrarial mercedário.

⁶²⁶ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., p. 25.

⁶²⁷ Tal fato também foi observado para o caso do nordeste. Cf. LEÃO, Ivson Augusto Menezes de S.; SAMPAIO, Juliana da Cunha; MONTE, Marco Tomé Costa; VASCONCELOS, Myziara Miranda; SILVA, Kalina Vanderlei. *Relações Sócio-Culturais Barrocas nas Irmandades de Cor nas Vilas Açucareiras nos Séculos XVII e XVIII. Mneme: Revista de Humanidades*, v. 05. n. 12, p. 149-166, out./nov. de 2004.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 158.

⁶²⁹ EVANGELISTA, Adriana Sampaio. *Tempo Barroco: as Visitas Pastorais dos Comissários das Ordens Terceiras no século XVIII em Minas Gerais. Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011, p. 535.

⁶³⁰ “No que tange ao campo espiritual a visita pastoral representava uma suspensão da rotina cotidiana e, muitas vezes, a rotura do sossego dos irmãos terceiros pois requeria uma preparação através do exame de consciência dos atos pessoais e da observação da conduta dos outros irmãos de modo que as falhas e faltas fossem

3.2.1. Celebrar o sagrado: as festividades de Nossa Senhora das Mercês

As festividades em homenagem aos santos e às divindades, segundo Pierre Sanchis⁶³¹, fazem parte de um imaginário da promessa. Uma consciência de sacrifício entra em jogo na ação dos devotos em se candidatarem para a realização dos festejos e na doação de esmolas. O próprio juizado formado exclusivamente para a elaboração das festas recebia o nome de “juizado de promessa” ou “juizado por devoção”. Herdeira do medievo e componente permanente das sociedades portuguesas modernas, a festa aos santos patronos e protetores consiste de um dos ritos mais importantes do catolicismo, principalmente no que tange à vivência da religiosidade por parte dos fiéis.⁶³² Sagrado e profano convergem-se em meio ao desenvolvimento ritual.

As pessoas perambulam por esses espaços comendo, cantando, tocando instrumentos, numa mistura constante, sendo impossível distinguir entre o sagrado e o profano na medida em que a ocasião como que sacraliza o espaço e as ações como um todo, mas ao mesmo tempo, sob uma outra ótica, tudo é profanado. Enfim, a dificuldade das autoridades definirem o que é permitido parece ter a ver justamente com a dificuldade em definir os limites entre o sagrado e o profano, entre a devoção e a profanação.⁶³³

Uma verdadeira distinção entre sagrado e profano pode ser mais percebida no discurso eclesiástico do que na própria vivência ritual dos fiéis. Muitos conflitos se desenrolaram com as autoridades eclesiásticas quanto à conduta dos homens de cor durante as festividades, principalmente entre os africanos. Em visitas pastorais muito se falou sobre resquícios de africanidades, gentilismos e profanidades, geralmente em referência aos ajuntamentos noturnos em tabernas, casas ou cemitérios.⁶³⁴ Também foram comuns as reclamações dos

apresentadas e corrigidas através de penitências, que poderiam resultar, em caso extremo, na expulsão do irmão da congregação caso não fossem cumpridas”. Ibidem, p. 550-551. Ao mesmo tempo, “a pompa barroca das cerimônias que marcavam a entrada do comissário visitador e que aconteciam durante as visitas produzia sobre os irmãos um efeito teatral que aguçava e comprazia os sentidos tornando-se deste modo recurso fundamental para incutir o caráter sacramental do acontecimento entre os irmãos terceiros”. Ibidem, p. 551.

⁶³¹ SANCHIS, Pierre. Op. cit.

⁶³² MARQUES, João Francisco. A renovação das práticas devocionais. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

⁶³³ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor...**, op. cit., p. 173.

⁶³⁴ Uma visita pastoral de Dom Frei Antônio de Guadalupe relata essa situação em 1726 na Vila do Carmo: “Somos informados que alguns Escravos principalmente da costa da Mina retem em si ainda relíquias da sua gentilidade ajuntando-se de noite em vozes com instrumentos em sufrágios de seus falecidos ou quem mais he(?), em algumas tabernas se sentão comprando varias comidas e bebidas que depois de comerem e beberem lanção por terra talvez em cima das sepulturas dos defuntos. Portanto recomendamos aos R.dos Párocos e Capellaens (...) fação desterrar estes abusos, condenando a trez oitavas para a Sé ou Meirinho qualquer pessoa que em sua caza recolha, ajude ou favoreça nestas superstiçoens aos ditos escravos, avisando também a seus senhores que os emendem, aliás se procederá contra eles como for justiça, como consentimos”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. **As Visitas Pastorais do século XVIII...**, op. cit., p. 37.

bispos quanto aos “batuques” envolvendo bailes, músicas e danças sensuais de “natureza escandalosa”. A partir das pastorais analisadas percebemos que as queixas das autoridades eclesiásticas nesse sentido não se referiam às confrarias negras ou às festividades no interior dos templos das mesmas. Mas é importante estar ciente de que estamos tratando de discursos das autoridades eclesiásticas preocupadas com a doutrina cristã e com a abolição de elementos que não estivessem de acordo com sua ortodoxia. Certamente muitas africanidades existiam em meio ao culto católico, mas registros sobre elas dificilmente chegam até o historiador.⁶³⁵

Já no contexto das associações religiosas leigas e das festividades em suas capelas, a Igreja condenava a realização de missas com músicas mundanas e festas com danças, fogos de artifício, barracas de comidas, bebidas e batuques. Em visita de Dom Frei João da Cruz à Matriz de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Carmo em 1743 foi possível observar a repreensão quanto às “profanidades” dos rituais festivos.

E porque temos noticia que nesta Villa e suas cercanias se costumão celebrar algumas festas de Santos como a do Senhor do Bomfim e outras com tanta profanidade e prejuízo de almas christans e com tão profanos dispêndios que demais desconformes estão empenhados sem poderem satisfazer ao que se obrigarão para a sua mesma Igreja [ilegível] a que se fação os ditos festejos profanos que mais ofendem do que agradão a Deos, pelo que mandamos celebre jamais, que nenhum juiz nem Irmaons, nenhuma confraria nem pessoa alguma celebre as mesmas festas com comidas, óperas, bailes, máscaras, touros e entremezes porque tudo isto prohibimos com pena de excomunhão [...].⁶³⁶

Muitos desses elementos, contudo, eram de herança das confrarias medievais, como os banquetes; pois comer e beber junto possuía uma força simbólica e reforçava a convivência, a solidariedade e a sociabilidade. Os visitantes eclesiásticos queixavam-se também dos altos gastos das irmandades com festividades, vistos como “ vaidades”; e, além disso, insistiam na “adequação precisa dos gastos à natureza das contribuições. As glosas contra o fausto e

⁶³⁵ RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. *As Visitas Pastorais do século XVIII...*, op. cit.; RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. *Segunda coletânea das Visitas Pastorais...*, op. cit.

⁶³⁶ RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. *As Visitas Pastorais do século XVIII...*, op. cit., p. 68. Os altos gastos com as festividades e as profanidades foram observados em outra pastoral realizada em 1743, também por Dom João da Cruz, mas em Barão de Cocais na Igreja Matriz de São João Baptista do Morro Grande: “E porque temos noticia que em muitas partes destas minas se celebrão algumas festas com profanidade e despesas supérfluas, como nesta freguezia já se fizerão, em prejuízo das almas christans e da proporção da Igreja que se acha falta de varias couzas, devendo antes em regar as esmollas que para ellas retirão dos fiéis e cofre necessário para o culto Divino e ornato da mesma Igreja, considerando nós que semelhantes profanidades mais offendem do que aggradão a Deos, pello que mandamos que nenhum juiz nem irmaons de Confraria alguma nem pessoa alguma faça festa com comedias, operas, bailes, mascaras, Touros e Entremettes [...]”. RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. *Segunda coletânea das Visitas Pastorais...*, op. cit., p. 41.

ostentação das festas, além de refletirem as orientações tridentinas de extirpação de excessos heterodoxos, partiam deste princípio”.⁶³⁷

Os dispendiosos gastos também se justificavam pelas tensões e disputas entre os fiéis e suas irmandades, refletidos nas manifestações artísticas, no destaque dos templos, festas e procissões.⁶³⁸ Cada irmandade possuía seu próprio calendário festivo, homenageando seus santos de devoção; mas existiam também as festividades que agregavam várias irmandades, como a encenação da Paixão de Cristo, a Semana Santa e a Quaresma.⁶³⁹ Como abordamos anteriormente, religiosidade e interesse de distinção social caminhavam lado a lado nas sociedades de Antigo Regime. Como bem apresentou Daniel Precioso, as festividades eram também momentos de demarcação de *status* e de uso de recursos simbólicos de reconhecimento das hierarquias sociais.⁶⁴⁰ As procissões são um ótimo exemplo disso. É importante esclarecer que a diferença racial não era o critério de precedência nas procissões, mas a antiguidade das irmandades, o que também gerava grandes conflitos.⁶⁴¹

A ocupação de determinados lugares no cortejo conferia prestígio, por isso, muitas irmandades travaram pleito para conseguir uma melhor colocação na estrutura ritualística. A distinção nas procissões refletia um sistema baseado na organização de poder que, de certa forma, retratava a própria sociedade.⁶⁴²

Os critérios de precedência admitiam a inversão hierárquica social e religiosa. Vale destacar que a preferência era vir em último lugar, e não em primeiro como habitualmente imagináramos. A associação mais antiga viria, portanto, por último.⁶⁴³ Segundo Célia Borges, embora as procissões noturnas fossem proibidas pelas Constituições Primeiras⁶⁴⁴, eram as preferidas da população, que utilizavam tochas e velas criando um grande espaço cênico. As festividades eram os momentos mais esperados do ano, justificando toda a preocupação com a composição e a arrecadação de recursos para o melhor resultado possível.

As vilas preparavam-se com um grande cenário. Os efeitos luminosos, tochas e velas acesas, o som das matracas, os cânticos e sinos das igrejas, enfim, todo o aparato cênico envolvia cânticos, cuja dinâmica atraía a atenção dos presentes, seduzindo-os para o conteúdo da religião. [...] Nesta manifestação de arte barroca, a conjugação de cores e luzes, mais os diversos símbolos religiosos (pálio, cruzeiros, guião, incenso),

⁶³⁷ AGUIAR, Marcos Magalhães. **Festas e rituais...**, op. cit., p. 371.

⁶³⁸ SALLES, Fritz Teixeira. Op. cit.

⁶³⁹ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁶⁴⁰ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁶⁴¹ Cf. AGUIAR, Marcos Magalhães. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1 ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1.

⁶⁴² BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 163.

⁶⁴³ AGUIAR, Marcos. **Vila Rica dos Confrades...**, op. cit.; PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁶⁴⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit.

ajudava, a produzir nos fiéis um estado de êxtase que levava ao entorpecimento dos sentidos.⁶⁴⁵

As festas desempenharam um importante papel na conversão ao catolicismo e na socialização do africano e seus descendentes, na condição de escravos ou forros. Os símbolos católicos adquiriam caráter sagrado e as liturgias ganhavam forma orgânica na vida dos fiéis associados. Como apontou Célia Borges, inúmeros elementos possibilitavam a reordenação cultural entre os diversos grupos que interagem no meio confrarial mineiro, como as dramatizações e encenações produzidas pelas irmandades, os cultos, o ritual em torno da morte, os poderes simbólicos da imaginária barroca e ainda o aspecto mágico presente entre promessa-milagre. De forma geral, na sociedade colonial mineira o conteúdo das festas barrocas cristãs⁶⁴⁶ era articulado a outras manifestações artísticas pertencentes às mais diversas culturas africanas, o que promovia uma nova simbologia.⁶⁴⁷ A partir dessas questões, podemos pensar o caso específico das festividades no meio confrarial mercedário.

A festa de Nossa Senhora das Mercês deveria ser sempre realizada no domingo, mesmo acontecendo posteriormente ao dia 24. A Mesa geralmente se reunia para seu planejamento em julho, encomendando sermão, realizando eleição de pregador⁶⁴⁸ e decidindo as despesas, com maior ou menor pompa de acordo com as condições da irmandade na época. De forma geral, as festas dedicadas a Nossa Senhora das Mercês consistiam de missas rezadas ou cantadas, escolhidas de acordo com as possibilidades financeiras do ano, além de novenas, procissões, sermões, música, ladainha, exposição do Santíssimo Sacramento, o hino cristão *Te Deum Laudamus*, e jubileus. Vale ressaltar que nos jubileus do dia da Senhora das Mercês os membros da associação aproveitavam para se confessarem com seu capelão.

O termo lançado em ata sobre a deliberação da festa de 15 de agosto de 1812, por exemplo, demonstra a existência de amplos recursos financeiros, pois foi determinada a realização de novena, jubileus, missa cantada solene, sermão com música e procissão no dia

⁶⁴⁵ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit., p. 162.

⁶⁴⁶ Aqui podemos citar duas famosas festas barrocas em Vila Rica, na Capitania de Minas Gerais: o Triunfo Eucarístico de 1733 e o Áureo Trono Episcopal de 1748. As festas barrocas e a manifestação geral do Barroco no século XVIII em Minas não são, para Laura de Mello e Souza, algo residual ou tardio, mas sim uma parte constitutiva da vida cotidiana e “estrutura capaz de conferir sentido e articular as relações sociais”. SOUZA, Laura de Mello e. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1, p. 194. Cf. KANTOR, Iris. **Entradas episcopais...**, op. cit.

⁶⁴⁷ BORGES, Célia Maia. **A Festa do Rosário...**, op. cit.

⁶⁴⁸ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês (1771). Armário 8, prateleira 1. Quem realizava as missas durante todo ano, e inclusive nas festividades de Nossa Senhora das Mercês, deveria ser o capelão. Não sabemos, contudo, se houve conflitos para que o capelão realizasse missas cantadas (solenes), pois sua realização era de direito do pároco. Cf. AGUIAR, Marcos Magalhães. **Vila Rica dos Confrades...**, op. cit.; PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

da Senhora das Mercês.⁶⁴⁹ A missa solene, diferente da rezada, se apresentava como um concerto sacro com intenção artística, com longa duração e geralmente realizada pelas irmandades em dias especiais, como a festa do padroeiro, Quaresma, Semana Santa e *Corpus Christi*. Já as missas rezadas eram feitas em voz baixa, pois ocorriam simultaneamente a outras, em uma mesma capela, o que impossibilitava uma participação ativa dos irmãos. Elas não eram dialogadas, como nos dias de hoje, sendo realizadas exclusivamente para se ouvir.⁶⁵⁰ Em períodos de recursos escassos elas eram as mais comuns, pois se comemorava o dia de forma simples, com novena ou procissão, com prioridade para as funções que poderiam ser realizadas pelo capelão sem maiores transtornos de desrespeito aos direitos paroquiais.⁶⁵¹

Uma descrição das procissões foi observada apenas no Compromisso da Irmandade das Mercês de São José Del Rei de 1796. Segundo seu capítulo quatorze, o juiz iria à frente de todos e atrás do púlpito com vara alçada; o escrivão iria atrás do andor de Nossa Senhora; o tesoureiro levaria a cruz; o procurador e o andador iriam atrás dos primeiros regendo as alas e controlando os irmãos. Todos levariam tochas acesas e a irmandade poderia convidar outra para participar, se assim desejasse. Provavelmente o capelão iria junto ao juiz ou à frente dele, e possivelmente tal descrição correspondesse à realidade das demais agremiações.⁶⁵²

Em São João Del Rei, a festa dedicada à Virgem ocorria em primeiro de janeiro, mas com as sucessivas reformas do Compromisso a data foi alterada para o dia 24 de setembro. Nessa agremiação celebravam-se também outras invocações, como Nossa Senhora do Parto, Nossa Senhora das Dores, o Glorioso Mártir São Manoel e, após 1829, São Pedro Nolasco.⁶⁵³ A festa de Nossa Senhora do Parto seria realizada no primeiro domingo após a festa das Mercês; elegendo-se juiz, juíza e irmãos encarregados de sua organização. Estes também precisavam pagar uma quantia de esmola pela ocupação dos cargos, mesmo considerados cargos de devoção exclusivos para a festividade, diferente dos oficiais. De acordo com seu

⁶⁴⁹ AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1777-1814). Prateleira “P”, nº 32.

⁶⁵⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel...**, op. cit.

⁶⁵¹ AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1749-1810). Prateleira “P”, nº 3.

⁶⁵² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que eles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... de 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>. Último acesso em 31/05/2016.

⁶⁵³ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit. A Irmandade de São João também celebrava a quaresma: “Será obrigada esta irmandade a continuar no santo exercício da sua via sacra, que há muitos anos costuma fazer; em todas as sextas-feiras da Quaresma, visitando os Passos do Senhor, com todo aquele silêncio, e modéstia, que pede tão religioso ato, acompanhado pelo seu Reverendo Capelão, para oferecer em cada Passo a sua meditação, indo todos em boa ordem, e com toda a devoção, rezando o Padre Nosso e Ave Maria, a qual se fará depois das Trindades às horas que mais comodamente for aos irmãos. Também se fará na tarde da quinta Dominga da Quaresma a Procissão dos sete Passos do senhor que esta irmandade costuma fazer para excitar na memória dos fiéis de Deus a lembrança dos Mistérios dolorosos da Sagrada Paixão, e Morte [...]”. AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806 (Capítulo 17, p. 20 f.).

Compromisso, havia uma devoção à Senhora do Parto subsidiária à capela das Mercês, e seus fiéis eram considerados os protetores da festa. Segundo o capítulo dezoito, o mesmo seria válido para as devoções de Nossa Senhora das Dores e do Glorioso Martyr São Manoel.⁶⁵⁴

Segundo Daniel Precioso, como no caso de São João Del Rei, o calendário festivo da Ordem Terceira das Mercês de Baixo da cidade de Ouro Preto também era bem variado.

O calendário festivo da Ordem contemplava, além do dia da padroeira (24 de setembro) e do patriarca da religião, São Pedro Nolasco (31 de janeiro), o dia de Santo Antônio Abade (17 de janeiro), o dia do Mártir São Lourenço (10 de agosto), o dia de Santa Catarina Virgem e Mártir (25 de novembro), a Quarta-Feira de Cinzas e Quinta-Feira de Endoenças. Na quarta-feira seguinte à semana da Quaresma, era realizada uma Procissão de Penitência [...].⁶⁵⁵

No caso da Irmandade das Mercês de Mariana, em termo de reunião elaborado em 1807, vimos que nos dias de São Pedro e São Raimundo era comum ao menos a celebração de missas em homenagem aos fundadores da Ordem. No entanto, em termo de 1811 foi possível perceber com maiores detalhes a realização da festa de São Pedro Nolasco no dia de 27 de janeiro⁶⁵⁶, preparada com missa rezada, música e “tudo mais que determinava o costume”. Geralmente alguns irmãos ficavam especificamente encarregados da preparação das festividades, mas não encontramos documentações que expressem a existência de juizados específicos para este ou outro santo no interior da irmandade. Em um Livro de Termos⁶⁵⁷ de meados do século XIX, observamos a existência de “mesários de Nossa Senhora das Mercês e São Pedro Nolasco”, não sabendo, entretanto, se fazia referência a cargos distintos ou se a devoção a São Pedro Nolasco era considerada em conjunto com as Mercês.

A partir do Livro de Receita e Despesas⁶⁵⁸ foi possível observar que grandes gastos em diversas contas da irmandade correspondiam às festividades, ao pagamento do capelão e às missas rezadas por eles pelas almas. As obras realizadas também geravam gastos volumosos

⁶⁵⁴ AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

⁶⁵⁵ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 153.

⁶⁵⁶ Segundo um decreto da Ordem das Mercês que encontramos junto ao Compromisso da irmandade de São Gonçalo do Rio Abaixo, o dia de São Pedro era comemorado em 31 de janeiro. AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1. Entretanto, o dia de São Pedro Nolasco é comemorado, atualmente, em 29 de janeiro. Cf. <http://cleofas.com.br/291-sao-pedro-nolasco>. Último acesso em 31/05/2016.

⁶⁵⁷ AEAM. Livro de Termos. Confraria Senhora das Mercês de Mariana (1838). Armário 8, prateleira 1.

⁶⁵⁸ Os Livros de Receitas e Despesas nos mostram geralmente uma listagem dos recebimentos anuais; as mesadas arrecadadas pelos cargos administrativos; as esmoladas, entradas e anuais pagos pelos membros; uma listagem das contas do ano; um resumo geral da receita e da despesa feito pelo tesoureiro; e, ao final, a tomada de contas feita pelo Provedor de Capelas e Resíduos e relatada pelo escrivão da provedoria. Infelizmente não foram conservados os registros do século XVIII, mas, a partir da documentação encontrada, conseguimos observar alguns gastos um pouco mais detalhados realizados entre os anos de 1817 e 1836. AEAM. Livro de Receitas e Despesas. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1816-1855). Prateleira “P”, nº 5.

que eram de responsabilidade dos membros. A dificuldade em arcar com as despesas dos cultos e das festividades constituía uma realidade de muitas associações. Na primeira metade do século XIX, por exemplo, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mariana considerava-se decadente, tendo pouco dinheiro para investir em suas festas, e é preciso levar em consideração que para sua realização reuniam-se todas as três irmandades alocadas no templo.⁶⁵⁹ De acordo com Julita Scarano⁶⁶⁰, a construção das capelas, sua ornamentação, a confecção de imagens de santos e as festividades acarretavam as maiores despesas das irmandades de homens de cor. Os gastos com os ritos e os cultos, como a música e os sermões, eram de grande importância para essas associações, sendo reduzidos apenas nos anos de construção do templo, pois as obras exigiam mais despesas.

Com isso, constata-se o interesse dos associados no investimento de seus poucos recursos financeiros sempre destinados aos fins religiosos. Em 1817, por exemplo, a Irmandade das Mercês de Mariana registrou a quantia de 164 mil e 225 réis com os gastos de suas festividades, incluindo missas cantadas, procissão, novenas, sermão, jubileus e música. Mais 30 mil e 622 réis foram destinados ao pagamento pelos serviços de seu capelão comissário ao longo de todo o ano. Já em 1818, 6 mil réis foram investidos em missas pelas almas dos membros; 29 mil e 804 réis foram para o pagamento do capelão, do sacristão e do andador; 9 mil e 600 réis para obras no telhado da capela; e todo o restante calculado em 108 mil e 967 réis foram para as festividades.

Outras despesas também eram descritas, mas com menor frequência, como hóstias, vinho, cera, utensílios para o culto, azeite, papel, alfinetes, esquifes, pequenos concertos, entre outras coisas. As missas pelas almas custavam 600 réis cada, geralmente contabilizadas separadamente das missas realizadas em datas festivas e do valor pago aos capelães pelas missas semanais. Com toda certeza eram de suma importância para os membros, sempre presentes nos registros de todos os anos, mesmo que em menor escala em alguns deles. No ano de 1828, por exemplo, foram rezadas noventa e oito missas pelas almas, somando a quantia de 58 mil e 800 réis; no ano de 1829 foram celebradas cento e nove missas pela quantia de 65 mil e 400 réis; e no ano de 1830 um total de oitenta missas a 48 mil réis.⁶⁶¹

Em suas pesquisas, Marcos Aguiar demonstrou que em irmandades de homens de cor os gastos com as festas foram muito maiores do que os gastos com as missas pelas almas, pois para esses negros as festividades seriam consideradas mais importantes, além do fato de que

⁶⁵⁹ AEAM. Livro de Termos e Eleições. Irmandade do Rosário (1747-1856). Prateleira “P”, nº 27.

⁶⁶⁰ SCARANO, Julita. Op. cit.

⁶⁶¹ AEAM. Livro de Receitas e Despesas. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1816-1855). Prateleira “P”, nº 5

sua ausência poderia ocasionar um afastamento dos membros e a diminuição dos pagamentos.⁶⁶² Essa questão, contudo, não tira a importância dos sufrágios, que também geravam ampla despesa para os confrades; e é sobre eles que discutiremos a seguir.

3.2.2. Entre o bem viver e o bem morrer: os sufrágios e a economia do além-túmulo na preparação cotidiana para a salvação

Como exposto anteriormente, de acordo com Patrícia Mulvey⁶⁶³, além da concessão de alforrias as irmandades também se consagraram por sua função caritativa de assistência frente às doenças dos membros e nos momentos finais durante a morte. Por isso Philippe Ariès tê-las-ia caracterizado como instituições da morte.⁶⁶⁴ Muitos escravos que poderiam ser negligenciados por seus senhores, não recebendo sepultamento e ritos fúnebres adequados, passavam a ter seus direitos assegurados ao se filiarem em uma associação religiosa⁶⁶⁵.

Uma boa morte dependia da solidariedade dos vivos; e, diferente do medievo, a caridade no período moderno passaria a estar intimamente envolvida com os recursos financeiros despendidos pelos fiéis.⁶⁶⁶ A constituição de uma “economia das almas” ou de

⁶⁶² “A obrigação de missas pela alma dos irmãos defuntos, compreendida como atividade caritativa, constituía traço estrutural da vida associativa, e não deixava de ser estipulada em nenhuma das irmandades de obrigação como compromisso a ser cobrado. As confrarias negras de Minas, na segunda metade do século, continuaram a definir o gesto de demanda de missas com base em suas conveniências econômicas e da compatibilidade que viesse a ter com as prioridades definidas: os festejos da devoção e a manutenção do templo. Isso não significa que os sufrágios não aparecessem como um dos grandes atrativos dessas confrarias, sobretudo para o conjunto específico de confrades, os forros”. AGUIAR, Marcos Magalhães. **Festas e rituais...**, op. cit., p. 367.

⁶⁶³ MULVEY, Patrícia A. Op. cit.

⁶⁶⁴ ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, v. 1.

⁶⁶⁵ Ao questionar se os africanos e seus descendentes compreendiam apenas a dicotomia céu-inferno mais fortemente difundida no processo catequético ou se tinham contato com a doutrina do purgatório, Leonara Delfino conclui que “quando os testadores forros se preocupavam em deixar legados pios, investir em sufrágios e em rituais de passagem, demonstravam claramente suas crenças catolicizadas nos destinos do além e nas possibilidades de reparar os pecados na expiação do purgatório”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 98. Interessantes estudos foram elaborados por Cláudia Rodrigues ao analisar o sentimento de culpabilização visto nos testamentos de negros libertos. A intenção da autora foi demonstrar o trabalho catequético empreendido pela Igreja, reafirmando temáticas como o pecado e a doutrina da salvação. Cf. RODRIGUES, Cláudia. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do Rio de Janeiro Setecentista. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 31-52, outubro de 2010; RODRIGUES, Cláudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. v. 10, n.18, p. 427-467, jul. - dez. 2007.

⁶⁶⁶ Na Idade Média a caridade poderia ou não envolver dinheiro, sendo muito comum o acolhimento, doação de alimentos ou visitas e auxílio aos doentes. A partir do século XV, os gastos financeiros recorrentes seriam principalmente sob a forma de missas e indulgências. No medievo, as “obras de benemerência grandes ou impessoais eram, normalmente, mais o resultado da penitência ou de medo, do que propriamente atos de caridade, ainda que a dádiva de esmolas fosse uma das maneiras autorizadas pela qual o pecado podia ser reparado”. BOSSY, J. Op. cit., p. 170. No século XVI, “um dos sintomas foi a reconstrução das confrarias mais dinâmicas, na medida em que o seu tipo de caridade consistia menos no modo como os seus membros se comportavam uns com os outros, e mais no que eles ou os seus funcionários faziam por outros necessitados”. Ibidem, p. 171.

uma “contabilidade do além”⁶⁶⁷ no interior das associações pôde ser observada na acumulação de indulgências, na quantidade de missas oferecidas a cada irmão morto, no número de pessoas presente nos enterros e nos lugares ocupados no sepultamento.⁶⁶⁸ Todas essas alternativas eram conjugadas em função da remição a prazo dos pecados leves (veniais) cometidos em vida durante a estadia do fiel no purgatório, e faziam parte da vivência confrarial em um investimento cotidiano dos confrades.⁶⁶⁹

Tal mentalidade, como o imaginário do purgatório e a pedagogia do “bem morrer”, ganhou vida junto às ordens mendicantes no medievo e esteve presente em todo Antigo Regime, se tornando uma fonte de rendimento⁶⁷⁰ para a Igreja e sendo criticada pela Reforma Protestante.⁶⁷¹ Em conformidade com as diretrizes tridentinas, um maior incentivo foi despertado quanto à preparação da morte ao longo da vida, e não apenas em seus momentos finais, tornando-se necessária a preocupação com uma vida virtuosa e sua auto-avaliação.⁶⁷² Bem viver e bem morrer estariam entrelaçados, visto que havia o medo da morte repentina.⁶⁷³ Como expôs Chartier, a partir do século XV “dissipa-se um pouco a dramatização do fim

⁶⁶⁷ Expressão de Jacques Chiffolleau. Cf. MARQUES, João Francisco. A recepção da Eucaristia: o preceito pascal, a comunhão frequente e o Senhor aos enfermos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

⁶⁶⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e Almas...**, op. cit.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, op. cit.; CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias Mineiras. **Tempo**, v. 9, núm. 17, pp. 1-23, julho, 2004.

⁶⁶⁹ VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades...**, op. cit. Jean Delumeau também discute amplamente a questão do purgatório, expondo as diferentes visões sobre ele: local de purificação, local de punição, local de expiação e punição de Deus, inferno temporário ou além intermediário. A Igreja, de forma pedagógica, garantiu os mecanismos utilizados pelos vivos para diminuir o tempo de sofrimento após a morte dos fiéis e de seus entes queridos. “É preciso então com toda urgência mandar celebrar missas, visitar igrejas, adquirir indulgências, dar esmolas, comungar em benefício das almas do purgatório, especialmente as dos parentes. E se estes deixaram por testamento doações para que a Igreja ore por eles após a morte, seus herdeiros têm a obrigação urgente de executar o mais rápido possível as disposições previstas pelos defuntos a esse respeito”. DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo...**, op. cit., v. 2, p. 138. Como também explicou Cláudia Rodrigues, “oração, jejum, esmola e missas serviram não para a salvação, mas para sufragar penas purgatórias, fosse por meio da sua mitigação ou da liberação mais rápida delas. Tais práticas obtinham a absolvição dos pecados, diminuía a provação e afastavam, portanto, da condenação”. RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit., p. 154.

⁶⁷⁰ Passando pela intercessão e pelo perdão, segundo Philippe Ariès, o imaginário do purgatório evoluiria da ideia de resgate à ideia de tarifa. ARIÈS, Philippe. Op. cit.

⁶⁷¹ LE GOFF, Jacques. Op. cit. Cf. MARQUES, João Francisco. Op. cit.; GOUVEIA, Antônio Camões. A morte. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

⁶⁷² “Para alcançar a graça da redenção – objetivo de toda a cristandade – era necessário que os fiéis zelassem por uma existência virtuosa, sendo primordial a prática contínua da auto-avaliação. Os devotos deveriam resistir às tentações deste mundo, fixar os pensamentos na eternidade, arrepender-se de seus pecados e confessá-los a um sacerdote, pois só assim conseguiriam caminhar rumo à bem-aventurança celestial”. SANT’ANNA, Sabrina Mara. Op. cit., p. 69.

⁶⁷³ ARIÈS, Philippe. Op. cit. “As pessoas inseridas numa piedade barroca tinham um verdadeiro pavor da morte solitária ou da morte súbita, sem a solidariedade dos amigos e familiares e o pior, sem a recepção dos sinais divinos (sacramentos)”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 429.

derradeiro e opera-se um retorno para a vida, que é exaltação humanista da dignidade do homem e insistência cristã sobre a necessidade de bem viver para bem morrer.”⁶⁷⁴

Os sufrágios, segundo o dicionário de Raphael Bluteau⁶⁷⁵, eram as orações, jejuns, esmolas, missas e obras que auxiliassem espiritualmente a alma do fiel falecido; o que demonstrava uma relação de continuidade entre a vida e a morte. A importância dada a esses sufrágios e principalmente às missas possui origem na Idade Média, sendo reafirmada pelo Concílio de Trento, pelas Constituições Primeiras⁶⁷⁶ e pela cultura barroca.⁶⁷⁷ Elas eram realizadas em função dos vivos e dos mortos, demonstrando a misericórdia espiritual em relação às almas. O envolvimento espiritual de parentes e de toda comunidade confrarial eram considerados de suma importância para a purificação da alma do devoto morto, pois se supunha que os santos se sensibilizariam com os apelos dos que rezavam com amor, o que facilitaria sua estadia no purgatório.⁶⁷⁸ Uma resposta no caminho inverso também era esperada, pois se acreditava que os mortos intercedessem pelos vivos do lado de lá. Segundo Ana Cristina Araújo,

a crença na eficácia das penas purgatórias, ao impor a dilatação no tempo das preces e sufrágios por alma dos defuntos, gerava a necessidade de presentificação dos mortos na comunidade dos vivos, a qual, reativada, por mecanismos religiosos de

⁶⁷⁴ CHARTIER, Roger. Normas e condutas: as artes de morrer (1450-1600). In: **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: UNESP, 2004, p. 132. No início do século XVI os textos propõem, de forma insistente, a necessidade da preparação da morte bem antes de seus momentos finais, ressaltando a importância da preparação ao longo da vida. A preparação para a morte envolvia obras caritativas, esmolas, jejuns e acúmulo de indulgências, além dos sufrágios, missas, orações e legados pios deixados previamente em testamento; pois havia o grande medo de morrer sem estar preparado. “Todavia, num primeiro tempo, a injunção não se apoia na esperança que pode dar uma vida inteiramente cristã, mas nos temores cristalizados em torno do ‘ato de morrer’”. Sendo assim, “ter consciência do fim próximo, ter tempo para receber o santo viático, ter reunidos em torno de si clérigos e leigos, parentes e amigos, tais são as condições da melhor morte”. *Ibidem*, p. 164.

⁶⁷⁵ BLUTEAU, Raphael. *Op. cit.*

⁶⁷⁶ De acordo com os preceitos da Igreja Católica expostos nas Constituições Primeiras, todo cristão batizado era obrigado a ouvir missa inteira aos domingos e dias santos com quietação, respeito e devoção. Deixando de ouvir missa sem justa causa, o fiel estaria pecando mortalmente. Os fiéis deveriam levar seus filhos, criados, escravos e todas as pessoas que estivessem sob sua responsabilidade, e os que fossem precisamente necessários para o serviço, não deveriam deixar de ouvir missa em outro dia ou horário. Os que faltassem às missas deveriam pagar multas e, se mesmo assim não se resolvesse, deveriam ser listados e denunciados pelos sacerdotes. Os domingos, o dia de nascimento e ressurreição de Cristo e os dias santos deveriam ser guardados para sua devida veneração. Também destacamos a importância conferida aos assuntos da morte, como os testamentos e legados deixados para a salvação das almas. A partir das Constituições é possível averiguar a confirmação do costume da encomenda de missas para as almas dos defuntos para sua rápida estadia no purgatório. Contudo, era proibida a realização de exéquias exageradas consideradas excessos da vaidade humana e não efeitos da religião cristã. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op. cit.* Livro Segundo, Títulos I ao XV.

⁶⁷⁷ Um fato que dificultava a compreensão por parte dos fiéis fora a imposição da Reforma Católica de celebração das missas em latim, contudo, era dever do celebrante promover a educação dos fiéis durante tais missas, principalmente em domingos e dias festivos. Os sermões faziam grandes citações em latim, seguidas de tradução literal e repetidas explicações. Sendo assim, a repetição das celebrações e o gosto musical difundiram o latim na Capitania das Minas. CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel...**, *op. cit.*

⁶⁷⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Escatologia, iconografia e práticas funerárias...**, *op. cit.*; CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e Almas...**, *op. cit.*

solidariedade, fazia alastrar o sentido de co-responsabilidade dos fiéis em face do destino dos seus mortos.⁶⁷⁹

Como também expôs Daniel Precioso, o enterro era o último momento das cerimônias fúnebres, mas acreditava-se que, embora o fiel estivesse sendo sepultado em solo sagrado, ainda seria necessário o recurso às missas para assegurar a salvação de sua alma. Elas seriam divididas ainda em missas de corpo presente, realizadas no dia do falecimento, e em missas pela alma a serem celebradas “com a maior brevidade possível”, como veremos mais adiante.

A reza de missas fúnebres, última etapa dos sufrágios feitos pelas fraternidades leigas, visava justamente atingir esse objetivo, isto é, garantir que a alma alcançasse o Reino dos Céus. O prazo máximo para a celebração das missas pelas almas dos defuntos era de 30 dias, pois se acreditava que as rezas feitas no período imediatamente posterior à morte eram importantíssimas para livrar a alma do Purgatório.⁶⁸⁰

Os ritos fúnebres no meio confrarial, além de representarem o último momento do fiel na busca pela salvação de sua alma, também seriam utilizados como práticas de demarcação social.⁶⁸¹ “A filiação às Irmandades, o tipo de mortalha, o número de velas, esmolos, missas celebradas, local do enterro dentro da Igreja, etc.; tudo servia como forma de exteriorização da condição social do morto”.⁶⁸² Aqui vale ressaltar mais uma vez o exemplo dos que deixaram suas heranças para as irmandades e as dezenas de missas pagas em função da rápida estadia de suas almas no purgatório. A afirmação da estratificação social, da hierarquia e da ordem era pensada durante toda a vida, não sendo deixada de lado em seus momentos finais, expressas na maioria das vezes através da pompa e da dramatização. Essa característica própria às sociedades de Antigo Regime foi apropriada, remodelada e compartilhada por todas as camadas sociais no contexto colonial mineiro.⁶⁸³

Como dito anteriormente, o cuidado despendido com os irmãos falecidos e com os ritos fúnebres possuía raízes medievais. A reciprocidade e a solidariedade para com os mortos faziam parte da tradição cristã, mas também de distintas culturas africanas, estando ambas em

⁶⁷⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1, p. 19.

⁶⁸⁰ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit., p. 144.

⁶⁸¹ “Pertencer a uma arquiconfraria e, principalmente, a uma ordem terceira significava, portanto, potencializar os recursos para a salvação da alma em vida (com a acumulação de indulgências) e após a morte (com o amortalhamento em hábito e com o enterro em cova da arquiconfraria/ordem terceira)”. Ibidem, p. 140.

⁶⁸² FURTADO, J. F. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1, p. 1.

⁶⁸³ Ibidem.

contato na sociedade colonial mineira. Como apontou John Thornton⁶⁸⁴, o fato dos europeus e dos africanos partilharem uma concepção de cosmos dividido em dois mundos separados, embora relacionados, foi fundamental para o contato entre as culturas distintas. Nessa divisão, o “nosso mundo” seria o material e o “outro mundo” o espiritual habitado por seres e entidades transcendentais. O caminho entre os dois mundos era possível através da morte. No processo de reordenamento cultural, a crença no além-túmulo e às almas do purgatório foram mais facilmente assimiladas.⁶⁸⁵ Além disso, Thornton ainda expõe que a ausência de ortodoxia e de um clero forte entre os africanos teria facilitado o processo de conversão.⁶⁸⁶

Durante o contato entre grupos ou culturas distintas se desenvolviam a resistência, a rejeição, o sincretismo e a assimilação; mas, ao mesmo tempo, havia uma estratégia política do grupo dominante e da religião oficial.⁶⁸⁷ O que permitia mais facilmente os contatos e as assimilações era a coerência do universo simbólico e dos signos utilizados, mais especificamente entre grupos dominantes e dominados. Entretanto, a tolerância, a ambiguidade e a coexistência de culturas distintas em uma mesma sociedade não se desenvolvem sem conflitos.⁶⁸⁸ Como analisou Leonara Delfino,

nessa perspectiva, a ascensão da escatologia que privilegia o terceiro lugar da geografia celeste não pode ser vista de forma dissociada da reforma tridentina e seus projetos de divulgação da catequese no ultramar. Neste ínterim, o culto dos mortos só adquiriu este espaço entre os diferentes segmentos étnicos em função do papel ocupado da ancestralidade em diversas culturas africanas. Diante do que foi exposto deve-se ressaltar que os intercessores do purgatório, entre eles a Virgem Maria, advogada dos homens na vida e na morte, tornou-se grande símbolo dos anseios missionários e da ratificação do culto mariano durante os abalos gerados pela reforma protestante.⁶⁸⁹

A ação da Igreja pós reforma tridentina e o trabalho catequético devem ser analisados, portanto, juntamente às diferentes tradições africanas que possibilitavam as conexões,

⁶⁸⁴ THORNTON, J. Op. cit.

⁶⁸⁵ Leonara Delfino analisa, por exemplo, o caso dos escravos vindos da África Central: “Sendo assim, a crença efetiva no poder dos espíritos em advogar pela causa dos vivos, em forma de agradecimento das orações pias e do sacrifício oferecido (penitência) não eram composições radicalmente contrastantes aos ritos fúnebres da África Central e circulavam entre os diferentes espaços devocionais, inclusive entre as confrarias negras”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 109.

⁶⁸⁶ THORNTON, J. Op. cit.

⁶⁸⁷ “A religião ‘popular’ afinal só existe porque uma religião ‘oficial’ decide declará-la proscribida e não aceitável, mas esta decisão é também reveladora: as representações e os comportamentos assim estigmatizados tornam-se mais livres para manifestar então uma ‘afinidade eletiva’ com atitudes profundas que os marcavam já, e que estão relacionados com a orientação co-natural a uma consciência coletiva dominada: desejo de comunicar com um sagrado que prolonga a natureza, a interpreta e permanece nela integrado, que restaura e engrandece a vida, a forma e o poder do homem e do seu grupo, sem ruptura nem elaboração intelectualmente sistematizada, que permite encontrar segurança na solidariedade de uma tradição mais forte que os novos catecismos e os saberes aprendidos”. SANCHIS, Pierre. Op. cit., p. 82.

⁶⁸⁸ Ibidem.

⁶⁸⁹ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 102-103.

reconfigurando elementos, signos e símbolos. Tais questões nos ajudam a tentar compreender a vivência religiosa entre os crioulos e demais irmãos de cor das Irmandades das Mercês. Distintos de muitos africanos que chegavam aos domínios portugueses com suas heranças culturais a serem ressignificadas ao longo do tempo, os crioulos eram introduzidos ao catolicismo assim que nasciam. Contudo, provavelmente viviam em contato com traços culturais africanos junto aos familiares e espaços de sociabilidade compartilhados. Sendo assim, nos deteremos a seguir à análise do meio confrarial mercedário, entrelaçando as temáticas da morte, dos ritos fúnebres e da economia do além-túmulo.

Os sufrágios estipulados pelos membros mercedários de Mariana em função de cada fiel falecido eram constituídos pela realização de doze missas; dez orações do “Padre Nosso”, dez “Ave Marias” e um “Salve Rainha”; além de serem realizadas uma missa no Oitavário dos Finados e dezesseis missas no Oitavário de Nossa Senhora das Mercês. As missas pela alma do devoto morto estavam previstas para o período da manhã, prioritariamente às nove horas, em todos os domingos e dias santos.⁶⁹⁰

Tem esta santa Irmandade por obrigação mandar dizer por cada irmão ou irmã que falecer doze missas, as quais serão ditas pelo nosso Reverendo Padre Capelão Comissário, assim que falecer o tal irmão, para que com toda a brevidade goze sua alma do dito sufrágio, no que cuidará muito o irmão Procurador saber do dito R.do Padre se estão ditas as missas e pedir-lhe certidão delas para apresentar em Mesa e lançar-se no livro das despesas a que tocar, ou ser passada a dita certidão no livro dos recibos da dita irmandade.⁶⁹¹

Caso houvesse muitos irmãos falecidos, elas seriam repartidas entre outros padres, tendo preferência os que auxiliavam a irmandade. Em Mariana, os confrades que ocuparam cargos administrativos não recebiam, contudo, um tratamento diferenciado quanto aos sufrágios estabelecidos. Semelhantes foram os casos de São Bartolomeu e São João Del Rei, pois os membros que ocuparam cargos também não recebiam um número de sufrágios diferenciado. Em São João todos os membros falecidos recebiam dez missas em sufrágio, que deveriam ser realizadas com a maior brevidade possível. Os irmãos conduziam ainda o corpo do defunto no esquife da confraria, e durante o caminho rezavam o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”. Filhos legítimos de até doze anos e a família do falecido receberiam também o auxílio

⁶⁹⁰ Tais questões também são orientadas pelas Constituições Primeiras. VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit. Livro Segundo, Títulos I ao XV.

⁶⁹¹ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1. Capítulo 17.

necessário, como o mesmo benefício à sepultura e esmolas. De forma geral, esse costume foi comum a todas as irmandades analisadas.⁶⁹²

De forma distinta, observamos que a irmandade das Mercês de Itabirito⁶⁹³, localizada em uma capela dedicada ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos⁶⁹⁴, estipulou seis missas para os irmãos que foram juízes e juízas, cinco missas para os que foram escrivães, tesoureiros e procuradores, quatro missas para os irmãos de mesa e duas para demais irmãos. Em São Gonçalo de Rio Abaixo a irmandade mercedária também estipulou o número de sufrágios aos irmãos em seu Compromisso escrito em 1782 e aprovado pela Mesa da Consciência e Ordens em 1784. Contudo, algumas correções foram feitas ao longo da documentação depois da primeira elaboração de suas normas, mas desconhecemos quem foi responsável pelas alterações. No caso específico dos sufrágios, para cada irmão se diriam quatro missas (diminuídas para uma); para os ocupantes de cargo de juiz dez missas (diminuídas para duas); de escrivão, tesoureiro e procurador oito missas (diminuídas para duas); e para cada membro falecido se rezariam ainda dez “Pai Nossos”, dez “Ave Marias” e um “Salve Rainha”.⁶⁹⁵ Na Freguesia de São Bartolomeu, o Compromisso ressaltava que ficaria por conta da confraria o pagamento das missas, sepultura e mortalha dos irmãos que devessem seus anuais em razão de sua extrema pobreza. Além disso, era estipulada a realização de missas aos sábados com ladainha e missas aos domingos e dias santos pelos irmãos vivos e defuntos, em atenção ao aumento espiritual e temporal da associação.⁶⁹⁶

Já na Irmandade das Mercês de São José Del Rei verificamos uma maior importância em relação à descrição dos sufrágios e dos espaços de sepultamento, com a especificação do local onde o membro ocupante de cada cargo administrativo seria enterrado e a estipulação de quantas missas ele teria direito.⁶⁹⁷ O juiz, por exemplo, receberia dez missas e seria enterrado na capela mor, enquanto o escrivão, o tesoureiro e o procurador seriam enterrados acima das grades e receberiam oito missas. Conforme o prestígio do cargo decrescia, observava-se a

⁶⁹² AMNSP-SJDR. Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

⁶⁹³ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1818-1820). Prateleira “L”, nº 33.

⁶⁹⁴ Em 1843 a irmandade já possuía capela própria. AEAM. Termos de Reunião. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1822-1875). Prateleira “L”, nº 34.

⁶⁹⁵ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

⁶⁹⁶ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1

⁶⁹⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... de 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>>.

diminuição da esmola paga pelo membro e número de missas recebidas após sua morte; e, além disso, o local de sepultamento se distanciava dos altares e dos santos.

Irmandades das Mercês Local:	Sufrágios (nº missas por falecidos)						
	Membros em geral	Juiz	Escrivão	Tesoureiro	Procurador	Irmãos de mesa	Andador
Mariana	12	-	-	-	-	-	-
Itabirito	2	6	5	5	5	4	-
São Bartolomeu	8	-	-	-	-	-	-
São Gonçalo do Rio Abaixo (Compromisso)	4	10	8	8	8	-	-
São Gonçalo do Rio Abaixo (Correção)	1	2	2	2	2	-	-
São João Del Rei	10	-	-	-	-	-	-
São José Del Rei	-	10	8	8	8	7	6
Vila Rica (Mercês de Cima)	8	-	-	-	-	-	-
Vila Rica (Mercês de Baixo)	16	-	-	-	-	-	-

Tabela 1 – Sufrágios estipulados para os membros e cargos administrativos nas Irmandades das Mercês.⁶⁹⁸

Em Mariana, todos os irmãos mercedários falecidos teriam o direito à sepultura, sendo enterrados na própria igreja, não devendo pagar nada à Sé. Os oficiais que desempenharam cargos na irmandade teriam o privilégio de ser enterrados mais próximos ao sagrado, ou seja, no espaço da grade da capela-mor para cima. Infelizmente após inúmeras reformas na igreja não podemos mais visualizar as campas numeradas espalhadas pelo chão do templo, como de costume.⁶⁹⁹ Observamos, portanto, a visão que os irmãos tinham da igreja enquanto espaço

⁶⁹⁸ AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1; AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1; AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1; AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1818-1820). Prateleira “L”, nº 33; AMNSP- SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... de 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>>; PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

⁶⁹⁹ Também não encontramos na documentação menção ao seu cemitério, nem a data de sua construção.

sagrado, pois estar mais próximo do altar e das imagens dos santos e da Virgem era mais uma garantia de salvação.⁷⁰⁰

Os sepultamentos *ad sanctos* remontam ao século V, quando os antigos cristãos desejavam passar a eternidade descansando próximos aos mártires ali enterrados, o que ajudaria a manter a integridade da sepultura e aumentaria a proteção espiritual. Com os enterramentos dentro das igrejas, vivos e mortos estariam conectados ao compartilharem um mesmo espaço sagrado, e estes últimos seriam sempre lembrados.⁷⁰¹ As igrejas não possuíam bancos e cadeiras ao longo da nave, existindo apenas alguns poucos encostados às paredes. Os fiéis rezavam e assistiam missas de pé, ajoelhados, ou sentados ao chão sobre as sepulturas, quando fosse apropriado.⁷⁰²

Segundo Philippe Ariès, apesar da prática do sepultamento *ad sanctos* ser dos séculos V-VI, desde o início houve divergências, conforme se tratasse do cemitério ao lado da igreja ou dos enterramentos no seu interior. Em seus decretos, os concílios, durante séculos, persistiam em distinguir a igreja do espaço consagrado em torno dela. Enquanto impunham a obrigação de enterrar ao lado da igreja, não deixaram de reafirmar a proibição dos enterros em seu interior, com algumas exceções em favor de padres, bispos, monges e alguns leigos privilegiados. Desde o século V até fins do XVIII, os textos se repetiam quanto à proibição, tomando patente assim, o desrespeito às disposições canônicas.⁷⁰³

Sendo assim, a partir dos apontamentos de Philippe Ariès⁷⁰⁴ constatamos uma postura da Igreja contra os enterramentos da população em geral no interior dos templos, utilizado apenas por clérigos e pessoas privilegiadas, embora o imaginário da hierarquização dos lugares de sepultamento tenha ganhado força entre os fiéis e irmandades religiosas. Ao analisarmos as orientações expostas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia nos deparamos com uma visão diferente do que abordara Ariès.

É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Catholica, enterrarem-se os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, e Cemiterios delas: porque como são lugares, a que todos os fieis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Officios Divinos, e Orações, tendo á vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatorio, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memoria delas nas sepulturas. Para tanto ordenamos, e

⁷⁰⁰ Cf. CAMPOS, Adalgisa Arantes. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca. A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. **Varia História**. n. 31, p. 159-183, jan. 2004.

⁷⁰¹ “Esta familiaridade assentava-se numa relação de vizinhança cotidiana entre os habitantes e as sepulturas. Ao frequentarem as igrejas, pisavam, caminhavam, sentavam e oravam sobre seus mortos, a todo o tempo sentindo seus odores, expressando uma determinada sensibilidade olfativa resultante da fé existente na sacralidade dos sepultamentos eclesiásticos”. RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit., p. 21.

⁷⁰² REIS, João José. **A morte é uma festa...**, op. cit.

⁷⁰³ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit., p. 131-132.

⁷⁰⁴ ARIÈS, Philippe. Op. cit.; RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit.

mandamos, que todos os fieis que neste nosso Arcebispado falecerem, sejam enterrados nas Igrejas, ou Cemiterios, e não em lugares não sagrados, ainda que eles assim o mandem: porque esta sua disposição como torpe, e menos rigorosa se não deve cumprir.⁷⁰⁵

A preferência pela parte interna do templo foi sempre mais frequente, visto que o adro - a área em torno da capela - era desprestigiado e geralmente obtido gratuitamente, como no caso dos escravos e pessoas pobres nas matrizes. Pautados na passagem das Constituições Primeiras exposta acima e nas visitas pastorais consultadas, consideramos que no contexto colonial a negligência dos enterramentos e a sua realização em espaços profanos seriam as maiores preocupações entre os clérigos. Uma proibição de fato dos sepultamentos *ad sanctos* ocorreu, mas através de Ordem Régia em 14 de janeiro de 1810, gerando grandes conflitos. Porém, tal prática ainda permaneceria nos costumes dos fiéis por mais algumas décadas.⁷⁰⁶

Vejam agora a situação vivenciada nas irmandades mercedárias de outras localidades. Em Itabirito, os irmãos da Irmandade das Mercês ereta na Matriz do Senhor Bom Jesus de Matosinhos solicitaram no capítulo dezanove de seu Compromisso, datado de 1818, que tivessem cemitério separado, estipulando um total de doze covas livres. Embora advertisse que não iriam prejudicar os direitos paroquiais e a fábrica da matriz, após a aprovação pela Mesa da Consciência em 1819 a cláusula aparece rasurada na documentação.⁷⁰⁷ Da mesma forma, a irmandade da Freguesia de São Bartolomeu também solicitava a concessão de sepultura separada para sua associação. Além disso, especificavam sobre a mortalha para os membros.

Os irmãos que se alistarem nesta confraria usarão do seu hábito talar com capa até o joelho de fazendo de algodão, ou lã branca com o seu escapulário do mesmo, e nele a insígnia dos mercedários, cujo hábito que for benzido pelo seu capelão da confraria servirá de mortalha depois do falecimento de cada um, que serão carregados, acompanhados e sepultados na própria ermida ou capela da presente confraria, se V. A. R. lhes fizer a esmola de concessão de sepultura que humildemente imploram, depois de estarem debaixo da sua soberana proteção.⁷⁰⁸

A Irmandade das Mercês de São José Del Rei também solicitava seu local de sepultamento individual, como a maioria das irmandades e, principalmente, as que possuíam templo próprio. O interesse em obter covas próprias quando alocadas na matriz ou possuir um cemitério em sua capela se justificava pelos altos preços cobrados pelos sepultamentos que

⁷⁰⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit. Livro Quarto, Tít. LIII, p. 295.

⁷⁰⁶ REIS, João José. **A morte é uma festa...**, op. cit.

⁷⁰⁷ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1818-1820). Prateleira "L", nº 33.

⁷⁰⁸ AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1 (Capítulo 3, p. 5 f.).

ficavam a cargo dos párocos. A grande maioria das associações enterrava seus próprios membros, sendo comum possuírem esquife para o transporte dos falecidos; e todos se comprometiam com o acompanhamento à sepultura, com cruz alçada, vestidos com opas brancas com emblema da Nossa Senhora, com tochas e rezando Pai Nosso e Ave Maria pela alma do defunto. Em São José, o sepultamento seria ainda conforme o merecimento de cada um dos membros, e apenas os que bem zelaram pela instituição e pagaram o que deviam teriam os sufrágios.⁷⁰⁹ O acompanhamento dos defuntos também foi descrito em São João Del Rei, sendo feito com cruz, chamando os irmãos com campainha (tangida pelo irmão procurador ou andador), com a presença do reverendo capelão, “indo todos em boa ordem, com modéstia e devoção”, rezando o Pai Nosso e a Ave Maria pelo caminho. Caso o falecido não tivesse mortalha, a irmandade também disponibilizaria por sua própria conta.⁷¹⁰

Em meados do século XIX os sufrágios oferecidos aos membros das Mercês de Mariana sofreriam modificações com a atualização de seu Compromisso. Embora datado de 1850-1856, acreditamos que as informações sobre a renovação das principais normas da associação seriam enriquecedoras para nossas análises. Foi definida a seguinte distribuição: seis missas pela alma do sócio falecido que tivesse zelado pela agremiação; quatro missas pela alma do sócio que não tivesse zelado por sua irmandade; três missas pela alma do irmão devoto que tivesse prestado serviços com presteza, mas que porventura não se tornou sócio da irmandade; e, por fim, uma missa pela alma do irmão devoto que já tivesse contribuído com a quantia de seiscentos réis ao longo do tempo de filiação.⁷¹¹ Podemos observar, portanto, uma clara diminuição dos sufrágios.

Tal diminuição do número de missas pela alma dos irmãos já estava sendo discutida em termo lavrado em 12 de julho de 1853.⁷¹² Como já abordamos anteriormente, o primeiro Compromisso, produzido no ano de 1771, determinava o número de doze missas por irmão, custando para a irmandade o valor de sete mil e duzentos réis. Conforme esse mesmo termo de 1853, um aumento no valor das missas havia sido estipulado pelo bispado, sendo elevado de seiscentos para mil réis. Dessa forma, os gastos com os sufrágios para cada membro falecido seria de doze mil réis. No termo, o Reverendo Comissário sugeriu a diminuição para cinco missas para cada falecido, e os membros da associação solicitaram a mudança nos estatutos para o bispo.

⁷⁰⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé... de 1796. **Projeto Brasiliana USP**. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>>.

⁷¹⁰ AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

⁷¹¹ AEAM. Estatuto. Confraria Nossa Senhora das Mercês (1850-1856). Prateleira “Q”, nº 4.

⁷¹² AEAM. Livro de Termos. Confraria Senhora das Mercês de Mariana (1838). Armário 8, prateleira 1.

Sendo assim, uma primeira justificativa para a redução de missas foi a questão financeira⁷¹³, o que também pode ser percebido pelo valor das entradas e esmolas anuais que caíram pela metade, passando a ser 600 e 300 réis, respectivamente.⁷¹⁴ A dificuldade quanto ao pagamento das missas também pôde ser observada no caso de São João Del Rei, quando os irmãos mercedários comunicaram ao juiz municipal em 1843 que as missas pelas almas não estavam sendo ditas como deveriam, pois os sacerdotes se recusavam a dizê-las pelo preço taxado. Como vimos acima, no decorrer do século XIX o preço da missa foi alterado para mil réis, levando os membros da agremiação a solicitarem que seu valor fosse de apenas oitocentos réis.⁷¹⁵

É preciso considerar também que o desleixo de algumas associações religiosas e de clérigos na realização dos sufrágios pagos pelos falecidos culminou em certo descrédito, e esse assunto foi alvo de muitos debates, como no que diz respeito aos breves de redução.⁷¹⁶ Além disso, a redução do número de sufrágios em irmandades corresponderia à formação de uma nova mentalidade no século XIX, compreendida por Michel Vovelle⁷¹⁷ como um processo de dessacralização das atitudes diante da morte.

⁷¹³ Fernanda Pinheiro aponta o período de fins do século XVIII e o XIX como períodos de dificuldade financeira para o Rosário de Mariana. Com a crise financeira, os membros decidiram diminuir o salário do capelão, diminuir número de missas (restritas às obrigatórias do ano) e suspender a obrigação dos sufrágios pelas almas dos mortos. As dívidas da irmandade se relacionavam à construção e finalização de sua igreja. PINHEIRO, Fernanda. Op. cit.

⁷¹⁴ AEAM. Livro de Receitas e Despesas. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1816-1855). Prateleira “P”, nº 5.

⁷¹⁵ AMNSP-SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

⁷¹⁶ Os breves de redução eram cartas enviadas de Roma para a diminuição ou cancelamento de missas pagas a favor das almas do Purgatório. Segundo Laurinda Abreu, “o incumprimento das disposições dos mortos, através da redução das missas supostamente perpétuas – sem esquecer os Breves que perdoaram as missas não celebradas ou as comutavam com base na utilização dos seus rendimentos no tratamento de doentes -, foi um processo contínuo e de longa duração, que paulatinamente terá delapidado a confiança que os católicos depositaram nos sufrágios como forma privilegiada de alcançar a paz eterna” ABREU, Laurinda. A difícil gestão do Purgatório: os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). *Penélope*, n. 30/31, 2004, p. 52. Além disso, “também no Ultramar, a partir da década de noventa do século XVIII, são muitos os testemunhos que denunciam profundas irregularidades no cumprimento das vontades pias dos testadores, captando-se também aí um generalizado estado de relaxamento e degradação moral, perpassado por intrigas, invejas, ‘faltas e desmanchos de toda ordem’”. Ibidem, p. 59. Devido a tal situação em Portugal e em seus domínios, Pombal e a Coroa interferiram sobre a “economia da salvação” a partir de leis testamentárias limitadoras que controlavam os gastos excessivos com o além-túmulo. Entretanto, muitas somas de dinheiro ainda seriam gastas com o pós-morte ao longo dos séculos XVIII e XIX, mas dividiriam espaço com as preocupações terrenas, como no caso dos herdeiros. Cf. RODRIGUES, Cláudia. Estratégias para a eternidade num contexto de mudanças terrenas: os testadores do Rio de Janeiro e os pedidos de sufrágios no século XVIII. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 21, n. 2, p. 251-285, 2015.

⁷¹⁷ VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XIX*. São Paulo: Ática, 1997; VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades...*, op. cit. Cf. VOVELLE, Michel. *Piété Baroque et Déschristianisation en Provence au XVIII^e Siècle*. Paris, Gallimard, 1978.

Cláudia Rodrigues⁷¹⁸ faz um alerta à visão de “descristianização” discutida por Vovelle, e expõe que tal processo não deve ser considerado como perda ou recuo da religiosidade por parte da população. Seguindo o mesmo caminho de Mircea Eliade⁷¹⁹, determina que dificilmente exista um homem a-religioso em seu estado puro; e, além disso, aponta a distinção entre a religião institucionalizada, que pode passar por diversas mudanças, enquanto a vivenciada pode permanecer existindo independente dela. Sendo assim, sua abordagem dá preferência à utilização do termo “secularização”, entendido por ela como uma “laicização”. Ambos os conceitos remetem antes à ideia de que a Igreja não possuiria mais controle sobre determinado assunto do que à ideia de inexistência ou ruptura de teor religioso. Ou, nas palavras de Peter Berger, “secularização” remete ao “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”⁷²⁰. A religiosidade continua a existir, mas passaria por uma redefinição de seu papel e espaço de atuação. Tais questões podem ser observadas nas mudanças das práticas fúnebres, como analisou João José Reis para o caso da Bahia e Cláudia Rodrigues para o Rio de Janeiro.⁷²¹

Adalgisa Arantes Campos abordou as modificações rituais entre os séculos XVIII e XIX de forma distinta.

As elites diocesanas percebem a excessiva pompa como sinônimo de prejuízo para os irmãos vivos, as mesas diretoras e as almas dos defuntos. O processo de aclimação do universo religioso dos portugueses supôs na média duração supressões, simplificação dos rituais e redirecionamento da cultura, doravante mais parcimoniosa. Isso quer dizer que as transformações não são específicas do Oitocentos com sua racionalização ou mesmo da segunda metade do XVIII, com o Iluminismo. Não se trata de uma transplantação tranquila das cerimônias litúrgicas e paralitúrgicas. Muito cedo a cultura vai se transformando, no sentido de conter a ostentação barroca, maneira esta de se atender às conveniências daquele tempo, das irmandades e também às devoções em franca mudança. Portanto, dentro da própria

⁷¹⁸ RODRIGUES, Cláudia. Aspectos teóricos e metodológicos para uma análise do processo de secularização da morte no Rio de Janeiro oitocentista. **Anais do VIII Encontro Regional de História - ANPUH-RJ: História e Religião**. Vassouras, 1998.

⁷¹⁹ ELIADE, Mircea. Op. cit.

⁷²⁰ BERGER, Peter Ludwig. Op. cit., p. 119.

⁷²¹ Cláudia Rodrigues aponta a questão dos sepultamentos no século XIX, mostrando que “apesar de seu discurso secularizante, quanto a alguns dos costumes fúnebres, fica patente a manutenção de uma referência cristã: os lugares dos mortos, ainda que devendo ser removidos da vizinhança dos vivos, deveriam manter-se como sagrados. Por mais que um novo discurso surja, as pessoas não se desfazem, de uma hora para outra, das antigas ideias”. RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos...**, op. cit., p. 62. Além disso, “a Igreja não teve motivos para interferir nas medidas governamentais a respeito dos cemitérios públicos, na cidade do Rio de Janeiro, em 1850, pelo fato de que, apesar de o cemitério ter-se deslocado das proximidades do templo católico para fora dos limites da cidade, ele permanecia um espaço sagrado, controlado pela Igreja – tanto que a condição para seu pleno funcionamento era de que fosse benzido. Apesar da proibição dos enterramentos nas igrejas, o cemitério público não se havia transformado em um local secularizado, mantendo, pelo contrário, as mesmas características e os mesmos fundamentos do cemitério eclesiástico. Mesmo tornando-se um espaço público, era ainda destinado ao ‘público’ da religião oficial do Estado”. *Ibidem*, p. 132-133. Ver também: REIS, João José. **A morte é uma festa...**, op. cit.

manifestação da religiosidade ocorrem mudanças, sempre no sentido de simplificar as cerimônias e exaltar a eucaristia.⁷²²

Para a autora, a abundância e a pompa próprias de uma cultura barroca foram se transformando ao longo do tempo devido a uma simplificação das práticas religiosas que melhor atendia às condições das confrarias. Sendo assim, podemos perceber que os membros mercedários ainda reconheciam a importância das missas oferecidas aos devotos à Virgem, pois mesmo que seu número tenha diminuído, fizeram questão de registrar em seus estatutos e ainda estipular um recebimento de sufrágios distinto a partir do merecimento dos membros.

Além da preocupação com os sufrágios e os sepultamentos presente no cotidiano das irmandades, pudemos entrar em contato com as últimas vontades de alguns membros da Irmandade das Mercês de Mariana em seus testamentos. Como no capítulo anterior, é preciso ressaltar que fizemos um recorte privilegiando os membros que ocuparam cargos administrativos. Dessa forma, veremos alguns casos a seguir.

Em 1808, o crioulo forro Joaquim Gonçalves Rodrigues escolheu ter seu corpo encomendado e enterrado na capela de sua confraria. “Vivendo na fé católica e nela desejando salvar sua alma”, determinava:

Declaro que sou irmão da Confraria da Senhora das Mercês desta cidade em cuja capela quero seja meu corpo sepultado, e me mandará meu testamenteiro dizer no dia do meu falecimento por minha alma oito missas de corpo presente de esmola de uma oitava cada uma. Declaro que depois do meu falecimento mandará meu testamenteiro por meu corpo na dita capela da Senhora das Mercês onde será encomendado pelo Reverendo Pároco e depois sepultado sem que haja acompanhamento nem mais pompa alguma pois é esta minha vontade.⁷²³

Além dos sufrágios a que tinha direito por ser irmão das Mercês e das missas de corpo presente no dia de seu falecimento, estipulou em seu testamento que lhes fizessem vinte missas por sua alma de esmola de meia oitava e com a maior brevidade possível.

Em 1812, Roque de Souza Pinheiro também escolheu ser enterrado na capela das Mercês, além de solicitar duas missas de corpo presente a serem ditas no dia de seu falecimento, de esmola de uma oitava cada.⁷²⁴ Da mesma forma, o crioulo forro Antônio Dias de Menezes, em 1828, estipulou que seu corpo fosse conduzido à capela das Mercês, acompanhado por quatro sacerdotes e encomendado com música. Solicitou seis missas de

⁷²² CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e Almas...**, op. cit., p. 157.

⁷²³ ACSM. Testamento de Joaquim Gonçalves Rodrigues (1808). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 82 v.

⁷²⁴ ACSM. Testamento de Roque de Souza Pinheiro (1812). R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 144.

corpo presente de esmola de mil e duzentos réis, como de costume, e mais seis missas no sétimo dia de seu falecimento. Além disso, deixou duas missas pagas pela alma de sua mãe.⁷²⁵

Foi recorrente nos testamentos consultados a preocupação em arcar com as dívidas deixadas em irmandades, como esmolas atrasadas. O testamenteiro deveria efetivar os pagamentos e cobrar a realização dos sufrágios a que o falecido tinha direito. Esse foi o caso dos crioulos forros Felipe José de Oliveira⁷²⁶ e Francisco Lopes da Costa⁷²⁷. Em 1802, conforme as vontades deste último, seu corpo seria amortalhado em hábito de São Francisco; mas caso não houvesse a mortalha, poderia ser escolhida qualquer outra. Deixou ainda determinado que seu corpo fosse acompanhado à sepultura por quatro reverendos sacerdotes, e entre eles estaria o reverendo capelão da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês da qual era irmão, sendo enterrado em sua capela e acompanhado pelos demais irmãos. Desejava que lhe fossem rezadas seis missas de corpo presente, de esmola de uma oitava cada uma. O capelão da irmandade diria também nove missas por sua alma, iniciadas no dia do falecimento, de esmola de meia oitava cada uma.

O português José de Couto deixou expressa a vontade de ser sepultado na capela de Nossa Senhora das Mercês, conforme seu testamento de 1819. Solicitou a realização de duas missas de corpo presente de esmola de mil e duzentos réis cada uma, e mais vinte missas por sua alma, com o valor de seiscentos réis cada.⁷²⁸ O volumoso número de missas pelas almas foi muito comum, mesmo em finais do século XVIII e início do XIX. O alferes José Antônio de Carvalho, por exemplo, determinou um total de cinquenta missas em 1832. Embora também fosse irmão da Ordem Terceira de São Francisco, não escolheu o local de seu sepultamento, deixando a cargo da testamenteira, sua irmã Maria José de Jesus.⁷²⁹ O Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda, em 1817, solicitou vinte missas de corpo presente no dia de seu falecimento, um oitavário de missas seguido do dia do seu enterro e duzentas missas por sua alma. Era irmão de diversas associações em Mariana e São José Del Rei, deixou também missas pelas almas aos irmãos terceiros das ordens a que pertencia, legados em dinheiro a irmandades e esmolas aos pobres. Como todos os clérigos, foi enterrado na Sé de Mariana com o corpo amortalhado nas vestes sacerdotais.⁷³⁰ É importante ressaltar que muitos clérigos deixaram legados às irmandades a que pertenciam, como o Cônego Manoel

⁷²⁵ ACSM. Testamento de Antônio Dias de Menezes (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 146.

⁷²⁶ ACSM. Testamento de Felipe José de Oliveira (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 27, p.3.

⁷²⁷ ACSM. Testamento de Francisco Lopes da Costa (1802). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 138.

⁷²⁸ ACSM. Testamento de José de Couto (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 18.

⁷²⁹ ACSM. Testamento de José Antônio de Carvalho (1832). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 54.

⁷³⁰ ACSM. Testamento do Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda (1817). Livro nº 1, p. 196v.

Gonçalves Pereira da Fonseca, que em 1828 deixou vinte e quatro mil réis à Irmandade das Mercês, sete mil e duzentos réis ao Rosário e cinquenta mil réis à fábrica da matriz.⁷³¹

Alguns dos testamentos de irmãos mercedários consultados não citavam sua participação em irmandades ou ressaltaram apenas outras agremiações da preferência do testador. A maioria, entretanto, destacou sua filiação à Irmandade das Mercês e em outros meios confrariais. Muitas vezes a associação considerada mais importante se destacava e era escolhida, por exemplo, para o sepultamento. Outras variantes, contudo, também devem ser consideradas, como a escolha do orago de devoção, a preferência pelas associações em que os membros ocuparam cargos administrativos, os melhores benefícios espirituais recebidos em cada uma delas, e o meio confrarial em que obtiveram maior destaque.

Nos casos analisados em que um irmão era filiado às Mercês e também às ordens terceiras ou à Arquiconfraria do Cordão de São Francisco, vimos que as últimas ganhavam a preferência. Um exemplo foi o do Capitão Domingos Gomes da Rocha em 1828. Associado também à Ordem de Nossa Senhora do Carmo, desejou ser enterrado em sua capela, com o hábito da mesma invocação e encomendado por seu reverendo comissário. Como membro do Santíssimo Sacramento, deixou vinte mil réis a essa irmandade; e como membro das Mercês, deixou cinco mil réis de legado.⁷³² Também o Capitão Antônio de Araújo Braga, embora irmão das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e da Boa Morte do Arraial de Guarapiranga, de Nossa Senhora do Rosário do Arraial de Calambau, do Bom Senhor do Matosinhos do Arraial de Bacalhau, da Terra Santa de Jerusalém, e das agremiações das Mercês e de São Francisco de Mariana, escolheu ser enterrado na capela desta última e amortalhado em seu hábito. Não especificou, contudo, se fazia referência à arquiconfraria ou à ordem terceira. Mandou que lhe fossem rezadas oito missas de corpo presente de esmola de mil e duzentos réis cada, quarenta missas por sua alma dentro do oitavário de seu enterro de esmola de seiscentos réis cada, além de dez missas pela alma de sua mãe.⁷³³

Firmiano Gonçalves de Azevedo, em 1842, escrevia em seu testamento que era irmão das Mercês e do Rosário, e optou por ser sepultado na capela dos mercedários, sendo seu enterro e sufrágios realizados da forma que sua mulher achasse melhor.⁷³⁴ Já o crioulo forro e alferes José Ferreira de Sousa, por exemplo, era viúvo da preta forra Quitéria Cardoso Leal e teve uma filha com outra preta forra chamada Maria. Membro da Irmandade de Santa Efigênia, da Irmandade das Mercês e da Arquiconfraria do Cordão de São Francisco, escolheu

⁷³¹ ACSM. Testamento de Manoel Gonçalves Pereira da Fonseca (Cônego). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 170.

⁷³² ACSM. Testamento do Cap. Domingos Gomes da Rocha (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 184.

⁷³³ ACSM. Testamento de Antônio de Araújo Braga (Cap.). R. T., 1º Ofício, Livro nº 16, p. 10.

⁷³⁴ ACSM. Testamento de Firmiano Gonçalves de Azevedo (1842). R. T., 1º Ofício, Livro nº 2, p. 1.

ser enterrado na Igreja do Rosário. Tendo casado e se envolvido com duas pretas forras ao longo de sua vida, provavelmente desenvolveu maiores relações sociais nessa igreja. Optou, contudo, por ser amortalhado com o hábito da Arquiconfraria do Cordão⁷³⁵, demarcando uma posição de *status* proveniente dessa associação; e solicitou ser acompanhado pelo pároco, sacerdotes e suas irmandades. Retificou a importância dos sufrágios a que tinha direito, solicitou que no dia de seu falecimento fossem ditas quatro missas de corpo presente e vinte por sua alma no valor de meia oitava cada.⁷³⁶

Da mesma forma, o Tenente Luiz Peixoto de Jesus era irmão da Arquiconfraria do Cordão de São Francisco, das Mercês, São Vicente Ferrer e das três irmandades localizadas na Igreja do Rosário. Além dessas associações de Mariana, era membro da Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas. Em seu testamento de 1817 resolveu que seu corpo seria sepultado na Igreja do Rosário por já ter servido de juiz em sua irmandade. Solicitou que fosse acompanhado pelos irmãos, párocos e capelães; que lhe fossem ditas oito missas de corpo presente de esmola de uma oitava cada. O testamenteiro deveria se encarregar de mandar rezar vinte missas por sua alma, de esmola de meia oitava cada, também encomendando missas pelas almas de seus escravos falecidos. O testamento de Luiz Peixoto nos mostra ainda que além da hierarquização existente entre as irmandades na hora da escolha da sepultura, era importante levar em consideração o *status* do indivíduo em cada uma dessas associações. Ser enterrado em uma irmandade em que o fiel exerceu alto cargo administrativo poderia ser mais interessante do que uma arquiconfraria em que ele foi apenas mais um membro, pois teria mais sufrágios e seria sepultado em local privilegiado.⁷³⁷

Além da escolha do local de sepultamento, outra possibilidade a ser analisada era a menção aos santos de devoção nos testamentos, sendo o apego aos intercessores celestes uma característica marcante da religiosidade barroca. Infelizmente, essa não foi uma questão recorrente. As nomeações de santos seguiam certos padrões textuais do período, com referências genéricas e vagas a “todos os santos” ou aos “santos de devoção”.⁷³⁸ Após termos ressaltado a importância da Igreja de Nossa Senhora das Mercês para os fiéis agremiados através das escolhas do local de sepultamento, nos deteremos agora a sua análise.

⁷³⁵ De acordo com Leonara Delfino, “a crença presente no imaginário cristão acerca do poder milagroso do cordão de S. Francisco, como instrumento de resgate das almas sentenciadas, pode ter atraído a procura deste vestuário entre os libertos”. DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit., p. 434.

⁷³⁶ ACSM. Testamento de José Ferreira de Souza (alferes). R. T., 1º Ofício, Livro nº 66, p. 83.

⁷³⁷ ACSM. Testamento de Luiz Peixoto de Jesus (Te). R. T., 1º Ofício, Livro nº 17, p. 51.

⁷³⁸ Para mais informações nessa temática, ver também: ALGRANTI, Leila Mezan. **Livros de devoção, atos de censura: cultura religiosa na América portuguesa (1750-1821)**. 2001. Tese (Concurso de Livre Docência, na área de História do Brasil) – IFCH/UNICAMP. Campinas, 2001.

3.2.3. A Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana: o templo e o espaço sagrado

Nessa última parte de nosso trabalho optamos por fazer algumas breves ponderações sobre dois aspectos distintos, mas considerados por nós como complementares. O primeiro deles se refere à configuração do templo mercedário enquanto espaço sagrado, demarcado de forma física e simbólica por ser o local de agremiação de um grupo social específico. Além disso, destacamos algumas visões sobre a composição dos espaços interno e externo das igrejas após a Reforma Católica, influenciada também pela formação de uma cultura barroca. Por fim, nos dedicamos à discussão dos poucos registros encontrados sobre a construção da capela das Mercês, descrevendo, na medida do possível, alguns de seus componentes artísticos e arquitetônicos. Nesse sentido, ressaltamos sua importância por ser o ponto central de união dos membros associados, local dos encontros para as imprescindíveis tomadas de decisão da Mesa Administrativa e espaço da materialização das práticas rituais.

Para os irmãos mercedários de Mariana, possuir sua capela própria significava “marcar seu território”, distinguir um espaço “nosso” de um espaço “do outro”.⁷³⁹ Um local específico para o culto mercedário idealizado pelos crioulos significava também demarcar a distinção dos africanos nos níveis físico e simbólico. Dessa forma, sua construção era a reafirmação de uma identidade coletiva, pois representava a demarcação do local de agremiação de um grupo específico e de quem mais tivesse sua autorização. As interações socioculturais no interior do templo existiam, mas eram pré-determinadas pelos laços socialmente construídos. Ao longo do ano os fiéis se reuniam em suas capelas para a promoção do culto católico, das festividades, cerimônias fúnebres, eleições dos cargos dirigentes, além das reuniões para a preservação da irmandade e manutenção de suas funções. Era no interior dessas edificações que a vida confrarial ganhava forma, exteriorizada nas práticas religiosas compartilhadas.

Segundo Mircea Eliade⁷⁴⁰, para o homem religioso nenhum espaço era homogêneo, pois existia a distinção entre lugares sagrados e desprovidos de sacralidade. A manifestação do sagrado correspondia a sua realidade, sendo também sua referência e a forma encontrada para ordenar sua vida, enquanto a existência do espaço sagrado também garantia uma noção de orientação.⁷⁴¹ Em vista disso, é possível imaginar que os confrades articulavam suas ações e seus planos futuros em função da importância da religião em suas vidas. Com a construção

⁷³⁹ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

⁷⁴⁰ ELIADE, Mircea. Op. cit.

⁷⁴¹ A ideia de espaço sagrado também está presente em Wunenburger e Caillois. Este último ainda demarcou uma distinção em locais puros e impuros em meio à sociedade. O puro estaria sempre ligado à noção de centralidade, enquanto a impureza se localizaria nas periferias. WUNENBURGER, Jean-Jacques. Op. cit.; CAILLOIS, Roger. Op. cit.

de suas próprias igrejas, eles asseguravam sua maior autonomia com a posse de um espaço considerado sagrado para o desenvolvimento das funções religiosas de suas irmandades.

Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – é o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.⁷⁴²

A conexão entre sagrado e profano, entretanto, não seria impossível, como advertiu Durkheim. O *continuum* entre as duas categorias seria uma forma mais interessante de pensar a experiência religiosa.⁷⁴³ Como vimos anteriormente, diferentes autores abordaram o fato de que uma distinção rígida era muitas vezes imperceptível pelos próprios fiéis no contexto colonial mineiro, sendo que as capelas e rituais religiosos uniam ao mesmo tempo elementos sagrados e profanos. Segundo Sérgio da Mata⁷⁴⁴, estamos cercados de falsas dicotomias, como a segregação entre religião e magia ou sagrado e profano. Certamente essas modalidades estavam presentes em diferentes aspectos da vida dos fiéis, sendo impossível e também desnecessário buscarmos sua separação.

Contudo, precisamos ter em mente que todo espaço sagrado comporta diferentes níveis de sacralidade, visivelmente representados no imaginário católico sobre a estruturação de seus templos.⁷⁴⁵ “Tal critério de progressividade se observa no próprio espaço sagrado. Este poderia ser graficamente representado por três círculos concêntricos no interior dos quais se situa a capela. Ao seu redor, o adro, e no entorno do mesmo, o patrimônio”.⁷⁴⁶ No caso das igrejas confrariais nos foi possível observar a divisão de graus de sacralidade medidos tanto no espaço externo, o entorno, como na composição do espaço interno, como analisado anteriormente no caso da escolha dos locais de sepultamento. Uma hierarquia espacial foi formada e a proximidade dos altares e das imagens dos santos era sempre considerada uma

⁷⁴² ELIADE, Mircea. Op. cit., p. 19.

⁷⁴³ DURKHEIM, Émile. Op. cit. Cf. CAILLOIS, Roger. Op. cit.

⁷⁴⁴ MATA, Sérgio da. **Chão de Deus...**, op. cit.

⁷⁴⁵ DURKHEIM, Émile. Op. cit.

⁷⁴⁶ MATA, Sérgio da. **Chão de Deus...**, op. cit., p. 155. “Esta configuração espacial básica corresponde, por sua vez, a uma representação que acompanha a história das religiões há muito: o templo constitui o eixo simbólico de uma povoação. Aí se administram os ‘bens de salvação’ sem os quais o cristão não pode viver nem morrer em paz. Ele é a ‘casa de Deus’, o espaço sagrado onde imanência e transcendência se comunicam regularmente. Seu entorno, a praça, é o espaço de socialização no qual os habitantes do arraial e os que vêm das redondezas travam contato, fazem as festas do padroeiro e desfilam processionalmente”. Ibidem, p. 150.

maior garantia de salvação.⁷⁴⁷ Segundo Antônio Gaio Sobrinho, o espaço interno das igrejas era dividido em três temporalidades:

Nelas conviviam: as almas bemaventuradas, representadas pelas imagens dos altares e pelas pinturas dos maravilhosos tetos que se abriam para a glória infinita do céu; os vivos, que, durante as cerimônias, ocupavam lugares definidos na capela-mor e na nave, de acordo com suas diversas condições sociais; e os mortos, sepultados sobre as tábuas numeradas dos assoalhos que então, se diziam campadas, isto é repartidos em campas.⁷⁴⁸

Nesse mesmo sentido, Carlos Antônio Leite Brandão⁷⁴⁹ também se dedicou à análise da composição dos espaços interno e externo das igrejas, ressaltando as modificações no imaginário religioso ao fim da Idade Média e ao longo de todo o período moderno. A partir da Reforma Católica novas demandas surgiram e precisaram ser pensadas para o espaço físico dos templos, como o objetivo de atingir um maior número de fiéis. Exemplos disso foram tanto a predileção pelas naves longitudinais em detrimento da centralidade das plantas, quanto a abolição das naves laterais, visto que a nave única possibilitava um melhor aproveitamento do espaço e a melhor acústica para o grande público.

A estruturação das igrejas também estava vinculada à elaboração de um discurso em busca da salvação exposto pelo caminho a ser percorrido pelo fiel. Ao entrar no espaço sagrado de um templo, o devoto caminharia pela nave e pelos altares laterais, para posteriormente alcançar o altar-mor em que se localizavam as imagens dos santos ou das invocações marianas de sua devoção.⁷⁵⁰ A estrutura pré-determinada era constituída pela entrada, o caminho e a meta, ou seja, a fachada, a nave e o altar (Ver anexos).⁷⁵¹

A partir das considerações expostas acima, podemos agora nos deter ao caso específico da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Filial da Santa Sé Catedral, sua capela⁷⁵² foi custeada pelos próprios membros para nela festejarem e louvaram a Deus, pensando sempre no bem de suas almas, conforme informa seu primeiro Compromisso

⁷⁴⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Locais de sepultamentos...**, op. cit.

⁷⁴⁸ GAIO SOBRINHO, Antônio. **Visita à Colonial Cidade de São João Del Rei**. São João del-Rei: FUNREI, 2001, p. 87.

⁷⁴⁹ BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: AP Cultural, 1991.

⁷⁵⁰ Como expôs João Pedro Cunha, “o retábulo punha diante dos olhos dos fiéis aquilo que os sacerdotes pregavam nos púlpitos: verdades dogmáticas, história evangélica, exemplos de santidade”. CUNHA, João Pedro Pinto da. Op. cit., p. 11.

⁷⁵¹ BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. Op. cit.

⁷⁵² Atualmente a Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana se localiza na rua de mesmo nome, Rua das Mercês. A propriedade é de posse da irmandade de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos, subordinada à Arquidiocese de Mariana. Foi tombada pelo IPHAN (Processo nº 71-T – Inscrição nº 201 – Livro de Belas Artes, fls. 35) no dia 05 de Agosto de 1938. ACSM. Dossiê da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana produzido pelo IPHAN. 1975.

datado de 1771. Nele também estava estipulado que na capela sempre houvesse cruz, crucifixo, campainha, caldeirinha de água benta, Livros de Entradas, Livros de Termos, Livros de Receita e Despesa, Livros de Eleições e Livros dos Irmãos Falecidos. Além do grande zelo apresentado, tal fato também demonstra o conhecimento das diretrizes estabelecidas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia⁷⁵³.

Também segundo as Constituições Primeiras, não seriam permitidas edificações e reformas de igrejas, capelas, ermidas, colégios ou mosteiros sem a prévia autorização e licença do Ordinário e do Arcebispado. Primeiramente ocorreriam as visitas eclesiais ao lugar onde se pretendia edificar a igreja, discutindo sobre as rendas e bens a serem aplicados, além de averiguar se a edificação seria necessária e proveitosa. Para que fosse permitida a realização de missas após sua construção, seria necessária nova licença através de outra visitação para saber se o templo e seus altares estavam devidamente finalizados.⁷⁵⁴ As igrejas deveriam ser edificadas em “lugares decentes”, em “sítio alto”, “livres de humidade”, desviados de “lugares imundos e sórdidos”, assim como de casas particulares e de outras paredes. Era necessário ainda que possuíssem espaço para a realização das procissões ao seu redor, que fossem edificadas em lugares com número um maior de fregueses, e que fossem capazes de acomodar estes últimos e a gente de fora nas festividades do calendário litúrgico.⁷⁵⁵ Entretanto, constatamos que a Igreja de Nossa Senhora das Mercês, como também outras capelas, se encontrava inserida no tecido urbano e ficava próxima às residências, mas em um morro que fazia da rua um local mais alto. Embora não possuísse um lugar de grande destaque e nem praça própria, se sobressaía das residências por seu tamanho, sua torre e seu adro. Este último permitia uma maior movimentação dos indivíduos, inclusive para procissões, como previsto nas orientações.

A conclusão da Igreja das Mercês se deu por volta de 1769⁷⁵⁶, e em um dos Livros de Entrada da associação conferimos a informação de que o registro de um novo membro estava

⁷⁵³ “Posto que na quantidade dos ornamentos, e moveis que há de haver em cada Igreja, se não possa dar regra certa nestas Constituições, por umas serem mais numerosas, e terem fregueses mais ricos, e outras menos parochianos, e mais pobres; com tudo bem se póde, e deve dar em os haver necessariamente em cada uma delas para o culto de Deos, celebração da Missa, e Officios Divinos. Pelo que mandamos, que em cada uma das Igrejas de nosso Arcebispado haja precisamente ornamentos, moveis para celebrar com decência, e limpeza”. VIDE, Sebastião Monteiro da. Op. cit. Livro IV, Tít. XXII, p. 258. Para os altares e celebração da missa estipulava-se que as igrejas tivessem objetos como cruces, frontais, toalhas, cortinas, pedra de Ara, panos para as mãos, estantes, almofadas, castiçais, alvas, cordões, estolas, bolsas, cálices, caixas de hóstias, campainhas e missais. A Igreja como casa de Deus e espaço do sagrado deveria ser mantida com reverência, humildade, devoção, e sem superstições, abusos, negociações, tratos profanos, discórdias, e pecados. Ibidem.

⁷⁵⁴ Ibidem, Livro IV, Tít. XVI, p. 251-252.

⁷⁵⁵ Ibidem, Livro IV, Tít. XVII-XIX, p. 252-255.

⁷⁵⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit.; SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit.

sendo realizado no interior da nova capela nesse ano⁷⁵⁷. Entretanto, tais construções levavam décadas para serem finalizadas. Em 1766 sua construção já deveria estar adiantada, pois, de acordo com um requerimento por nós consultado, os irmãos solicitavam à Coroa a doação de sino⁷⁵⁸ e adornos. Neste documento os membros mercedários justificavam que o pedido não era feito apenas por lhes faltarem posses, mas pela irmandade possuir um baixo número de libertos que pudessem arcar com as despesas. Além disso, a grande concorrência de associações leigas no período ocasionava a dispersão dos fiéis.⁷⁵⁹

Ainda podemos destacar uma confusão na história das Mercês de Mariana envolvendo a data de seu Compromisso e a construção do templo. Segundo Cônego Raymundo Trindade⁷⁶⁰, a irmandade data de 1749, enquanto Salomão de Vasconcelos⁷⁶¹ afirmava que a irmandade foi criada em 1771, ano de seu Estatuto, que só teve confirmação régia dezesseis anos depois, em 16 de Maio de 1787.⁷⁶² Para este autor, a construção da igreja teria se iniciado em 1787, data da confirmação⁷⁶³ descrita ao fim do Compromisso. Concordamos com Cônego Raymundo Trindade quanto ao ano de sua fundação, pois a irmandade possuía um Livro de Entrada datado de 1749.⁷⁶⁴ É possível que tenha existido um Compromisso anterior a 1771 ou que a associação tenha enviado seu Estatuto para aprovação somente nessa data. Sendo assim, embora houvesse a obrigatoriedade de confirmação dessa documentação

⁷⁵⁷ AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

⁷⁵⁸ Em 08 de novembro de 1801, entretanto, um novo sino foi encomendado a Manoel Dias, sendo pago com o dinheiro arrecadado em esmolos. AEAM. Livro de entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

⁷⁵⁹ AHU-Minas Gerais, cx. 87, doc. 26.

⁷⁶⁰ TRINDADE, Cônego Raymundo. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

⁷⁶¹ VASCONCELOS, Salomão. **Mariana e seus templos**. Belo Horizonte: Queiroz Breyner 1938.

⁷⁶² Ao fazer um breve comentário sobre a irmandade mercedária de Mariana, Fritz Teixeira de Salles também apontou a data do compromisso como o marco inicial do funcionamento da irmandade, seguindo Salomão de Vasconcelos: “Nesse caso está a Mercês de Mariana, corporação de crioulos, fundada em ‘novembro de 1771 e em 77 adotou os seus estatutos provisórios’, no dizer de Salomão de Vasconcelos que, parece, foi o primeiro historiador a pesquisar esta irmandade e seus documentos. Afirma o autor que esta irmandade fundou, em 1777, a Sociedade Redentora dos Cativos. Em sua origem europeia, as ordens terceiras das Mercês foram criadas para lutar pela libertação de cristãos aprisionados pelos mouros. Daí seu nome aludir à libertação dos cativos. No Brasil, essa ordem, geralmente de militares, caracterizou-se pela construção das casas de misericórdia, os hospitais da época, assim como as irmandades de N. S. de Santana, que também, não raro, criaram Misericórdias. Quanto à Mercês de Mariana, o compromisso faz referência ao texto primitivo de 1777. A irmandade, embora funcionando, só obteve confirmação régia do seu estatuto em 16 de maio de 1787”. SALLES, Fritz Teixeira de. Op. cit., p. 127-128.

⁷⁶³ Para a aprovação a irmandade deveria acatar algumas modificações sugeridas pela Coroa, que deveriam ser supervisionadas pelo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens e por ministros seculares. O termo foi assinado pelos membros do Tribunal em 1787, e em 1789 foi feita reunião da Mesa Administrativa da irmandade, realizando também um termo em que assumiam a responsabilidade pelas condições expostas. O padre capelão também realizou um termo em seguida, mostrando seu consentimento. Vale destacar que a rainha expressa a autoridade superior do pároco/vigário nos assuntos da irmandade e da igreja. AEAM. Livro de Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

⁷⁶⁴ AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

pela Mesa da Consciência e Ordens desde 1765, podemos observar que nem sempre os fiéis esperavam a autorização vinda de Portugal para começarem suas agremiações. Cabe ressaltar que talvez a irmandade tenha se reunido na matriz ou em alguma capela primitiva antes da construção de seu templo em 1769, como ocorrera com tantas outras irmandades no período.

Como consta no dossiê do IPHAN⁷⁶⁵, não foram localizados documentos referentes à autoria do projeto e execução da capela. Da mesma forma, não se preservaram as principais documentações referentes às contratações e decisões tomadas pela Mesa Administrativa. Ainda segundo o mesmo dossiê e de acordo com Salomão de Vasconcellos, a obra muito se assemelhava à Igreja de Nossa Senhora dos Anjos pertencente à Arquiconfraria do Cordão de São Francisco, e as duas poderiam ter sido realizadas pelo mesmo arquiteto ou desenhista. Além da arquitetura, sua decoração em talha, ainda que tardia, se assemelhava à capela da Arquiconfraria também construída na mesma época. Seus métodos construtivos foram de madeira e taipa, e sua fachada foi encimada com um campanário, solução já comum entre as capelas do final do Setecentos mineiro.

Embora não possuamos amplas documentações sobre seu processo construtivo em finais do século XVIII e início do XIX, podemos conferir diferentes etapas sendo discutidas nos termos de reunião, como, por exemplo, o ajuste feito em maio de 1786 para se rebocar e cair toda a parte externa do templo. Em 1799 as obras eram referentes às janelas e pilares, custando um total de quarenta e cinco oitavas a serem pagas pela própria confraria. Já em 24 de maio de 1806 foi decidida a pintura da capela mor do arco do cruzeiro para cima, de todo altar ao camarim, a ser realizada por cinquenta oitavas de ouro. Enquanto isso, em reunião em 25 de julho do mesmo ano, novos gastos com pintura da capela estavam sendo decididos, bem como a confecção de novas imagens de São Pedro Nolasco e São Raimundo da Penaforte, visto que as antigas estavam quebradas.⁷⁶⁶

Adalgisa Arantes Campos e Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira estabeleceram a data de 1793 para a elevação de torre única na capela das Mercês.⁷⁶⁷ Entretanto, em um desenho de bico de pena de 1824, localizado na Casa Setecentista de Mariana, constatamos que a torre ainda não havia sido construída no início do século XIX (Fig. 4).

⁷⁶⁵ ACSM. Dossiê da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana produzido pelo IPHAN. 1975.

⁷⁶⁶ AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (1749-1810). Prateleira “P”, nº3.

⁷⁶⁷ OLIVEIRA, Myriam A. R. de.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Barroco e Rococó nas Igrejas de Ouro Preto e Mariana**. Brasília, DF: IPHAN / Programa Monumenta, 2010, v. 2. (Coleção Roteiros do Patrimônio)



Fig. 4 - *Paisagem de Mariana*. Vista Parcial. Bico de Pena, 1824. Destaque nosso da Igreja Nossa Senhora das Mercês ainda sem torre e outras igrejas do centro histórico. Imagem modificada pela autora. Fonte: Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (ACSM).

Em um registro datado de 31 de janeiro de 1850, consultamos a discussão de assuntos como reformas e a melhor localização da torre, se sobre a igreja ou separada da mesma. Em fevereiro do mesmo ano foi decidido que a torre seria feita em cima da capela, o que contribuiria para a segurança do local, mesmo que a despesa fosse maior. Estimou-se que a obra não ficaria menos que um conto e quatrocentos mil reis.⁷⁶⁸ Em 1871, segundo o dossiê do IPHAN⁷⁶⁹, fora construída uma escada para o presbitério da capela, fato comprovado através de uma solicitação de doação de degraus de pedra do antigo pelourinho da cidade de Mariana enviada para a Câmara Municipal. Nesse ano várias reformas foram feitas no templo, não modificando, contudo, seu altar original. O conjunto de talhas e a ornamentação dos altares laterais são simples, combinando com todo o conjunto da igreja de forma harmônica e equilibrada. De todos os elementos da igreja, a centralidade se encontra no retábulo principal; e, neste caso, é apenas nele que vemos presentes os elementos florais e as rocalhas de estilo rococó, que perdeu sua predominância ao longo do século XIX (Fig. 5). As colunas, agora lisas e retas, perderam os contornos e curvas presentes em igrejas mais antigas, como a Sé.

⁷⁶⁸ AEAM. Livro de Termos. Confraria Senhora das Mercês de Mariana (1838). Armário 8, prateleira 1.

⁷⁶⁹ ACSM. Dossiê da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana produzido pelo IPHAN. 1975.



Fig. 5 – Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana.⁷⁷⁰

No altar-mor da capela a imagem de Nossa Senhora das Mercês dividia espaço com as representações imagéticas dos idealizadores de sua Ordem, São Pedro Nolasco e São Raimundo da Penaforte, sendo as duas últimas obras produzidas pelo escultor Vitorino Tavares Rego, que recebeu apenas a quantia de quatro oitavas de ouro pelo serviço em 1806. Já os altares laterais tiveram suas imagens modificadas ao longo dos séculos, mas supõe-se que as primitivas eram dedicadas a Santo Antão, São Lourenço e Santa Catarina de Alexandria.⁷⁷¹ Estas invocações também foram recorrentes em outras igrejas mercedárias, como nas filiais de Ouro Preto. Muito populares em fins da Idade Média, eram devoções relacionadas às necessidades imediatas dos devotos: Santo Antão protegia contra as doenças

⁷⁷⁰ OLIVEIRA, Myriam A. R. de.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. Op. cit., p. 156.

⁷⁷¹ “Nos retábulos laterais, de madeira recortada sem ornatos, estão atualmente representações do século XX, Nossa Senhora das Dores à esquerda e São Roque à direita. Essas imagens substituíram as primitivas de Santo Antão, São Lourenço e Santa Catarina de Alexandria, também imagens de vestir, atualmente expostas no corredor da sacristia”. Ibidem, p. 156, p. 157-159.

contagiosas, Santa Catarina de Alexandria⁷⁷² guardava as donzelas até seu casamento e atendia às mães com dificuldade de amamentar seus filhos, já São Lourenço⁷⁷³ protegia os pobres e doentes desassistidos.⁷⁷⁴ Ambos os santos, juntamente a São Pedro Nolasco, São Raimundo da Penaforte e Nossa Senhora das Mercês, compunham o quadro de mediadores celestes que intercediam pelos fiéis mercedários na cidade de Mariana.

Apesar das poucas e fragmentadas informações preservadas sobre a Igreja das Mercês de Mariana, acreditamos que sua análise complementou as discussões expostas até aqui, lançando uma pequena luz às pesquisas sobre a arquitetura religiosa e o associativismo leigo em Minas Gerais no transcurso dos séculos XVIII e XIX.

⁷⁷² Catarina nasceu em Alexandria no final do século III, era nobre, instruída na ciência teológica e nas verdades do cristianismo. Aos dezoito anos, sua beleza chamou a atenção de Maximino Daia, César do Império Romano do Egito. Apaixonado, exigia que Catarina se convertesse e adorasse os ídolos romanos. Ao negar seu pedido, afirmava que só seria esposa de Cristo. O imperador mandou então que os maiores sábios e filósofos pagãos convencessem Catarina, mas sua eloquência fez com que eles se convertessem ao cristianismo. Enfurecido, o imperador ordenou que a prendessem e a martirizassem. Após algumas tentativas frustradas, mandou decapitá-la, e de seu pescoço jorrou leite em vez de sangue. A santa ganhou um grande número de devotos no período colonial brasileiro. MEGALE, Nilza Botelho. **O Livro de Ouro dos Santos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

⁷⁷³ São Lourenço era de origem espanhola e se dedicava à distribuição de esmolas aos pobres. Foi um dos sete primeiros diáconos de Roma, responsável, dentre outras funções, por guardar os tesouros da Igreja. No século III, o imperador romano Valeriano decretou a perseguição aos cristãos e a execução do Papa Sisto II. Em seguida, ordenou que São Lourenço lhe entregasse todas as riquezas de sua Igreja. Em três dias, o diácono chegou ao palácio com um grande número de pobres e doentes, afirmando que eles compunham o verdadeiro patrimônio da Igreja. Indignado, o imperador mandou queimá-lo vivo em cima de uma grelha. *Ibidem*.

⁷⁷⁴ OLIVEIRA, Myriam A. R. de.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Op. cit.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve por objetivo, desde a produção do projeto de mestrado e durante todo o processo de pesquisa, promover a análise da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana, entre os séculos XVIII e XIX, a partir de uma perspectiva cultural. Dessa forma, dividimos nossos interesses em duas vertentes, uma análise social da instituição, dos membros e das relações possíveis; e outra pautada na análise da religiosidade vivenciada e das interações culturais, entrelaçando a temática das irmandades ao desenvolvimento de uma cultura barroca em Minas no período colonial. Nessa última parte privilegiamos, portanto, a discussão da interiorização das crenças, da exaltação da fé e da exteriorização dos ritos, demonstrando a impossibilidade de segregar forma e conteúdo, práticas e sentido religioso. Cada sociedade vivenciou os dogmas e a liturgia católica à sua maneira, apropriando-se do que lhe atendia e manifestando-se de formas diversas. Um modelo puro e ideal proposto pela Igreja reformista, contudo, nunca seria implementado em sua totalidade em lugar algum.

A escolha da cidade de Mariana ocorreu devido ao seu histórico privilegiado, enquanto sede do bispado e importante núcleo urbano. Optamos pela associação mercedária pela ausência de pesquisas; por ser a irmandade em Minas que agregava o grupo específico dos crioulos, os indivíduos de ascendência africana nascidos nos domínios portugueses da América; e pelo histórico particular da devoção, que convergia a libertação dos cativos e a libertação das almas no purgatório, o que também auxiliou no desenvolvimento das discussões do contexto cultural barroco. A escolha da irmandade não poderia, entretanto, ter sido mais acertada, visto que a grande maioria das associações religiosas de Mariana não possui mais seus Livros de Compromisso no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da cidade. O historiador das associações leigas muitas vezes se depara com a ausência de fontes e entre fragmentos documentais com recortes temporais espaçados. Perante esses problemas, recorrer ao método comparativo foi uma solução encontrada para suprir os vazios documentais, analisando diferentes irmandades mercedárias mineiras para melhor compreender o caso específico marianense. Ao fim dessa pesquisa nos vimos diante de novas perguntas que devem ser buscadas em pesquisas futuras, ampliando cada vez mais os recortes trabalhados.

A partir de uma primeira contextualização a respeito da devoção a Nossa Senhora das Mercês e do associativismo leigo foi possível compreender suas origens medievais, passando pelo Antigo Regime na Europa, com destaque para o caso português, chegando também ao Brasil. Apesar de nos dedicarmos à análise de uma associação religiosa do século XVIII, recorrer a suas raízes medievais foi fundamental, pois inúmeras questões levantadas já

estavam em discussão há séculos antes. Um dos aspectos que exemplifica isso foi o surgimento, entre os séculos XII e XIII, de uma cristandade que se dedicava ao mundo e acreditava no esforço do homem em cooperar com a graça divina, impulsionando a formação e a consolidação das associações religiosas leigas.

Desde o medievo a Virgem Maria em várias de suas invocações possuía uma carga simbólica de combate aos não-cristãos, como no caso de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora dos Remédios, intensificada com o discurso catequético produzido após a Reforma Católica e o Concílio de Trento.⁷⁷⁵ Como vimos, a relação duradoura e conflituosa entre cristãos e muçulmanos esteve intrinsecamente ligada ao histórico da Senhora das Mercês, enquanto grande mediadora dos fiéis escravizados. Com a expansão da fé e a chegada da devoção mercedária aos territórios além-mar, uma apropriação do culto desenvolveu-se por parte dos negros e principalmente dos crioulos, entre escravos e forros. O forte apego aos santos e à Virgem foi, dessa forma, de grande relevância no processo de ressignificação cultural empreendido no interior das associações religiosas leigas.

Durante nossas pesquisas propomos então a discussão da construção do catolicismo a partir das heranças portuguesas, repletas de reminiscências mágicas e pagãs, mas em interação com as diversas matrizes culturais africanas. Em seguida, problematizamos o caso específico dos crioulos, em contato com sua ascendência africana através de seus familiares e dos diversos espaços de sociabilidade; mas também se distanciando dela ao se filiar a uma irmandade específica para nativos. Com base na bibliografia consultada e em muitas das considerações de autores como Marina de Mello e Souza⁷⁷⁶, Stuart Hall⁷⁷⁷, Linda Heywood⁷⁷⁸, John Thornton⁷⁷⁹, Mary Karasch⁷⁸⁰, Antônia Quintão⁷⁸¹, Lucilene Reginaldo⁷⁸² e Célia Borges⁷⁸³, compreendemos que muitos podem ter sido os escravos africanos recém-chegados que não se converteram ao catolicismo, mas acreditamos que este não foi o caso dos que se agremiaram e participaram do meio confrarial. Partimos do pressuposto de que a vivência religiosa não deve ser vista como uma forma de mascarar crenças originárias tidas como reais e proibidas pelo culto oficial, principalmente porque a interação com o catolicismo não impedia a permanência das tradições africanas, pois eram essas tradições que guiavam

⁷⁷⁵ DELFINO, Leonara Lacerda. Op. cit.; SOUZA, Daniela dos Santos. Op. cit.

⁷⁷⁶ SOUZA, Marina de Mello. Op. cit.

⁷⁷⁷ HALL, Stuart. Op. cit.

⁷⁷⁸ HEYWOOD, Linda. Op. cit.

⁷⁷⁹ THORNTON, J. Op. cit.

⁷⁸⁰ KARASCH, M. Op. cit.

⁷⁸¹ QUINTÃO, Antônia. A. Op. cit.

⁷⁸² REGINALDO, Lucilene. Op. cit.

⁷⁸³ BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos...**, op. cit.

sua reelaboração. Os africanos poderiam ser católicos sem negar sua africanidade, recheando o catolicismo com aspectos assimilados de suas tradições, pois não consideravam tais coisas inconciliáveis ou incoerentes.

A apropriação do culto a Nossa Senhora das Mercês por parte dos crioulos foi então uma de nossas questões. Segundo Augusto de Lima Jr., o imaginário acerca da libertação promovida pela invocação mercedária poderia ser uma das principais justificativas, visto que tal libertação correspondia ao plano terreno e também ao além-túmulo, sendo a Senhora das Mercês considerada uma intercessora quanto à libertação do cativo em vida, uma mediadora do resgate no purgatório e a responsável por livrar qualquer alma cativa vivendo em sofrimento.⁷⁸⁴ Como ganhou o apego dos crioulos cativos ou forros, a agremiação às associações mercedárias pode ter sido guiada pelo agradecimento à graça concedida ou em virtude da intercessão que ainda estaria por vir. Houve, portanto, uma apropriação da devoção iniciada para a libertação dos cristãos brancos sob o poderio mouro, visto que, embora convertidos ao catolicismo, os africanos e seus descendentes ainda permaneciam em cativo.

É preciso ter em mente que a assimilação do culto às Mercês por parte dos crioulos também pode ter ocorrido pelo empreendimento de religiosos e missionários, como os que chegaram ao Estado do Maranhão e Grão-Pará e fundaram sua Ordem. Mas, independente disso, a internalização do culto fez parte de um longo processo de apropriação realizada pelos próprios fiéis. Ressaltamos também que tais crioulos buscavam se diferenciar dos africanos que já possuíam suas irmandades próprias, geralmente dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Nesse sentido, devemos ainda levar em consideração o processo de “crioulização” juntamente ao crescimento do número de descendentes de africanos alforriados e nascidos em liberdade durante a segunda metade do século XVIII, período de proliferação das associações dedicadas à Virgem das Mercês.⁷⁸⁵ Sendo assim, elas podem ser vistas como o resultado das novas demandas correspondentes às estratificações sociais da população de cor na Capitania.

Ao analisarmos o caso específico da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana, propomos a compreensão de sua criação em 1749, da análise de suas principais normas elaboradas em 1771, bem como de seu desenvolvimento no decorrer do século XIX com as modificações após a atualização de seus estatutos. Ao longo das discussões sobre suas principais diretrizes, sua estruturação e sua dinâmica interna, foram realizadas também comparações com outras irmandades mercedárias em Minas, pontuando semelhanças e

⁷⁸⁴ LIMA Jr., Augusto de. Op. cit.

⁷⁸⁵ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

discrepâncias. De forma geral, analisamos as restrições de entrada na associação; a formação da Mesa Administrativa e as eleições dos cargos; a escolha do capelão e suas funções; as esmolas recebidas e os recursos financeiros; as obrigações dos membros, a caridade e as principais funções da irmandade, como o interesse pela libertação dos cativos; e a questão das indulgências, tão cara à religião mercedária. A partir disso, pudemos conhecer mais do cotidiano confrarial, contrastando a oficialização de sua organização com documentações que nos mostrassem sua vivência.

Além de uma visão institucional, conhecemos um pouco sobre os indivíduos associados e compomos um perfil social do grupo analisado. Um questionamento levantado por nós foi compreender quem seriam então esses crioulos que formariam o grupo polarizador das irmandades das Mercês. Na historiografia observamos algumas variações de acordo com o local e o período analisado quanto às explicações do uso do termo; já nas fontes históricas, de forma geral, a designação racial foi constantemente influenciada pelas visões do próprio indivíduo, das condições da época, da região específica e de quem escrevia as documentações.⁷⁸⁶ A definição exposta por Libby e Frank⁷⁸⁷ foi a que mais se assemelhou aos resultados obtidos a partir de nossas fontes. Segundo os autores, em Minas o “crioulo” se referia ao negro nascido no Brasil com mãe de origem africana, demarcando distinções de cor e *status*. Além disso, o crioulo nascia escravo quando filho de mãe escrava, e livre quando filho de mãe forra. Os pais poderiam ser negros, crioulos ou pardos; enquanto os filhos de pais brancos seriam comumente classificados como pardos, mulatos ou até mestiços. O consenso entre os especialistas está no fato dos filhos de escravas africanas serem designados como crioulos, entretanto, as gerações seguintes são mais difíceis de classificar. Certas vezes a designação se mantinha, mas em outros casos poderia desaparecer.

A partir do nosso banco de dados foi possível fazer um levantamento de 1440 nomes entre 1753-1830. Logo no início já nos deparamos com os grandes vazios presentes nas documentações quanto às categorias de cor e condição. Encontramos um considerável número de crioulos, e, entre eles, um equilíbrio entre cativos e forros. De todos os indivíduos que declararam sua condição, o maior número encontrado foi o de escravos. Além disso, vimos que um elevado número de membros não declarou cor e/ou condição, o que nos levou a crer que a irmandade agregava principalmente homens de cor já nascidos em liberdade. Como já mencionamos acima, tal fato vai ao encontro das análises de Daniel Precioso⁷⁸⁸, que

⁷⁸⁶ Ibidem.

⁷⁸⁷ LIBBY, Douglas; FRANK, Zephyr. Op. cit.

⁷⁸⁸ PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor...**, op. cit.

relacionou o crescimento das associações mercedárias ao processo de “crioulização” e aos crescentes números de homens de cor alforriados ou nascidos em liberdade ao longo do século XVIII em Minas. É preciso ter em mente também que o desaparecimento dos estigmas pode estar relacionado ao próprio esforço desses indivíduos, pois posição, ascensão e mobilidade sociais, como bem pontuaram Hebe Mattos de Castro⁷⁸⁹ e Marco Antônio Silveira⁷⁹⁰, expressam o contexto vivenciado na fluida e diversificada sociedade estamental mineira.

Optamos também por buscar esses indivíduos em seus testamentos a partir do recorte dos membros ocupantes de cargos administrativos na associação. Consultamos um total de trinta registros testamentários, sendo importante ressaltar a dificuldade em encontrar as fontes referentes aos homens de cor e da população forra, além da questão dos homônimos. Conjugados às informações presentes nos Livros de Entrada, os testamentos nos ajudaram a discutir a sociabilidade promovida entre esses indivíduos e as questões referentes à economia da salvação, como os legados pios e os sufrágios pelas almas. A participação em irmandades pôde ser constatada nos momentos finais dos colonos em Mariana, reforçando a importância do associativismo leigo sempre citado em suas últimas vontades.

Propomo-nos também a pensar sobre o interesse de segregação dos crioulos em relação aos escravos africanos ao fundar uma irmandade própria, e apontamos primeiramente o interesse pela demarcação de fronteiras no contexto de hierarquização social próprio às sociedades de Antigo Regime. Contudo, equilibramos tal visão com as possibilidades de interações encontradas. Observamos que a irmandade agregava uma grande pluralidade de indivíduos, como crioulos, pardos, negros e brancos; assim como livres, escravos e forros. Tal fato nos mostrou a fluidez da segregação de grupos em irmandades distintas.

Nesse sentido, a partir da sociabilidade buscamos a interação social, contextos relacionais e vínculos entre indivíduos. O compartilhamento do espaço de sociabilidade construído pelas irmandades se tornava um prolongamento de outros espaços de convívio, como os promovidos pelas relações servil, matrimonial e familiar. As relações entre seus membros também refletiam alianças verticais ou horizontais, como a amizade, o compadrio e as relações entre vizinhos, comerciantes, casais, pais e filhos, credores e devedores, senhores e escravos. A demarcação de fronteiras poderia abrir brechas para a interação promovida por diferentes grupos em meio a inúmeros tipos de relações sociais, e nem sempre havia a necessidade da ruptura com um grupo para a adesão a outro. Sendo assim, de forma geral,

⁷⁸⁹ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio...**, op. cit.

⁷⁹⁰ SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto...**, op. cit.

observamos que a ligação direta e imediata entre africanos e crioulos era indispensável para sua união no meio confrarial.

Por fim, adentramos no universo religioso dos ritos católicos, destacando o importante papel das festividades dedicadas à Virgem das Mercês, como também dos sufrágios e cerimônias fúnebres. A partir desses aspectos compreendemos melhor o período colonial mineiro e o contexto cultural barroco na vivência confrarial, sem desconsiderar as possibilidades de interações com as tradições africanas e o processo de ressignificação por parte dos africanos e seus descendentes. De forma geral, a historiografia centrou-se constantemente no caráter hierárquico de distinção, ordem e controle social presente nos ritos e celebrações públicas, como nos trabalhos de autoras como Adalgisa Campos, Júnia Furtado, Iris Kantor e Laura de Mello e Souza.⁷⁹¹ Entretanto, essa visão precisa ser equilibrada com a função desses rituais de unir e socializar, como visto em Durkheim⁷⁹². Análises pautadas apenas nas segregações perdem de vista as interações socioculturais existentes. Como chamou a atenção Sérgio da Mata, “os ritos reforçam a unidade do corpo social sem que isso implique uma pura e simples anulação das diferenças existentes”⁷⁹³. Interação e distinção não são excludentes e estavam presentes em todas as situações, mesmo que em graus distintos.

Além disso, a construção do templo próprio, juntamente às tomadas de decisão no cotidiano da associação, também foi analisada durante nossa pesquisa. Na medida do possível, nos aproximamos minimamente das questões levantadas, mas a defasagem da documentação não nos permitiu maiores considerações. A constituição de um espaço crioulo possibilitou a consolidação de uma identidade construída através da socialização, não descartando as diferenças existentes. Sagrado e profano se uniam em todos os âmbitos da vida dos fiéis, e a materialização das crenças, bem como sua exteriorização, pôde ser observada nas práticas devocionais compartilhadas, que de forma alguma foram desprovidas de conteúdo e sentido religioso.

⁷⁹¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Op. cit.; FURTADO, J. F. Op. cit.; KANTOR, Iris. Op. cit.; SOUZA, Laura de Mello e. **Festas barrocas e vida cotidiana...**, op. cit.

⁷⁹² DURKHEIM, Émile. Op. cit.

⁷⁹³ MATA, Sérgio da. **Chão de Deus...**, op. cit., p. 197.

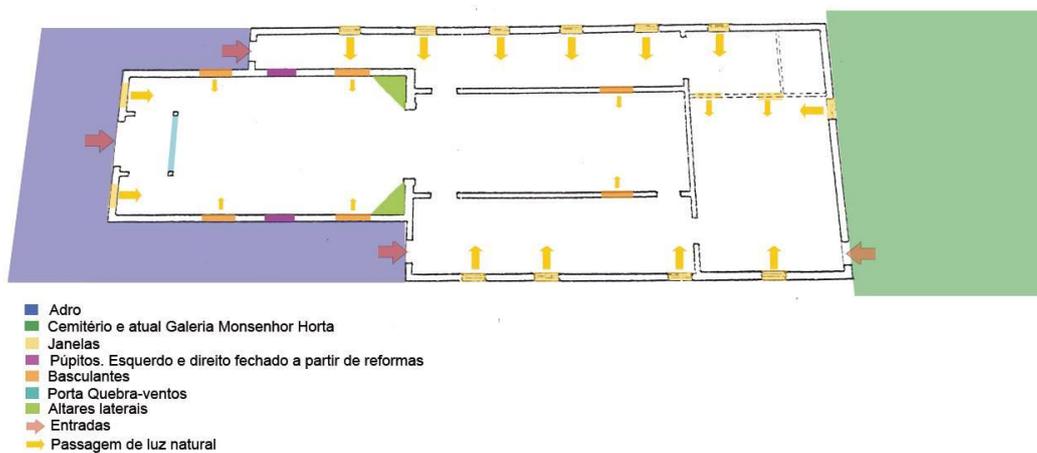
ANEXOS



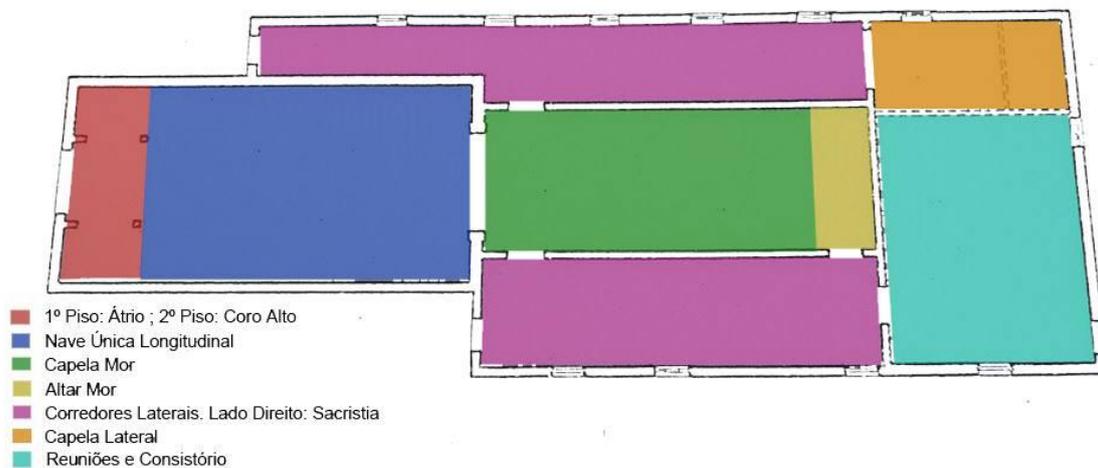
Anexo I – Fachada da Igreja das Mercês de Mariana. Foto: Vanessa Teixeira.



Anexo II – Interior e nave única da Igreja das Mercês de Mariana. Foto: Vanessa Teixeira.



Anexo III - Planta da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Detalhes da capela, entradas e iluminação. Produzida por Vanessa Teixeira e Rafael Garotti.



Anexo IV - Planta da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Estrutura da capela. Produzida por Vanessa Teixeira e Rafael Garotti.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fontes Manuscritas

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

AEAM. Compromisso. Irmandade Escapulário das Mercês de Mariana (1771). Armário 8, prateleira 1.

AEAM. Estatuto. Confraria Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1850-1856). Prateleira “Q”, nº 4.

AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1749-1810). Prateleira “P”, nº 3.

AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1815-1829). Prateleira “P”, nº 4.

AEAM. Livro de Receitas e Despesas. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1818-1855). Prateleira “P”, nº 5.

AEAM. Livro de Entrada. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (1774-1814). Prateleira “P”, nº 32.

AEAM. Livro de Termos. Confraria Senhora das Mercês de Mariana (1838). Armário 8, prateleira 1.

AEAM. Registro de Portaria. Irmandade de N. S. das Mercês (1885-1890). Várias localidades. Prateleira “Z”, nº 29.

AEAM. Estatuto. Associação Marianense Redemptora dos Cativos de Mariana (1885). Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Termos de Quitação. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Termos de Obrigação. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Cartas de liberdade conferidas pela Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Acta da sessão ordinária da Associação Mariannense Redemptora dos Cativos de Mariana para seu 1.º sorteio. 1886. Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Recibos de Pagamento. Associação Marianense Redentora dos Cativos de Mariana. Prateleira “Q”, nº 6.

AEAM. Livro de Receita e Despesa. Irmandade de N. S. das Mercês de Santa Bárbara (1736-1878). Prateleira “X”, nº 11.

AEAM. Termo de Reuniões. Irmandade de N. S. das Mercês de Santa Bárbara (1782-1881). Prateleira “X”, nº 15.

AEAM. Livro de Termos e Eleições. Irmandade do Rosário de Mariana (1747-1856). Prateleira “P”, nº 27.

AEAM. Livro de Recibos. Irmandade de N. S. das Mercês de Bento Rodrigues (1815-1819). Prateleira “W”, nº 23.

AEAM. Autos de Notificação. Irmandades de N. S. das Mercês de Vila Rica (1760-1780). Prateleira “W”, nº 37.

AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo de Rio Abaixo (1782). Armário 8, prateleira 1.

AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês da Freguesia de São Bartolomeu (1807). Armário 8, prateleira 1.

AEAM. Compromisso. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1818-1820). Prateleira “L”, nº 33.

AEAM. Termos de Reunião. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1822-1875). Prateleira “L”, nº 34.

AEAM. Livro de Eleições. Irmandade de N. S. das Mercês de Itabirito (1865-1895). Prateleira L, nº 36.

AEAM. Livro de Entradas. Irmandade de Santa Efigênia de Mariana (1737-1810). Prateleira “P”, nº 21.

AEAM. Livro de Entradas. Irmandade de São Benedito de Mariana (1727-1842). Prateleira “P”, nº 20.

AEAM. Inventário. Irmandade do Rosário de Mariana (1814-1861). Prateleira “Q”, nº 01.

AEAM. Livro de Entradas. Irmandade do Rosário de Mariana (1747-1932). Prateleira “P”, nº 28.

AEAM. Compromisso. Arquiconfraria do Cordão de São Francisco de Mariana (1760). Armário 8, prateleira 1, nº 21.

Arquivo da Casa Setecentista de Mariana

ACSM. Dossiê da Igreja de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. IPHAN, 1975.

- ACSM. Testamento de Manoel Lopes de Jesus (1817). R. T., 1º Ofício, Livro nº 1, p. 150 v.
- ACSM. Testamento de Manoel Ferreira Machado (1815). R. T., 1º Ofício, Livro nº 1, p. 53v.
- ACSM. Testamento do Tenente Narciso Gomes Carneiro (1809). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 110.
- ACSM. Testamento de Antônio de Pádua (sacristão). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 178.
- ACSM. Testamento de Antônio Gomes Ferreira (alferes). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 152.
- ACSM. Testamento de Manoel Loureiro de Barros. R. T., 1º Ofício, Livro nº 1, p. 192.
- ACSM. Testamento de Joaquim Gonçalves Rodrigues (1808). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 82.
- ACSM. Testamento de Francisco Lopes da Costa (1802). R. T., 1º Ofício, Livro nº 3, p. 138.
- ACSM. Testamento de José de Couto (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 18.
- ACSM. Testamento de Felipe José de Oliveira (1819). R. T., 1º Ofício, Livro nº 27, p.3.
- ACSM. Testamento de José Antônio de Carvalho (1832). R. T., 1º Ofício, Livro nº 24, p. 54.
- ACSM. Testamento de Roque de Souza Pinheiro (1812). R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 144.
- ACSM. Testamento de Antônio Dias de Menezes (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 146.
- ACSM. Testamento do Cap. Domingos Gomes da Rocha (1828). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 184.
- ACSM. Testamento do Tenente Francisco Xavier Carneiro (1840). R. T., 1º Ofício, Livro nº 22, p. 47.
- ACSM. Testamento de Manoel Gonçalves Pereira da Fonseca (Cônego). R. T., 1º Ofício, Livro nº 20, p. 170.
- ACSM. Testamento de Firmiano Gonçalves de Azevedo (1842). R. T., 1º Ofício, Livro nº 2, p. 1.
- ACSM. Testamento de Crispim Gonçalves de Oliveira (1778). R. T., 1º Ofício, Livro nº 54, p. 152.
- ACSM. Testamento de José Pereira de Souza (Cap.). R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 182-247.
- ACSM. Testamento de Manoel Ribeiro de Souza (Cap.) R. T., 1º Ofício, Livro nº 23, p. 28.
- ACSM. Testamento de Antônio de Araújo Braga (Cap.). R. T., 1º Ofício, Livro nº 16, p. 10.
- ACSM. Testamento de Luiz Peixoto de Jesus (Te). R. T., 1º Ofício, Livro nº 17, p. 51.

ACSM. Testamento de José Ferreira de Souza (alferes). R. T., 1º Ofício, Livro nº 66, p. 83.

ACSM. Testamento do Cônego Manoel Ferreira Franco. R. T., 1º Ofício, Livro nº 1, p. 95.

ACSM. Testamento de Leonardo José Vilela. R. T., 1º Ofício, Livro nº 36, p. 74.

ACSM. Testamento do Dr. Gonçalo da Silva Lima (1849). R. T., 1º Ofício, Livro nº 5, p. 67v.

ACSM. Testamento de Raimundo da Silva Cardoso (Pe). R. T., 1º Ofício, Livro nº 27, p. 243v.

ACSM. Testamento do Cônego Jacintho Ferreira dos Santos (1814) Livro nº 36, p. 190.

ACSM. Testamento do Cônego Antônio Alves Ferreira Rodrigues (1816) Livro nº1, p. 135v.

ACSM. Testamento do Cônego Joaquim Thomas Ribeiro de Miranda (1817). Livro nº 1, p. 196v.

Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar (São João Del Rei)

AMNSP- SJDR. Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

Compromisso. Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos incorporada na sua Igreja, que elles edificarão, ornarão, e paramentarão, na Villa de San Jozé comarca do Rio das Mortes bispado de Marianna capitania de Minas Geraiz estado do Brazil instituido no anno de 1796. **Projeto Brasiliana USP.** Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00604600#page/1/mode/1up>>.

Arquivo Histórico Ultramarino

DOC. 10861- [ant. 1805, Fevereiro, 28] REQUERIMENTO da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, sita na capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões, limite da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Vila Rica, solicitando licença régia para reedificar a referida capela, mudando a porta principal para o sul. Nº de inventário no catálogo: 12641. AHU-Minas Gerais, cx. 174, doc. 57. AHU_ACL_CU_011, Cx. 174, D. 12995. CD 51 [pasta 159 – pasta 002 – arquivos 0347-0348]

DOC. 8865- [ant. 1798, setembro, 24] REQUERIMENTO dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e São Benedito da Vila do Príncipe, Comarca do Serro do Frio, pedindo a confirmação do seu compromisso. Anexo: certidão, requerimento, cartas. Nº de inventário no catálogo: 10754. AHU-Minas Gerais, cx. 145, doc. 48. AHU_ACL_CU_011, Cx. 145, D. 10999. CD 43 [pasta 0131-pasta002-arquivos0241-0249]

DOC. 10111- [ant. 1802, Julho, 8] REQUERIMENTO dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e São Benedito, erigida na Igreja de Matosinhos da Vila do Príncipe, Comarca do Serro do Frio, pedindo para que na Secretaria do Conselho Ultramarino se juntem

as informações do governador das Minas relativas ao seu requerimento de 1798 e se defira a confirmação do seu compromisso. Nº de inventário no catálogo: 11783. AHU-Minas Gerais, cx. 164, doc. 1. AHU_ACL_CU_011, Cx. 164, D. 12245. CD 48 [pasta 0149-pasta001-arquivos0104-0106]

DOC. 9625- [ant. 1801, Fevereiro, 20] REQUERIMENTO do juiz e mais oficiais e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos homens crioulos, sita na igreja do arraial e freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Prados, termo da Vila de São José do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, pedindo provisão de confirmação do seu compromisso. Nº de inventário no catálogo: 11612. AHU-Minas Gerais, cx. 156, doc. 68. AHU_ACL_CU_011, Cx. 156, D. 11759. CD 47 [pasta 0142-pasta002-arquivos0285-0286]

DOC. 9472- [ant. 1800, Outubro, 24] REQUERIMENTO dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês da capela de São José, filial da Matriz da Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica, pedindo confirmação do seu compromisso. Nº de inventário no catálogo: 11253. AHU-Minas Gerais, cx. 154, doc. 57. AHU_ACL_CU_011, Cx. 154, D. 11606. (p. 2113) CD 46 [pasta 0139 – pasta 002 – arquivos 0314-0315]

DOC. 8733- [ant. 1797, Maio, 6] REQUERIMENTO dos juízes, oficiais e irmãos da Mesa da Confraria de Nossa Senhora das Mercês da freguesia de São Caetano, do termo da cidade de Mariana, pedindo provisão de confirmação do compromisso feito para a boa direção e governo da referida Confraria. Anexo: pareceres. Nº de inventário no catálogo: 10616. AHU-Minas Gerais, cx. 143, doc. 20. AHU_ACL_CU_011, Cx. 143, D. 10867. CD 42 [pasta 0129-pasta002- arquivos 0341-0345]

DOC. 2749- [1759] REQUERIMENTO dos oficiais e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês a pedir licença para poderem dizer missa nas capelas da mesma invocação nas Minas Gerais, nas Vilas de São João Del Rei, São José do Rio das Mortes e em outras. Anexo: carta, provisão, representação. Nº de inventário no catálogo: 6028. AHU-Minas Gerais, cx. 74, doc. 85. AHU_ACL_CU_011, Cx. 74, D. 6227. CD 21 [pasta 0066- pasta 001 – arquivos 0050-0058]

DOC. 2272- [ant. 1756, Janeiro, 7] REQUERIMENTO dos crioulos pretos e mestiços forros, moradores em Minas, pedindo ao rei D. José I a concessão de privilégios vários, dentre eles o de poderem ser arregimentados e gozarem do tratamento e honra de que gozam os homens pretos de Pernambuco, Bahia e São Tomé. Anexo: aviso. Nº de inventário no catálogo: 5647. AHU-Minas Gerais, cx. 69, doc. 5. AHU_ACL_CU_011, Cx. 69, D. 5750. CD 20 [pasta 0061 – pasta 001 - 0072-0075]

DOC. 8463- [ant. 1792, Julho, 10] REQUERIMENTO de Filipe de Oliveira Salazar, Manuel de Moura Alves e outros, mesários da Confraria de Nossa Senhora das Mercês, instituída nos arrabaldes de São Gonçalo do Rio Abaixo, da freguesia de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara, solicitando a graça de uma ou duas propriedades para o sustento da referida Confraria. Nº de inventário no catálogo: 10330. AHU-Minas Gerais, cx. 137, doc. 38. AHU_ACL_CU_011, Cx. 137, D. 10597. CD 40 [PASTA 0123-PASTA003 - arquivos 0431-0432]

DOC 7077- [ant. 1766, Março, 13] REQUERIMENTO dos pobres pretos crioulos, naturais da Capitania das Minas, cidade de Mariana, pedindo a concessão de sinos e uns sitiais para adorno da capela de Nossa Senhora das Mercês. Nº de inventário no catálogo: 6914. AHU-

Minas Gerais, cx. 87, doc. 26. AHU_ACL_CU_011, Cx. 87, D. 7077. CD 25 [pasta 0078 – pasta 001 - arquivos 0030-0032]

DOC. 8672- [ant. 1796, Junho, 4] REQUERIMENTO dos juízes, oficiais e irmãos de Mesa da Confraria da Senhora das Mercês da freguesia de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara, termo da Vila Nova da Rainha, Comarca de Vila Real do Sabará, Bispado da cidade de Mariana, solicitando a licença para ermitão a fim de pedir esmola. Anexo: requerimento. Nº de inventário no catálogo: 10547. AHU-Minas Gerais, cx. 142, doc. 20. AHU_ACL_CU_011, Cx. 142, D. 10806. CD 42 [pasta 0128-pasta003-arquivos0440-0443]

DOC. 9858- [ant. 1786, Agosto, 22] REPRESENTAÇÃO da corporação da Irmandade de São Gonçalo Garcia, ereta pelos pardos da Vila de São João Del Rei, solicitando a D. Maria I a mercê de conceder a referida Irmandade o poder de libertar os seus irmãos e irmãs que fossem escravos, pagando uma indenização a seus donos. Nº de inventário no catálogo: 9571. AHU-Minas Gerais, cx. 125, doc. 20. AHU_ACL_CU_011, Cx. 125, D. 9858. CD 35 [pasta 0111 – pasta 002 – arquivos 0366-0372]

DOC 4873- [ant. 1753, Abril, 13] REQUERIMENTO dos devotos de Nossa Senhora das Mercês, solicitando provisão para que o irmão Manuel Gomes da Costa possa pedir esmolas a fim de contribuir para o sustento da sua corporação. Anexo: provisões, outros documentos. Nº de inventário no catálogo: 5039. AHU-Minas Gerais, cx. 62, doc. 15. AHU_ACL_CU_011, Cx. 62, D. 5163. CD 18 [pasta 0054 – pasta 001 – arquivos 0013-0021]

DOC. 10047- [1788, Março, 20] Vila Rica CARTA de Luís da Cunha Menezes, governador de Minas Gerais, para a D. Maria I, informando o seu parecer [e solicitando que V. M. conceda licença] sobre uma petição do pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da Igreja do Mártir São Manuel, situada nos sertões do rio Xopotó e do Peixe, que pretendia instituir uma Irmandade em honra de Nossa Senhora das Mercês na sua mesma igreja. Nº de inventário no catálogo: 9918. AHU-Minas Gerais, cx. 128, doc. 33. AHU_ACL_CU_011, Cx. 128, D. 10047. CD 36 [PASTA 0114-PASTA001- arquivos 0108-0109]

DOC. 9626- [1784, Agosto, 6] Vila Rica PARECER de Tomás Antônio Gonzaga, juiz dos Feitos da Real Fazenda, sobre a petição de R.do Manuel de Jesus Maria, que pretendia instituir uma confraria de Nossa Senhora das Mercês, na capela da mesma Senhora, filial da Matriz do Mártir São Manuel. Nº de inventário no catálogo: 9443. AHU-Minas Gerais, cx. 122, doc. 10. AHU_ACL_CU_011, Cx. 122, D. 9626. CD 35 [pasta 0108 – pasta 003 - 0499-0500]

DOC. 9418- [ant. 1782, Dezembro, 11] REQUERIMENTO do pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios da Pomba e do Peixe dos índios cropos e croatos, Bispado de Mariana, pedindo provisão para erigir a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês, em conformidade da concessão de frei Joaquim dos Santos do Rosário [Comissário Geral da Congregação da Real e Militar Ordem de N. S. das Mercês e Redenção dos Cativos, nos estados do Maranhã, Grão Pará e Reino de Portugal]. Anexo: certidão. Nº de inventário no catálogo: 9161. AHU-Minas Gerais, cx. 118, doc. 94. AHU_ACL_CU_011, Cx. 118, D. 9418. CD 34 [pasta 0106 – pasta 002 – arquivos 0284-0291]

DOC. 9418- [ant. 1782, Dezembro, 11] REQUERIMENTO do pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios da Pomba e do Peixe

dos índios cropos e croatos, Bispado de Mariana, pedindo provisão para erigir a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês, em conformidade da concessão de frei Joaquim dos Santos do Rosário. Anexo: certidão. Nº de inventário no catálogo: 9161. AHU-Minas Gerais, cx. 118, doc. 94. AHU_ACL_CU_011, Cx. 118, D. 9418. CD 34 [pasta 0106 – pasta 002 – arquivos 0284-0291]

DOC. 2228- [ant. 1755, Outubro, 14] REQUERIMENTO dos crioulos pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes, pedindo que se lhes nomeie um procurador para os defender das violências de que são vítimas. Anexo: aviso. Nº de inventário no catálogo: 5502. AHU-Minas Gerais, cx. 68, doc. 66. AHU_ACL_CU_011, Cx. 68, D. 5706. CD 20 [pasta 0060- pasta 002 - arquivos 0366-0369]

DOC. 5039- [1753, Dezembro, 22] Mariana CARTA dos oficiais da Câmara da cidade de Mariana, a respeito da cobrança das esmolas da Bula da Santa Cruzada. Nº de inventário no catálogo: 5105. AHU-Minas Gerais, cx. 63, doc. 67. AHU_ACL_CU_011, Cx. 63, D. 5329. CD 18 [pasta 0055 – pasta 003 - arquivos 493-495]

DOC. 4794- [1750] CONSULTA (fragmento) do Conselho Ultramarino sobre uma petição do bispo de Mariana a respeito da dúvida que existia entre a jurisdição eclesiástica e a secular no tomar as contas das confrarias do referido Bispado. Nº de inventário no catálogo: 4572. AHU-Minas Gerais, cx. 57, doc. 61. AHU_ACL_CU_011, Cx. 57, D. 4794. CD 17 [pasta 0049 – pasta 001 – doc 0198-0200]

DOC. 4618- [1750, Março, 17] Mariana CARTA de D. Manuel da Cruz, bispo de Mariana, para D. João V, dando conta das interferências do provedor da Fazenda nas contas das Irmandades. Nº de inventário no catálogo: 4585. AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 28. AHU_ACL_CU_011, Cx. 55, D. 4618. CD 16 [pasta 0047 – pasta 002 - arquivos 0229-0233]

DOC. 4619- [1750, Março, 17] Mariana CARTA de D. Manuel da Cruz, bispo de Mariana, para D. João V, dando conta das interferências do provedor da Fazenda nas contas das Irmandades. Nº de inventário no catálogo: 4586. AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 29. AHU_ACL_CU_011, Cx. 55, D. 4619. CD 16 [pasta 0047 – pasta 002 - arquivos 0234-0236]

DOC. 2070- [1754, Dezembro, 22] Mariana CARTA (cópia) do bispo de Mariana, D. fr. Manuel da Cruz, informando o governador de Minas sobre perturbações existentes no âmbito da sua jurisdição. Anexo: cartas (cópias). Nº de inventário no catálogo: 5358. AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 60. AHU_ACL_CU_011, Cx. 66, D. 5548. CD 19 [pasta 0058 – pasta 003 – arquivos 0454-0461]

DOC. 2072- [1754, Dezembro, 22] Mariana CARTA do bispo de Mariana, D. fr. Manuel da Cruz, informando José Antônio Freire de Andrada, governador de Minas, sobre o conflito que trava contra os advogados e agentes de causas assim como o reflexo que o mesmo causa a Jurisdição Eclesiástica. Anexo: vários documentos. Nº de inventário no catálogo: 5396. AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 62. AHU_ACL_CU_011, Cx. 66, D. 5550. CD 19 [pasta 0058 – pasta 003 - arquivos 0471-0482]

DOC. 4623- [1750, Março, 23] Vila Rica CARTA de Caetano da Costa Matoso, ouvidor de Vila Rica, para D. João V, dando conta das visitas efetuadas por um visitador que conferia os livros das Irmandades, mesmo as seculares, o que era contrário a ordem estabelecida e

causava transtornos. Nº de inventário no catálogo: 4584. AHU-Minas Gerais, cx. 55, doc. 33. AHU_ACL_CU_011, Cx. 55, D. 4623. CD 16 [pasta 0047 – pasta 002 - arquivos 0249-0254]

DOC. 4704- [ant. 1753, Fevereiro, 19] REPRESENTAÇÃO dos moradores da Vila Rica do Ouro Preto, solicitando ao rei D. José I a mercê de ordenar ao bispo, governador e ouvidor tentassem a unidade das diversas irmandades, como se procedera no Rio de Janeiro. Nº de inventário no catálogo: 5064. AHU-Minas Gerais, cx. 61, doc. 44. AHU_ACL_CU_011, Cx. 61, D. 5108. CD 18 [pasta 0053 – pasta 002 – arquivos 0027-0029]

DOC. 8498- [post. 1793, Fevereiro, 28] REPRESENTAÇÃO dos vigários colados das igrejas paroquiais do bispado de Mariana a D. Maria I, na qual expõem a corrupção e desordem que grassam nas ordens terceiras e irmandades de pretos e pardos de Minas, com grande prejuízo da igreja, da Real Fazenda, do Padroado Régio e da conservação dos povos. Anexo: requerimentos. Nº de inventário no catálogo: 13700. AHU-Minas Gerais, cx. 138, doc. 6. AHU_ACL_CU_011, Cx. 138, D. 10632. CD 40 [pasta 0124-pasta001-arquivos 0037-0074]

DOC. 8540- [1794, Março, 20] Lisboa CONSULTA do Conselho Ultramarino sobre as representações feitas pelos vigários colados das igrejas paroquiais do Bispado de Mariana, em que relatavam o que se passava naquela Capitania, como sejam: o estado de relaxação a que tinham chegado a ordens terceiras, as irmandades, e as confrarias. Anexo: vários documentos. Nº de inventário no catálogo: 10461. AHU-Minas Gerais, cx. 139, doc. 10. AHU_ACL_CU_011, Cx. 139, D. 10674. CD 40 [pasta 0124-pasta002-arquivos 0309-0337]

DOC. 8595- [1795, Maio, 21] Lisboa AVISO do [Ministro assistente ao despacho e secretário de Estado dos Negócios do Reino], marquês mordomo-mor [D. Tomás Xavier de Lima], ao [presidente do Conselho Ultramarino], Conde de Resende [D. António José de Castro], ordenando que informasse pelo seu parecer sobre a representação dos vigários colados das Minas Gerais a respeito da criação de novas confrarias e irmandades. Anexo: consulta, consulta cópia, parecer, avisos cópias, requerimentos cópias. Nº de inventário no catálogo: 10529. AHU-Minas Gerais, cx. 140, doc. 19. AHU_ACL_CU_011, Cx. 140, D. 10729. CD 41 [pasta 0127- pasta 001- arquivos 0015-0047]

DOC. 3124- [1762, Março, 27] Mariana CARTA dos oficiais da Câmara da cidade de Mariana, sobre a falta de meios, desordens econômicas, execuções e ruínas de muitos moradores. Nº de inventário no catálogo: 6479. AHU-Minas Gerais, cx. 80, doc. 16. AHU_ACL_CU_011, Cx. 80, D. 6602. CD 23 [pasta 0070 – pasta 001 - arquivos 0159-0160]

DOC. 5040- [1753, Dezembro, 22] Mariana REPRESENTAÇÃO da Câmara da cidade de Mariana, ao rei D. José I, dando conta dos conflitos que tinha com o bispo e capitulares a respeito dos preços das missas e do tratamento incorreto que recebia do mestre de cerimônias. Anexo: carta. Nº de inventário no catálogo: 5124. AHU-Minas Gerais, cx. 63, doc. 68. AHU_ACL_CU_011, Cx. 63, D. 5330. CD 18 [pasta 0055 – pasta 003 - arquivos 496-499]

DOC. 2148- [1755, Maio, 5] Mariana CARTA dos oficiais da Câmara da cidade de Mariana, pedindo providências ao rei D. José I no sentido de evitar que os párocos oprimam as populações com emolumentos exorbitantes. Nº de inventário no catálogo: 5589. AHU-Minas Gerais, cx. 67, doc. 62. AHU_ACL_CU_011, Cx. 67, D. 5626. CD 19 [pasta 0059- pasta 003 – arquivos 0485-0489]

DOC. 4682- [1753, Janeiro, 31] Mariana CARTA do bispo de Mariana, informando o secretário de Estado sobre os distúrbios praticados por alguns cônegos do referido Bispado. Anexo: vários documentos. N° de inventário no catálogo: 5150. AHU-Minas Gerais, cx. 61, doc. 22. AHU_ACL_CU_011, Cx. 61, D. 5086. CD 18 [pasta 0053 – pasta 001 - arquivos 0042 – 0111]

DOC. 2172- [1755, Maio, 10] Mariana CARTA do bispo de Mariana, D. fr. Manuel da Cruz, informando a Diogo de Mendonça Corte-Real sobre o estado do seu Bispado. N° de inventário no catálogo: 5553. AHU-Minas Gerais, cx. 68, doc. 10. AHU_ACL_CU_011, Cx. 68, D. 5650. CD 19 [pasta 0060 – pasta 001 – arquivos 0123-0126]

DOC. 2078- [1754, Dezembro, 30] Lisboa PARECER do Conselho Ultramarino sobre as contas que deu o bispo de Mariana assim como das queixas que dele fazem os seus diocesanos e párocos. Anexo: aviso. N° de inventário no catálogo: 5359. AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 68. AHU_ACL_CU_011, Cx. 66, D. 5556. CD 19 [pasta 0058 – pasta 003 – arquivos 0519-0522]

DOC. 2170- [1755, Maio, 10] Mariana CARTA do bispo de Mariana, D. fr. Manuel da Cruz, informando o secretário de Estado sobre a situação do seu Bispado. Anexo: carta. N° de inventário no catálogo: 5522. AHU-Minas Gerais, cx. 68, doc. 8. AHU_ACL_CU_011, Cx. 68, D. 5648. CD 19 [pasta 0060 – pasta 001 – arquivos 0113-120]

DOC. 2027- [1754, Novembro, 10] Mariana CARTA de Silvério Teixeira, juiz de fora da cidade de Mariana, queixando-se ao rei D. José I das perturbações que o bispo e os ministros eclesiásticos de Mariana lhe causam pelos excessos que praticam. Anexo: aviso, provisões. N° de inventário no catálogo: 5434. AHU-Minas Gerais, cx. 66, doc. 17. AHU_ACL_CU_011, Cx. 66, D. 5505. CD 19 [pasta 0058 – pasta 002 - arquivos 0208-0214]

DOC. 2147- [1755, Maio, 5] Mariana CARTA dos oficiais da Câmara da cidade de Mariana, pedindo providências ao rei D. José I no sentido de evitar os contínuos insultos e vexames de que são vítimas os moradores da referida cidade por parte dos negros, negras e mulatos forros. N° de inventário no catálogo: 5588. AHU-Minas Gerais, cx. 67, doc. 61. AHU_ACL_CU_011, Cx. 67, D. 5625. CD 19 [pasta 0059- pasta 003 – arquivos 0481-0484]

2. Fontes impressas

ANTONIL, André João, 1650-1716. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas.** Lisboa, Deslandesiana, 1711. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06000400#page/1/mode/1up>>.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino:** aulico, anatomico, architectonico...Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>.

COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais.** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994.

LEONI, Aldo Luiz. **Copiador de algumas cartas Particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Sr. Dom Frei Manoel da Cruz.** (1739-1762). Transcrição, Revisão e Notas de Aldo Luiz Leoni. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2003, f.107v.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz.** Na Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02254100#page/1/mode/1up>>.

RODRIGUES, Monsenhor Flávio Carneiro. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: **As Visitas Pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana.** Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004, 1 v.

_____. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: **Segunda coletânea das Visitas Pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana.** Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004, 2 v.

_____. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: **Os Relatórios Decenais enviados à Santa Sé – Visitas Ad Limina.** Mariana: Ed. Dom Viçoso, 2005, 3 v. [Candor Lucis Aeternae - Motus proprius do nosso Santíssimo Senhor Papa Bento XIV sobre a divisão do território do Episcopado do Rio de Janeiro, no Brasil, e a nova ereção dos Episcopados de Marianna e São Paulo, etc., 1745; Relatório do Episcopado de Mariana para a Sagrada Congregação do Concílio Tridentino, 1757].

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem Pitoresca através do Brasil.** Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. (Col. Biblioteca Histórica Brasileira).

SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza** - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. 1789. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00299210>>.

VIDE, Sebastião Monteiro da. (Arcebispo, 1643-1722). **Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia** feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/222291>>.

VIEIRA, Padre Antônio. Sermão de S. Pedro Nolasco. In: **Sermões.** Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0006-02046.html>.

3. Bibliografia

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, vol.7, p.183-203, 1994.

ABREU, Laurinda. A difícil gestão do Purgatório: os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). **Penélope**, n. 30/31, p. 51, 2004.

_____. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). **DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.** 2000, 20, pp. 395-415.

_____. (ed.). **Igreja, caridade e assistência na península Ibérica** (sécs. XVI-XVIII), Lisboa, Edições Colibri/Évora, Cidehus-Universidade de Évora, 2005.

AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Vila Rica dos confrades.** A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII. 1993. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1993.

_____. **Negras Minas Gerais:** uma história da diáspora africana no Brasil Colonial. Tese (Doutorado em História) - São Paulo, USP, 1999.

_____. Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais. **Textos de História**, v. 5, n. 2, p. 41-100, 1997.

_____. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América portuguesa. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1.

AGULHON, M. **Penitent Et Frances-maçons de l'aancienne Provence:** essai sur La sociabilité marionale. Paris: Farard, 1984.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas mulheres da Colônia:** condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil. 1750-1822. São Paulo: Ed. José Olympio, 1993.

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. De Vila Rica ao rio das Mortes: mudança do eixo econômico em Minas Colonial. **Locus:** Revista de História, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 137-160, 2005.

_____. **Homens ricos, homens bons:** produção e hierarquização social em Minas colonial: 1750-1822. 2001. Tese (Doutorado em História). ICHF, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2001.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. Os pretos devotos do Rosário no espaço público da paróquia, Vila Rica, nas Minas Gerais. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 32, n. 59, p. 401-435, mai/ago 2016.

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa:** atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

_____. Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América portuguesa. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas na época moderna. **Comunicação & Cultura**, nº10, p.101-114, 2010.

_____. Rituais fúnebres nas Misericórdias portuguesas do Setecentos. Universidade do Minho. Conselho Cultural. **FORUM-41**, p.5-22, jan. – jun. 2007.

ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. **Em busca da salvação: vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas. São João e São José del Rei (1716-1804).** 2013. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013.

ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco.** São Paulo: Companhia das Letras. 2004

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1996.

ÁVILA, Affonso. **Iniciação ao Barroco Mineiro.** São Paulo: Nobel, 1984; WÖLFFLIN, Heinrich. **Renascença e Barroco.** São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. **Resíduos Seiscentistas em Minas.** Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. Centro de Estudos Mineiros: Belo Horizonte, 1967, v. 1.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1 e 2.

_____. **Dicionário de História Religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. J-P.

_____. **Dicionário de História Religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. P-V.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Leach, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem.** Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BAETA, Rodrigo Espinha. Crise, persuasão e o universo cultural do barroco. **Cadernos de Arquitetura e Urbanismo**, Belo Horizonte, v. 18, n. 22, set. 2011.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. **Cadernos de Campo**, v. 3, n. 3, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605/54721>>.

BARROS, José D'Assunção. História e Saberes Psi – Considerações Interdisciplinares. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis.** Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 252-285, Jul./Dez. 2011.

_____. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011.

BARTH, Frederic. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT e STREIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, Editora da UNESP, 1998.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

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

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. **O sociólogo e o historiador**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BORGES, Célia Maia. A Festa do Rosário: a alegoria barroca e a reconstrução das diferenças. **Barroco Ibero Americano**. Território, Arte, Espacio y Sociedad, Sevilha, v. II, p. 1224-1231, 2002.

_____. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: Devoção e Solidariedade em Minas Gerais, Séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. Irmandades, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org) **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

_____. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. **Acervo**. Rio de Janeiro: Revista do Arquivo Nacional v.1, n.1, pp. 81-62, jan.-jun.1986.

_____. **Os Leigos e o Poder**. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

_____. O Assistencialismo na Capitania do Ouro. **Revista de História**, São Paulo, n. 116, 1984.

BOSSY, J. **A cristandade no Ocidente**, 1400-1700. Lisboa: Edições 70, 1985.

BOXER, R. Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica** (1140-1770). Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A Idade do Ouro no Brasil**. Dores do Crescimento de uma sociedade colonial. Trad.: Nair de Lacerda. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **O Império Colonial Português**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: AP Cultural, 1991.

BUARQUE, Virgínia Castro. Religião e cultura barroca no império português. **TOPOI**, v. 7, n. 13, p. 486-490, jul.-dez. 2006.

BUARQUE, Virgínia A. Castro; THIMÓTHEO, Juam Carlos; GONÇALVES, Tatiana Mol. Devoção à Virgem em Mariana colonial: religiosidade, cultura e poder. In: **I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidade** - ANPUH, 2007, Maringá.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**. Bauru, SP: EDUSP, 2004.

_____. **Hibridismo Cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

_____. **O que é História Cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

_____. (Org.) **A Escrita da História**. Novas Perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. **Variedades de História Cultural**. Trad. de Alda Porto 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BURY, John. **Arquitetura e Arte no Brasil Colonial**. Organizadora Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira. Brasília, DF: IPHAN / MONUMENTA, 2006, pp. 127-165.

CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A visão barroca de mundo em D. Frei de Guadalupe (1672 – 1740): seu testamento e pastoral. **Varia História**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **As Irmandades de São Miguel e Almas do Purgatório**: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2013.

_____. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco nas Geraes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

_____. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca. A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. **Varia História**, n. 31, p. 159-183, jan. 2004.

_____. Mecenato e estilo rococó na época barroca: a capela do Rosário dos Pretos de Vila Rica. **Cronos** (Pedro Leopoldo), Pedro Leopoldo/MG, v. 4, p. 37-45, 2001.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias Mineiras. **Tempo**, vol. 9, núm. 17, p. 1-23, julho, 2004.

CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: estratégias para pensar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1998.

CARRATO, J. F. **Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais**. São Paulo: 1968.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Uma Experiência de Liberdade. In: **Das Cores do Silêncio**. Os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

_____. Cultura popular: revisando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

_____. Normas e condutas: as artes de morrer (1450-1600). In: CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: UNESP, 2004.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CHAVES, Cláudia Maria das Graças; ANDRADE, Pablo de Oliveira. O comércio em Mariana: um estudo das posturas da câmara no século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550)**. História religiosa e sistema de civilização. Trad. Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, 2002.

COELHO, Tatiana Costa. **A Reforma Católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçosa (1844-1875)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2010.

COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte. In: **Confradias, grêmios, solidariedades em La Europa Medieval**. XIX Semana de estudios Medievales. Estella. Gobeirno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura, 1992.

COELHO, Beatriz. **Devoção e arte: imaginária religiosa em Minas**. São Paulo: EDUSP, 2005.

COTA, Luiz Gustavo Santos. **O sagrado direito da liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

CRUZ, Elias Felipe de Souza. **As visitas diocesanas nas minas setecentistas: poder episcopal e sociabilidades na Comarca do Rio das Mortes durante a primeira metade do século XVIII**. 2009. 82 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

CUNHA, João Pedro Pinto da. **O Transcendente na Arte Barroca**. Expressões da Salvação na iconografia das igrejas da cidade de Guimarães. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidade Católica Portuguesa. Braga, 2012.

DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DAVIS, Natalie Z. Antropologia e História nos anos 1980. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério F. da (Orgs.). **Nova História em Perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, pp. 330-340.

DE LA FLOR, Fernando Rodriguez. **Era melancólica: figuras del imaginario barroco**. Barcelona: José J. de Olaneta-Universitat de les Illes Balears, 2007.

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Bauru, SP: EDUSC, 2003, v. 1 e 2.

_____. **A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: Fronteiras, Identidades e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850)**. 2015. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2015.

DUARTE, Edson Costa. Dos barrocos vários ou o barroco em questão. **Revista Percursos**. Florianópolis, v. 09, n. 02, ano 2008, pág. 85-99. Disponível em: <<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1564/1394>>.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. Versões de Cultura. In: **A ideia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. São Paulo: Zahar, 1994.

_____. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

EVANGELISTA, Adriana Sampaio. **Pela salvação de minha alma**: vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos terceiros em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. 2010. 337 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2010.

_____. Tempo Barroco: as Visitas Pastorais dos Comissários das Ordens Terceiras no século XVIII em Minas Gerais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 534-553, jul./set. 2011.

FARIA, Sheila de Castro. Viver escravo. In: **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del-Rei (1700-1850). 2004. Tese (Concurso de Professor Titular em História do Brasil). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. Da reforma da igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

FERREIRA, Maria Clara Caldas Soares. **Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Mariana**: trajetória, devoção e arte (c. 1760-1840). 2013. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. **Os esmoleiros do rei**: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais no Bispado de Mariana – 1748-1828. 2009. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2009.

_____. Religião, Igreja e religiosidades em Mariana no século XVIII. In: POLITO, Ronald. (Org.) **Termo de Mariana**: História e Documentação. Mariana: Imprensa da UFOP, 1998.

FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João Luis Ribeiro. Sobre modelos explicativos da economia colonial. In: **O arcaísmo como projeto**: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FONSECA, Cláudia Damasceno. O Espaço Urbano de Mariana: Sua Formação e suas Representações. In: POLITO, Ronald. (Org.) **Termo de Mariana**: História e Documentação. Mariana: Imprensa da UFOP, 1998.

FRAGOSO, João Luis Ribeiro. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: ALMEIDA, Carla Maria Carvalho; FRAGOSO, João Luis Ribeiro; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. **Conquistadores e negociantes**: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América Lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 35-44.

_____. Efigênia Angola, Francisca Muniz Forra Parda, seus parceiros e senhores: Freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma construção metodológica para a história colonial. **Revista Topoi**, v. 11, v. 21, jul-dez. 2010.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na Formação do Estado Liberal. In.: HAUK, J. F. (Org.). **A História da Igreja no Brasil**: ensaio da interpretação a partir do povo. 3ª Ed., Petrópolis: Edições Paulinas, 1992, Tomo 2.

FRANCASTEL, Pierre. A Contra-Reforma e as Artes na Itália no fim do século XVI. In: _____. **A realidade Figurativa**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FRANCO, Renato. **Pobreza e caridade leiga**. As Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa. 2011. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

FURTADO, J. F. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1, p. 397-416.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Trad., São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1988; GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros**: Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GOMBRICH, E. H. **A História da Arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOMES, Saul Antônio. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé**: andarilhas da alma na época barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GONÇALVES, Maria Teresa; Sousa, Maria José Ferro. Festejando o sacro e o profano: as festas patrocinadas pelo Senado da Câmara de Mariana, ao longo do século XVIII e a primeira metade do século XIX. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança**: 300 anos de História da Câmara Municipal. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

GOZALO, Maximiliano Barrio. **Esclavos y Cautivos**. Conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2006.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **TOPOI**, v. 5, n. 8, pp. 96-137, jan.-jun. 2004.

GOUVEIA, Antônio Camões. A morte. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

HANSEN, João Adolfo. “Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas”. **Destiempos**. México - Distrito Federal, nº14, p.169-215, mar./abr. 2008.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **Na trama das redes. Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Depois do Leviathan*. **Almanack Brasiliense**, n. 5, Maio 2007, pp. 55-66.

_____. A Igreja. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. A Monarquia Feudal. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2.

HEYWOOD, Linda. **De português africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII**. In.: HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, Tomo 2, v. 1.

_____. A Igreja no Brasil Colonial. In: Bethell, Leslie (Org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**. Trad. Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, v. 1.

IMÍZCOZ, J.M. (dir.). Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen. In: **Élites, poder y red social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna**, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1996, pp.13-50.

_____. Élites administrativas, redes cortesanas y captación de recursos en la construcción social del Estado Moderno. **TROCADERO**. (19), p. 11-30, 2007.

_____. Familias em la Monarquía. La política familiar de las elites vascas y navarras em el Imperio de los Borbones. In: **Casa, familia y sociedad** (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX). Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Uniberstsitea, D. L. 2004.

IRIARTE, Luis I. “Barroco, hermenéutica y modernidad I”. **Studia Aurea**. Universidad Nacional de Mar del Plata, Nº5, p.71-97, 2011.

JORGE, Ana Maria C. M. As instituições e o elemento humano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

_____. JORGE, Ana Maria C. M. A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/heterodoxia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

KANTOR, Iris. Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1.

KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006. p. 21-79.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência**. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808. Rio de Janeiro: paz e terra, 1988.

_____. **Fragmentos Setecentistas**. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LAVAJO, Joaquim Chorão. Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 1.

LEÃO, Ivson Augusto Menezes de S.; SAMPAIO, Juliana da Cunha; MONTE, Marco Tomé Costa; VASCONCELOS, Myziara Miranda; SILVA, Kalina Vanderlei. Relações Sócio-Culturais Barrocas nas Irmandades de Cor nas Vilas Açucareiras nos Séculos XVII e XVIII. **Mneme: Revista de Humanidades**, v. 05. n. 12, p. 149-166, out./nov. de 2004.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: editorial Estampa, 1981.

LEITTE, Pedro Henrique. **Concerto Barroco de Alejo Carpentier: Tensões barrocas e fuga pela música**. 2013. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013.

LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e Casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de. & VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **História de Minas Gerais**. As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Cia. do Tempo, 2007, v. 2.

LIBBY, Douglas Cole; FRANK, Zephyr. Voltando aos registros paroquiais de Minas colonial: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810. **Revista Brasileira de História**, v.29, n. 58, p. 383-415, 2009.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais**. Editora PUC-Minas, 2008.

LOVEJOY, Paul. L. **A escravidão na África**. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LOUREIRO, Marcello José Gomes, “Sistema Colonial” ou “Império Português”? Batalhas historiográficas e história militar. **XXXVII Congresso Internacional de História Militar**. Rio de Janeiro. 2011. Disponível em: <<http://www.eceme.ensino.eb.br/cihm/Arquivos/PDF%20Files/52.pdf>>.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1-20, 2008.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. As vendas de secos e molhados: o abastecimento dos moradores da Leal Vila de Ribeirão do Carmo na primeira metade do século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança**: 300 anos de História da Câmara Municipal. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

MARAVALL, José Antônio. **A Cultura do Barroco**. Análise de uma Estrutura Histórica. São Paulo: Edusp, 1997.

MARQUES, Rita de Cássia. A saúde na terra dos bons ares, poucos médicos e muita fé. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

MARQUES, João Francisco. A recepção da Eucaristia: o preceito pascal, a comunhão frequente e o Senhor aos enfermos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Dinâmica da escravidão no Brasil: Resistência, tráfico negro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos Cebrap**, v. 74, p. 107-123, março 2006.

MARTINS, Karla D. Cultura popular e erudita, breve revisão. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v.11, n.2, p.235-244, jul./dez./2011.

MARTINS, William de Souza. **Membros do Corpo Místico**: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (1700-1822). Tese (Doutorado em História). São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

MATA, Sérgio da. Religionswissenschaft e Crítica da Historiografia da Minas Colonial. **Revista de História**. FFLCH-USP, 136, p. 41-57, 1997.

_____. **Chão de Deus**: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl., 2002.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. A Monarquia Feudal. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2.

_____. **História de Portugal**. O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v. 4.

MEGALE, Nilza Botelho. **O Livro de Ouro dos Santos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

MENDES, Gilson de Oliveira. **Haroldo de Campos e João Adolfo Hansen**: Duas leituras e uma polêmica sobre a obra de Gregório de Matos. 2013. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários). Faculdade de Letras da UFMG. Belo Horizonte, 2013.

MINTZ, S. & PRICE, R. **O nascimento da Cultura Afro-americana**. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, v. 1.

MULVEY, Patrícia A. **The black lay brotherhoods of Colonial Brazil**: a History. Tese (Doutorado) - City University of New York, 1976.

NAVARRO, Javier. Sociabilidad e historiografía: trayectorias, perspectivas y retos. **Saitabi**, 56, p. 99–119, 2006.

NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê**: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil - 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NOGUEIRA, André. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História** – ANPUH. Fortaleza, 2009.

OLIVEIRA, Alcilene de. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais. **História: Questões & Debates**, Curitiba: UFPR, n. 36, p.189-217, 2002.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

_____. Devoção e Caridade: o cotidiano das irmandades na Corte - século XIX. **Anais do VIII Encontro Regional de História**. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: <<http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/1998/autor/Anderson%20Jose%20Machado%20de%20Oliveira2.doc>>.

_____. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. **TOPOI**, v. 7, n. 12, pp. 60-115, jan.-jun. 2006.

_____. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. v. 10, n.18, p. 355-387, jul. - dez. 2007.

_____. Os Bispos e os leigos: Reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. **Revista de História Regional**. 6(1), p. 147-160, Verão 2001.

OLIVEIRA, Myriam A. R. de.; CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Barroco e Rococó nas Igrejas de Ouro Preto e Mariana**. Brasília, DF: IPHAN / Programa Monumenta, 2010, v. 1 e 2. (Coleção Roteiros do Patrimônio).

OLIVEIRA, Myriam A. R. de. Barroco e Rococó na Arquitetura Religiosa da Capitania de Minas Gerais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

_____. Barroco e rococó na arquitetura religiosa brasileira da segunda metade do século XVIII. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Olhar o Brasil. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, vol. 29, pp. 144-170, 2001.

_____. **O rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OLIVEIRA, M. A. Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia em Ouro Preto: religiosidade e rivalidade nas Minas Setecentistas. In: **A Misericórdia de Vila Real e as Misericórdias no Mundo de Expressão Portuguesa**, 2010, Vila Real. A Misericórdia de Vila Real e as Misericórdias no Mundo de Expressão Portuguesa. Porto: CEPESE, 2010. p. 421-440.

ORTIZ, Renato. **A Consciência Fragmentada**. Ensaios de Cultura Popular e Religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e Universo Cultural na Colônia**. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PAIVA, Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? **Revista de História das Idéias**, v. 11, Lisboa, 1989.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: Uma Introdução ao Estudo da Arte na Renascença. In: _____. **Significado nas Artes Visuais**. Trad. Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004, pp. 47-87.

PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2.

PIRES, Maria do Carmo. Câmara Municipal de Mariana no século XVIII: formação, cargos e funções. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

_____. O Termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas freguesias no século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria de. Câmara Municipal: um pequeno histórico. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria (Org.). **Casa de Vereança: 300 anos de História da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2008.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário: Sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

PORTES, Bruce Souza. O conceito de "barroco": entre a arte e a identidade. **Temporalidades**. Belo Horizonte: Departamento de História, FAFICH/UFMG, v. 7, n. 1, p. 35-48, jan/abr. 2015.

PRECIOSO, Daniel. **Terceiros de cor: pardos e crioulos em ordens terceiras e arquiconfrarias (Minas Gerais, 1760-1808)**. 2014. 356 f. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1639.pdf>>.

_____. **Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)**. 2010. 249 f. Dissertação (Mestrado em História) – UNESP, Franca, 2010.

PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territórios nas monarquias europeias dos séculos XVI e XVII. **Penélope**, n. 6, 1991.

QUINTÃO, Antônia. A. **Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco**. 1997. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

REGINALDO, Lucilene. “África em Portugal”: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1), p. 289-319, 2009.

_____. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidade africanas na Bahia Setecentista**. 2005. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

REZENDE, Rodrigo Castro. **Crioulos e crioulizações em Minas Gerais: designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentista**. 2013. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, 2013.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Bahia de todas as Áfricas. **Revista de História**. 2007. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/bahia-de-todas-as-africanas>>.

_____. Identidade e diversidade étnicas nas Irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, vol. 2, nº3, p. 07-33, 1996.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Tradições e transformações fúnebres na Corte. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

_____. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. v. 10, n.18, p. 427-467, jul. - dez. 2007.

_____. Estratégias para a eternidade num contexto de mudanças terrenas: os testadores do Rio de Janeiro e os pedidos de sufrágios no século XVIII. **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 251-285, 2015.

_____. Aspectos teóricos e metodológicos para uma análise do processo de secularização da morte no Rio de Janeiro oitocentista. Encontro Regional de História da ANPUH-RJ: História e Religião, 8. 1998. Vassouras. **Anais do VIII Encontro Regional de História - ANPUH-RJ: História e Religião**. Vassouras, 1998.

_____. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do Rio de Janeiro Setecentista. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 31-52, outubro de 2010.

RIBEIRO, Fábila Barbosa. **Caminho da piedade, caminhos de devoção: as irmandades de pretos no Vale do Paraíba paulista – século XIX**. 2010. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

RODRIGUES, João C. **Pequena história da África Negra**. Rio de Janeiro, Globo, 1990.

ROSA, Maria de Lurdes. Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. **Lusitania Sacra**, 2ª série, 21, p. 75-124, 2009.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

_____. A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu, 1490-1600, **Cadernos do Noroeste**, v. 11, n. 2, p. 31-63, 1998.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SALLES, Fritz Teixeira. **Associações Religiosas no Ciclo do Ouro**. Belo Horizonte: UFMG, 1963.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas**. Lisboa, Dom Quixote, 1992.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. **A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 A 1822)**. 2006. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. As capelas de Minas no século XVIII. **Acervo**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, jul./dez., 2003.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **Poder e palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

SCARANO, Julita, **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SERRÃO, Vitor. Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750). **Atas do Seminário O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**, coord. José Pedro Paiva. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Disponível em: https://www.academia.edu/6567577/Impactos_do_Conc%C3%ADlio_de_Trento_na_arte_portuguesa_entre_o_Maneirismo_e_o_Barroco_1563-1750. Último acesso em 07/07/2016.

SILVA, Kellen Cristina. **A Mercês Crioula: estudo iconológico da pintura de forro da igreja de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São José Del Rei, 1793-1824**. 2012. 271f. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de Ciências Sociais Política e Jurídicas, Universidade Federal de São João Del – Rei. São João Del – Rei, 2012.

SILVA, Benedicto. (Org.). **Dicionário de Ciências Sociais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto**. Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808). São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). **Revista de História**, 158 (1º semestre de 2008), p. 131-156.

SIMMEL, George. A sociabilidade. In: **Questões Fundamentais da sociologia**. Individuo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2006.

SLENES, Robert. **Na senzala uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné. Nomes d'África no Brasil setecentista. **Tempo** (dossiê: Escravidão e África Negra), vol. 3, n. 6, p. 73-93, dez 1998.

_____. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. **TOPOI – Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ**, Rio de Janeiro, UFRJ / 7 letras, n. 4, p. 59-83, 2002.

_____. **Devotos da cor – identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GAIO SOBRINHO, Antônio. **Visita à Colonial Cidade de São João Del Rei**. São João del-Rei: FUNREI, 2001.

SOUZA, Daniela dos Santos. Devoção e Identidade: o culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

_____. **Devoção e Identidade**: o culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São João Del-Rei. São João Del-Rei, 2010.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 11, pp. 77-92.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci. **Ensaio sobre a intolerância**. Inquisição, marranismo e Antisemitismo (homenagem a Anita Novinsky). São Paulo: Humanitas, 2002.

_____. Política e administração colonial: problemas e perspectivas. In: **O sol e a sombra**: Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

_____. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. 1ed. São Paulo: Edusp, Hucitec, 2001, v. 1.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, 28, p. 125-146, 2002.

SUBTIL, José. Os poderes do centro. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v. 4.

SWEET, James. **Recriar África**. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TRINDADE, Cônego Raymundo. **Arquidiocese de Mariana**. Subsídios para a sua história. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953, v. 1.

_____. Igreja das Mercês de Ouro Preto. Documentos do seu arquivo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, vol. 14, pp. 161-162, 1959.

_____. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

THOMAS, Keith. **A religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VASCONCELOS, Salomão. **Mariana e seus templos**. Belo Horizonte: Queiroz Breyner 1938.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séc. VIII-XIII. Lisboa: Estampa, 1995.

VERBOVEN, Koenraad; CARLIER, Myriam; DUMOLYN, Jan, A short manual to the art of prosopography. In: Keats-Rohan K.S.B. (ed.), **Prosopography Approaches and Applications**. A Handbook, Oxford, Unit for Prosopographical Research (Linacre College), 2007, p. 35-69.

VIANA, Kelly Cristina Benjamim. **Em nome da proteção real**: mulheres forras, honra e justiça na capitania de Minas Gerais. 2014. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

VILLALTA, Luiz Carlos. O cenário urbano em Minas Gerais setecentista: outeiros do sagrado e do profano. In: POLITO, Ronald. (Org.) **Termo de Mariana**: História e Documentação. Mariana: Imprensa da UFOP, 1998.

_____. A Igreja, a sociedade e o clero. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos. (Org.) **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Cia do Tempo: Autêntica, 2007, v. 2.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Imagens e imaginário na história**: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XIX. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **As Almas do Purgatório, ou, o trabalho de luto**. São Paulo: UNESP, 2010.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antônio Manuel. As redes clientelares. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. O Antigo Regime. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária**. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

WÖLFFLIN, Heinrich. **Renascença e Barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. **Conceitos fundamentais da história da arte**: o problema da evolução dos estilos na arte mais recente. Trad. João Azenha Júnior. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Lo Sagrado**. Trad. María Belén Bauzá. Buenos Aires: Biblos, 2006.