

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

NATÁLIA PAGANINI PONTES DE FARIA CASTRO

**ENTRE COROADOS E COROPÓS: A TRAJETÓRIA DO PADRE MANUEL DE
JESUS MARIA NOS SERTÕES DO RIO DA POMBA (1731-1811).**

JUIZ DE FORA

2010

NATÁLIA PAGANINI PONTES DE FARIA CASTRO

**ENTRE COROADOS E COROPÓS: A TRAJETÓRIA DO PADRE MANUEL DE
JESUS MARIA NOS SERTÕES DO RIO DA POMBA (1731-1811).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Professor Doutor Alexandre Mansur Barata

Juiz de Fora

2010

Castro, Natália Paganini Pontes de Faria.

Entre coroados e coropós: a trajetória do padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio da Pomba (1731-1811) / Natália Paganini Pontes de Faria Castro. – 2010.

212 f. : il.

Dissertação (Mestrado em História)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Maria, Manuel de Jesus 2. Catequese. 3. Índios - Rio Pomba. 4. Minas Gerais – História – Séc. XVIII. I. Título.

CDU 92: 268(815.12RIOPOMBA)

Natália Paganini Pontes de Faria Castro

Entre coroados e coropós: a trajetória do Padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio da Pomba (1731-1811).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito à obtenção do título de mestre em História.

Juiz de Fora, 12 de Maio de 2010

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Mansus Barata - Orientador

Prof. Dr. Ângelo Alves Carrara - Presidente

Prof. Dr. Guilherme P. C. Pereira das Neves – Membro Titular

**À minha mãe, sempre
presente.**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores que participaram de minha formação escolar e acadêmica, sem os quais, certamente, eu não chegaria até aqui. Ao meu orientador há quase quatro anos, Alexandre Mansur Barata, por me acolher no “mundo acadêmico” e despertar meu “lado pesquisadora”, pelo enorme apoio, paciência, ensinamentos e os muitos, muitos livros disponibilizados desde o período da graduação. Serei sempre grata. Aos professores de minha banca, Ângelo Alves Carrara e Guilherme Pereira das Neves, primeiramente pelo aceite do convite, e, mais, pelas valiosas sugestões, críticas, comentários e materiais concedidos.

Agradeço à CAPES pelo financiamento das pesquisas, imprescindível para a concretização deste trabalho, bem como aos funcionários dos arquivos e museu consultados, em especial ao Paulo (Museu Histórico de Rio Pomba) e à Joelma (AEPSMRP), pela gentileza.

Sou muito grata a toda minha família, a de perto, a de longe e a que me recebeu, por me tornarem uma pessoa melhor. Agradeço à Tia Elaine e ao Leléo, que, além do carinho de sempre, contribuíram tecnicamente para este trabalho.

Muito obrigada aos meus queridos amigos Bárbara Pessôa, Bárbara Figueiredo, Dani, Livia e Nath, flores do asfalto, por “embonitarem” tanto a vida.

Agradeço muitíssimo ao Lu, “Dom Quixote” das salas de aula, “bicho do mato urbano”, companheiro de sonhos realizáveis e irrealizáveis, por acreditar tanto em mim, pelo colo, carinho, motivação, tolerância e amor. À minha corajosa irmã Gretel, parceira de toda a para toda a vida, estando logo ali ou a milhares de quilômetros de distância. Ao meu pai, que sempre me incentivou a estudar, dizendo que “levo jeito para isso”, e participou da formação de meu gosto pela área de humanas, acreditando que é no homem que está o princípio e o fim de todas as coisas. Para a minha mãe, mulher forte, solidária e altruísta, o agradecimento é especial: após meus dois anos de mestrado, saiu uma ótima leitora de manuscritos do século XVIII! Junto a ela na Terra há quase 25 anos, pude entender (ou ao menos tentar) que, muito mais importante que os livros e cadernos, é a marca que deixaremos na nossa e na história dos outros.

RESUMO

A presente dissertação enfoca a trajetória individual do padre Manoel de Jesus Maria (1731-1811), filho de uma escrava com um português, responsável pela cristianização dos índios coropós, coroados, puris e bocayús nos aldeamentos da antiga Freguesia do Mártir São Manoel do Rio da Pomba e Peixe, região da atual Zona da Mata Mineira. Acreditamos que a partir da análise biográfica do religioso, nos aproximamos da compreensão de questões maiores relacionadas ao seu tempo e à sua sociedade, como o funcionamento da dinâmica de serviços e recompensas entre centro e periferias no mundo ibérico; a relação entre Estado e Igreja na transição das ditas centúrias; o enfrentamento, o debate e a busca por soluções em torno da questão indígena; a organização da Igreja após a expulsão dos jesuítas e, principalmente, as contradições e conflitos existentes entre o mundo institucional das regras e normas e o universo real e cotidiano, das práticas e dos costumes partilhados.

Palavras-chave: “Manuel de Jesus Maria”. “Índios – Rio Pomba”. “Minas Gerais – século XVIII”.

ABSTRACT

The present study focus on Priest Manoel de Jesus Maria (1731-1811) individual trajectory, son of a slave with a portuguese, responsible for the Christianization of the Coropós, Coroados, Puris and Bocayús Indians at the former Freguesia do Mártir São Manoel do Rio da Pomba e do Peixe, a region of today's Zona da Mata, Minas Gerais. We believe that starting from the religious biographic delineation, we come close to a comprehension of major issues related to his time and to his society, as the running of the services and rewards dynamics between the center and the periphery at the Iberian world; the relationship between the State and the Church in the transition of the called centuries; the confrontation, discussion and the search for a solution for the indigenous issues; the Church Organization after the Jesuits' banishment; and, mainly, the existing contradictions and conflicts between the institutional world of norms and rules and the ordinary and real world of shared costumes and practices.

Keywords: "Manuel de Jesus Maria". "Indians- Rio Pomba". "Minas Gerais – XVIII century".

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1.....	54
Litogravura 1.....	72
Litogravura 2.....	72
Pintura 1.....	119

SUMÁRIO

1	Introdução	9
2	Os anos de formação de um “padre mulato”	26
2.1	Tradição e inovação: a intrínseca complexidade de finais do século XVIII e início do XIX.....	26
2.2	Família e formação: o peso da cor.....	29
3	“Bárbaros sertões”: considerações sobre as minas coloniais setecentistas e seus primeiros habitantes	49
3.1	Os sertões das minas setecentistas: breve consideração.....	49
3.2	Permanência e inserção das populações indígenas no universo colonial mineiro.....	60
3.3	“Bárbaros sertões”: a presença dos índios nas Minas coloniais.....	64
3.4	Coroados, coropós e puris: antigos habitantes dos <i>sertões</i> do leste mineiro.....	70
4	“Arriscar a vida pelo zelo da fé”: cristianização dos índios nos sertões das minas gerais	85
4.1	A chegada do Padre Jesus Maria à região do Rio Pomba.....	85
4.2	O estabelecimento e a organização dos aldeamentos na Freguesia do Rio Pomba.....	95
4.3	Os caminhos cotidianos do trabalho cristianizador: o grêmio da igreja recebe os “irmãos índios”.....	119
5	“Filhos da solidão”: percalços e escolhas de um sacerdote nos “agros sertões”	139
5.1	Disputa de terras: a expansão da fronteira em direção aos aldeamentos.....	139
5.2	Conflitos e amizades: as estratégias de relacionamento forjadas por um “padre mulato”.....	147
5.3	A decadência do aldeamento na virada do século.....	168
5.4	“Últimas vontades”: testamento do padre Manoel de Jesus Maria.....	179
6	Considerações finais	182
	Referências	185
	Anexos	201

1 INTRODUÇÃO

A Igreja Católica e o Estado Português sempre apresentaram profundo grau de interdependência. A legitimidade do Reino Português estava vinculada à sua fidelidade em relação à Igreja e a identidade dos súditos à sua adesão à fé católica. A nação fora, desde sempre, “favorecida com dons de Deus”, e foi a primeira do Reino de Espanha a converter-se à doutrina de Cristo (HESPANHA, 1998).

Embora a instituição eclesiástica possuísse autonomia jurisdicional, com direito canônico próprio, além de autonomia dogmática, de governo e disciplinar (HESPANHA, 1998), ficara condicionada a exercer sua ação como parte integrante (e importante) das diretrizes políticas da monarquia portuguesa (BOSCHI, 1986), constituindo-se em importante aliada e braço do poder secular.

Ainda no período de constituição do reino português, foram tomadas as primeiras medidas que viriam caracterizar a sua permanente intervenção nos negócios espirituais (BOSCHI, 1986), tais como a prerrogativa da *regia protectio*, o beneplácito régio e o direito do padroado, que atribuía à coroa a faculdade de apresentar múltiplas dignidades eclesiásticas. O padroado, cuja origem está na *Reconquista* da península ibérica, representava, de forma simplificada, a “troca de obrigações e direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assume assim a condição de *padroeiro*” (NEVES, 2010, p. 382). Foi o infante Dom Henrique quem, em 1456, obteve o direito do padroado sobre os territórios ao sul do Equador. Em 1532, Dom João III fundou um tribunal para tratar dos *assuntos espirituais*, o qual seria mais tarde denominado *Mesa de Consciência e Ordens*, no qual o monarca aparecia muitas vezes como o *padroeiro*. Após 1551, com a incorporação à coroa dos mestrados da Ordem de Cristo, São Bento de Avis e Santiago da Espada, as obrigações e direitos transferiram-se para o controle do soberano (NEVES, 2010).

Investida a coroa dessa atribuição, a escolha dos candidatos aos benefícios religiosos competentes e a nomeação de bispos para as dioceses metropolitanas e coloniais, de cônegos e párocos passaram a constituir uma tarefa régia. Além disso, inúmeras bulas papais conferiram aos reis lusitanos a gestão dos negócios espirituais e eclesiásticos a título de recompensa pela “redução dos infiéis”, estendendo-se às terras conquistadas. O monarca detinha a prerrogativa de conceder seu *beneplácito* para que as bulas dos pontífices ganhassem aplicabilidade no reino e seus domínios (NEVES, 2010). A ligação da Igreja com

Estado vinculou-se também a questões de ordem tributária: ao determinar a cobrança dos dízimos (um décimo de toda a produção) pela Ordem de Cristo, a bula *Inter coetera* (1456) possibilitou aos reis portugueses, como mestres da Ordem, o privilégio da incorporação aos cofres régios de impostos de caráter espiritual. Em decorrência, o Estado passou a tributar e recolher os dízimos eclesiásticos (BOSCHI, 1986).

O direito de padroado dos reis de Portugal só pode ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval. Na realidade, não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal (HOORNAERT, 1992, P. 163).

Dessa forma, percebemos que o temporal e o espiritual estavam fortemente associados e os ideais da conquista e da colonização, por conseqüência, tiveram sempre um forte conteúdo religioso (ALMEIDA, 2003). Nas colônias lusitanas, a Igreja passou a ser componente imprescindível no êxito da catequização. Por intermédio do padroado, a Coroa ganhou o título de *patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil*. Ele dava ao Estado Português a condição de “padroeiro” da Igreja e atribuía aos monarcas o domínio espiritual das terras conquistadas, em troca da disseminação da fé e religião sustentada pelos dízimos. Os monarcas chegaram a propor a Roma a criação de dioceses e o nome de bispos em território colonial (NEVES, 1994).

A conversão à cristandade tornou-se parte da política destinada a criar uma homogeneidade, uma unidade por intermédio da fé (RAMINELLI, 2001). Para além do âmbito econômico, criava-se uma identidade cristã, uma trama responsável pela propagação da verdadeira religião e pelo ordenamento de povos que se submeteriam ao monarca português: “religião e poder se mesclavam, enfim, para forjar a tessitura do Império. Sua constituição não se realizava apenas por meio de trocas comerciais, rede administrativa e lealdade política, mas igualmente pela estrita obediência às leis religiosas” (RAMINELLI, 2001, p. 246).

Dentre as atribuições eclesiásticas no Brasil estavam principalmente a cristianização e “civilização” dos grupos indígenas presentes nas regiões de interesse metropolitano, feitas, inicialmente, por membros da Companhia de Jesus. A conquista das almas, ao mesmo tempo em que satisfazia a necessidade da Igreja

de arrebanhar fiéis e converter o gentio, representava para o Estado importante instrumento de despovoamento de áreas economicamente estratégicas, evitando guerras com os colonos.

Buscando compreender melhor esse processo, a presente dissertação tem como objetivo central focar a trajetória individual do padre Manuel de Jesus Maria, responsável durante quarenta e quatro anos pela cristianização dos índios coropós, coroados, puris e bocayús na região da atual Zona da Mata Mineira, na transição do século XVIII para o XIX. A partir de sua trajetória de vida, busca-se compreender questões maiores relacionadas ao seu tempo e à sua sociedade, sem recorrer à abordagem tradicional da temática. Tocamos, deste modo, a partir das sutilezas biográficas do pároco, problemas como o do funcionamento da dinâmica de serviços e recompensas entre centro e periferias no mundo ibérico; a relação entre Estado e Igreja na transição das ditas centúrias; o enfrentamento, o debate e a busca por soluções em torno da questão indígena; a organização da Igreja após a expulsão dos jesuítas e, principalmente, as contradições e conflitos existentes entre o mundo institucional das regras e normas e o universo real e cotidiano, das práticas e dos costumes partilhados.

Todavia, para melhor compreensão da “especificidade” da atuação do padre, é importante antes expor o contexto que proporcionou as condições para sua atuação e nomeação como *Pároco dos Índios*.

A atuação das ordens religiosas teve início nas colônias portuguesas em meados do século XVI. Porém, foi a partir do centenário seguinte que adquiriu relevância, sobretudo com a atuação dos franciscanos e, principalmente, da Companhia de Jesus. As missões jesuíticas, além de administrarem os índios do ponto de vista “espiritual”, convertendo-os à fé cristã, cumpriram o importante papel de ocupar e cultivar o vasto território do Brasil, criando povoações nas áreas de fronteira e penetrando os ditos “sertões incultos”. O primeiro parágrafo do Regimento das Missões do Estado do Maranhão, aprovado em Lisboa em 21 de Dezembro de 1686, dizia o seguinte (COUTO, 1995): “Os Padres da Companhia terão o governo,

não só espiritual que antes tinham, mas o político, e temporal das aldeias de sua administração (...)” (LEITE, 1943, apêndice) ¹.

A atitude desses religiosos perante as populações indígenas deixava transparecer o desejo de isolar e proteger os nativos do contato com a cultura “branca e européia” e preservar uma parcela de sua vida primitiva, embora modificada pela cristandade e pelo trabalho no interior das comunidades. Exemplos dessa postura estão na manutenção das *nações* indígenas, no afastamento das reduções em relação às vilas de colonos e na importância do aprendizado dos idiomas das populações indígenas por parte dos jesuítas. Destacamos a criação de um centro de estudos de línguas andinas estabelecido na doutrina de Juli no Peru e os trabalhos sobre a língua guarani publicados por Juiz de Montoya, que serviram de base para os missionários que atuaram com esta parcialidade indígena (BARCELOS, 2000).

As aldeias dos missionários constituíam-se em ilhotas destacadas da *civilidade*, que contribuía para manter os nativos separados dos núcleos urbanos, continham em parte os levantes e revoltas e evitavam as incursões de colonos para aprisionamento de índios a serem transformados em escravos, o que proporcionava, em certa medida, a aceitação da redução pelo gentio. A citação da historiadora Cañedo-Argüelles (1998, p. 129), embora se refira aos missionários atuantes em áreas espanholas, reflete a realidade das reduções e a situação dos índios no interior delas:

[...] fue tan solo aparente y debido en gran parte a los riesgos que atenazaban al indio tras la consolidación del dominio español. El régimen de encomiendas (que los jesuitas rechazaron en sus reducciones) así como la inminencia del peligro bandeirante desde Brasil, llevaron a los guaraníes a aceptar de mala gana un régimen de poblamiento que les protegía, aún cuando asfixiara sus principios más elementales de ‘supervivencia ambiental’.

Os jesuítas trabalharam em suas aldeias com a idéia de propriedade coletiva, iniciando as atividades de plantio e a criação de animais. O ensino constituía-se como base da catequese: várias escolas jesuíticas foram estabelecidas nas áreas

¹ O documento citado faz parte do “Regimento, e Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão e Pará, e sobre a liberdade dos índios, 1º de Dezembro de 1686” (LEITE, 1943. Apêndice, T. IV).

de redução, onde era ministrada a instrução de trabalhos manuais, das técnicas agrícolas, da educação religiosa e, para os “mais hábeis”, da leitura e escrita, da matemática básica e da música (FREIRE, 2002).

A participação da Companhia de Jesus no processo catequético indígena sustentou-se até meados do século XVIII, no reinado de D. José, que, caracterizado por políticas de fortalecimento do Estado, submeteu a Igreja à autoridade central, reduzindo a hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil. Nesse momento, é notável perceber que a Ilustração Portuguesa influenciava uma série de comportamentos e transformações empreendidas no Império Lusitano. O ideário de crescimento e civilização permeava a conduta dos estadistas e escritores ilustrados luso-brasileiros, de modo a proporcionar, no período, mudanças culturais, sociais, políticas e econômicas.

Nesse contexto, emergiu no reinado josefino o personagem que, imbuído da necessidade de colocar Portugal em condição de concorrer com potências internacionais e de reformar profundamente a administração colonial, promoveu uma guinada das políticas indigenistas no território ultramarino: o ministro Pombal. Ainda que não possamos atribuir equivalência entre pombalismo e Ilustração Portuguesa, devemos tecer algumas considerações sobre as reformas feitas por Sebastião José de Carvalho e Melo, no tocante à nova política para os índios.

A ação ministerial do futuro marquês de Pombal assinalou desde seu início para uma redução do poder político da Igreja Católica, principalmente após a assinatura do Tratado de Madri com a Espanha, em 1750: os religiosos regulares não aceitaram deixar o território dos Sete Povos das Missões (S. Borja, S. Luís Gonzaga, Santo Ângelo, São Lourenço, São João Batista, São Nicolau e São Miguel), provocando a conhecida “Guerra Guaranítica” (1753-1756), que somada a outras acusações culminaram na expulsão da Companhia de Jesus do Brasil, além da supressão da própria Ordem, pelo breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV (papa de 1769-1774), em 21 de julho de 1773. Segundo Falcon, não se tratou de uma irreligiosidade do então Conde, mas de um projeto da secularização da política, o que corrobora com a idéia da historiadora Beatriz Domingues (2007), segundo a qual não havia dicotomia entre pombalismo e jesuitismo, posto que eram expressões do mesmo “caldo” ilustrado português, mas sim uma rivalidade entre as duas correntes. Os jesuítas foram um grupo atuante e formador de opiniões durante

o período colonial, fato que colaborou para a polarização de interesses entre a Ordem e a administração pombalina.

Guilherme Pereira destaca que a afirmação do rei como autoridade soberana pelo ministro de Dom José determinou uma redefinição das relações entre coroa e papado. Como eram os inacianos o grupo mais submisso diretamente a Roma, tornaram-se, por consequência, o alvo mais óbvio da política do futuro marquês. Importava, para o período, que os “agentes do sagrado” estivessem em sintonia com os interesses da monarquia, gerando, através do acionamento das engrenagens do padroado pela *Mesa de Consciência e Ordens* – nas palavras do historiador supracitado -, um acentuado regalismo na segunda metade do século XVIII (NEVES, 2010).

Em 1758, um ano antes da ordem de expulsão dos jesuítas do Império Português, foi publicado em Lisboa um livreto, cuja autoria foi atribuída a Marquês de Pombal, intitulado *Relação abreviada da republica, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos domínios ultramarinos das duas monarchias*. Nele, Pombal justifica sua perseguição à Ordem fazendo as seguintes acusações: resistências dos jesuítas à aplicação do tratado de Madri; exercício de atividades comerciais, proibidas a religiosos; difamação do rei no estrangeiro; participação de alguns padres na revolta do Porto contra D. José, em 1757; e oposição dos missionários no norte às leis que regulavam a administração das aldeias indígenas (POMBAL, 1757).

Em relação a esta última acusação, Pombal acrescentava ainda que os jesuítas se comportavam, em relação aos índios, como:

Soberanos despóticos de seus corpos e almas: ignorando (os índios) que tinham rei a obedecer, criam que no mundo não havia vassalagem, mas que tudo nele era escravidão. E ignorando, enfim, que havia leis, que não fossem as da vontade de seus Santos Padres (assim os denominaram) (POMBAL, 1757, p. 8).

O ápice da hostilidade em relação à Ordem dos Inacianos foi a criação, em 1755, do *Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*, para os habitantes do Vale Amazônico, em substituição ao *Regimento das Missões* de 1686. Somente dois anos depois o documento foi publicado e um ano mais tarde tornou-se extensivo para toda a América Portuguesa. A política para os índios do futuro marquês era complexa: de um lado, elevava o *status* do índio,

umentando as possibilidades de enobrecimento das origens mestiças dos clãs mais antigos estabelecidos na América; de outro, ameaçava as elites acadêmicas a serviço do Estado, que se viam obrigadas a reconhecer os direitos dos nativos do Brasil (DOMINGUES, 2007).

Conforme esclarecem Maria Regina Celestino de Almeida e Elisa Garcia (ALMEIDA, 2003; GARCIA, 2007), as diretrizes contidas no *Diretório* possuíam origens diversas. Primeiro, herdaram boa parte do conteúdo do *Regimento das Missões* do Padre Antônio Vieira em relação à divisão do trabalho e aos benefícios a serem concedidos aos índios. Os mentores do texto também se inspiraram nas obras de juristas espanhóis, como Don Alonso de La Peña Montenegro e Juan de Solorzano y Pereira, principalmente quanto à incapacidade dos índios se autogerirem. Já a concepção de transformar os índios em “vassalos úteis” foi citada por D. Luís Cunha nas suas instruções políticas e aplicada por Pombal.

O *Diretório*, como nos informa ainda Elisa Garcia (2007, p. 100), previa a manutenção da *qualidade* de índios, embora a transformasse em uma condição transitória, “passível de ser extinta em um futuro relativamente próximo, a partir da efetiva aplicação de suas diretrizes”.

Os índios, de acordo com o *Diretório*, foram então declarados *vassalos livres* da Coroa, abolindo-se a tutela religiosa das aldeias, doravante submetidas à administração laica de *diretores*, que deveriam ocupar o lugar dos missionários. Os nativos estariam, portanto, hábeis para exercerem ofícios, honras e cargos políticos, e os bispos, párocos e outros clérigos deveriam cuidar das almas. Duas escolas públicas deveriam ser estabelecidas em cada aldeia: uma para meninas e outra para meninos. Para as primeiras, ensinar-se-ia a costura, a arrumação da casa e outras tarefas caseiras. Já para os meninos, ler, escrever, contar e rezar (MAXWELL, 1996). A Coroa planejava, com o auxílio dos novos vassalos, preservar as fronteiras, incrementar e diversificar a agricultura. Os índios seriam regulados por diretores, pois, segundo a lei, eram rústicos e incapazes de se governarem. Cada povoação teria o seu diretor, nomeado pelo governador e capitão-geral do Estado, que seria o intermediário entre colonos e comunidades e teria por tarefa promover a *civilidade* dos índios. Para tanto, a língua portuguesa seria obrigatória, os ritos e crenças indígenas considerados como práticas abomináveis, os casamentos mestiços incentivados e a bigamia e poligamia proibidas (VAINFAS, 2000). Os índios seriam *civilizados* por intermédio da agricultura, comércio e pagamento de impostos, além

da defesa das fronteiras e combate aos invasores estrangeiros. Os portugueses que se casassem com índias seriam beneficiados na aquisição de terras, e seria extinta a diferenças entre índios e brancos, sendo possível aos nativos atuarem como vereadores e juízes ordinários. A legislação preconizava ainda o abandono definitivo da expressão *negros da terra* para designar os nativos, afastando-os assim da *vileza* que lhes era atribuída. Em suma, o *Diretório* promovia a secularização do governo dos índios e sua transformação em súditos do império.

[...] em muitos aspectos, a lógica dessa legislação se baseava em uma concepção de sociedade típica do Antigo Regime, pois os lugares ocupados pelos índios eram marcados pela sua condição étnica. As ordenanças eram corpos compostos pelos índios e, para ter acesso aos benefícios dos casamentos mistos, deveriam ser considerados índios legítimos. Ao manter a categoria de índio, apesar de lhe conferir um caráter transitório, a legislação pombalina acabou por oferecer às pessoas assim qualificadas espaços por elas utilizados para agirem enquanto vassalos indígenas do rei fidelíssimo e essa foi a forma pela qual elas aprenderam a se posicionar na sociedade colonial (GARCIA, 2007, p. 107).

Apesar da abolição do *Diretório* em 1798, percebemos que o período de Pombal marcou a passagem de uma política de *conquista das almas* dos índios para uma que primava pela importância econômica e política do gentio para o Estado. Na legislação pombalina estavam contidas as proposições que orientariam a atuação de governadores de capitanias, diretores de aldeamentos e párocos catequizadores durante mais de 50 anos no Brasil colônia. A atitude de isolar e proteger os nativos do contato com os colonizadores foi definitivamente substituída pela necessidade de transformá-los em vassalos livres do Império Português, aptos a exercerem quaisquer atividades ou ofícios ditos civilizados.

Este era o panorama da política para os índios e do papel da Igreja Católica em relação à catequização e civilização dos povos nativos, em meados do século XVIII. Contudo, apesar de ser observado em diversas regiões do Brasil, destacadamente no Norte e Nordeste, não se aplicou inteiramente à capitania de Minas Gerais. Esta apresentou traços particulares em relação à atuação da Igreja e sua ligação com o Estado, pois o governo português impôs ao território uma política que se iniciou e se caracterizou pela proibição da entrada e fixação de ordens religiosas em solo mineiro. Com o intuito de controlar o contrabando e garantir a aquisição dos benefícios advindos da extração do ouro e dos diamantes, a

legislação da Coroa em relação à capitania de Minas durante todo o século XVIII insistiu em tomar medidas que afastassem o clero regular da região. Soma-se a isso o fato de os eclesiásticos vinculados às ordens primeiras, como os jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas, não se subordinarem diretamente à Coroa Portuguesa nem aos Bispos das dioceses, mas à hierarquia de suas próprias ordens (BORGES, 2005).

Apesar da vigilância, os numerosos pedidos de expulsão de religiosos tanto regulares quanto seculares do território comprovam a relativa ineficácia da restrição. A Carta régia de oito de Abril de 1713 ordenava o governador da Capitania de São Paulo e Minas, Brás Baltazar da Silveira, que procurasse evitar os excessos que faziam os religiosos de São Francisco, Bento e Carmo no *uso dos Índios*, depois de terem ingressado na “administração das Aldeias deles, dos quais usam com grande detrimento do bem comum, porque os ocupam só nas suas lavouras e negociações que são urgentes para o serviço Real e para a condução dos fatos dos mineradores” (RAPM, v. 16, fasc. 01, 1896, p. 394). Em 12 de Novembro do mesmo ano, se agradecia ao dito governador o zelo com que estava executando a Real Ordem “que lhe foi para dar execução as mais ordens sobre a expulsão dos religiosos que andam em Minas, não sem escândalo dos Povos, por se ocuparem em ministério muito próprio do seu Estado como era adquirir ouro”. No documento constava o desejo de que continuasse com eficácia a expulsar os integrantes das ordens, porém se declarava que tal exclusão fosse executada pelo Vigário da Vara, a quem daria o Governador “toda ajuda e favor”². Acrescentava por último que caso os vigários fossem omissos no cumprimento das ordens, era seu dever como General da Capitania avisar os Bispos sobre as negligências.

Sem embargo, em 12 de Novembro do ano seguinte, nas “minas vizinhas de Vila Rica” se achava Frei Gerônimo Pereira, Religioso da Trindade, “minerando e tratando do seu negócio, muito contra a obrigação de seu dever”. Uma Ordem Régia expedida nesta data dava conta de religiosos e clérigos que se empregavam em serviços correlacionados e em outros “atos indignos”, recordando ao governador as repetidas ordens para serem expulsos “infallivelmente” e enfatizando a falta de observância das normas por parte de Brás da Silveira. Segundo disseram os emissários da Coroa, eram “os mesmos Eclesiásticos referidos os que mais

² Consultar Revista do Arquivo Público Mineiro, v.16, fasc. 01, 1896, p. 394.

desencaminham os quintos” e, portanto, o Governador devia prontamente despejá-los das Minas. Em 27 de Janeiro de 1715, novamente se “estranhou” ao Governador de São Paulo e Minas Gerais a omissão com que procedia no cumprimento das reiteradas ordens recebidas por ele e seu antecessor, “para se não consentirem nas Minas Religiosos de qualquer Religião que seja, e se ordena que logo ponha todo o cuidado em executar pontualmente as ditas ordens”³.

Além da presença clandestina dos religiosos, e da *vista grossa* feita por alguns governadores, é necessário destacar que em diversas situações os reis lusitanos concederam licenças temporárias para a estadia missionária na capitania do ouro, como na ocasião da fundação do Seminário de Mariana, em 1750, quando os jesuítas foram convidados a fundar e ministrar aulas na instituição. A Companhia de Jesus chegou a Mariana em fins de 1756, tendo estabelecido uma residência da qual foi superior o Padre Manuel Tavares e o companheiro João de Moraes. A 31 de Janeiro de 1758 era expedida a Dom Frei Manuel da Cruz a ordem de enviar imediatamente para o Rio de Janeiro os regulares que residiam no Bispado. Era notável ainda a presença clandestina de esmoleres Capuchinhos, Jesuítas, Ursulinas e Franciscanos em solo mineiro (BORGES, 2005).

Ainda assim, a atuação da Igreja no território se deu principalmente através das irmandades leigas orientadas ou não por religiosos, responsáveis pela construção de templos e pela contratação de religiosos seculares para a prática de ofícios sacros (BOSCHI, 1986).

O objeto geral de interesse do nosso trabalho é justamente analisar a formação e a atuação desse clero secular nas Minas Gerais Colonial, sobretudo no tocante à ação cristianizadora de tais religiosos em relação às populações indígenas dos sertões. Para tanto, optamos pelo estudo da trajetória de Manuel de Jesus Maria, conforme mencionado anteriormente, padre secular que viveu a transição do século XVIII para o XIX como o responsável espiritual de um aldeamento indígena nos sertões do leste mineiro.

Em meados dos setecentos, ocorreu na atual zona da mata a primeira ação sistematizada de aldeamento e cristianização, sob responsabilidade do clero secular. Em 1757, o capitão Francisco Pires Farinho conseguiu se aproximar dos Índios Coropós e Coroados, habitantes da região do Rio Pomba, possibilitando a

³ Consultar Revista do Arquivo Público Mineiro, v.16, fasc. 01, 1896, p. 394.

criação da Freguesia do Mártir São Manuel⁴ dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe que, com a chegada do padre mulato Manuel de Jesus Maria, tornou-se uma área de redução dos índios.

Assim sendo, acompanhar a trajetória do dito reverendo pode revelar-nos aspectos importantes no que toca à atuação do clero secular nos processos de catequização e cristianização dos índios na zona da mata mineira de fins do século XVIII, ao funcionamento das relações de troca entre Igreja, Coroa e seus vassallos e à recriação dos códigos e normas no cotidiano vivido e partilhado pelos moradores dos *sertões*. Manuel de Jesus, filho de um português com uma escrava, nos 44 anos em que atuou como *Pároco dos Índios*, teceu uma rede de complexas relações que envolviam a população nativa, os colonos e as instâncias governamentais e eclesiásticas.

Pretendemos analisar suas estratégias de relacionamento e inserção nos espaços em que se formou, atuou ou esteve envolvido: a família, o seminário marianense, o aldeamento indígena, as instâncias eclesiásticas e os órgãos governamentais. Para tal fim, daremos destaque ao estudo dos documentos tanto de sua autoria quanto aqueles produzidos por órgãos administrativos e pela Igreja, os quais nos auxiliam a compreender as dinâmicas de poder e de sociabilidade no Império Lusitano na transição do século XVIII para o século XIX.

Cabe, ainda, destacar que as questões presentes em nosso trabalho estão inseridas em um problema maior, o da compreensão da trajetória de um indivíduo que a despeito de possuir estratégias e escolhas próprias estava condicionado a agir e pensar de acordo com a lógica societária de fins do Antigo Regime. O período assistia à difusão de idéias ilustradas e ao fenecimento de uma concepção corporativa de sociedade, ao mesmo tempo em que os laços hierárquicos da Coroa com seus súditos eram mantidos e até mesmo reforçados e crescia a interferência da Coroa em relação aos assuntos coloniais.

Almejamos, pois, entender o religioso enquanto um sujeito histórico imerso num sistema normativo, no interior de um esquema cultural definido, mas que como indivíduo ativo “tem um conjunto diferente de relacionamentos que determina suas reações a tal estrutura e suas escolhas com respeito a ela” (LEVI, 1992, p. 139). Esse duplo movimento, que oscila entre a cultura e a estrutura, por um lado, e o

⁴ Vide anexo 03.

indivíduo e sua prática, por outro, assume importância em nosso trabalho, pois, tal como o antropólogo Marshall Sahlins, cremos que, ao mesmo tempo em que as pessoas constituem seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural, reproduzindo a cultura, elas também repensam criativamente seus esquemas convencionais alterando a cultura historicamente através da ação ⁵. Dessa forma a questão central passa a ser a interação da ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas.

Partindo dessas noções, buscaremos compreender até que ponto nossa personagem age em conformidade com as regras que lhe são postas, e a partir de quando atualiza e recria na prática os códigos sociais, inova e penetra as brechas para garantir sua sobrevivência e manutenção no espaço em que opera. Nas palavras de Carlos Leonardo Mathias, “[...] os comportamentos individuais são o espelho da utilização também individual da ‘margem de manobra’ da qual dispõem numa situação dada dentro do seu ‘universo de possíveis’” (MATHIAS, 2005, p. 1). É possível ainda a partir da análise da referida trajetória entender a atitude geral que norteava os párocos seculares investidos na tarefa de catequizar as populações nativas nos *sertões mineiros*.

Deste modo, pensar a trajetória histórica do padre Manuel de Jesus significa refletir a propósito da lógica colonial, na qual os privilégios, clientelismos e favores articulavam a sociedade, sem perder de vista a atuação do indivíduo e suas escolhas. É pensar também as relações estabelecidas entre vassallos e soberanos do Império Português de finais do século XVIII e início do XIX, e mesmo entre os próprios súditos, reinóis e coloniais, nos mais diversos espaços constituídos por eles, quer sejam políticos, administrativos, religiosos ou familiares. Significa ainda tentar entender a múltipla e miscigenada Minas Gerais da virada do século, que matizou com tons próprios e híbridos a realidade colonial do Brasil.

⁵ Para o autor, a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau ou significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas (SAHLINS, 1990, p. 7-9).

A noção de *trajetória* que empregamos em nosso texto para o estudo do personagem referido foi construída, dentre outros autores, pelo sociólogo Pierre Bourdieu e pelo historiador Giovanni Levi.

O primeiro, em seu texto *A Ilusão Biográfica*, defende a idéia de que a biografia vem sendo realizada de uma maneira um tanto equivocada e sem critérios, do que resulta uma “ilusão”. Sua explicação para isso é a de que os “biógrafos” tentam enxergar o indivíduo em uma seqüência lógica de datas e fatos, isenta de contradições e transformações, buscando um todo coerente que as interligue. Tendo em conta esta crítica, Bourdieu propõe uma análise minuciosa dos processos sociais em que se inserem os indivíduos, e a elaboração do conceito de trajetória como uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [...] num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a constantes transformações” (BOURDIEU, 1996, p. 185).

Por sua vez, Giovanni Levi se aproxima da concepção do sociólogo, afirmando que “as distorções mais gritantes (no tocante à biografia) se devem ao fato de que nós imaginamos que os atores históricos obedecem a um modelo de racionalidade anacrônico e limitado” (LEVI, 1996, p. 169).

Partindo então desta perspectiva, buscamos traçar a trajetória do Padre Manuel de Jesus Maria de forma a compreendê-lo em momentos distintos de sua vida e interligando-o ao conjunto dos outros agentes envolvidos em suas instâncias de relacionamento.

Outro referencial teórico-metodológico importante para nossa pesquisa é a *Micro-história*, proposta principalmente pelos historiadores Carlo Ginzburg (1986), Jacques Revel (1998) e Giovanni Levi (1992; 2000), e que tem como característica a “redução de escala” na análise dos fenômenos históricos, a investigação dos pequenos indícios, o estudo de fatos mais circunscritos e a exploração maciça das fontes, sem perder de vista o todo. Essa corrente historiográfica geralmente explora personagens considerados “anônimos”, que geralmente passariam despercebidos pelos estudiosos. O padre Manuel de Jesus, apesar de não poder ser tido como um sujeito desconhecido, permanece ainda à margem da historiografia, sendo necessário perseguir sua trajetória para a compreensão maior de como teria se posicionado a Igreja Católica em relação aos povos nativos na segunda metade do século XVIII.

Este trabalho foi construído a partir de registros eclesiásticos: batismos, óbitos, processos de ordenação sacerdotal e habilitação matrimonial pertencentes ao Arquivo da Paróquia de Rio Pomba e ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM); testamentos guardados pelo Arquivo da Casa Setecentista (ACS) de Mariana; diversos documentos da Coleção Casa dos Contos localizados no Arquivo Público Mineiro (APM) em Belo Horizonte; cartas e pedidos de provisão transcritos ou digitalizados nas Revistas Eletrônicas desta mesma instituição, documentos avulsos manuscritos ou digitalizados situados na Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro (BNRJ); vários documentos relativos à Capitania de Minas Gerais custodiados pelo Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa – Portugal); um processo de arrematação de obra pertencente à Casa dos Contos (CC) – Ouro Preto; peças depositadas no Museu Histórico de Rio Pomba e, por fim, relatos e diários de viajantes e memorialistas do século XIX.

É importante mencionar que a presente dissertação dialoga com importantes trabalhos que vêm sendo realizados nos últimos anos, tanto no sentido de reescrever a trajetória do vigário quanto de estudar as regiões sertanejas de Minas e as populações autóctones nelas presentes.

O pesquisador John Monteiro (1994) estuda a presença indígena em São Paulo entre 1550 e 1730, documentando de forma inovadora o papel de populações nativas na articulação de uma sociedade colonial. Apresenta uma ampla revisão da história das expedições de apresamento, das relações entre paulistas e jesuítas na disputa em torno dos índios, da escravidão e do trabalho indígena, da resistência e, por fim, do legado deste período.

Maria Leônia Chaves (2000), em sua tese de doutorado, doravante em reformulação, aborda a trajetória dos *índios coloniais* de São João Del Rei no século XVIII. Procura demonstrar que, para além da chacina a que estiveram expostos ao longo do referido século, os indígenas participaram da vida cotidiana social e cultural de Minas Gerais. Nessa direção, a tese procura recuperar os fragmentos da trajetória de índios de diversas origens que foram destribalizados e passaram a viver nas vilas e arredores.

Por sua vez, o trabalho de Isabel Missagia de Mattos (2004) analisa os índios tidos como *bravos* e *indomáveis* do Médio Rio Doce e Alto Mucuri. Partindo do exame aprofundado de fontes históricas e etnográficas, a autora enfoca a trajetória dos grupos denominados Botocudos e revela a implantação de um modelo

civilizador de administração indígena. Constitui-se obra importante que se posiciona dentro da tendência revisionista da pesquisa antropológica através da história dos índios.

Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998), autora de um dos mais completos e bem documentados estudos sobre os Botocudos, levanta amplo acervo sobre a Etnohistória indígena de Minas Gerais. No entanto, suas pesquisas se concentram no período provincial, tocando, rapidamente, o fim do período colonial.

A tese de doutorado de Harold Langfur (1999) sobre a ocupação da região fronteira entre Minas, Bahia e Espírito Santo desvela a expressiva atuação dos índios nos sertões e nas vilas mineiras. Os conflitos nos sertões são complexificados e os índios deixam de figurar no binômio *selvagem x vítima* para surgirem como sujeitos cujas identidades estavam passando por constantes transformações, que permitiam a adoção de escolhas e estratégias que os inseriam no universo colonial.

Situamos ainda o trabalho da historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2003), que talvez seja um dos que mais se aproxima de nosso objeto de pesquisa. Ela desenvolveu um estudo sobre aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro, segundo o qual os índios aldeados teriam assimilado os princípios de dominação colonial, como a exigência de se batizarem e assumirem nomes cristãos, e muitas vezes utilizaram dessa condição de civilizados para terem seus pedidos e reivindicações atendidas pelo poder político. Na mesma linha de sua ex-orientadora Maria Regina, Elisa Frühauf Garcia (2007) inova ao evocar uma noção de sertão onde o mundo indígena e o mundo colonial se mesclavam e tornavam-se o lócus de interação entre nativos de diferentes etnias, mestiços, colonos brasileiros e europeus.

Márcia Amantino, autora do recente livro **O Mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII** (2008), traça um panorama significativo sobre as áreas genericamente denominadas *sertões mineiros*, recuperando trajetórias dos personagens imersos no contexto sertanejo do século XVIII. Abarca em seu texto a idéia criada pelos colonos a respeito dos *povos bárbaros* e dos projetos civilizadores para a região, além de mapear e analisar diversos quilombos formados ao fim do período colonial em Minas Gerais.

Dois trabalhos bem atuais tocam diretamente nosso objeto de pesquisa. Fernando Gaudereto Lamas, autor do primeiro deles, empreende, através de levantamento de fontes bibliográficas, cartorárias e dos periódicos, o estudo sobre o

desenvolvimento da sociedade que se formou à margem direita do rio Paraíba do Sul, entre os rios Pomba e Muriaé, enfatizando aspectos da estrutura da terra e as várias formas de trabalho, bem como os aspectos sociais, culturais e econômicos surgidos entre os séculos XVIII e XX. Dessa forma, o pesquisador aproxima-se do estudo sobre a atuação de nosso personagem, o Padre Manuel de Jesus Maria.

Por último, Adriano Toledo Paiva, em sua dissertação de mestrado intitulada “‘O domínio dos índios’: catequese e conquista nos sertões de Rio Pomba” (2009), realizou um importante trabalho no que se refere à tentativa de compreender as relações sociais e de poder na construção da Freguesia do Rio Pomba e de seguir os passos de personagens como Manuel de Jesus Maria e Pedro da Motta.

Esperamos, com este presente trabalho, ampliar a contribuição para os estudos sobre a região e, destacadamente, para a reconstrução da trajetória do Vigário dos Índios que, embora iniciada, precisa e merece ser aprofundada.

Procuramos dividir a dissertação em quatro capítulos. O primeiro deles, “Os anos de formação de um ‘padre mulato’”, expõe uma reflexão acerca do momento histórico em que se encontrava Jesus Maria e, principalmente, traça o início de sua trajetória, partindo do nascimento até a designação como *Pároco dos Índios*. Nesse tópico, apontamos a importância da discussão sobre a condição *mulata* do Padre empreendida pela Igreja no século XVIII, buscando compreender o papel da hierarquia social na estrutura eclesiástica do Antigo Regime.

O segundo capítulo, intitulado “‘Bárbaros Sertões’: considerações sobre as Minas Setecentistas e seus primeiros habitantes”, apresenta uma discussão historiográfica acerca da noção de *sertão*, para em seguida entender como se configuravam os chamados *sertões do leste* de Minas, localidade abarcada por nosso estudo. Além disso, procuramos analisar a presença de populações indígenas no território enfocado, bem como mapear e descrever, principalmente através de relatos de viajantes oitocentistas, as parcialidades étnicas presentes na região de atuação do Padre Manuel de Jesus Maria.

O terceiro capítulo, “Arriscar a vida pelo zelo da fé: cristianização dos índios nos sertões das Minas Gerais”, aborda o momento da chegada do Padre Manuel de Jesus Maria na Freguesia de Rio Pomba, sua nomeação como vigário colado, bem como o processo de instauração dos aldeamentos na região. Queremos, neste capítulo, analisar o trabalho catequético do religioso, destacando o estabelecimento

da estrutura que possibilitou tanto a inserção dos índios na sociedade colonial e cristã, quanto a consolidação do trabalho cristianizador do Pároco Jesus Maria.

No quarto e último capítulo, “‘Filhos da solidão’: percalços e escolhas de um sacerdote nos ‘agros sertões’”, buscamos compreender as escolhas e decisões tomadas pelo nosso personagem, a fim de garantir sua sobrevivência e angariar prestígio em sua comunidade. Desejamos desvendar as emaranhadas teias, quer sejam de solidariedade, quer sejam marcadas por litígios e tensões, forjadas por Manuel de Jesus Maria em relação aos distintos atores envolvidos em sua trajetória: índios, colonos, religiosos e governantes. Almejamos estudar ainda o processo de retração da catequização indígena, os anos finais da atuação do padre e, por fim, a sua morte.

2 Os anos de formação de um padre "mulato"

2.1 Tradição e inovação: a intrínseca complexidade de finais do século XVIII e início do XIX

Para a análise da trajetória do Padre Manuel de Jesus, é imprescindível captar a historicidade em que esteve imerso, na medida em que ajuda-nos a desvendar esquemas mentais a fim de entender muitas de suas escolhas e condutas.

Lucien Febvre, em sua obra sobre a incredulidade no século XVI, mesmo com temática afastada historicamente de nosso objeto de pesquisa, arquitetou argumentos interessantes para se referir ao papel da religião no Antigo Regime e ao lugar que ela ocupava na sociedade, característica mantida até o fim do período setecentista e advento do oitocentos, quando algumas transformações começaram a ser sentidas.

O autor afirmou que, do nascimento à morte dos indivíduos, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes e de práticas – que sendo cristãs ou cristianizadas- ligavam o homem à força de Deus, “o prendiam, mesmo se pretendia livre. E continham, por conseqüência, a sua vida privada”. Era “nele e por ele que se sustentava todo o ser e todo o bem, toda a vida e movimento” (FEBVRE, 1959, p. 374 e 212). Disse ademais:

Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo do qual não se evadiam nem mesmo na morte: pois essa morte era cristã, necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furtar-se -mesmo se revoltado diante da morte, mesmo se houvesse zombado e se tivesse feito de brincalhão em seus últimos momentos (FEBVRE, 1959, p. 322).

Até o fim da Idade Moderna, todos os acontecimentos emocionais que envolviam o povo tinham a Igreja como centro, tais como o nascimento, o casamento, a morte, as festas, procissões. O próprio tempo era ditado pelos rituais da Igreja: “Tudo aquilo que a Igreja procura estabelecer no coração dos homens, de sua vida sentimental, de sua vida profissional, de sua vida estética, [...] de suas

grandes paixões, de seus pequenos interesses, de suas esperanças e de seus reveses” (FEBVRE, 1959, p. 322).

O historiador Guilherme Pereira das Neves, consonante à argumentação do filósofo Marcel Gauchet, reafirma a função *estruturante* da religião na maioria das regiões da Europa e suas colônias, a qual eivava o mundo de sentidos e consistência (NEVES, 2010). Mesmos nos espaços da modernidade em que os fundamentos transcendentais das explicações do mundo e da vida foram questionados, a religião não morreu, foi apenas metabolizada “num processo em que a sacralidade ressurgiu” com eficácia (CATROGA, 2006, p. 97), ainda que invisível e inominada para seus atores (GAUCHET, 1998). O caráter religioso da sociedade, até pelo menos o fim do século XVIII, permaneceu, segundo Solange Alberro,

Intimamente confundido com o que hoje consideramos ‘o político’, ‘o social’, ‘o cultural’, ‘o ético’, Em outras palavras, essas esferas ainda não haviam sido identificadas como distintas e, portanto, não se tinham dissociado e se tornado autônomas. O amálgama dessas noções e os comportamentos e práticas que delas derivam constituíam o fundamento das construções monárquicas e imperiais (NEVES, 2010, p. 380).

Para a historiadora Hebe Mattos, o período pombalino reverteu, do ponto de vista formal, a concepção corporativa da sociedade e do poder, já que o reforço da realeza permitia transformar hierarquias e privilégios sociais. Por exemplo: a liberdade dos escravos nascidos em Portugal a partir de 1773 desnaturalizava pela primeira vez o estatuto jurídico de escravo, ou mais, a difusão das idéias ilustradas abria um repertório cada vez maior de termos como *liberdade* e *igualdade*. Apesar disso, segundo Mattos, uma concepção hierarquizada de sociedade, própria do Antigo Regime, permaneceu e, somado a isso, o fato de que, contrapondo o exemplo mencionado, no contexto social de fins do século XVIII, a maior parte da população livre era, ou queria ser proprietária de escravos (MATTOS, 2001).

Diz ainda que sob o Império português, mesmo após as Reformas Pombalinas, uma noção naturalizada de obrigações, direitos e privilégios produziu um tipo específico de interferência da Coroa nas relações sociais, em nome do costume e do bem comum. No contexto de uma concepção corporativa de sociedade, a arbitragem da Coroa procurava repor o equilíbrio entre as forças e

relações de poder quando não se mostravam em harmonia. Termina afirmando que apenas após a Independência política, concebida em bases liberais, o Brasil terá que lidar e confrontar um direito civil positivo e a manutenção de categorias classificatórias hierarquizadas baseadas no costume, como era a instituição da escravidão (MATTOS, 2001).

O historiador Guilherme Pereira das Neves aprofunda a discussão sobre a transição do século XVIII para o século XIX e nos adverte que, nesse período, o mundo luso-brasileiro “assistiu a uma explosiva combinação de atitudes diversas diante das novidades que surgiam” (2002, p. 162). Para o autor, a historiografia ainda não possui “momento” suficiente para conseguir mapear as numerosas correntes de pensamento e as práticas da época, do que resulta uma visão um tanto simplista e dualista desses decênios, ora identificados pelo desejo de mudança herdado de Pombal, ora pela manutenção da tradição religiosa mariana.

Se levarmos em conta que o pombalismo buscou inspiração nos moldes absolutistas do século XVII, por exemplo, ou que no período mariano temos uma maior adaptação das idéias ilustradas ao ambiente luso-brasileiro, concluímos que as relações presentes na virada do século XVIII são mais intrincadas do que se poderia supor. Nas palavras de Pereira das Neves:

(...) a intelectualidade do império português de fins dos setecentos revela-se povoada de clérigos, que, embora se mostrando incapazes de alcançar uma secularização efetiva do pensamento, ao manterem a religião como uma espécie de *clef de voûte* do saber humano, nem por isso, ignoraram as novas idéias, ainda que adaptando-as à sua moda (NEVES, 2002, p. 163).

Isso explica em boa parte a postura complexa que ora observaremos em Manuel de Jesus Maria. Ele foi um personagem marcado por duas esferas de poder muito poderosas, a Igreja e o Estado, o que gerou uma forte ambivalência em seu discurso e, mais ainda, em sua prática cotidiana. Ponderando o conteúdo dos documentos produzidos por ele, constatamos a expressão complexa de seus sentimentos: por um lado, demonstrava vontade de se mostrar um fiel vassalo do rei e cumpridor de suas ordens, tendo na legislação pombalina seu suporte legal; por outro, deixava transparecer talvez sua tendência mais forte e enraizada: sua vida como um *homem da fé*, devoto, catequista por vocação e crente na conversão dos índios.

Mas embora tenhamos em conta os aspectos que, à primeira vista, poderiam ser tidos por duais de sua trajetória, acreditamos que ela não pode ser analisada de forma bipartida, pois, assim, estaríamos, artificialmente, tentando enxergar o indivíduo em uma sequência lógica de datas e fatos, isenta de contradições e transformações. Nesse sentido concordamos com Pierre Bourdieu, que propõe uma análise minuciosa dos processos sociais em que se inserem os indivíduos, e a elaboração do conceito de trajetória como uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [...] num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a constantes transformações” (BORDIEU, 1996, p. 185).

Portanto, almejamos abarcar esse *homem complexo* da transição de dois séculos de maneira a abranger ao máximo as suas escolhas, convicções, relações e sociabilidades.

2.2 Família e formação: o peso da cor

Em 1901, noventa anos após sua morte, assim foi evocada a figura de Manuel de Jesus Maria:

Até meados do século XVIII ninguém ousou levantar o véu que encobria as fabulosas riquezas, que dormitam ainda nas montanhas e campos, até então pisados somente pelos gentios e animais selvagens. Foi o abnegado Padre Manuel Jesus Maria [...] quem primeiro e espontaneamente se encarregou de aldear e civilizar aqueles índios, conforme atestam as nuctoridades de Vila Rica, em documento de 11 de Novembro de 1767. Alto Rio Doce, 19 de Junho de 1901. Adolpho Gomes de Albuquerque, Engenheiro Civil⁶.

No presente tópico, tentamos desvendar e unir fragmentos da complexa trajetória do Padre Manuel, que, como exemplifica o trecho supramencionado, oscila entre um *mito* em torno de seu personagem e o largo olvido por parte da historiografia mineira. Manuel de Jesus Maria nasceu em 1731, conforme consta de seu processo “*De Genere et Moribus*”⁷, na Freguesia de Santo Antônio da Casa

⁶ Consultar informações no Arquivo Público Mineiro - Código 1669. Chorographia da Comarca do Alto Rio Doce. Estado de Minas – Brazil. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1902, v. 07, fasc.01 e 02, p 371.

⁷ Processos de ordenações que reúnem investigações com relação à procedência, idoneidade e conduta moral do pretendente às ordens sacras e ao presbiterado. Comportam três autos: “de genere”, identidade, filiação, naturalidade e fé católica do candidato; “de vita

Branca (atual Glaura), Vila Rica. Foi batizado aos dois dias do mês de Abril do dito ano, na Igreja Matriz da freguesia, pelo Padre João Machado da Costa, tendo por padrinhos Manuel Rodrigues Caputo e Luiza Maria, parda forra, segundo nos informa seu assento de batismo.

Era mulato, filho natural [ilegítimo] do português João Antunes e da africana Maria de Barros, “preta de nação Angola”⁸. Segundo o que nos informa seu processo de habilitação sacerdotal, Jesus Maria era neto por parte paterna de Marcos Antunes e de sua esposa Izabel Gonçalves, ambos naturais da Freguesia de São Pedro de Codeceda, termo da Vila da Barca, Arcebispado de Braga, norte de Portugal, naturalidade e local de batismo também de seu pai. Soma-se a essa informação a de que seus avós paternos eram “cristãos velhos, legítimos, sem raça alguma de infecta nação das reprovadas em Direito, e contra a nossa Santa Fé Católica” (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para Ordens, 1765).

Quando de seu nascimento, a mãe era escrava de Domingos de Barros Coelho, da mesma freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, e provavelmente de seu sócio Antunes, pai da criança. Maria era propriedade de dois donos. Alcançamos esta hipótese ao verificar que, antes do processo de ordenação de Jesus Maria, João Antunes havia vendido sua “parte da escrava”, a mãe de seu filho, ao sócio Barros Coelho. Por fim, este a alforriou. Por ser consequência desta relação bastante comum, embora condenada, entre europeus e cativas, Jesus Maria padeceu de dois “*defectus natalius*”: primeiro, o *mulatismo*, derivado da filiação materna; segundo, o *mal da ilegitimidade*, posto que não fosse fruto de um casamento legítimo.

Corriqueiramente, os rebentos originados de concubinatos, como o caso do futuro padre, eram alforriados em pia batismal. Porém, como nasceu pertencendo a dois senhores, o pai e Domingos Coelho, a concessão de sua liberdade foi embargada. Infelizmente não encontramos nos documentos a resposta para esta

et moribus”, em que se fazem diligências, com a tomada de depoimentos juramentados, sobre os costumes e condição moral do futuro clérigo; e de “patrimônio”, que recolhe provas e títulos de ordem financeiro-econômica, assegurando que o ordenando não era pessoa desvalida.

⁸ O conceito de “nação”, inicialmente atribuído no âmbito do tráfico transatlântico, acabou sendo incorporado pelos grupos de escravos organizados no cativeiro, tanto para reforçar fronteiras étnicas e territoriais quanto para criar novos parâmetros identitários e não necessariamente étnicos. Assim, as “nações”, embora contenham em sua essência as configurações étnicas, não constituem por si só os grupos étnicos. (SOARES, 2004, p. 308).

questão, a de como e quando se deu a liberdade de nosso personagem e de sua progenitora. Poucas informações obtivemos a respeito da linhagem materna de Jesus Maria. Sabemos que sua mãe descendia de outros “pretos de Angola”, sendo escrava liberta “há muitos anos” quando de seu processo ordenatório e “bastante considerada” por boa reputação:

[...] a dita Maria, depois que veio para este Bispado (Mariana), foi sempre tida, e reputada por fiel cristã, e Católica batizada, como tal vimos sempre freqüentar os sacramentos da Igreja Romana, e do mesmo modo o habilitando seu filho, de boa índole, e igual procedimento, e mui freqüente nos autos de Católico (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para Ordens, 1765).

Deparamos-nos também com um significativo registro de 1771 que revelou a existência de um irmão por parte da mãe, homem pardo, quinze anos mais novo que Jesus Maria. No documento, um processo matrimonial de 26 de Março do supramencionado ano, os nubentes Antônio Ferreira de Barros, então com 25 anos, e Joanna Ribeira da Cunha, de 28 anos e também filha de uma preta forra⁹, pediam autorização para se casar. Constava do texto a informação de que Antônio era “filho natural de Maria de Barros, preta forra escrava que foi de Domingos de Barros Coelho [já falecida na ocasião] e de pai incógnito” (Processo de Habilitação Matrimonial, 1771). Aparecia, além disso, a notícia de que o rapaz se mudara na infância para Santo Antônio de Itaverava. Em anexo estava seu batistério, solicitado ao padre Manuel de Barros da Freguesia de Casa Branca, cujo teor era o seguinte:

Aos quatro dias do mês de Maio de 1746 anos nesta Matriz de Santo Antônio da Casa Branca batizei e pus os Santos Óleos a Antônio filho de Maria de Barros escrava de Domingos de Barros e de pai incógnito moradora neste Arraial. Foi padrinho Francisco Belozo, homem solteiro morador neste Arraial [...] João Martins Barrozo (Processo de Habilitação Matrimonial, 1771).

Podemos levantar, a partir do exposto, três suposições sobre a trajetória do menino Manuel: a primeira delas é a de que, provavelmente, pelo menos até os seus

⁹ Joanna Ribeira da Cunha era filha da negra forra Maria de Almeida, de nação Mina, a qual havia sido escrava de João de Almeida Vilas Boas e de Antônio Ribeira da Cunha, que não aparece no assento de batismo provavelmente pelo fato de ser branco e ter uma escrava como concubina. A pretendente era nascida e batizada em 20/01/1743 na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga, sendo o padrinho José da Costa Correa e a madrinha uma negra forra, bastarda, de nome Rita Maria.

quinze anos, permaneceu na condição de escravo de Domingos de Barros Coelho, posto ser sua mãe ainda cativa no tempo do nascimento de Antônio, seu irmão mais novo. Esta hipótese poderia ser desmontada se acaso descobríssemos, por exemplo, que o pai de Manuel de Jesus Maria o libertara na época em que vendeu a escrava Maria, o que explicaria em parte o fato de tanto ela quanto seu filho caçula adotarem o sobrenome do proprietário, Barros, o que não aconteceu ao primogênito. A segunda conjectura, consequência óbvia da primeira, é a de que, sendo cativo ou não, Manuel permaneceu ligado à fazenda de seu nascimento em Santo Antônio da Casa Branca durante toda a infância e adolescência, o que permite deduzir que seus anos iniciais de formação foram propiciados possivelmente pelo seu próprio dono (ou pelo de sua mãe). Por último, podemos ainda supor que se não fosse liberto quando do nascimento de Antônio, Manuel de Jesus Maria o foi pouco tempo depois, porque provavelmente a ida de seu irmão ainda criança para Itaverava se deu após a liberdade da família.

Levantamos ainda a proposição de que o ex-escravo Antônio Ferreira Barros, irmão de Manuel de Jesus Maria, pode ter acompanhado seu antigo proprietário, Domingos de Barros Coelho, por um tempo maior de sua vida, tendo ido a Itaverava em sequência de seu dono. Isso é possível, pois localizamos um registro eclesiástico, datado de 07 de Julho de 1770, quando Jesus Maria já era Vigário colado da Freguesia de Rio Pomba, em que Antônio de Barros aparece como padrinho da *inocente* Julianna, neta materna do cacique coropó. Consta do assento de batismo que Antônio era morador da Capela da Espera, em Itaverava, reforçando a hipótese acima de que o garoto teria acompanhado seu antigo proprietário Domingos Coelho. Essa informação permite-nos deduzir ainda que Antônio não perdeu o contato com seu irmão, o Padre Manuel (Traslados de assentamentos de batismos..., 1767-1793, f. 07).

Confrontando ainda os assentos da Igreja do Pomba com o testamento de Manuel de Jesus Maria, do qual trataremos mais adiante, forjamos outra hipótese: o padre mulato possuía um irmão mais velho, por parte materna, quiçá filho de Domingos de Barros Coelho, de nome Francisco de Barros. Através da presença de dois sobrinhos do padre, João de Barros Coelho e Ana de Barros Correia, nos registros de batismo da Freguesia de Rio Pomba, foi possível estabelecer ligação de

filiação entre eles e Francisco de Barros ao comparar datas e locais de residência dos três¹⁰.

Francisco de Barros aparece ainda em um dos assentos de batismo da dita Freguesia, como sendo o pai de João de Barros. É interessante perceber que o primogênito deve ter vivido com sua mãe Maria e seus irmãos em companhia de Domingos de Barros Coelho e, com certeza, devia ser também seu escravo. Sua ligação com o suposto proprietário está explícita no nome de seu filho, João de Barros Coelho: percebemos que ao herdar o sobrenome de Domingos, a criança estava vinculada a ele por batismo ou proteção.

Inferimos ainda que Francisco de Barros permaneceu ligado a seu irmão, Manuel de Jesus Maria, tendo ido com ele à Freguesia. Ele morava na Barra da Paciência, Rio Pomba, quando apadrinhou, em 15 de Maio de 1778 e 21 de Novembro de 1779, respectivamente, as *inocentes* Francisca, sua neta, e Ana, tendo por celebrante o Padre Manuel de Jesus Maria (Traslados de assentamentos de batismos... 1767-1793, f. 43 e 61).

Vimos que é possível tecer muitas hipóteses, contudo, a única certeza que temos sobre os anos iniciais da trajetória de Jesus Maria é a de que era alforriado, bem como seus familiares, quando resolveu ingressar na carreira eclesiástica, visto que a liberdade era condição prévia até mesmo para os trabalhos de sacristia.

Manuel de Jesus Maria cursou o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte em Mariana, sede do primeiro bispado de Minas¹¹. O dito seminário foi fundado em 20 de Dezembro de 1750, dois anos após a transferência do Bispo Dom Frei Manuel da Cruz do Maranhão para as Minas Gerais:

¹⁰ Chegamos a esta conclusão ao sabermos que o Pároco dos Índios possuía sobrinhos, dentre eles João de Barros Coelho, o qual é mencionado frequentemente pelo tio, e Ana de Barros Correia. Esta, no ano de 1769, já era casada e aquele, por seu turno, em 1778, já era pai. Isso implicaria, caso ambos fossem filhos de Antônio Ferreira de Barros, no fato de o irmão caçula de Jesus Maria ser avô aos 32 anos e ter uma filha ao menos adolescente aos 22 anos, o que parece bastante improvável ou quase impossível. Esse argumento ganhou força ao constatarmos que o sobrinho João de Barros Coelho, em 22 de Janeiro de 1773, vivia na casa de seu pai, na Barra da Paciência, Freguesia de Rio Pomba. Pouco antes, Antônio Ferreira Barros, como mencionamos, vivia em Itaverava, enquanto Francisco de Barros, em 1778, vivia na Barra da Paciência. (Assentamentos de Batismos...1767-1787).

¹¹ Em Carta régia endereçada a Gomes Freire, em 21/04/1745, Dom João V proferiu: “considerando a grande necessidade que tinham os moradores da Cidade de Mariana e suas anexas de pasto espiritual, a que não podia acudir o Bispado do Rio de Janeiro pelas grandes distâncias que há de umas a outras povoações: fui servido requerer a Sua Santidade para que dividisse o dito Bispado, estando um novo Bispo na mesma cidade de Mariana [...]” (TRINDADE, 1945).

Foi Vossa Majestade servida recomendar-me eficazmente que cuidasse muito em fundar nesta cidade (São Luís do Maranhão) um seminário e que aplicasse para ele o espólio do bispo defunto, meu antecessor Dom Frei José Delgarte (...); e como no Bispado de Mariana é ainda mais precisa a fundação de um seminário pelas grandes despesas que fazem os moradores daquelas capitâneas em mandarem seus filhos aos estudos do Rio de Janeiro e da Bahia, levo grande desejo de fundar também naquela cidade um seminário para o que roguei ao Padre Missionário Gabriel Malagrida para ir fazer missão naquele Bispado (TRINDADE, 1945, p. 7).

O Seminário da Boa Morte servia tanto aos leigos mineiros que queriam ter acesso à formação superior, garantindo a preparação para Universidades europeias, como a de Coimbra, quanto àqueles que queriam seguir uma vida religiosa e serem ordenados. A Reforma Católica teve como um de seus pilares a moralização do clero e o aperfeiçoamento de sua formação, objetivos explícitos na criação de tal instituição de ensino. Para José Ferreira Carrato, em Minas Gerais, as famílias enriquecidas traçavam um destino para os filhos, segundo o qual os primogênitos herdavam o nome, o cabedal e as regalias; os secundogênitos estudavam em Coimbra; os terceiros serviam à Igreja em estado clerical e os demais se casavam com membros de outras famílias ricas (CARRATO, 1968). Ainda nos primórdios de sua existência, o seminário contava com alunos internos aos quais eram passados os conhecimentos a respeito dos ritos eclesiais, como foi o caso de Manuel de Jesus Maria, como também havia o externato, para os jovens desejosos de uma carreira laica. Os principais conteúdos ministrados aos seminaristas eram Gramática, Filosofia, Teologia Moral, Música e Latim (VILLALTA, 1993).

Cabe-nos enfatizar que o universo colonial era profundamente marcado por uma cosmovisão católica de herança medieval, na qual a concepção espiritualista do homem e da Terra levava a crer que a ligação com a ordem divina através de ritos e preces era a finalidade mais nobre da vida humana: integrar-se à cristandade colonial era recuperar de forma simbólica o paraíso perdido. Como resultado desse enfoque, Riolando Azzi confirma que “a vida monástica e clerical foi extremamente valorizada e prestigiada, (...) um dos motivos da corrida para os conventos e claustros brasileiros” (AZZI, 1986, p. 93) nos séculos XVII e XVIII ¹². A importância

¹² Cabe ressaltar que não obstante a valorização da carreira sacerdotal, a formação do clero no Brasil do século XVIII era bastante precária e os seminários contavam com poucos recursos e estrutura, como foi o caso do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, que

da ordenação sacerdotal residia também no fato de ser um importante meio de mobilidade social no quadro de uma sociedade naturalmente hierarquizada, não só no âmbito do Antigo Regime nos trópicos, como também na Europa moderna (OLIVEIRA, 2008). A adesão a uma vida religiosa e clerical, tanto para as famílias brancas da *boa sociedade* quanto para os segmentos mais pobres e mestiços, caso de nosso personagem de estudo, relacionava-se ao fato de o sacerdócio conferir foros de “nobreza” dando acesso a privilégios (NEVES, 1997). Ser padre, como Auguste Saint-Hilaire afirmou anos mais tarde, em 1817, era uma espécie de “meio de vida” e os próprios religiosos consideravam natural essa concepção sobre o sacerdócio (SAINT-HILAIRE, 1975).

Acrescente-se a isso o fato de que durante todo o século XVIII, os bispos empenharam-se para efetivar a reforma tridentina no Brasil colonial: as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, datadas de 1704 e “corporizadas por Monteiro da Vide em 1707, inauguraram (...) o programa reformador da colônia”. Destarte, “o catolicismo reafirmava sua autoridade, com o clero mediando, simbolicamente, o sagrado e o profano, ao contrário do protestantismo que anulou a importância do clero no ritual” (BORGES, 2005, p. 69). Os bispos “(...) investiram (...) ora na disciplina do clero, ora no controle moral da população, ora na adoção dos sacramentos” (BORGES, 2005, p. 65), tomando medidas como as visitas episcopais de paróquia por paróquia e a criação de colégios e seminários. Como afirmou a historiadora Lana Lima:

Trazer a Reforma ao Brasil foi tarefa penosa e, apesar dos esforços pioneiros da Companhia de Jesus, penso que somente em meados do século XVIII foi possível começar a implantar algumas das condições que permitiriam reformar a sociedade colonial, a começar pela formação de um clero moral e intelectualmente capaz de levar adiante projeto tão ambicioso (apud BORGES, 2005, p. 64).

agonizou durante todo o segundo meado do centenário supracitado. Tinham-se anexado ao patrimônio desse estabelecimento terras e escravos, e nada fora esquecido para fazê-lo digno a que se destinava. Se entre os proprietários de certa idade que habitavam os campos das comarcas de Sabará e Vila Rica, se encontravam outros tantos homens polidos e com certa instrução, deu-se em grande parte à educação recebida no Seminário de Mariana. Entretanto, as terras que a instituição possuía esgotaram-se, e os escravos morreram; os mineradores, cuja riqueza diminuía, não estavam em condições de fazer novos sacrifícios, e acabaram-se os meios de pagar os professores competentes (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 80).

A ordenação sacerdotal obedecia a uma escala de sete graus, sendo quatro ordens menores e três maiores ou sacras. A primeira tonsura não compunha propriamente um grau dentro da formação do sacerdote, mas representava “uma disposição para as Ordens, pela qual os que a recebem ficam dedicados à Igreja e denominam-se clérigos”. Para cumprir esta etapa, o indivíduo deveria possuir sete anos de idade, saber ler e escrever, conhecer a doutrina cristã, dominar o latim e estar crismado. Preenchidas essas exigências, era feito um corte circular no topo da cabeça do habilitando, para demarcar sua passagem para o “estado religioso” (VIDE, 1853).

Após receber as quatro ordens menores, “Ostiário”, “Leitor”, “Exorcista” e “Acólito”, o candidato, para a obtenção das ordens sacras, passava pelo seguinte processo gradativo: para subdiácono, eram exigidos os conhecimentos da doutrina cristã e dos mistérios da Fé, Latim, Moral, Reza e Canto, além do voto de castidade e da idade de 22 anos. Fazia parte da avaliação a recitação em latim perfeito de um capítulo do Concílio Tridentino e outro livro em tal língua, dentro das epístolas, breviários e evangelho. Para ser diácono, além de possuir 23 anos, era necessário ao indivíduo o bom cumprimento da função de subdiácono por pelo menos um ano e ser aprovado em exames de Latim, Casos de Consciência, Reza e Canto, tendo como funções ler publicamente o Evangelho na Igreja, auxiliar o sacerdote e pregar a palavra divina. Por fim, para chegar à ordem de sacerdote, se fazia preciso ter exercido as ocupações anteriores com louvor, a função de diácono por no mínimo um ano, ter vida e costumes exemplares, ser aprovado novamente e com mais rigor nas disciplinas “Canto e Reza”, “Moral”, “Latim” e ser indagado nos “Casos de Consciência” (VIDE, 1853). Ao alcançar o estado sacerdotal, Jesus Maria adquiria o poder de consagrar o corpo e o sangue de Jesus Cristo e administrar os sacramentos aos seus fiéis (VILLALTA, 2007).

Durante sua tentativa de receber, além das ordens menores, as ordens sacras de subdiácono, diácono e presbítero ou sacerdote, Jesus Maria empregou-se como sacristão na Paróquia de Santo Antônio da Casa Branca e ocupou por mais de cinco anos (1759-1764) a função de sacristão menor da Freguesia de Nossa Senhora de Vila Rica, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, como consta de seus autos de “vita et moribus”, na atestação do vigário João de Oliveira Magalhães, datada de 23 de Dezembro de 1764. Quando de sua ida para catequizar os índios, a Câmara de Mariana também confirmou a última informação:

Atestamos que o Padre Manuel de Jesus Maria, natural de Santo Antônio da Casa Branca, deste termo, e Bispado, exercitou por muitos anos a ocupação de Sacristão da Matriz de Nossa Senhora da Conceição desta Vila, com louvável procedimento, e com o mesmo tem continuado sempre até agora, que se acha pelo Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor General desta Capitania, e provisão do Reverendíssimo Cabido nomeado, e eleito para ir aldear, e civilizar os índios dos Sertões, e Matos, do Rio da Pomba [...] Vila Rica, 11/11/1767¹³.

Há também a notícia de que residiu em Ouro Branco, ocupando a função de sacristão da Igreja de Santo Antônio do Ouro Branco. A inserção na vida eclesiástica de pouco a pouco emaranhava o religioso nas redes de poder e relacionamento. Seu pedido para poder receber todas as ordens sacras data de 13 de Janeiro de 1756, quando contava, aproximadamente, 24 anos de idade.

O “*de genere*” foi a primeira etapa intentada do processo, parcialmente alcançada em 18 de Setembro de 1758, quando o pai do suplicante já era falecido. Mas apesar de rematada a investigação sobre a identidade e filiação do suplicante, manteve-se a necessidade de ser dispensado do “defeito de sangue” de que era portador. Segue um trecho inicial desta fase:

Diz Manuel de Jesus Maria (...) que ele pelo Sumo desejo que tem de servir a Deus no estado Sacerdotal, está resoluta a chegar à Cúria Romana de impetrar da benignidade do Sumo Pontífice a dispensação do impedimento, que o Suplicante existe de Pardo no 1º grau pela parte materna, e porque para conseguir a referida dispensa necessita de levar as suas inquirições de ‘Genere’, e diligência ‘de vita, et moribus’, em forma que patenteie o referido impedimento para nele ser dispensado e as ditas diligências não pode proceder, sem que Vossa Excelência lhe mande passar requisitórias para o Reino, para na Pátria, e naturalidade Paterna se lhe procederem nas ditas diligências, e neste Bispado mandar-lhe fazer as mais necessárias na forma do Estilo, e a tudo lhe mandar passar instrumento em forma, para na Cúria requerer o que fizer a bem da dispensa do impedimento (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

Finda a investigação “*de genere*” do habilitando, foi feito o levantamento de seu patrimônio: Jesus Maria recebeu, de acordo com o livro de registros de sesmarias localizado no Arquivo Público Mineiro, em 1758, a doação pelo Capitão

¹³ Acessar informação no Arquivo Público Mineiro. Título: vários documentos. Subtítulo: III – sobre os índios do Pomba. Imprensa Oficial: Ouro Preto, v. 02, fasc. 02, 1897/ abr./jun, p. 354.

José Viçoso de terras na “Rocinha Velha, antiga Vila Viçosa, Córrego do Palmital, caminho do Tamanduá, Termo da Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes”, das quais pediu confirmação de sesmaria entre os anos de 1757 e 1761¹⁴, provavelmente com a finalidade de acrescer bens ao seu patrimônio. Contudo, ele se mostrou insuficiente para a ordenação.

Mudou-se então para Antônio Dias, Vila Rica, onde pode melhor se relacionar com homens ricos e assim receber duas moradas de casas e uma capela junta sitas no caminho para as Lavras Novas, feitas de telhas e pedras, do Capitão Manuel Alves de Azevedo, para que se ordenasse sacerdote e pelo motivo de não ter moradia cômoda na Vila. Somou-se a essa a doação que obteve do Capitão Leandro Machado Luiz de uma morada de casas sita na Rua Direita do Arraial de Nossa Senhora da Conceição de Catas Altas, térreas, cobertas de telha, com seu quintal cercado de venaúnas com suas bananeiras, fazendo vizinhança por um lado com as casas do Reverendo Padre Domingos Pinto Ferreira, e por outro com a morada de Antônio Lopes de Figueiredo. Ela foi avaliada em 600 mil réis, com rendimento anual de 24 oitavas de ouro. Dizia a escritura de doação que o Capitão fazia o benefício ao Padre para alcançar maior honra e glória, de sua livre vontade, sem constrangimento de pessoa alguma, a fim de que o doado pudesse receber todas as ordens sacras. Jesus Maria possuía também um escravo, João, de *nação Mina*, o qual rendia anualmente 25 oitavas e por ser forte e jovem podia ser vendido por 200 mil réis. O veredicto desta etapa do processo de patrimônio, obtido mais de dois anos após a primeira tentativa, foi o seguinte:

Mostra-se que o habilitando é Senhor possuidor assim das casas doadas a suas pertencas como também do negro João de nação Mina em que constituiu seu Patrimônio (...) o qual foi avaliado em 800.000 réis, e que podia render em cada um ano 49/8 de ouro, e feitas as diligências necessárias se mostra não haver no dito patrimônio impedimento algum (...) Mariana, 24 de Dezembro de 1760. Ignácio Corrêa de Sá (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

¹⁴ O documento pode ser consultado no Arquivo Público Mineiro, com as seguintes notações: Registro de sesmarias (com índice no final), 1756 – 1758, SC (Seção Colonial). Microfilme Rolo 26, gaveta G-3. Manuel de Jesus Maria (sesmaria), Rocinha Velha, antiga Vila Viçosa e no Córrego do Palmital, no caminho do Tamanduá. T. V. S. José. C. R. M.17/12/1757, SC-119 41v e 29/08/1761, SC-96 153v.

Contudo, ainda não foi neste ano que seu dote foi aprovado: o suplicante era homem pobre, tendo conduzido suas diligências com esmolas. Comprou então algumas casas em Vila Rica ao Coronel Alexandre Álvares de Azevedo em 1763, alcançando a aprovação.

Antes de sua partida para o aldeamento, que aconteceu em 1767, o Padre acrescentou ao seu Patrimônio uma sesmaria na região do Rio da Pomba, “na outra parte do Rio Xopotó”, correspondente a uma fazenda de roças cultivadas e matos, alcançada por carta de sesmaria concedida em 28 de Maio de 1764 pelo Capitão General Luís Diogo Lobo da Silva. Esta propriedade abarcava meia légua de terra no Córrego da Conceição, que fazia barra no Rio Pomba, confrontando rio abaixo com Francisco de Souza Rego e rio acima com Miguel Pires, sendo contígua às terras pertencentes à Freguesia de Guarapiranga. Era composta por *capoeiras, bananeiras e arvoredos de espinhos* avaliadas em 900 mil réis, podendo render anualmente 70 mil réis e ficando o religioso obrigado a povoar e cultivá-la no período de um ano. O requerimento pedindo carta de confirmação desta sesmaria data de 20 de Junho de 1767, pouco tempo antes de ser encaminhado ao aldeamento (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1767, cx. 90, doc. 55).

Com a sentença *de genere* pronta, patrimônio corrente analisado e *mulatismo* dispensado pelo breve da Sede Apostólica, embora ainda não tramitado nas esferas locais pelo retardo de sua chegada, Manuel de Jesus deu continuidade à habilitação para as ordens, obtida apenas em 06 de Março de 1765, através das diligências *de vita et moribus*. Estas tinham início pela apresentação de uma petição pelo habilitando, que incluía informações tais como a filiação, naturalidade e residência do candidato e de seus pais (VILLALTA, 1993).

Aos 15 de Fevereiro do ano mencionado, o Reverendo Ignácio Corrêa de Sá encaminhou o interrogatório¹⁵ aos párocos das freguesias que serviam ou haviam servido de morada ou passagem do suplicante, os quais deviam ler as perguntas em voz alta e inteligível em um dia festivo ou na missa do primeiro domingo, e fixá-las nas portas de suas Igrejas por um prazo de três dias contínuos, para que chegasse ao conhecimento de todos. Os párocos deviam também consultar em segredo as pessoas que lhes parecessem adequadas “dando-lhes o juramento dos Santos Evangelhos, para lhe dizerem a verdade, e guardarem segredo” (VIDE, 1765, p. 92).

¹⁵ Vide anexo 1.

O questionário buscava descobrir os *defeitos* e impedimentos que havia nos hábitos e costumes dos habilitandos, e qualquer pessoa de *boa fé* poderia denunciar os erros de que tivesse conhecimento. Para Villalta, a condução desta etapa do processo dava margem à manipulação, intimidação e cumplicidade dos denunciantes, inquiridos e dos próprios párocos, além de haver o empenho das autoridades eclesiásticas superiores, até mesmo do bispo, em contornar o esforço tridentino de moralização do clero e da exigência de *pureza de costumes*. “Homens do mundo que vivem conforme o mundo” (VILLALTA, 1993, p. 92): essa foi a expressão utilizada pelo historiador para designar grande parcela dos sacerdotes mineiros.

Mas ainda que houvesse alguma nódoa de costume no candidato, nenhum pároco participante desta etapa do processo, Bernardo Joseph da Encarnação, de Mariana; João da Rosa, da Igreja do Pilar de Vila Rica; e os vigários Manuel Afonso e Manuel Pires, de Ouro Branco, encontrou algum impedimento para a habilitação sacerdotal. As testemunhas adotaram uma forma bem padronizada de depoimento, condicionada pelo próprio interrogatório, na qual adjetivos como *temente a Deus*, *bem procedido*, *aplicado aos estudos e capaz de servir a Deus no estado clerical* frequentemente são utilizados para designar o sacristão Manuel de Jesus Maria, embora por diversas vezes, como aconteceu em Antônio Dias, sua condição *mulata* tenha sido ressaltada pelos depoentes. Diz a sentença final *de vita et moribus* do habilitando:

[...] julgo habilitado de moribus o habilitando Manuel de Jesus Maria, e com idade para todas as ordens; como porém é filho natural de mãe novamente convertida a nossa Santa Fé Católica, e esta negra de nação Angola deve o habilitando alcançar dispensa nos defeitos em que labora, e alcançá-la (...) Mariana, aos 2 de Março de 1765, Ignácio Corrêa de Sá (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

Neste momento de sua trajetória, ano de 1765, pontuamos mais um aspecto expressivo de sua atuação religiosa: a participação como confrade na Irmandade de São Benedito da Capela de Nossa Senhora do Rosário do alto da Cruz, filial da Matriz de Nossa Senhora da Comarca de Vila Rica. A pertença às Irmandades leigas no século XVIII fazia parte de um “jogo de distinções” e de afirmação no seio

da sociedade, principalmente por aqueles que, possuidores de alguma mácula como o passado escravo, necessitavam alcançar as brechas da ascensão social.

Os irmãos negros José da Motta, Francisco Gomes, Vicente José e João da Cunha Couto, mesários da Irmandade supracitada, ao terem notícia de que Manuel estava se habilitando, em 26 de Fevereiro de 1765, o nomearam para a capela da Irmandade, “pela necessidade que há na dita Capela de mais uma Mesa para a satisfação dos preceitos do mesmo povo que a ela concorre e assim pedimos [...] se digne prover-nos deste remédio” (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

Foi recorrente no século XVIII, notadamente na Capitania de Minas Gerais, a associação de leigos para a constituição de irmandades como esta, formadas essencialmente por negros, mulatos, escravos e forros. As irmandades eram um socorro espiritual e material nos casos de velhice, doença e morte, sendo responsáveis, inclusive, por missas e sepultamentos. Além de cumprir papel religioso de devoção aos santos padroeiros, as confrarias funcionavam como espaços de solidariedade e auxílio mútuo entre os seus irmãos. Era possível, por isso, que fosse de interesse da Irmandade de São Benedito da Capela do Rosário possuir um padre negro, o que explica o fato de os confrades intervirem no processo de habilitação de Manuel de Jesus Maria.

O último entrave para sua ordenação, a dispensa do *defeito de cor* e da ilegitimidade pelas esferas locais, só foi obtido quase dez anos após o início do processo. O Império Português cristão criou um corpo que pressupunha uma hierarquia, e logo a desigualdade, pautada não apenas na distinção entre metropolitanos e coloniais como também entre *puros de sangue* e *maculados pelas raças infectas* (RAMINELLI, 2001). Segundo Hebe Mattos, para que a concepção corporativa de sociedade predominante no Império português pudesse informar os quadros mentais e sociais de sua expansão, era necessária a existência de categorias de classificação que definissem a função e o lugar social dos novos conversos, fossem mouros, judeus, índios ou africanos:

Desde pelo menos o século XV, o conceito de “limpeza do sangue” determinaria diferenciações no seio do povo [...]. O estatuto da pureza de sangue em Portugal, limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos negros e mulatos remonta às Ordenações Filipinas, de 1603. Em 1776 Pombal revogou as restrições aos descendentes de judeus, mouros e indígenas, mas as

restrições aos descendentes de africanos só foram rompidas no Brasil pela Constituição de 1824. Por outro lado, o espaço colonial possibilitava a 'limpeza do sangue' por serviços prestados à Coroa, abrindo caminho às honrarias e mercês (MATTOS, 2001, p. 144 e 148).

Sobre a necessidade da *mudança de cor* empreendida por homens mestiços que desejavam ocupar funções *a priori* privativas de brancos, como os cargos eclesiásticos, o historiador Anderson de Oliveira (2007, p. 2) afirma:

O direito canônico repelia os neófitos recém convertidos à fé católica, mas abria espaço para admitir ao sacerdócio aqueles que, mesmo neófitos, dessem provas de sua perseverança, boa conduta e observância das leis e preceitos da Santa Madre Igreja. Nas dispensas do 'defeito de cor', argumentava-se que embora as Constituições da Bahia levantassem o impedimento de cor, elas eram somente diretivas e não preceptivas ao direito canônico, e, portanto, a dispensa poderia ser dada.

A petição de escusa do mulatismo foi enviada a Roma, onde através dos breves da Sé apostólica Jesus Maria alcançou a graça do perdão. Porém a demora no envio da documentação retardou o processo e somente após sua apresentação e o exame do Breve pelo cônego visitador do Cabido, Francisco Ribeiro da Silva, pôde finalmente encaminhar o processo de ordenação ao Juiz das dispensas, Theodoro Pereira Salomé, e ser habilitado Presbítero do Hábito de São Pedro. Diz o documento final da dispensa:

Atendendo as facultades não só da Sé Apostólica mas ainda do Ilustríssimo Cabido que me é concedida dispenso como habilitando nas regularidades que lhe provém tanto por proceder pela parte materna de gente da Etiópia como pela ilegitimidade que lhe é junta e o habilito para todas as ordens(...). Mariana de Março 06 de 1765. Theodoro Pereira Salomé (Juiz das dispensas) (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

Provido dos documentos de perdão do "*defectus natalius*" nos termos da *Bula Insupereminenty* do Papa Pio IV, o suplicante, enfim, requisitou o Benefício Paroquial Perpétuo de cura das almas em 1767, condição para que futuramente fosse colado como Vigário dos Índios. Em Setembro do dito ano, recebeu resposta à sua petição, autorizando o recebimento do benefício sem embargo de suas "irregularidades", tendo em vista sua boa conduta de vida, e "constar que não imita a incontinência de seus pais, que vive com louvável procedimento, e a necessidade

que há de catequizar os Índios (...).” Jesus Maria foi aprovado em canto e doutrina pelo Capelão e Mestre do coro da Catedral de Mariana Ignácio Cardoso de Mattos, em cinco de Março de 1765, e ordenado presbítero no Arcebispado da Bahia¹⁶.

Este aspecto de nossa pesquisa, em que percebemos a morosidade da habilitação sacerdotal devido à condição *parda* do requerente e toda a burocracia para alcançar a dispensa dos defeitos de que padecia, merece nossa atenção: o caso particular de Jesus Maria repetiu-se por muitas vezes nas Minas coloniais do século XVIII, informando-nos sobre as estratégias de mobilidade social empreendidas no seio da sociedade escravista e indicando a presença de um clero mais *mulato* e *mestiço* do que se poderia supor. Levando em conta de que esta era uma sociedade hierarquizada, pensada como um corpo naturalmente ordenado por vontade divina, que naturalizava as desigualdades e se assentava em ordens que se distinguiam conforme o privilégio, a honra e a estima social, a escravidão foi uma instituição plenamente incorporada na lógica societária do Antigo Regime. Isto explica a permanência do trabalho cativo mesmo após o advento do século XIX e ajuda a compreender a trajetória de muitos homens negros, mulatos e pardos que empreenderam buscas por um *status* social que os distanciasse da nódoa da escravidão (MATTOS, 2001). Se nas possessões lusitanas, a posição social dos indivíduos se dava em grande parte em função dos “sinais exteriores indicativos da graduação” (SCHWARTZ, 1988, p. 210), nas Minas Gerais, assim como em São Paulo, a “situação demográfica” a seguir mencionada relativizava estes princípios.

Segundo o historiador Luis Carlos Villalta, a população mineradora era marcada pela “impureza de sangue e de costumes”, altas taxas de ilegitimidade e grande presença numérica de negros e pardos, podendo atingir até as camadas superiores. Isto obrigava a instituição eclesiástica a recrutar o sacerdócio sob “a tensão entre o furor disciplinador da Igreja (...) e os anseios de uma sociedade hierarquizada, dotada de um perfil demográfico e uma moralidade coletiva heterodoxa” (VILLALTA, 1993, p. 64). Nos processos consultados por ele, principalmente no período de Sé Vacante e no governo dos procuradores, a presença de algum *defeito*¹⁷ nos habilitandos chegou a 16, 3% entre 1764 e 1779.

¹⁶ Os registros encontram-se em Latim, motivo pelo qual não foi possível detalhar as provisões finais.

¹⁷ Ilegitimidade, sangue de judeu, cristão novo (até as políticas pombalinas), mouro, mulato, hereges ou penitenciados pelo Santo Ofício (VILLALTA, 1993, p. 72).

Nesse sentido, corroboramos com a análise de Anderson de Oliveira, estudioso do clero secular e das estratégias de mobilidade social no Bispado do Rio de Janeiro do século XVIII. Ao tomar como parâmetro a existência, na América Portuguesa, de uma sociedade de Antigo Regime, que por princípio proibia o acesso dos descendentes de africanos aos quadros eclesiásticos, Oliveira procura pensar o papel da Igreja na constituição de uma mobilidade hierarquizada a reforçar o discurso de naturalização das diferenças no seio de uma sociedade escravista (OLIVEIRA, 2007). Hebe Mattos completa a idéia: diz que a existência prévia da instituição da escravidão no Império português foi condição básica para o processo de construção de uma sociedade católica no Brasil colonial.

Anderson de Oliveira destaca que na América Portuguesa, a mobilidade se colocava tanto para as elites senhoriais quanto para os demais segmentos por vezes não tão privilegiados, visto que a riqueza não era fator predominante para a dinâmica do movimento. E mais: que a mobilidade, na sociedade colonial, não era um fator individual, mas sim uma decisão coletiva concebida e regulada no âmbito da família (OLIVEIRA, 2007). Dessa forma, como pondera António Hespanha, tratava-se de um típico processo de mobilidade que se dava nos quadros de uma sociedade de Antigo Regime: a *graça* implicava num dever de gratidão a exemplo das mercês régias. Portanto, dava-se um movimento que não visava comprometer a ordem vigente, e sim recriá-la (HESPANHA, 2006).

Com efeito, embora a 'dispensa da cor' implicasse na formulação de estratégias que contradiziam os impedimentos legalmente constituídos para a ordenação de pretos e pardos ela, por outro ângulo, acaba igualmente instaurando um processo de diferenciação e ordenação 'natural' das desigualdades no interior do segmento dos 'homens de cor'. A Igreja, desta forma, reiterava a sua função de organismo perpetuador de uma ordem social desigual não só explicando-a e justificando-a do ponto de vista teórico, mas igualmente reproduzindo as diferenças do Antigo Regime na expansão do seu próprio quadro sacerdotal (OLIVEIRA, 2007, p. 6).

Villalta defende a idéia de que durante a vacância do Bispado de Mariana, entre 03 de janeiro de 1764 e 25 de fevereiro de 1780, período em que se ordenou Jesus Maria, as habilitações ao sacerdócio foram menos rigorosas para *pretos* e *mulatos*. De fato há um considerável aumento nesse tipo de processo de habilitação sacerdotal nas duas décadas, mas não podemos afirmar com precisão se a *sede*

vacante auxiliou Jesus Maria, já que em 1764 seu processo já corria há oito anos e havia sido enviado às autoridades eclesiásticas máximas de Roma.

Cabe-nos ainda ressaltar a diferença no uso dos termos *mulato* e *pardo*, já presente na segunda metade do século XVIII. Segundo Hebe Mattos, a construção da categoria *pardo* é típica do final do período colonial e tem uma significação muito mais abrangente do que a noção de *mulato* ou *mestiço*:

‘Pardo’ foi inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência européia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de ‘preto’ ou de ‘crioulo’, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como condição lingüística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. Ou seja, a expressão ‘pardo livre’ sinalizará para a ascendência escrava africana, assim como a condição ‘cristão novo’ antes sinalizara para a ascendência judaica. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue (MATTOS, 2000, p. 16-18).

Dessa forma, embora o *pardo* ainda se colocasse como referência à cor e à origem cativa, apontava para as transformações de um grupo cada vez maior constituído por forros e filhos de forros. Nas fontes pesquisadas, notamos que o emprego dos dois termos em relação ao Padre Manuel se dá em condições diferentes: quando pronunciadas por terceiros, predominam as categorias *mulato* e *mulatismo*, quando proferida pelo próprio Manuel de Jesus Maria, prevalece a autodenominação *pardo*, revelando a vontade de se afastar da experiência da escravidão e do estigma da nódoa de sangue.

Em 1767, após determinação régia solicitando a criação da freguesia¹⁸ de Rio da Pomba e Peixe dos Índios Croatos e Cropós, a Câmara de Vila Rica nomeou Jesus Maria como primeiro vigário encomendado, confirmado pelo Bispado de

¹⁸ Unidade espacial mínima no domínio eclesiástico, bem de jurisdição do pároco, ou cura de almas, território fortemente marcado pela centralidade das funções aí concentradas. (HESPANHA, 1998, p. 38).

Mariana aos dois dias do mês de Setembro, para sua fundação. Era do seguinte teor a petição do religioso para se tornar o responsável espiritual da Freguesia, datada de nove de Agosto do referido ano:

Diz o Padre Manuel de Jesus Maria, que ele tem por notícia, que o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Geral desta Capitania; em virtude das Ordens Régias, que tem, quer fazer Aldear por diversas partes os Índios do Mato, que se acham dentro da mesma capitania; e para esse efeito, tem enviado as Expedições Convenientes, e preparos necessários quanto ao Temporal, e o mesmo Está pronto fazer, quanto ao Espiritual, havendo Sacerdotes, que Com Provisão de Vossa Senhoria, hajam de ter Jurisdição Espiritual para Párcos daqueles Índios, que abraçarem a Lei de Cristo, e se poderem Aldear; e Como o Suplicante, quer Congregar-se no Serviço de Deus, e da Igreja, e de Sua Majestade Fidelíssima, como Grão-Mestre, e Senhor destas Conquistas, indo para os Sertões do Rio da Pomba, e do Peixe, Com as mais pessoas, que quizerem acompanhar esta Expedição; e Como não há Sacerdotes que queiram ir para os Gentios: Pede a Vossa Senhoria lhe faça mercê mandar passar Provisão de Vigário da dita pretendida povoação, ou povoações, principiando das Roças de Ignácio de Andrade, pelos ditos Sertões dentro, delegando-lhe todos os poderes necessários, para dispensar, e absolver de quaisquer Casos reservados, e de poder Levantar Altar portátil, Erigir Igrejas, benzer Imagem, e Ornamentos [...] ¹⁹.

A provisão de vigário encomendado passada pelo Arcediago e demais cônegos de Mariana, período de sede episcopal vacante, em vinte e quatro de Fevereiro de 1768, autorizava o presbítero a ocupar o cargo por um ano, devendo servir bem e fielmente na dita nova freguesia, “como convém ao serviço de Deus e bem dos paroquianos”. Devia administrar aos índios os sacramentos e absolvê-los de todos os pecados, “exceto os reservados atuais, voluntários, concubinatos” e se encarregar da “boa direção das suas almas”, ensinando a doutrina Cristã e reduzindo-os à Santa fé Católica, “fazendo em tudo as obrigações de bom Pároco, e cumprindo residência na mesma freguesia, na forma do Sagrado Concílio Tridentino, e Constituições” do Bispado. Além disso, todos os fregueses da localidade ficavam obrigados a reconhecer o Padre Manuel de Jesus Maria por seu legítimo pároco, estimando e obedecendo em tudo a quanto fossem obrigados. A provisão, provavelmente publicada em um Domingo ou dia Santo, findo o dito tempo acima,

¹⁹ Ver o documento em: Arquivo Público Mineiro. **Título:** vários documentos. Subtítulo: III – sobre os índios do Pomba. Imprensa Oficial: Ouro Preto, v. 02, fasc. 02, 1897/ abr./jun, p. 354-365.

ficava sem validade e querendo o vigário permanecer na função devia se apresentar²⁰.

Aos quinze de junho de 1771, consultada a Mesa de Consciência e Ordem, D. José comunica ao Cabido de Mariana sua resolução de criar de natureza colativa a vigairaria da Igreja, e nova Freguesia do Rio Pomba, e Peixe dos Índios Cropós, e Croattos, “com cômgrua igual a que tem as mais Igrejas do mesmo (Bispado), paga pela minha Real Fazenda”. Para função de vigário da Freguesia, apresentou o Padre Manuel de Jesus Maria, “pela boa informação (que tinha) de sua suficiência, de vida, e costumes (...), para serviço de Deus, e bem das almas de seus fregueses”. Dizia o requerimento de Jesus Maria para ser colado vigário:

[...] não houve sacerdote algum, que quisesse expor a Sua Vida ao perigo grande, e trabalhos que no dito Exercício se Experimentam; e Sendo o Suplicante criado primeiro Vigário da dita paragem, ali se acha vivendo entre aqueles bárbaros; pelo zelo da fé, e Serviço de Vossa Majestade Catequizando-os, batizando-os, e Civilizando-os; e para o Suplicante Continuar, Sem o Ônus de Provisões anuais, e despesas, necessita, que Vossa Majestade lhe faça mercê de o Confirmar Vigário Colado dos ditos Índios Cropós, e Croátos, e de todos os moradores, que para a dita freguesia, e Sertões forem entrando²¹.

Foi necessário ao padre, para o fim de ser colado, obter no Cabido de Mariana nova dispensa de culpas no Juízo Civil e Eclesiástico e de sua ilegitimidade e *defeito de cor*. A carta de posse foi afixada por nove dias na Catedral de Mariana e na Igreja de Rio Pomba, como mandava o regulamento. O pároco foi então colado na dita localidade em 23 de Abril do ano de 1772, com “o salário, prós e percalços” (Manuel de Jesus Maria. Apresentação, 1772) que pertenciam àquela função. Permaneceu como vigário dos índios por quarenta e quatro anos, quando veio a falecer em 1811.

Para encerrar este capítulo, cabe uma concisa apreciação sobre a entranhada malha que envolvia as autoridades leigas e eclesiásticas no funcionamento espiritual da colônia. Pelas fontes mencionadas e analisadas

²⁰ Ver o documento em: Arquivo Público Mineiro. **Título:** vários documentos. Subtítulo: III – sobre os índios do Pomba. Imprensa Oficial: Ouro Preto, v. 02, fasc. 02, 1897/ abr./jun, p. 354-365.

²¹ Consultar referência completa em: Arquivo Público Mineiro. **Título:** vários documentos. Subtítulo: III – sobre os índios do Pomba. Imprensa Oficial: Ouro Preto, v. 02, fasc. 02, 1897/ abr./jun, p. 354-365, p. 356-357.

anteriormente, percebemos que a ordenação de um padre, a nomeação do mesmo para uma paróquia ou a criação de uma vigairaria colada dependiam da ação tanto das esferas de poder eclesiásticas quanto das autoridades leigas, revelando processos de tensão e disputa no seio da sociedade mineira setecentista.

3 Bárbaros sertões: considerações sobre as Minas coloniais setecentistas e seus primeiros habitantes

3.1 Os sertões das Minas setecentistas: breve consideração

A noção de território é uma representação coletiva, uma ordenação primeva do espaço. A transformação do espaço (categoria) em território é um fenômeno de representação através do qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade, num ponto em que a natureza e a cultura se fundem. A noção de território sem dúvida é formada através do dado imediato da materialidade, mas esse é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são abstratas (MALDI, 1997).

Minas Gerais apresentava, em certas regiões, no século XVIII, densidade demográfica expressiva para o período, diversificadas atividades econômicas, um quadro administrativo complexo e uma ampla malha clerical. A historiografia, a partir da década de 1980, teve em comum refutar as proposições de que o declínio do ouro desarticulou a sociedade e economia mineira, atrofiando-a (PAIVA, 1996). Para a historiadora Carla Almeida, o declínio da mineração não provocou transformações bruscas ou profundas na estrutura produtiva estabelecida em Minas Gerais, e as atividades mercantis de subsistência passaram a ocupar o centro das atividades econômicas²². Além da lucratividade, outro fator que estimulava os produtores a se dedicarem aos gêneros de subsistência era o fato de essa produção não estar sujeita às crises do mercado internacional (ALMEIDA, 1994).

Para compreender o amálgama que deu sustento à economia das Minas, mesmo com o declínio da produção aurífera, é necessário compreender o papel das diferentes regiões que compunham o solo mineiro, e como cada uma delas contribuía para a diversidade econômica e populacional da capitania. Nesse sentido, abordaremos neste tópico, as áreas denominadas genericamente “matos e sertões”

²² A historiadora Carla Almeida demonstra que entre 1767 e 1776 as comarcas mineiras apresentaram crescimento populacional de 53%, sendo que o maior adensamento populacional foi verificado na Comarca do Rio das Velhas e do Rio das Mortes, o que evidencia uma complexificação e incremento das atividades econômicas fora do “circuito do ouro”. (ALMEIDA, 2001).

²³, com a finalidade de localizar e entender o quadro espacial em que Manuel de Jesus Maria estava inserido.

Antes de traçar qualquer perspectiva sobre a diversidade populacional existente nos Sertões mineiros do século XVIII-XIX, é preciso delinear brevemente o que viria a ser este território, não apenas do ponto de vista geográfico e espacial, mas principalmente econômico, social, ambiental e cultural.

O povo como sujeito é também o povo como objeto, sobretudo ao considerarmos o povo e o território como realidades indissolúvelmente relacionadas. Daí a necessidade de revalorizar o dado local e revalorizar o cotidiano como categoria filosófica e sociológica, mas como uma categoria geográfica e territorial (KOGA, 2003, p. 35-36).

Para ajudar-nos a entender como se configuravam os sertões mineiros dos séculos XVIII e XIX podemos lançar mão dos relatos produzidos pelos viajantes, em sua maioria estrangeiros, que deixaram em seus diários sobre as visitas ao Brasil significativas contribuições para o estudo da região.

No início do século XIX, constatamos na colônia a presença de um grande afluxo de estudiosos europeus: pesquisadores, cientistas, artistas e naturalistas, que, notadamente após a chegada da Corte, ocuparam-se em descrever e analisar os vastos territórios percorridos em suas viagens, ou ainda, em especular e fantasiar a respeito de regiões por eles totalmente desconhecidas, como fez Jean-Baptiste Debret em seu relato sobre a charqueada rio-grandense.

Dentre os diários de viagens mais analisados e conhecidos deste centenário estão o do botânico Auguste de Saint-Hilaire, pesquisador patrocinado pelo governo francês entre os anos de 1816 e 1822, e os relatos de Spix e Martius, enviados pelo governo da Baviera para participarem da Missão Austríaca entre 1817 e 1820. Claro está que devemos acautelar-nos ao considerar as observações desses viajantes, posto que as imprecisões, incertezas e subjetividade dos depoimentos levam muitas vezes à generalização ou até mesmo à impressão equivocada de certa região.

²³ Sobre a cunhagem desses dois conceitos, “matos” e “sertões”, a historiadora Denise Maldini alerta para o fato de que os portugueses não puderam escapar da perspectiva de um mundo selvático, morada do homem “inclassificável”, um espaço em que a característica principal era a inexistência de fronteiras demarcadas. Deste modo, foram incapazes de formular qualquer identificação territorial nativa diante do espaço misterioso que ficou sendo chamado “sertão” ou “mato”, uma indefinição que compreendia um espaço múltiplo e polimorfo (MALDI, 1997).

Cabe-nos destacar ademais que tais relatos foram produzidos em período posterior ao do recorte de nossa dissertação, a saber, uma ou duas décadas após a morte do Padre Manuel de Jesus Maria, motivo pelo qual devem ser vistos apenas como referência para nossa pesquisa. O fato é que tais fontes, para além de enriquecerem o estudo sobre as regiões do interior, podem informar muito a respeito da mentalidade dos indivíduos que percorriam as *terras ermas dos sertões*.

Predominam nos escritos mencionados, a idéia de que os sertões eram lugares belos e solitários, como afirmaram Spix e Martius a propósito do extremo noroeste de Minas. Os viajantes, vindos ao Brasil com a comitiva da arquiduquesa Leopoldina, mesclaram claramente suas impressões *científicas* com o sentimentalismo romântico predominante no período. Caracterizaram o território pelo imenso vazio e pela falta de instrução e ignorância de sua gente, que pela solidão e falta do que se ocupar terminava se inebriando, no caso dos homens, ou se entregando muito cedo às relações amorosas, no caso das mulheres (SPIX; MARTIUS, 1976). Sobre a parcela do *sertão* coincidente com a atual região de Montes Claros, tanto Saint-Hilaire quanto os estudiosos alemães, além de outros viajantes como Pohl, Gardner e D'orbigny, afirmaram ser uma zona árida, desértica, miserável e despovoada. Quanto ao sertão do Rio Doce, a imagem formada pelos viajantes era a de uma terra fronteiriça, com pequeno contingente de população branca, maciçamente ocupada por indígenas e de mata muito fechada, opinião tangente também aos *sertões da Mata*. Vistas estas assertivas acerca dos *sertões*, produzidas por viajantes oitocentistas, constatamos a predominância da concepção das áreas sertanejas como locais ermos, fechados, perigosos e pobres.

Como recorda Russel-Wood, as descrições hiperbólicas de Diogo de Vasconcelos sobre as áreas sertanejas, no início do XIX, comprovavam a crença em um sertão de múltiplas percepções e sentidos, povoados pelo imaginário da existência de animais terríveis como “as cobras sucuriús, de prodigiosa grossura e comprimento, e jacarés também disformes”, nativos do sertão, “temíveis e atrevidos”, dados a “abalroar canoas e devorar os naufragantes”; além de onças, lobos e tigres (RUSSEL-WOOD, 1999, p. 20).

Uma definição um pouco mais atual do termo *sertão* já se encontra em Luís da Câmara Cascudo, que em 1969, em seu **Dicionário do folclore brasileiro** definiu-o como sinônimo de interior e afirmou que “as tentativas para caracterizá-lo têm sido mais convencionais que reais” (LAMAS, 2006). O Sertão de Cascudo

aparece como o espaço onde o “tempo não passa e onde se conservam os segredos do Brasil, intocados, mas ameaçados por um moderno marcado com um sinal negativo, porque ameaça destruir o autêntico e o original da tradição” (NEVES, 2005, p. 9).

Na análise da antropóloga Selma Custódia Sena, “o sertão é simultaneamente singular e plural, é um e é muitos, é geral e específico, é um lugar e um tempo, um modo de ser e um modo de viver, é o passado sempre presente, o fim do tempo, o que não está nunca onde está”. Desta forma, a categoria torna-se “potencialmente aplicável a uma gama variável de conteúdos simbólicos” (MALDI, 1997).

Para a historiadora Carla Anastasia (2005), a ocupação do território mineiro se deu de forma aleatória e desordenada, principalmente após a descoberta do ouro. Nos primórdios do povoamento da área, o Estado não teve presença marcante na região, sendo a primeira medida reguladora a cobrança do quinto, tomada no ano de 1700. Foi a partir da Guerra dos Emboabas que a Coroa aumentou o controle sobre Minas (1709-1710), separando-a de São Paulo, elevando vários povoados à categoria de vila e buscando disseminar a “máquina administrativa ideal”, de modelo europeu, o que desde então se mostrou tarefa improfícua nas áreas do sertão.

Segundo seu estudo, o povoamento das áreas de fronteira na Capitania e sua institucionalização política nunca foram consensuais entre as autoridades metropolitanas. Mesmo quando tentativas de controlar a ocupação dos sertões eram realizadas, não impediam que roceiros e seus escravos, rancheiros, bandeirantes, tropeiros e religiosos continuassem a colonizá-los, com ou sem conhecimento dos governantes (ANASTASIA, 2005). Os sertões eram *terra de ninguém, paragens intocáveis*. Como bem nos informa Laura de Mello e Souza, “se em princípio as diretrizes metropolitanas deveriam ser seguidas, a distância distendia-lhes as malhas, as situações específicas coloriam-nas com tons locais” (SOUZA, 2006, p. 11).

Como afirmou Russel-Wood, em uma capitania razoavelmente urbanizada como era Minas Gerais, os sertões e os matos eram os lugares onde a autonomização da burocracia gerou um grau mais baixo de institucionalização política. Até o fim do século XVIII, as relações entre os diversos atores sociais na América Portuguesa estavam reguladas por convenções, privilégios e limites colocados ao exercício do poder metropolitano, tanto quanto eram respeitados pelos

vassalos os seus deveres para com a Coroa. Porém, havia também certas regras de convivência entre os atores, pautadas pela ação da justiça e da sociabilidade construída na região mineradora. A autonomização da burocracia, explicitada na ausência/conflito/omissão das autoridades impedia a vigência dessas regras de convivência, generalizando a violência tanto coletiva quanto interpessoal, das tribos às cidades, nas Minas Coloniais durante todo o século XVIII (RUSSEL-WOOD, 1999).

Carla Anastasia acrescenta que a riqueza dos grandes proprietários, aliada à ausência ou à omissão de autoridades, à exceção do Juiz de Órfãos, permitiu a consolidação de vários territórios de mando nessa localidade (ANASTASIA, 2005). Levando-se em consideração o baixo investimento necessário para o desenvolvimento da pecuária, as facilidades para se conseguir sesmarias para plantações e os lucros obtidos com a comercialização de produtos agropastoris nas Minas Gerais, é fácil inferir a alta capitalização dos fazendeiros do sertão. Como afirmou Russel-Wood, a Coroa reconhecia que “o Sertão do Brasil estava fora do alcance do braço da lei, das companhias militares, dos coletores de impostos, dos servidores de Cristo e de Sua Majestade”, por isso os fazendeiros trouxeram relativa estabilidade à região: “quem não tem cão, caça com gato” (RUSSEL-WOOD, 1999, p. 21).

Ângelo Carrara sustenta que o uso do vocábulo *sertão* surgiu ainda no século XVI para designar as áreas que se contrapunham às margens costeiras já exploradas pelos navegadores portugueses. Com uma acepção mais precisa, o historiador definiu o termo *sertão* como representante de uma região pouco povoada, priorizando a questão demográfica na definição do uso da terminologia posteriormente utilizada pelos paulistas como área perigosa, hostil, distante das minas e povoada exclusivamente por índios (CARRARA, 1997).

Dado este breve panorama a respeito das áreas genericamente chamadas de *matos e sertões*, detenhamo-nos sobre a porção menor que interessa diretamente ao nosso estudo: a região que abarcava a Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coropós e Coroados²⁴, denominada *Sertões do Leste* e correspondente à atual zona da mata mineira. Contígua à região do sertão do Rio Doce, a Mata se caracterizava pela expressiva população indígena

²⁴ Vide mapas nos anexos 04 e 05.

e pela presença de matas ainda não desbravadas. Seu território era definido pela Serra da Mantiqueira, além de outras cadeias montanhosas, que separavam as bacias dos rios Grande e Doce da Bacia do Paraíba (CUNHA; GODOY, 2003).



Mapa 1 - Entorno do Rio da Pomba, comarca de Vila Rica. Século XVIII.
Fonte: Arquivo Histórico de Além Paraíba - MG

Para o historiador Caio Prado Júnior (2000), em sua obra **Formação do Brasil Contemporâneo**, a *Mata* funcionava como uma *barreira natural* aos descaminhos do ouro, sendo área proibida e fechada ao povoamento. Sustentando seu argumento a partir das cartas de Luís da Cunha Meneses, governador de Minas entre 1783 e 1788, Caio Prado considerava a área despovoada pelo fato de nela não haverem cidades e vilas extensas, mas ignorava outras formas de ocupação humana como as fazendas, roças, sesmarias e aldeias de longa data (LAMAS, 2006).

Fernando Gaudereto adverte que, embora sendo uma região de baixa densidade demográfica,

não podemos (...) deixar de mencionar que estas roças e pousos formados ao longo do Caminho Novo foram de importância ímpar para o processo de povoamento da Mata Mineira, uma vez que alteravam o meio ambiente por meio do trabalho, tanto para sustento próprio quanto para a comercialização, seja do espaço físico (acomodação de muares e de pessoas) seja de gêneros alimentícios (oferecidos aos transeuntes) (LAMAS, 2006).

Nas palavras do historiador, a ação do homem sobre a Zona da Mata provocou-lhe substantiva modificação, que não obstante ser habitada por populações indígenas foi um espaço aberto ao povoamento de colonos e à implantação de unidades produtivas agrícolas que marcaram o desenvolvimento demográfico e econômico da região.

Tal perspectiva é fundamentada pelas observações do jesuíta Antonil em seu livro 'Cultura e opulência do Brasil', datado de 1711. Este jesuíta destacou a presença de roças e pousos na área da Mata, sendo as principais: as roças de Simão Pereira, de Matias Barbosa e Bispo. Estas roças e pousos localizam-se onde hoje estão respectivamente as cidades de Simão Pereira, Matias Barbosa e Juiz de Fora (LAMAS, 2006).

Além disso, destaca a preocupação dos Governadores das Minas Gerais em povoar a área do Caminho Novo na primeira metade do século XVIII. Existem cartas administrativas, mostrando que, pelo menos desde a administração de D. Pedro de Almeida Portugal (1717-1720), o projeto de povoar com pousos, roças, ranchos e sesmarias a área próxima ao novo caminho estava diretamente relacionada com o projeto de diminuir os descaminhos do ouro. Isso explica o grande número de sesmarias concedidas na região durante as administrações de D. Antônio de Albuquerque (1721-1731) e Gomes Freire de Andrade (1733-1760) (LAMAS, 2006). Não obstante, Ângelo Carrara (1999) memora que esse processo de "ocupação territorial" destinou-se basicamente à produção de mantimentos postos à venda ao longo do Caminho para os passageiros.

Carrara destaca a importância de se estabelecer uma divisão que atenda às peculiaridades de cada região que compõe a Zona da Mata. Informa que Elza de Souza, a partir do censo de 1940, distinguiu três sub-regiões: central, norte e sul.

No que corresponderia à zona da Mata norte, a autora estabelecia ainda uma diferença entre os municípios situados na margem direita [...] e aqueles situados na margem esquerda do rio Doce [...]. Nos primeiros, a área média de propriedade era inferior a 60 hectares [...]. Cerca de 60% de seus territórios eram ocupados por propriedades rurais e 30% por de matas virgens. Já os segundos constituíam a autêntica zona de fronteira, onde apenas metade da área era ocupada por sítios e fazendas [...]. A zona da Mata central, constituída pelos municípios que vão da margem esquerda do rio Pomba até o alto do vale do rio Doce, e daí para leste até o limite com o Espírito Santo, situava-se na isaritma de 60 hectares, isto é, a área média de propriedade era menor que esse valor. Os municípios que dela participavam [dentre eles Visconde do Rio Branco, Mercês, Ubá, Viçosa e a parte setentrional de Rio Pomba] tinham mais de 40% da superfície aproveitável ocupados por lavouras, com média de 34 habitantes por km², a mais alta de toda a região. Nesta sub-região a área média de propriedade era geralmente inferior a 35 hectares. Na zona da Mata sul — vales do Paraíba e dos seus afluentes Preto, Paraibuna e Pomba — as propriedades eram menos divididas. A área média era superior a 79 hectares, e possuía em média menos de 34 habitantes por km². Desta sub-região participavam os municípios de Recreio, Leopoldina, Volta Grande, Além Paraíba, Mar de Espanha, São João Nepomuceno, Rio Novo, Bicas, Matias Barbosa, Juiz de Fora, Santos Dumont (CARRARA, 1999, p. 13).

Divide a partir deste critério a ocupação territorial na zona da Mata Mineira em três momentos. Enfatiza que a primeira porção da Mata a começar a ser ocupada, ainda em meados do século XVIII, foi o norte, chamado de “Sertões do Cuieté” e “tido como infestado dos temerosíssimos botocudos supostamente antropófagos” (CARRARA, 1999, p. 14). A região correspondia, segundo o historiador, aos vales dos rios da margem direita do rio Doce, até Ponte Nova e Manhuaçu, próxima das sedes das freguesias Furquim e Barra Longa. O avanço se deu a partir do vale do rio Piranga na década de 1740, porém de modo tímido e marcado por muitos conflitos com os índios, os quais são explicitados nas representações dos moradores da Freguesia de Guarapiranga para a Coroa.

Desenvolveu-se nessa região a cultura da cana-de-açúcar, além da de subsistência, sempre em contato estreito com Mariana. Apesar de não apresentar concentração elevada de população escrava, foram localizadas algumas grandes propriedades com utilização significativa desse tipo de mão-de-obra. A área permaneceu como um território composto preponderantemente por áreas devolutas até o início do século XX, cobertas pela floresta tropical (CARRARA, 1999).

Seguindo este movimento, deu-se a ocupação da porção central da Mata, “compreendida basicamente pelo vale do rio Pomba”. Conforme narra Ângelo Carrara, em meados da década de 1750, “houve um pequeno movimento migratório para o descoberto de Arrepiados (atual município de Araponga), na serra do Brigadeiro, mas logo interrompido em razão da exigüidade da extração” (CARRARA, 1999, p. 16). Foi com o advento do aldeamento dos índios coroados, coropós e puris, e instalação da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coroados e Coropós que o movimento migratório para a área se acentuou e foi concedido número expressivo de sesmarias, provocando sucessivos conflitos.

No Vale do Pomba, os egressos da periferia das minas consolidaram um processo de produção “baseado na pequena e média propriedade territorial, produzindo para o autoconsumo ou para um comércio local”. Somaram-se a eles alguns grandes fazendeiros, como Antônio Januário Carneiro [1778-1828], citado por Carrara, comerciante e capitão-mor da freguesia de Piranga, proprietário de um engenho com trinta escravos. Contudo, a maior parte dos escravos da freguesia era de posse de pouquíssimos senhores, o que demonstra a predominância do modo de produção familiar, “no qual vivia a grande maioria da população dessa sub-região” (CARRARA, 1999, p. 18).

Por último, quanto à parte sul da Mata, Ângelo Carrara (1999, p. 18) adverte que seu processo de ocupação só se iniciou de fato partir de 1817, “quando proprietários de lavras na região das minas migraram para o vale do rio Paraíba do Sul, para aí estabelecer a cafeicultura de base escravista”. O historiador ressalta que esse avanço só foi viável porque a maior parte dos índios que antes habitava a região já vivia como agregada em casas de colonos, ou havia sido incorporada pelos aldeamentos criados por Guido Marlière a partir de 1813.

Na realidade, a região da fronteira política entre as províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo — o vale do rio Paraíba — adquirira nesse momento um perfil próprio. Formaram uma ‘província’ à parte, onde algumas poucas famílias proprietárias ocupavam toda essa região. Além disso, o padrão de utilização da mão-de-obra foi dado seja pela transferência do plantel de escravos, que cada um dos proprietários de lavras possuía, para as lavouras de café, seja pela importação continuada de cativos possibilitada pela entrada de recursos originários da venda do novo produto (CARRARA, 1999, p. 19).

Carrara caracteriza, então, a porção sul como a primeira de Minas a produzir café em larga escala, além de ser a área em que se estabeleceram as maiores fazendas de terras e escravos, voltadas principalmente para a exportação e responsáveis pela construção da rede viária. Acrescenta que pela sua proximidade com a província do Rio de Janeiro, foram tecidas relações “econômicas, políticas e matrimoniais entre os fazendeiros de ambas as margens do rio Paraíba, e onde exclusivamente se encontravam todos os titulares do Império da Mata” (CARRARA, 1999, p. 20). Destaca que, apesar de a abertura do Caminho Novo ter gerado um incipiente processo de *ocupação territorial* cem anos mais cedo, só a partir do XIX ela se destinou à produção de café para exportação, consolidando o “padrão de ocupação característico” de tal centenário, “integrado ao processo geral de montagem das unidades produtivas agroexportadoras do vale do Paraíba” (CARRARA, 1999, p. 21).

Atemo-nos à segunda fase da ocupação da Mata Mineira, a qual toca diretamente nosso objeto de estudo, a da ocupação do Vale do Rio Pomba. Lamas relembra o ano de 1750, quando uma expedição liderada pelo sertanista Inácio de Andrade Ribeiro, partindo de Vila Rica, alcançou a área próxima ao rio Coroados, afluente do rio Pomba, dando início ao processo que se acentuaria quase duas décadas mais tarde. O contato com os indígenas locais foi marcado por violentos conflitos que perduraram por todo o século XVIII. Apesar de encontrar forte resistência indígena, o sertanejo estabeleceu um posto avançado na Serra das Mercês, conjunto de montanhas pertencentes à Serra da Mantiqueira, nas proximidades da atual cidade de Mercês (LAMAS, 2006).

A partir de 1757, as expedições chefiadas pelo capitão Francisco Pires Farinho e seu irmão Manuel Pires Farinho viabilizaram a criação, em 1764, pelo governador da capitania das Minas Gerais Luís Diogo Lobo da Silva, a Freguesia do Mártir São Manuel do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coroados e Coropós. Na realidade, a origem da fundação da Freguesia de São Manuel do Pomba remonta a 16 de fevereiro de 1718, quando da provisão régia de Dom João V.

Alguns anos depois da criação da freguesia, com a instalação do aldeamento de Índios pelo Padre Manuel de Jesus Maria, a região passou a atrair mais colonos, agregar mais fazendas, receber escravos e aumentar a produção agrícola. Em 1788, o Padre Manuel de Jesus Maria dava conta de que “a precisão dos novos colonos para estimular e dirigir a Indústria dos Índios” promoveu “o concurso de outros

aventureiros que procuram melhorar de fortuna, e terras, é verdade terem aumentado consideravelmente a população da Freguesia, que já passa de mil” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48). Segundo registros de batismos da localidade e do rol de desobrigas do Termo de Mariana, a população de Rio Pomba saltou de 1.179 almas de confissão em 1780 para 4.815 em 1800, o que corresponde a um aumento de mais de 400% em 20 anos²⁵. Ângelo Carrara afirma:

O movimento mais intenso de ocupação das terras ‘serra abaixo’, isto é, desde a região de altitudes maiores – contrafortes das serras da Mantiqueira e do Espinhaço – para uma região mais baixa e de relevo mamelonar característico do vale do rio Pomba, começou a tornar-se perceptível a partir do final do século XVIII, considerando-se o número de escrituras de compra e venda de propriedades rurais situadas nessa região (CARRARA, 1999, p. 30).

Um pouco acima da sede da Freguesia de Rio Pomba, Carrara encontrou um registro de venda de sesmaria situada às margens do rio Xopotó, datada de 1775. Segundo Carrara, a sesmaria possuía: “43 escravos, ferramenta de roça e lavra, carros e cangas, tachos de cobre, gado vacuum, porcos”, além de fumo, provavelmente da safra do ano anterior, “casas, paiol e senzalas cobertas de telhas, ranchos, moinho e monjolo de socar milho cobertos de capim”. A presença do fumo, um artigo de difícil plantio e que requer cuidados especiais, de tal número de escravos e do gado bovino denuncia a relativa antiguidade da propriedade, assim como a sua grande extensão, revelando que a sesmaria já estava sendo cultivada há algum tempo (CARRARA, 1999, p. 30-31).

Os indícios apresentados demonstram que a ocupação dos *sertões do leste* que englobavam Rio Pomba envolveu um processo complexo que abarcava não apenas a intensificação das atividades produtivas agropecuárias como também um movimento amplo de catequese e conquista espiritual dos indígenas que habitavam a região. É da presença significativa do gentio nessas áreas de povoamento que iremos tratar nos tópicos que se seguem.

²⁵ O crescimento avultado da população da Freguesia parece ter se dado também com a incorporação dos indígenas ao rol dos confessados.

3.2 Permanência e inserção das populações indígenas no universo colonial mineiro

O Brasil foi protagonista não só de uma mescla de etnias, mas também de culturas, imaginários e formas de vida dos quatro “cantos do mundo” (GRUZINSKI, 2001, p. 62).

Neste tópico, objetivamos tecer comentários acerca das formas de inserção das populações indígenas mineiras na sociedade colonial setecentista e oitocentista. Fazendo isso buscamos escapar dos perigos de expor os nativos como meros agentes passivos da colonização ou ainda de silenciá-los quando sua presença e vozes ecoam por todo o período analisado. Não se trata apenas de abandonar a idéia de aculturação, que contém o vício de considerar o índio como elemento inerte no processo e opô-la à de resistência, que por sua vez coloca o nativo no papel de sujeito insubordinado na relação com o *outro*, pois essa noção já foi há tempos ultrapassada pela historiografia brasileira; mas sim de entender o índio em função das transformações identitárias ocasionadas pelo *contato*, de seu espaço de experiências que descortinou um novo horizonte de expectativas²⁶. Como infere Tatiana Takatuzi:

Na verdade, a representação indígena não foi explicitada unicamente pelos conflitos contra o colonizador, mas, sobretudo, por meio da criação e adaptação de diferenciadas formas de convívio e transformações de práticas e símbolos determinados pelos atores indígenas e coloniais (TAKATUZI, 2005, p. 10).

A historiografia predominante até meados da década de 1990 teve como ponto recorrente omitir ou minimizar o processo histórico pelo qual passaram os índios das Minas Gerais após a chegada do elemento colonizador. Tal *vazio historiográfico* foi justificado, como afirma a historiadora Maria Leônia Chaves, sob diversos pretextos: o primeiro deles seria o de que estas populações haviam sido dizimadas pelas entradas e bandeiras ao longo dos séculos XVII e XVIII; outra explicação seria a dificuldade de se reconstruir uma história a partir das matrizes étnico-culturais dos distintos grupos; podemos mencionar ainda predomínio de

²⁶ A primeira categoria, *espaço de experiências*, diz respeito à tradição recebida e às experiências que informam o presente, já a noção de *horizonte de expectativas* tem a ver com o elemento de projeção futura, de transformação, mas que é vivenciado no presente (KOSELLECK, 2006).

estudos sobre temas políticos, como a Inconfidência Mineira; por fim é notório o enfoque dado pela historiografia ao período do *ciclo do ouro*, que desprezou outros tipos de atividade nas Minas Gerais setecentistas e ignorou a presença dos índios nos núcleos urbanos mineradores (RESENDE, 2000). Tais proposições foram refutadas pela historiadora Maria Leônia Chaves de Resende (2000, p. 9), segundo a qual:

O que se percebe (...) é uma desproporção entre a riqueza qualitativa e quantitativa das fontes coloniais e o volume da produção sobre a temática indígena na Minas colonial. Se, nos arquivos históricos existentes em Minas Gerais, abunda farta documentação colonial, capaz de assegurar investigações de grande fôlego e de diversas naturezas, como entender, então, essa indigência bibliográfica sobre a questão indígena?

O historiador John Monteiro, a partir da proposição de uma “Nova História Indígena” - para usar sua expressão -, ao problematizar e contrapor documentos, demonstrou ser possível compreender o *contato* índio-colonizador de forma não mais unilateral e notar que a maior parte das fontes disponíveis para o estudo dos índios diz mais sobre quem as produz do que sobre as próprias parcialidades indígenas de que tratam. Dessa forma, rompeu com a antiga concepção historiográfica a respeito dos povos nativos e passou a percebê-los então a partir de suas experiências, vivências e estratégias no universo colonial (MONTEIRO, 1999).

Por sua vez, Maria Leônia Chaves Resende sugere a incorporação da *história* e da *historicidade* pelos etnohistoriadores, o que levaria categorias como *aculturação* a serem repensadas e mesmo substituídas por noções como a de *reelaboração cultural*, que parece dar conta com mais precisão dos processos de contato interétnico, tanto no que se refere aos índios quanto ao elemento externo. Nas suas palavras:

Muitos grupos, ainda que distantes de suas tradições originárias mas tendo, em contrapartida, uma vivência e experiência muito próximas, reconstróem e reinventam sua identidade, dentro da idéia de pertencimento a um grupo a partir das experiências compartilhadas. É a expressão de um povo que, em condições adversas de dominação e experienciando longos anos de conflitos, procura ‘recriar’ seus laços culturais (RESENDE, 2000, p. 20).

A historiadora propõe ainda a retomada dos estudos sobre os povos nativos a partir da criação de uma nova categoria, a de *índios coloniais*, derivada dos conceitos de hibridação e mestiçagem propostos por Serge Gruzinski. Deseja com isso designar os processos de mistura tanto entre os próprios índios quanto entre eles e as populações de outras origens, quer sejam européias ou africanas, dentro de um mesmo contexto histórico. Desse modo, os *índios coloniais* seriam todos aqueles que, destribalizados por algum motivo, independente de sua etnia ou procedência, foram incorporados à vida sociocultural da colônia nas vilas, aldeamentos ou vilarejos (RESENDE, 2007).

Como nos informa a autora, para além da violência, matança e repressão a que estiveram submetidas, sem dúvida, é possível constatar a presença, a *adaptação* e a permanência das populações indígenas nas mais variadas esferas do cotidiano mineiro do século XVIII: além de estarem envolvidos com as atividades econômicas, os índios participaram da lógica colonial apropriando-se de seus diversos espaços constituídos, como a religião, a justiça e o trabalho.

Por diversas vezes encontramos índios, destacadamente os aldeados, peticionando à Coroa e demais autoridades a restauração de suas liberdades ou da paz e sossego que possuíam antes da chegada dos brancos²⁷, como também exigindo o pagamento por serviços realizados e produtos comercializados. O acionamento da justiça e o conhecimento do aparato legal que os protegia demonstra a aparente incorporação pelos índios de valores da sociedade colonial cristã de que estavam cada vez mais próximos.

Vemos assim que nem sempre a reação indígena se deu no sentido de contrapor os valores coloniais. A posse e o uso de bens materiais provenientes dos *brancos*, por exemplo, ou mesmo o bom relacionamento e a aliança com eles, poderiam significar para o índio um maior *status* no interior de sua comunidade e a disputa por posições de liderança. E mais, podemos constatar que o conhecimento e a familiarização com o universo dos *brancos*, além de configurar novas fronteiras culturais para as populações indígenas, auxiliaram-nas até em momentos de choque.

²⁷ Em 1789, por exemplo, os índios coropós e coroados solicitavam ao rei a paz e o sossego perdidos com a presença dos europeus (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Os índios aprenderam que, atacando tropas, fazendas e povoações, matando soldados e escravos, furtando armas e ferramentas, queimando plantações e abatendo o gado desvalorizavam as propriedades do sertão e afugentavam os colonos. A linguagem de comunicação predominante entre índios e colonizadores passou a ser a do terror e da violência, sendo que o conhecimento da mata, os combates de surpresa e uso de armadilhas pelos primeiros subjugou por muitas vezes as divisões armadas com faca e fogo (LANGFUR, 2009).

Ainda nessa linha seguem Maria Regina Celestino e Elisa Garcia. Esta defende a posição de que o historiador deve perceber quais foram as motivações dos índios em seus contatos com os lusitanos, passando pela análise da visão que os próprios grupos autóctones construíram de suas trajetórias e como,

[...] através de um reordenamento constante dos seus contatos com a sociedade colonial, buscaram se posicionar em situações reais de interação não apenas de uma maneira fatalista, mas lançando mão de estratégias desenvolvidas por eles mesmos (GARCIA, 2007, p. 20).

A seu tempo, Maria Regina Celestino acredita que, sem negar a violência do contato, as altas taxas de mortalidade, a desestruturação social e o desrespeito à lei, cabe reconhecer a complexidade das relações entre os índios e os demais agentes sociais da Colônia, “que interagem todos [...] em busca da realização de seus objetivos, constantemente reformulados por suas experiências cotidianas” (ALMEIDA, 2003, p. 119). A autora destaca que os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios, pois, além de constituírem-se em lugares de “portugueses e cristãos”, também foram “espaços de índios”.

Ao ingressar numa aldeia, muitas etnias do Brasil misturavam-se num espaço único de administração lusa e, na condição de aldeados, os índios passavam a compartilhar uma experiência nova e comum, que os colocava em condição ímpar em relação aos demais segmentos sociais da Colônia (ALMEIDA, 2003, p. 119).

Celestino acrescenta que os nativos transformaram-se e rearticularam valores e tradições para se adaptarem ao novo mundo em formação, o que possibilita

concebê-los como um grupo social específico, com identidades próprias forjadas ao longo das experiências, das vivências partilhadas e do contato com a situação colonial.

Por fim, destacamos que Ângelo Carrara lança outra perspectiva sobre o encontro entre indígenas e brancos. Para o historiador, o choque e a convivência entre as duas culturas promoveram o chamado contato dissolvente – palavras de Gilberto Freire (1954) -, o qual se traduzia em progressivos processos de aculturação, resultando em gerações cada vez maiores de “ex-índios” (CARRARA, 1999).

3.3 Bárbaros sertões: a presença dos índios nas Minas coloniais

Os índios foram subdivididos até o século XIX em duas categorias administrativas principais: os *índios bravos* e os *índios mansos*, sendo o principal critério para essa clivagem a aceitação ou não da catequese. As instruções da Rainha D. Mariana Vitória, esposa de D. João V, são extremamente significativas para estabelecer a dicotomia natureza boa/natureza má:

Pelo que toca aos índios das nações mansas, que se acham dispersos servindo aos moradores a título de administração, escolhereis sítios nas mesmas terras onde foram tirados, nas quais possam se conservar aldeados, tirando-os aos chamados Administradores; e pedireis ao Provincial da Companhia de Jesus, vos mande missionários para lhes administrarem a doutrina do Sacramento. Igualmente lhe pedireis para a administração de qualquer aldeia ou nação que novamente se descubra, não consentindo que se dissipem os índios ou se tirem das suas naturalidades ou se lhes faça dano ou violência alguma; antes se pratiquem todos os meios de suavidade e indústria para os civilizar e doutrinar em tudo como o pede a piedade cristã²⁸.

A *domesticação* dos nativos passava pela sedentarização em aldeamentos, subjugado às leis e pelo assentimento da religião católica, o que se aplicava tanto aos grupos agricultores quanto aos caçadores e coletores (CUNHA, 1992). Mas como mencionou Márcia Amantino, “o índio que precisava e merecia ser aldeado era aquele considerado manso, ou seja, o que aceitava ‘pacificamente’ ser explorado

²⁸ Informação contida na “Instrução da Rainha D. Mariana Vitória para D. Antônio Rolim de Moura Tavares”. Lisboa, 19 de janeiro de 1749 (MALDI, 1997).

economicamente pelos fazendeiros da região. Os que não aceitavam, sofreram processos de extermínio” (AMANTINO, 2008, p. 84).

Os gentios eram considerados homens *pagãos*, “vítimas das artimanhas de Lúcifer” e desprovidos de “boa doutrina e lei”. Contudo, eram tidos como potencialmente cristãos, pois não se recusavam a ouvir os missionários e aceitavam a conversão e o batismo: “se o Diabo não lhes furtasse o bem da salvação, não provocasse discórdias, não lhes incitasse a matar e comer uns aos outros, os nativos seriam homens felizes”. A fé desempenharia a missão de reverter, e “salvar as almas que padeciam de tormentos infernais” (RAMINELLI, 2001, p. 233). No entanto, as dificuldades da catequese não demoraram a surgir e ante o canibalismo, a *nudez* e as práticas dadas como feitiçarias, os religiosos muitas vezes passaram a duvidar da eficácia da conversão.

Nas Minas Gerais, *Minas dos Cataguás* como eram conhecidas até 1732 em referência aos seus habitantes, à captura pragmática do gentio pelos paulistas somou-se a deliberada expulsão dos indígenas das áreas em tese destinadas à mineração, à agricultura e pecuária. Já em 1718, a política metropolitana em relação aos indígenas que habitavam a incipiente capitania ficava patente: em carta ao Ouvidor da Comarca do Rio das Velhas, Dom Pedro de Almeida, governador de São Paulo e Minas do Ouro, afirmava: “muito mais o há de entender com D. Izabel, pois quando se concediam essas mercês, de 300 a 400 léguas de terras, eram tudo matos povoados de gentio com a condição de o expulsarem e de os povoarem” (Carta do Conde de Assumar...1718). Dois anos depois, Domingos Dias Ribeiro solicitava ao mesmo governador a licença para organizar uma expedição em direção às cabeceiras de Guarapiranga com o objetivo de conquistar o gentio bravo, permissão favorável com a condição de que os colonos se encarregassem da *administração do gentio* (RESENDE, 2007).

A indesejada presença dos indígenas foi reiterada em 1734 pelo mestre-de-campo Mathias Barbosa da Silva, que informou ao Conde de Galvêas, governador das Minas Gerais, “os grandes destroços que executavam os índios bravios” e a necessidade de “reduzi-los, ou afugentá-los e descubrirem novas terras para se

povoarem de gente, e as Minas de ouro e pedras, que se achassem para a conveniência pública” (ANASTASIA, 2005, p. 29-30) ²⁹.

Na década seguinte, em 1746, os moradores de Guarapiranga, insatisfeitos com os constantes ataques por parte dos índios infiéis, solicitavam permissão para montarem bandeiras até os sertões e conquistarem o gentio, requerendo inclusive ajuda de custo em pólvora e chumbo. Propunham o aprisionamento de todos os que resistissem à dominação para servirem como mão-de-obra e para que lhes fosse ensinada a doutrina cristã (RESENDE, 2007).

Uma substancial mudança no entendimento das populações indígenas se deu quando em meados do século XVIII, finalmente as leis de liberdade dos índios do Estado do Maranhão, de 06 de julho de 1755, foram estendidas a todo o Brasil pelo alvará de 1758. Em decorrência da política de Dom José e do Marquês de Pombal houve a vontade e a tentativa de povoar efetivamente os vastos territórios de seu domínio e conquistar os sertões. Principalmente após 1765, cartas régias e instruções foram enviadas a várias regiões do Brasil, incluída a Capitania de Minas, visando viabilizar a política de ocupação, a transformação das aldeias indígenas em vilas e a conversão dos índios, agora como vassalos livres da Coroa, em guardiões das fronteiras (FLEXOR, 1995). Segue um exemplo de uma dessas medidas:

Se aprova ao Governador de Minas a despesa, que fez com os Índios, e bem que os tratou, e se lhe recomenda, que trabalhe para estabelecer com eles Povoações Civis, os quais pela tirania com que sempre foram tratados, se acham nas trevas, em que nascerão, e se criarão nossos inimigos Capitães (Aviso de 12 de Fevereiro de 1765).

Luís Diogo Lobo da Silva foi um governante afinado com a política pombalina e procurou implementá-la em sua gestão, quando ainda era Capitão-General de Pernambuco, entre 1756 e 1763: em 1759 aplicou a nova lei do Diretório dos Índios, em decorrência da qual criou 25 novas vilas e arrebanhou 25.370 *almas*. Também publicou a carta régia de 1755, que concedia a liberdade aos índios e seus bens, que embora já regulamentada por decretos anteriores de 1587, 1595, 1647, 1652, 1653 e 1680, não tinha efeito. A lei estabeleceu, entre outros pontos, que os índios deviam ser pagos em dobro por razão de seu trabalho, para o seu sustento diário e

²⁹ O documento, localizado no Arquivo Público Mineiro, é a carta de Manuel Caetano Lopes ao rei.

restituição de sua liberdade antiga e natural. Lobo da Silva aderiu à “maré anti-jesuítica”, nas palavras de Laura de Mello e Souza, executando com presteza as ordens reais e desfazendo do ensino da Companhia de Jesus, por quem, segundo ele, os vassallos haviam sido induzidos e precipitados às densas trevas da mais crassa ignorância, para melhor justificar a instituição dos professores régios (SOUZA, 2006). Em Minas Gerais, entre 1763 e 1768, Luís Diogo deu andamento à política pombalina enfrentando com destreza um contexto bem diverso.

Sem embargo, foi a partir de seu governo que a quantidade mais expressiva de índios foi *capturada* pelos entrantes. A política empreendida pelos governadores tratou de favorecer a fixação de colonos nos sertões mineiros, estimulando as expedições e fingindo não perceber a mitigada escravização das populações indígenas. Diversos documentos demonstram o grande número de índios *administrados* pelos bandeirantes, além daqueles que amedrontados fugiam dos matos e aldeamentos para as vilas e cidades, incorporando-se ao cotidiano colonial e compondo assim um “novo cenário das Minas Gerais Setecentistas”. Em 15 de novembro de 1769, Ignácio Correia de Pamplona escreveu ao Governador, Conde de Valadares: “creia-me Vossa Excelência, propriamente as minhas súplicas, que enquanto se não extinguir estes bárbaros gentios receio muito a povoação da terra” (AMANTINO, 2008, p. 84)³⁰.

Também o Governador Dom Antônio de Noronha, quando chegou à capitania em 1775, conta que procurou com “incansável cuidado promover o adiantamento da civilização dos Índios, persuadido que estes em algum tempo poderiam vir a ser úteis ao Estado” (SOUZA, 2006, p. 378)³¹. Cláudio Manuel da Costa chegou a dedicar-lhe um poema em que exalta suas conquistas em Minas:

Ele é quem desprezando as ameaças
De um bárbaro País, áspero e fero,
Por entre os tigres e o gentio armado
Levou o nome e as Quinas Lusitanas
Até o termo, onde Netuno assina
Co'os ossos de um Encélado as barreiras

³⁰ O documento pode ser consultado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de Manuscritos, arquivo Conde de Valadares, 18, 2, 6, doc. 19.

³¹ O documento referido pode ser encontrado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de manuscritos, 2, 2, 24, Carta de 20/08/1777, fl. 133.

Da limítrofa capital das Minas (FILHO, 1996, p. 517) ³².

O tempo e as barreiras enfrentadas na civilização do gentio, contudo, dissuadiram o dito Governador dessa crença, levando-o a julgar que dos índios “não se colhe nenhum bom serviço”, que eles só “prestavam para gastar dinheiro da Real Fazenda” (SOUZA, 2006, p. 378) ³³ e a decretar guerra aos Botocudos que atacavam o aldeamento do Rio Pomba e atrapalhavam a conquista do Cuieté, a qual correspondia à porção norte da Mata Mineira, a primeira a ser ocupada (AMANTINO, 2006). Ainda durante seu governo, os oficiais da Câmara da Cidade de Mariana representaram ao rei informando-lhe, entre outros assuntos, sobre “as violências praticadas pelos gentios, assim como a difícil situação econômica” pela qual atravessava a Capitania de Minas. Dizia o documento:

(...) a capitania de Minas se contempla no mais deplorável estado de sua ruína, crescendo também o grande vexame em que se acham pelas atrocidades do Gentio, que cerca a mesma capitania pela parte do mar, destruindo vidas e fazendas, de tal sorte que muitos moradores deixaram os sítios e não continuaram na manufatura do ouro, por não experimentarem o efeito de sua crueldade, principalmente o chamado Botocudo, que como feras indômitas [comem] carne humana a cujo fim matam as criaturas que encontram, e não chegaria a tanto sua maldade se se pusesse tal nação a uma total obediência (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1775, cx. 108, doc. 75).

Em 1782, João Pinto Caldeira liderou uma expedição que tinha por objetivo liquidar os quilombolas e os Caiapós que fossem encontrados no Campo Grande e já em 03 de Dezembro de 1796, no governo do Visconde de Barbacena, os oficiais da câmara de Vila Nova da Rainha representavam a D. Maria I, pedindo socorro para os habitantes daquele Termo, os quais estavam fugindo de suas fazendas devido aos estragos cometidos pelo “gentio silvestre”, seus insultos, ferocidade e antropofagia. Contavam os suplicantes:

³² O documento, citado por Filho, possui a notação a seguir: COSTA, Cláudio Manuel da. Fala ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Sr. Dr., Antônio de Noronha, Governador e Capitão General das Minas Gerais, recolhendo-se da conquista do Caeté, que com ardente zelo promoveu, adiantou e completou finalmente no seu felicíssimo Governo.

³³ Souza consultou tal informação na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de Manuscritos, 2, 2, 24, Carta de 20/08/1777, fl. 133.

[...] o gentio silvestre, que há longos anos se continha nos confins do Cuieté, agora atravessando sem medo o Rio Doce, têm cometido nos últimos habitantes do círculo deste Termo os mais horríveis e funestos estragos, por ser insultor feroz, e antropófago, por cujo motivo muitos dos mesmos habitantes fugindo à morte têm lastimosamente desamparado as suas fazendas, que constam de terras minerais, e de culturas, não só com gravíssimo prejuízo daqueles, como do Bem Público dos dízimos e Reais Quintos de Vossa Majestade. E como contemplamos este objeto muito digno de atenção, humildemente rogamos a V. Majestade [...] queira por as providencias que parecerem justas para que se suspenda a fúria do bárbaro inimigo, repare-se o dano pretérito, evite-se o futuro (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1796, cx. 142, doc. 53).

Três anos depois, em 1799, constatamos que o governador das Minas José Bernardo Lorena ainda se ocupava muito com os assuntos referentes aos *gentios*. Em carta datada de 30 de março do dito ano ao Secretário de Estado da Marinha e dos Domínios Ultramarinos, Dom Rodrigo de Sousa Coutinho dava cumprimento à ordem de 22 de agosto 1796, na qual se mandava remeter “48 caixotes com plantas vivas, ornatos, produtos artificiais, móveis domésticos e armas dos índios”. Segundo informou, o condutor da remessa foi Francisco Xavier Machado, que fez carregar:

3 redes ou macas que lhes servem de camas, 5 tipóias que cruzam do ombro para baixo do braço oposto e no vão conduzem os filhos pequenos, 1 machadinho ou pedra aguçada com que cortam e lavram, ornatos com penas de pássaros para enfeitar flechas, setas ou mesmos como insígnias para os principais da aldeia, 2 arcos e 10 setas que servem de armas (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 148, doc. 12).

Nosso estudo de caso está focado na Freguesia criada no século XVIII, durante o governo de Dom Diogo Lobo da Silva, a qual recebeu o nome de Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coropós e Coroados. A região, limitada ao sul com a Freguesia de São João Baptista do Presídio, era habitada pelos índios denominados genericamente de Puris, Coroados e Coropós.

Indícios levam a crer que a ocupação indígena da região era proveniente das ondas migratórias de populações descendentes dos Goitacás do Rio de Janeiro e de São Paulo. Porém essa etnia já se encontrava dividida em três grupos antes mesmo da transferência para a capitania de Minas: os Coropós, que se instalaram nas redondezas do que viria a ser Rio Pomba, os Coroados, onde hoje estão os

municípios de Cataguases, Visconde do Rio Branco e Ubá, os quais eram considerados índios hostis e inimigos dos Coropós e os Puris, que ocuparam uma extensa faixa ao longo de todo o leste da região, partindo de Manhuaçu até Muriaé e Leopoldina.

3.4 Coroados, coropós e puris: antigos habitantes dos sertões do leste mineiro

Pertenciam à tribo mais disforme da natureza encontrada durante minha permanência no Brasil. Aos traços da raça Americana, tão diferente da nossa, acresciam uma fealdade peculiar à sua nação: eram de estatura pequena; sua cabeça achatada em cima e de tamanho enorme, mergulhava em largas espáduas; uma nudez quase completa deixava a descoberto sua repelente sujeira; longos cabelos negros caíam em desordem sobre os ombros; a pele de um escuro baço, estava salpicada aqui e ali pelo urucu; percebia-se através de sua fisionomia algo de ignóbil, que não observei entre outros índios, e enfim, uma espécie de embaraço estúpido que traía a idéia de eles mesmos tinham de sua inferioridade (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 30)³⁴.

O estudo dos grupos indígenas que ocuparam a porção sul - oriental das Minas Gerais até o século XIX ainda se encontra em estágio inicial, apesar da riqueza dos sítios arqueológicos presentes na região³⁵. Além da interpretação de tais vestígios, podemos citar mais duas importantes fontes de pesquisa sobre os índios mineiros: os relatos de viajantes nos oitocentos e os documentos administrativos e eclesiásticos produzidos no período.

Sabemos que as principais comunidades indígenas se desenvolveram no sudeste de Minas Gerais ao longo de quatro importantes rios: Xopotó, Paraibuna, Muriaé e Pomba. Os grupos mais citados tanto por viajantes quanto pelos documentos administrativos e eclesiásticos dos séculos XVIII e XIX são os *Botocudo*, os *Guarulho*, os *Tapuia*, e destacadamente os *Puri*, os *Coropó* e os *Coroado*. Cabe enfatizar que essas denominações não correspondiam na maioria das vezes àquelas usadas pelos indígenas para se autodefinirem. Muitas delas

³⁴ Descrição de um grupo de índios Coroado, habitantes das áreas próximas do Rio Bonito.

³⁵ Importantes avanços para o estudo dessa parcialidade indígena vêm sendo feitos através do projeto empreendido pelo Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora (MAEA), que por meio do mapeamento de tais populações na atual Zona da Mata oferecem subsídios para os trabalhos na área.

foram criadas ou generalizadas pelos colonos ou mesmo representavam alcunhas pejorativas usadas pelas tribos inimigas.

Apesar de ser ainda bastante impreciso, podemos estabelecer como um primeiro critério para identificar esses povos a divisão por *famílias linguísticas*, proposto pelo etnólogo alemão Curt Nimuendajú (1883-1945)³⁶, que viveu mais de quarenta anos entre os indígenas, e pelo linguista tcheco Cestmir Loukotka³⁷.

No que se refere à atual Zona da Mata mineira, apontamos o grupo linguístico *Puri* como sendo o que abarcava tanto os índios *Coropó* e *Coroado* quanto os próprios *Puri*, além de grupos menores como os *Bocayú*. Tal família linguística foi vinculada pelo pesquisador Aryon Rodrigues ao tronco *Macro-Jê* e apresentava-se dividida em 23 línguas que se espalhavam pelas áreas correspondentes aos atuais estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo.

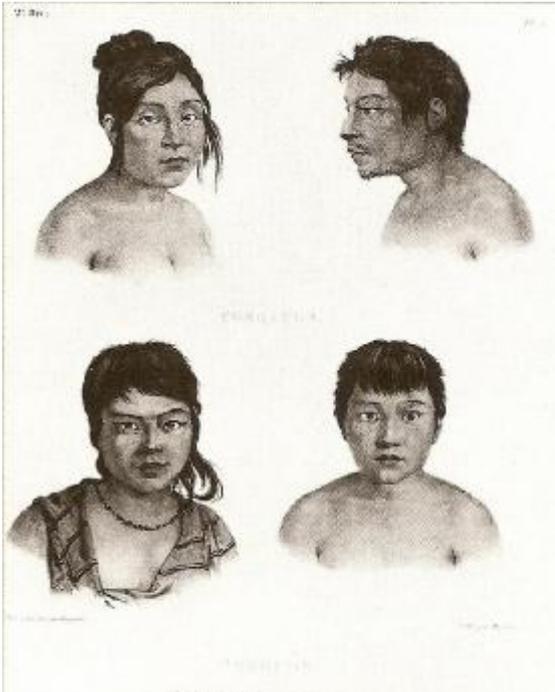
Dentre elas, a língua *Puri*, *telikong* ou *paqui* era falada nos vales do Itabapoana e Médio Paraíba e nas serras da Mantiqueira e das Frecheiras, entre os rios Pomba e Muriaé, estando dividida em três subgrupos: *sabonan*, *uambori* e *xamixuna*. Já a família *Coroado* abrangia as ramificações da Serra do Mar e os vales dos rios Paraíba, Pomba e Preto. Estava subdividida em diversos segmentos, entre os quais *maritong*, *cobanipaque*, *tomprun* e *sasaricon*. Por sua vez, a família *Coropó* estava situada na região do Rio Pomba e na margem sul do Alto Paraíba (FREIRE; MALHEIROS, 2009).

Os puris, coroados e coropós mantiveram por muito tempo relações belicosas entre si, apesar da proximidade linguística. O nome *Puri*, por exemplo, foi uma designação pejorativa cunhada pelos inimigos coroados que acabou sendo incorporada pelas esferas administrativas e eclesiásticas, bem como pelos viajantes, para dar identidade ao referido grupo. Já a denominação *Coroado* foi criada pelos colonos em referência ao corte de cabelo de tais índios, que apresentava uma tonsura circular na parte mais alta e posterior da cabeça, assim como era o corte de

³⁶ Autor de vários trabalhos, como **Os mitos de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani**, um ensaio sobre os Apinayé (1939), **Mapa etno-histórico** (1944) e as seguintes monografias publicadas após sua morte: sobre os **Timbira Orientais** (1946), sobre os **Gorotire** (1952) e sobre os **Tükuna** (1952). Seu antigo nome era Kurt Unckel, mas foi rebatizado em 1906 com o nome Curt Nimuendaju pela tribo Apapokuva-Guarani do Araribá (SP).

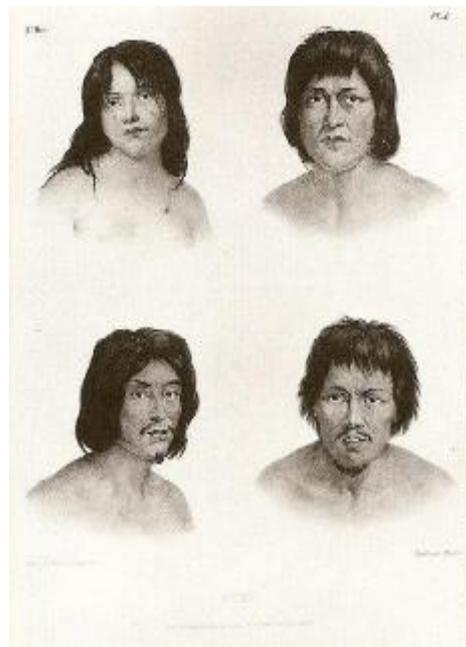
³⁷ Cujas principais obras são: LOUKOTKA, Cestmir. **Classification of South American Indian languages**. Los Angeles: University of California, 1968.

cabelo dos frades franciscanos (SAINT-HILAIRE, 1975). A designação *Botocudo* foi atribuída pelos brancos no século XIX em função do uso de botoques labiais e auriculares por esses indígenas³⁸. Sobre a origem do nome *Coropó* não foram encontrados registros.



Litogravura 1: Coroatos e Coropós. Johann Moritz Rugendas (1802-1858).

Fonte: Acervo Artístico-Cultural do Palácio do Governo, São Paulo.



Litogravura 2: Puri. Autor Johann Moritz Rugendas (1802-1858).
Fonte: Acervo Artístico-Cultural do Palácio do Governo, São Paulo.

³⁸ Também conhecidas como rodela ou imató, esses acessórios foram sendo abandonados pelos indígenas após o contato com o branco. O nome Botocudo também serviu para generalizar vários grupos indígenas do tronco Macro-Jê que eram bravios e utilizavam os adornos já citados. (PARAÍSO, 1992).

O naturalista alemão George Freireyss, em 22 de dezembro de 1814, com objetivo de estudar os *selvagens*, partiu de Vila Rica acompanhado pelo geógrafo Wilhelm Ludwig von Eschwege em uma expedição em direção aos *sertões do leste*. Foi hospedado no Presídio de São João Batista, em casa do Diretor dos Índios Capitão Marlière, o qual, juntamente a um menino coropó seguiu-o em suas idas às aldeias.

Freireyss descreveu que, entre homens, mulheres e crianças, a população dos coroados chegava a mais de dois mil; os puris atingiam o número de 500 e, por sua vez, os coropós não passavam de 200 e, posto estivessem “há mais de 50 anos em relação amistosa com os portugueses”, haviam perdido “muito de suas particularidades” (FREIREYSS, 1982, p. 82).

O viajante relatou que todas as tribos de coroados eram nômades no seu *estado livre*, e, por não fazerem nenhum tipo de criação, alimentavam-se de caças e de raízes e frutas silvestres, tarefas delegadas a homens e mulheres, respectivamente. Descreveu os índios como sendo todos semelhantes em sua essência, independente da tribo a que pertenciam, sendo de estatura média, cor *pardo-amarelada*, olhos escuros oblíquos, ventres salientes, pernas magras, imberbes e de baixa fertilidade (máximo de quatro filhos por mulher).

Narrou que a presença das mulheres nas aldeias era imprescindível para seu funcionamento, pois eram elas praticamente *escravas*: cuidavam dos afazeres domésticos, carregavam os animais caçados, coletavam vegetais, preparavam comida e se encarregavam das crianças, sendo que até no momento do parto quem ficava em convalescência eram os homens, que na condição de pais, “se fingiam de doentes” (FREIREYSS, 1982, p. 84).

Sobre os festejos, afirmou serem “verdadeiras orgias”, principalmente no tempo de maturação do milho. A bebida da festa, o *veru*, era preparada pelas mulheres, que misturavam na boca os grãos de tal cereal com a saliva, adicionando água em seguida e deixando fermentar. A música era feita com a sacudidela de uma *puranga* com pedrinhas em seu interior, instrumento denominado *grigine*. Freireyss nunca presenciou tais festas, pois dizia que sempre acabavam em brigas sérias, chegando a relatar que um português casado com uma índia há mais de dez anos fora assassinado em uma delas (FREIREYSS, 1982).

Dentre outros hábitos de tais parcialidades indígenas, Freireyss destacou a existência de roçados de milho em suas aldeias e a posse de muitos animais

domésticos, como cães, porcos-do-mato domesticados, macacos e papagaios. Disse ainda que fabricavam artesanalmente “grosseiros *tipitis*” [cestos para secar e espremer a mandioca], além de “várias bonitas cestinhas, cuja forma e trançado tinham uma semelhança surpreendente com a dos índios da Polinésia” (FREIREYSS, 1982, p. 86-88).

Revelou a perspicácia dos *selvagens* no manejo das folhas e plantas que, empregadas para a cura, livravam-nos tanto das “mordeduras de cobras venenosas” quanto das doenças venéreas transmitidas pelos portugueses. Enfatizou também o uso da sangria, feita com uma “flechinha afiada”, comparando os homens que se encarregavam desse procedimento com “hábeis cirurgiões”. No caso de gripes e resfriados, contou que os coroados usavam técnica bem semelhante à do “banho de vapor russo”, o qual consistia em fazer transpirar o doente a fim de expurgar o vírus. No caso dos índios, colocava-se uma pedra aquecida embaixo do corpo do inválido e derramava-se e cuspiam-se água sobre ela, fazendo-a liberar vapores quentes e, conseqüentemente, provocando o suor do doente, que prontamente ficava bom. A única doença à qual os índios eram “absolutamente indefesos” era a varíola, pois, ao contraírem-na, “corriam para a água fria do rio, onde [permaneciam] durante horas, do que [resultava] recolher-se a erupção e o pobre contagiado [morria], vítima de sua imprudência” (FREIREYSS, 1982, p. 100-102). Outro hábito descrito por Freireyss era o de os índios matarem toda criança que nascesse doente ou com alguma deficiência física: “há pouco, o Sr. Marlière impediu que um índio matasse o seu filho que nascera com dois dedos tortos, porque, dizia o pai, não prestaria para armar um arco” (FREIREYSS, 1982, p. 102).

Segundo narrou o viajante, “não havia vestígio de religião” entre os coroados. Adoravam não a um “bom Deus”, mas temiam um gênio mau, relacionado aos trovões. Acreditavam na imortalidade da alma, como todos os outros “povos na sua infância”, enterrando seus mortos com armas e utensílios para serem utilizados no outro plano da existência. Para o ritual fúnebre, quebravam os ossos do cadáver e depositavam no mesmo pote onde era fabricado o aluá. Se o morto fosse um chefe de família, era enterrado no centro de sua cabana, que em seguida era abandonada. Por último, quando passavam pelos lugares onde havia mortos enterrados, os índios memoravam-lhes com gritos e lamentos (FREIREYSS, 1982, p. 96).

Por ocasião do nascimento de uma criança ou de um casamento nas aldeias dos *Coroados*, não havia nenhuma comemoração. Era notável, nas palavras do

alemão, o estranho costume das índias recém-casadas abandonarem seus maridos em poucas semanas, chagando a se casar no espaço de um ano por cinco ou seis vezes, por “mero capricho”. Freireyss destacou que esses costumes eram mais freqüentes nos índios pagãos, contudo, principalmente a poligamia, eram observados também nos catecúmenos ou nos batizados. Concluiu que os princípios cristãos transmitidos aos nativos eram muito “acanhados” e citou dois acontecimentos para provar tal assertiva: na instalação do aldeamento do Presídio, as missas aos domingos passaram a ser cobradas, o que levou a maior parte dos índios cristãos a abandonarem as celebrações. Outra estória:

Num passeio o Sr. Marlière tinha levado um cãozinho. Este foi atacado por uma porção de porcos famintos que o teriam matado se o Sr. Marlière não tivesse acudido, mas já estava num estado lastimoso. Como era longe para voltar à casa o Sr. Marlière deixou o cão a um Coroado para ser curado. Dois dias depois veio o índio e contou que o cachorrinho tinha morrido, “mas” acrescentou ele “como o cão era de um amigo, enterrei-o e pus uma cruz no túmulo”. E efetivamente, o índio tinha levado o cão a uma encruzilhada onde o enterrou e colocou uma cruz alta (FREIREYSS, 1982, p. 96).

Freireyss afirmou ademais que os índios não possuíam idolatria. Relembrou que há mais de trinta anos antes de sua chegada, foi contada aos índios recém batizados a história de São Manuel, mártir de evocação da Freguesia do Rio Pomba. Quando da construção de uma Igreja no Presídio, foi levada uma imagem do santo milagroso para depósito na capela provisória, o que atraiu o interesse e a curiosidade dos índios em conhecê-lo. Ao verificarem que São Manuel era “feito de madeira”, os novos cristãos revoltaram-se, retornaram para as matas e sentiram-se enganados, porque “pau só era pau e não tinha ação alguma” (FREIREYSS, 1982, p. 98).

Continha ainda seu diário a opinião de que os selvagens, por mais bem tratados que fossem pelos brancos, sempre preferiam a companhia de seus pares. Formulou esta tese ao levar para morar consigo, no Rio de Janeiro, o dito menino coropó que o acompanhara durante toda a viagem. Era um moço “muito inteligente”, falante de quatro línguas das “nações índicas”, além do português, confiável e “caçador habilíssimo”. Disse Freireyss: “procurei fazer tudo para tornar-lhe a sua estada agradável (...), porém, divertimento algum o impedia de todos os dias pedir-me que fizesse uma nova viagem, especialmente para os índios” (FREIREYSS,

1982, p. 98). A culminância do descontentamento do jovem foi a ida ao teatro. No princípio, conforme contou seu protetor, o menino achou graça, porém, houve em seguida uma decapitação simulada, o que provocou o horror do índio, fazendo-o fugir espantado e sua estadia no Rio de Janeiro ainda “mais odiosa”. Corroborando com esta idéia, Freireyss memorou ainda a história do Padre Pedro da Motta, a qual mencionamos logo mais.

O naturalista expôs, finalmente, uma interessante passagem de sua viagem, ao relatar que no retorno de uma das aldeias dos coroados para o Presídio, em companhia do pequeno índio coropó, foi atingido por uma forte tempestade, obrigando-o a pedir abrigo entre seus “amigos índios” (para utilizar sua expressão). Sua narração foi a que se segue:

[...] cheguei às cabanas totalmente molhado porque, além da chuva, tive de atravessar a vau vários córregos engrossados de modo a chegar-me a água até ao peito. O primeiro cuidado naturalmente foi o de tirar a minha roupa ensopada, porém, com que havia eu de cobrir-me, pois nenhuma camisa existia na cabana? Os índios estavam todos nus e zombavam do meu embaraço até que uma índia, de cerca de 16 anos, compadeceu-se e por mímica ofereceu a sua tanga, único vestuário que possuía. Como era natural recusei, visto que todas as mulheres presentes conservavam as suas tangas e só me restava unir-me àquela sociedade nua ao redor do fogo (FREIREYSS, 1982, p. 88).

Diferente do que se contava na maior parte das vezes, ao invés de o branco “vestir o índios”, foi o estrangeiro que se despiu. Na ocasião, Freireyss mencionou ainda que, ao ver a curiosidade dos índios em relação ao seu corpo branco, aproveitou para explicar-lhes que não era português, pelos quais os índios “nutriam ódio inveterado”, apesar de mais de 40 anos de “relação amistosa”, mas sim pertencente a uma “nação do norte”, fato que gerou a estima por parte dos nativos. Segundo narrou o viajante, a simpatia foi também um sentimento que prevaleceu em seu contato com os coroados, que se mostraram amigos, contribuíram para suas pesquisas, ofereceram-lhe alimento e quando do pernoite na citada aldeia, emprestaram-lhe uma rede.

Os alemães Spix e Martius atravessaram a região da mata mineira entre 1817 e 1818, seguindo os passos feitos anteriormente por Von Eschwege e George Wilhelm Freireyss. Guido Marlière, então encarregado da administração dos índios, se achava em Vila Rica cuidando de sua saúde. Deu então as instruções para os

viajantes, ensinando-lhes o caminho para o Presídio de São João Batista e mandando um criado seu para acompanhá-los, no dia 31 de Março de 1817 (SPIX; MARTIUS, 1981). Segue um trecho do início de seu diário:

Quando chegamos à primeira fazenda na planície, topamos com diversos desses indígenas, ora armados, ora sem armas, e que pareciam viver em boa harmonia com os mulatos e negros, ali residentes. Fomos ao encontro deles saudando-os amigavelmente; eles viraram as costas, mudos e desconfiados, mas afinal aceitaram as miçangas, facas e outros presentes, que lhes oferecemos. Também os pardos e os pretos não se mostravam nada contentes com a nossa presença, tanto partilharam com aqueles a selvageria e a barbaridade do lugar. Sentimo-nos, portanto, pouco confortáveis nesse meio, e passamos a noite em claro, não sem receio de uma agressão, num paiol de milho que mal nos resguardava, e às nossas cargas, da chuva, que caía em bâtegas (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 220).

Após o contato algo desconfortável com tais índios, partiram do Presídio na companhia de um soldado em dez de abril daquele ano em direção à Fazenda Guidoal³⁹. Ao chegarem às proximidades da morada do Diretor-Geral dos Índios, avistaram uma índia *Coroado* que assim descreveram em detalhes:

[...] avistamos uma índia nua, toda pintada, com desenhos de tinta azul-escura. Ela banhava-se e, ao nosso aparecimento, tanto se assustou, como nós. O cabelo comprido, negro, luzido, caía-lhe pelas costas moreno-avermelhadas, e as mais diversas figuras, difíceis de interpretar, enfeitavam-lhe o rosto e o peito. Em cada face estava desenhado um círculo e acima dele dois traços, abaixo do nariz diversos riscos em forma de 'M', dois traços paralelos partindo dos cantos da boca até o meio da bochecha, e, abaixo desses, em ambos os lados, muitas linhas retas; embaixo e entre os seios, estavam desenhados alguns círculos ligados uns aos outros, e ao longo dos braços, estendia-se a figura de uma cobra. A não ser um colar de dentes de macaco, essa beldade não trazia mais enfeite algum, nem vestido algum (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 240).

Após trocarem presentes, angu de fubá e cachaça com os “arredios” índios, alcançaram, por fim, a Fazenda Guidoal. Lá apareceu um grupo de coropós, que traziam raízes para o Capitão Marlière em troca de chita e ferramentas. Pareceu aos estrangeiros que eram a tribo mais civilizada de Minas Gerais, com uma população que circulava em torno de 300 habitantes nas margens do Rio Pomba. Ainda assim,

³⁹ Forma portuguesa de “Guido-wald”, mata do Guido em alemão.

conforme o relato, desconheciam a língua portuguesa e andavam quase nus, embora quando se depararam com os dois homens as índias rapidamente tivessem posto um avental de chita (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 243).

Apresentaram os coroados como um povo robusto e atarracado, com ombros largos, pescoços curtos e grossos e dentes muito alvos, com incisivos alinhados e caninos salientes. Sobre os puris, afirmaram serem índios de porte baixo, pele de cor vermelho-parda, cabelo negro-carvão, rosto largo e anguloso e olhos pequenos, oblíquos e “inconstantes”. Além disso, alguns grupos puris raspavam a cabeça, de sorte que outros deixavam o cabelo crescer até a altura da nuca (FREIRE; MALHEIROS, 2009). Os coropós pelos olhos dos dois viajantes aparecem como sendo indivíduos de “estatura mediana, de ombros e queixos largos e muito magros, sobretudo na barriga das pernas, muito feios e de feições mongólicas” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 243). Todos eles pintavam o rosto de vermelho com urucum ou litomárgio ferruginoso e de preto com jenipapo, desde a mais tenra idade, usando as tintas também para a factura de tatuagens pelo corpo. Seus ornamentos e acessórios não fugiam à regra, sendo confeccionados com sementes, penas, folhas e dentes de animais (SPIX; MARTIUS, 1981).

Os três povos praticavam uma agricultura bem simples, se comparados aos tupis. Os coroados eram os que mais se ocupavam das tarefas agrícolas, sendo considerados bons oleiros e ceramistas por sua produção de potes, cântaros, jarros, gamelas e alguidares. Confeccionavam também diversos “instrumentos musicais”, como uma espécie de berrante utilizada pelo chefe para avisar ou convocar a tribo e tipos variados de maracás. Além disso, fabricavam cuias, pilões cilíndricos de madeira, onde preparavam farinha de milho, peneiras de vime e cestas de palha semelhantes às dos tupis. Dormiam em redes de algodão, partilhadas por toda a família, enquanto os puris usavam redes de fibra de imaúba (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 240).

Sobre a navegação e atividade de pesca, os relatos de viajantes nos informam que os indígenas dessa família desconheciam o uso da canoa e utilizavam arpões e flechas na captura dos peixes. Não obstante, encontramos documentos em que os mesmos aparecem como excelentes navegantes. Mas sem dúvida a caça parece ter sido a principal fonte de alimentos desses povos, destacadamente dos puris e coroados, apresentados sempre como hábeis rastreadores e caçadores. Manejavam com destreza o alçapão, as arapucas, laços, arcos feitos com palmeira

airi ou brejaúba ou fibra de tucum, além de flechas e lanças fabricadas com taquara (FREIRE; MALHEIROS, 2009).

As casas dos puris eram cabanas cobertas de palha, enquanto as dos coroados se assemelhavam a uma maloca sustentada por pilares de madeira de madeira de doze a quinze pés de altura, como contam Spix e Martius:

As paredes, de ripas leves amarradas com cipós e às vezes rebocadas com barro, eram de duas alturas de homem, tendo as aberturas munidas de portas móveis de folhas de palmeira. O teto era feito de folhas de palmeira e palha de milho; do lado do vento eram fechadas as choças, ou, quando abertas, o teto descia mais abaixo nesse lado [...] havia fogões em diversos lugares (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 241).

A descrição do desenhista francês Jean-Baptiste Debret, que viveu no Brasil entre 1816 e 1831, para as moradas dos Coroados era um pouco diversa: segundo ele, tais cabanas eram como berços recobertos de folhas de palmeiras entrelaçadas e altas, de três a quatro pés apenas (DEBRET, 1978).

De acordo com Georg Wilhelm Freireyss, dentro dos aldeamentos oficiais, os indígenas se dividiam em pequenas aldeias ligadas por trilhas de difícil acesso. Cada aldeia era composta por três a quatro cabanas e comportava de trinta a quarenta indivíduos. Freireyss as descreveu, no mesmo período, início do século dezenove, em forma de barraca, com altura de um a nove pés (FREIREYSS, 1982). Mais tarde, em meados do mesmo século, elas passariam a ser construídas em madeira, com paredes de barro e teto de palha, semelhantes às casas dos colonos, mas sempre espalhadas pelo mato e afastadas do caminho (BURMEISTER, 1980).

Spix e Martius ainda chamaram a atenção para o complexo sistema de classificação de animais e plantas criado pelos índios da família linguística Puri. Segundo os alemães, “eles sabiam designar quase todos os animais, todas as árvores, todas as ervas do mato com o nome próprio e davam informações minuciosas sobre os préstimos respectivos” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 240).

Ana Paula Loures esclarece que o grupo indígena denominado *Puri* era constituído por diversos agrupamentos situados a leste do Presídio e nas proximidades da Serra do Caparaó, sendo apelidados de “Arrepiados” devido a seu corte de cabelo. Como afirma a historiadora, os *Puri* também podiam ser encontrados na faixa de terra do Cágado e dos seus afluentes, do Pirapetinga até as cercanias de Leopoldina (OLIVEIRA, 2003). Nesta mesma região, continua Loures,

próximo à atual Cataguases, alguns sertanistas encontraram os primeiros grupos de *Coroado*.

Já os aldeamentos *Coropó* se estendiam por um espaço de aproximadamente cento e vinte quilômetros quadrados a partir do Presídio de São João Batista, sendo divididos em vários pequenos grupos que se compunham de três ou quatro cabanas baixas de palha. Por volta de 1813, os *Coropó* tomaram as matas a oeste do Presídio. Somavam menos de duzentos indivíduos, sendo dois remanescentes do grupo *Paraíba* e outro dos *Pacuju*, que habitaram as margens do Rio Paraíba e no período já haviam desaparecido (OLIVEIRA, 2003).

Loures, a partir de relatos do já mencionado Freireyss e do diário dos viajantes, o alemão Hermann Burmeister e o dinamarquês Peter Wilhelm Lund⁴⁰, faz uma breve descrição dos utensílios de uso diário dos *Coroado*. Segundo nos informa, esses índios confeccionavam arcos a partir de uma fibra denominada *Crauá*, além de três tipos diferentes de flechas, cada qual com uma função específica. Eram fabricadas com uma espécie de junco reto e seco, medindo cerca de cinco pés de comprimento: as que possuíam pontas menores eram empregadas na caça de pequenos animais, as mais finas eram utilizadas na pesca e as farpadas eram usadas na guerra ou na caça de macacos (BURMEISTER, 1980). Já para a pesca, os *Coroado* utilizavam uma lança extensa de nome *tcschemnã*, com cerca de nove pés de comprimento, confeccionadas com um tipo de junco de uma polegada de espessura, em cujas pontas prendiam duas farpas de madeira de cerca de oito polegadas (FREIREYSS, 1982). Outros instrumentos utilizados por eles eram os machados de pedra⁴¹ e os facões de ossos, empregados no preparo de alimentos e para o corte de fibras, galhos e cipós (OLIVEIRA, 2003).

Ainda sobre os artefatos indígenas, o príncipe renano Wied-Neuwied, o qual foi acompanhado em sua viagem por Freireyss, relata que a produção cerâmica mais frequente verificada junto aos Puri e *Coroado* era a de enormes urnas funerárias, sendo que os primeiros empregavam para esta finalidade cascas de sapucaia e pequenas cabaças (WIED-NEUWIED, 1958). Jean-Baptiste Debret narra que as urnas dos *Coroado* recebiam o nome de *camuci*; no caso da morte de um chefe de família, quebravam-lhe os ossos e o depositavam de cócoras no recipiente,

⁴⁰ Ambos viajaram juntos por Minas Gerais em 1850, pelo período de cinco meses, atraídos pela famosa “Lagoa Santa” (BURMEISTER, 1980).

⁴¹ Vide anexo 08.

juntamente com arcos, flechas e outros objetos do falecido, para depois enterrá-lo aos pés de uma grande árvore da aldeia ou no centro da casa, costume comum aos Puri, os quais também realizavam uma espécie de mumificação do corpo (DEBRET, 1978).

Os coroados utilizavam ainda grandes potes de cerâmica para a fermentação do milho: desta resultava uma bebida alcoólica muito importante em suas festas e rituais. Segundo Freireyss, quando este grupo vencida uma guerra contra os Puri, praticava a antropofagia, devorando pedaços, principalmente pernas e braços do inimigo capturado, que se misturava à bebida (FREIREYSS, 1982).

Durante sua passagem pela Mata Mineira, tais viajantes relataram que os indígenas já não fabricavam mais suas armas ou utensílios domésticos em grande quantidade, havendo-os trocado por armas de fogo e ferramentas trazidas pelos portugueses, nem andavam todos nus embrenhados nas matas, mas sim vestidos e com um comportamento menos *arredio e cauteloso*. Havia então diversas casas construídas em pedra, o que provocou a redução da cultura de cabanas feitas de madeira, palha ou folhagem, que permitiam o nomadismo e o fácil deslocamento dos grupos à procura de alimentos, água ou mesmo para a fuga dos colonos (OLIVEIRA, 2003). Os estrangeiros relataram, por fim, que muitos gentios, por estarem em contato com os brancos, ocupavam-se primordialmente da colheita da ipecacuanha em troca de pequenos cálices de aguardente, que, para além de proporcionar “alegria”, estava conduzindo os índios à ruína (FREIREYSS, 1982).

Em Julho de 1824, em sua passagem pela área dos índios da Mata Mineira, o médico e naturalista alemão Georg Heinrich Langsdorff e sua comitiva de 39 homens, dentre os quais se incluía o pintor Johann Moritz Rugendas⁴² e o botânico Ludwig Riedel, corroboraram com a idéia de que os índios se achavam em estado deplorável e degradado, principalmente em função do consumo da cachaça, comercializada em troca da ipecacuanha⁴³.

⁴² Vide anexo 02.

⁴³ Roteiro de distâncias elaborado por Georg Heinrich Langsdorff em 10 de Julho de 1824 para orientá-lo em sua viagem: percurso da Aldeia das Mercês até São José do Xopotó, 3 léguas; “outro itinerário para ver o senhor Guido Marlière e os Índios”: da Aldeia do Pomba para a Aldeia das Dores, 3 léguas; deste local para o Presídio, 3 léguas; deste ponto até Santa Rita, 3 léguas; finalmente para Conceição do Turvo, 3 léguas”. E ainda: “do Presídio a Ubá, 4 léguas; de lá à Freguesia do Pomba, 5 léguas” (SILVA, 1997, p. 69, 94).

Langsdorff contou que os nativos passavam cerca de 20 a 25 dias, entre os meses de abril e julho – correspondentes ao aparecimento de sementes nas árvores-, encarregados da colheita do produto. Cada um conseguia cerca de meio quilo por dia ou uma arroba por ano, ocupando-se o restante dos meses com a caça e a pesca. De posse do dinheiro, ou bem mais freqüente da cachaça, frutos da arrecadação, “começa[va]m a beber e só para[va]m quando não [tinham] mais nada” (SILVA, 1997, p. 92).

Aos dezesseis dias do referido mês de Julho, na Aldeia de Ubá, Langsdorff deparou-se com índios coroados, os quais eram empregados na fazenda do Capitão-Mor. Afirmou igualmente que se entregavam à “bebedeira” de aguardente e que estavam sendo cada vez mais confinados e cercados pelos portugueses, chegando a ser exterminados. Prosseguiu dizendo que os poucos índios encontrados eram civilizados ou “pelo menos batizados” e a maioria vestida: “como índios típicos vêem-se muito poucos Coroado”. Por sua vez, relatou que os índios puris, que viviam nas “vizinhanças e nas praias do Rio Pardo”, eram mais reservados e procuravam se distanciar tanto dos portugueses quanto dos outros índios, sendo muito “traíçoeiros e maus”. Riedel, de acordo com a narrativa do companheiro, aproveitou a estadia em Ubá para realizar testes de linguagem com um índio *Coroado*. Langsdorff não quis usufruir da oportunidade de conversar com o nativo, “porque ele estava muito bêbado” (SILVA, 1997, p. 89-90).

O naturalista decepcionou-se também com o Aldeamento do Pomba, visitado dois dias antes da chegada em Ubá, apontando a miséria e o abandono do lugar. Destacou que encontrou apenas um padre possuidor de um moinho de cana e uma venda perto da aldeia, não se deparando com mais nenhuma estrutura produtiva. O dito pároco era João Bonifácio Duarte Pinto, que sendo “homem muito educado” deu ao viajante em 14 de Julho daquele ano as instruções para seguir viagem (SILVA, 1997).

Partiu assim o alemão em direção à fazenda de Marlière no Presídio, deixando “depois de um quarto de légua a partir do Pomba a estrada grande à direita e tomando a da esquerda” e caminhando a partir de tal ponto quase dez léguas até chegar ao destino. As recomendações de Duarte Pinto foram para que o viajante procurasse o Capitão Gonçalo assim que chegasse ao Presídio, caso o Capitão Marlière estivesse ausente. Logo a seguir, o grupo expedicionário recebeu “a notícia segura e desagradável de que o Sr. Guido Marlière [que estava em Ouro

Preto] ainda não tinha retornado” à sua fazenda, localizada a “três léguas do lado de Sobradinho”. Desistiram então de seguir aquele caminho e rumaram direto para o aldeamento e capela da região (SILVA, 1997, p. 90).

A perspectiva de Langsdorff sobre o Presídio, apesar de mais positiva em relação à ocupação e produtividade, também não foi animadora em relação aos índios. Contou que o lugar consistia de uma longa fileira de casas localizadas em um vale, “no sopé de alguns morros e de uma suave colina”, sobre a qual se erguia a capela de São João Batista. Era de seu conhecimento que tal templo havia sido construído com a paróquia há mais de trinta anos, para a conversão dos nativos. O rio mais próximo ao Presídio, o Xopotó Novo, era “muito grande” na época das chuvas, mas na ocasião da visita estava “pequeno e inexpressivo”. O alemão narrou ainda:

Nessa época ninguém quis se estabelecer aqui, mas há cerca de 10 anos, de repente, muitas pessoas, principalmente da região de São Miguel, depois de Catas Altas, mudaram-se para cá. Hoje esta freguesia, certamente muito extensa e com muita área rural, já possui mais de 600 chaminés – só o local tem 360 casas. A localidade tem mais de 800 almas, talvez mais, pois as famílias são muito numerosas (SILVA, 1997, p. 91).

A despeito da prosperidade da freguesia, relatou ademais que assim como em outros aldeamentos, os índios fugiam das povoações e se embrenhavam na floresta em busca da ipecacuanha, vendendo-a e bebendo “até não terem mais dinheiro”. Meio quilo da raiz valia na região três patacas ou mil réis. No dia 19 de Julho à tarde, um grande grupo de índios apareceu no aldeamento para assistirem à missa, “todos bem vestidos e a maioria bêbada” (SILVA, 1997, p. 91).

Concluiu o viajante por fim sobre os índios coropós, coroados e puris, encontrados em todo o seu percurso:

Todos eles são batizados e vivem em harmonia com os portugueses. Vão habitualmente à missa aos domingos, porque são induzidos a isso. Aliás, eles não querem saber nem dos portugueses, nem da religião; depois da bebedeira, afastam-se para os bosques vizinhos, onde constroem pequenas cabanas e dormem em redes. Os Coropó e Coroados são menos numerosos e são inofensivos, mas são todos ladrões. Os Puri, que moram mais para leste, vizinhos aos Botocudos, são ainda pouco civilizados, com exceção daqueles que moram a três léguas ao norte de Presídio, na vizinhança da propriedade de um certo Lucas (SILVA, 1997, p. 92).

Apesar do peso da decadência dos povos indígenas prevalecer nos relatos de Langsdorff, costumes autóctones originais foram também mencionados. Entre eles estava a tradição dos índios *Coroado* em alimentar-se de formigas fêmeas. Conforme contou, os índios consideravam o corpo desse inseto em fase de incubação “um ótimo petisco” e, por isso, faziam “de tudo para aumentar a procriação anual de formigas”. Quando os artrópodes estavam chocando, eram-lhes arrancadas as asas e enterrada a formiga-mãe em terra fofa, “aparecendo em seguida a ninhada”. Seus cadáveres, como relatou Langsdorff, eram muito “oleoso e saborosos” e, quando cozidos com arroz, substituíam facilmente a manteiga e a banha (SILVA, 1997, p. 97).

Este foi um breve panorama da cultura das populações indígena que coexistiam na região do Rio Pomba, no período da instalação da Nova Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coropós e Coroados, pela visão dos viajantes do século XIX. Podemos considerar, grosso modo, que os *Coropó* ficaram restritos à aldeia de São Manuel do Pomba, atual região de Rio Pomba; os *Coroado* ao Presídio de São João Batista, hoje Visconde do Rio Branco, e aos *Puri* ficou reservada a aldeia de São Paulo do Manuel Burgo, atual município de Muriaé (OLIVEIRA, 2003).

4 “Arriscar a vida pelo zelo da fé”: cristianização dos índios nos sertões das Minas Gerais

4.1 A chegada do padre Jesus Maria à região do Rio da Pomba

A impossibilidade da autoridade colonial de controlar o extravio da exploração aurífera fez com que a política do Estado mantivesse populações indígenas afastadas do contato - como um cinturão de resistência nos sertões, intimidando a penetração dos contrabandistas, ávidos em explorar as jazidas minerais à revelia do controle metropolitano. Por isso mesmo, o Estado nem sempre se preocupou de fato com a ‘civilização’ dos índios, que, muitas vezes, prestavam melhores serviços na condição de ‘bestas e selvagens’... (RESENDE, 2003, p. 76).

A primeira ação sistematizada de cristianização indígena em Minas ocorreu a partir do final da década de 60 do século XVIII, coincidindo com o processo de “acomodação evolutiva” da economia mineradora⁴⁴, quando o movimento de avanço dos colonos sobre as fronteiras leste e oeste se confrontou com as áreas ocupadas por índios, já que “enquanto a população dos distritos mineradores declinou [...], as freguesias das áreas de fronteira (Piranga e Rio Pomba) tiveram um crescimento acentuado” (CARRARA, 1993, p. 25), originando uma série de conflitos. O documento a seguir, datado de 1750, quando da visita do Bispo de Mariana Dom Frei Manuel da Cruz, ilustra um dos embates entre colonos e índios da freguesia de Guarapiranga, vizinha do território do Rio da Pomba:

Já chegam ao número de dezesseis moradores que largaram suas fazendas intimidados a recusa das referidas motivos pelas mortes que tem visto fazer o mesmo gentio aos seus vizinhos pois chegam as mortes a número de dezoito por várias vezes além das queimadas das casas e paióis com que exporiam tão gravíssimos danos e temor (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1750, cx. 155, doc. 25).

Em resposta a estes confrontos, o governador Lobo da Silva foi obrigado a tomar medidas de catequese em relação aos nativos e instaurar uma lógica de exploração da terra, na qual o índio pudesse servir como mão-de-obra e não como

⁴⁴ A historiadora Carla Almeida utiliza-se deste termo para denominar o período de rearticulação interna da economia mineradora, entre as décadas de 1770 e 1810, período praticamente coincidente com o intervalo de nossa pesquisa: 1767-1811.

um obstáculo à fixação dos colonos (OLIVEIRA, 2004), tarefa essa que coube aos párocos nomeados na capitania. As capelas, curatos e paróquias constituíram-se em importante instrumento para a consolidação do poder real nos sertões, administrando o *alimento espiritual*, reduzindo os índios, contendo os ataques quilombolas, coordenando a cobrança de impostos, zelando pelo estabelecimento de limites e fronteiras e agremiando os dispersos colonos do sertão.

Como citado anteriormente, no ano de 1757, após diversas campanhas empreendidas sem êxito, o capitão Francisco Pires Farinho e seu irmão Manuel, que se tornariam Diretores dos Índios, conseguiram uma aproximação com os índios Coroados e Coropós que habitavam a região leste e sudeste do Rio Pomba⁴⁵, Termo de Mariana, intensificando o contato entre brancos e *gentios* (VENÂNCIO, 2001). Como nos informa um requerimento enviado à rainha em 1782, os irmãos afirmaram:

Os suplicantes têm tido grande trabalho com Índios gentios, e ainda antes de serem deles diretores, se animaram com grande risco de vida, no tempo em que os ditos índios assolavam tudo, destruindo, e matando, e se introduziram com eles (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96).

A empreitada de Francisco Pires Farinho abriu caminho para que, em 1764, fosse criada por Luís Diogo Lobo da Silva a Freguesia do Mártir São Manuel do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coroados e Coropós. Esta se tornou uma “unidade base para o Estado, e o setor institucional da Igreja, que se via representada na pessoa do pároco” (SILVA, 1982, p. 27-28), o qual se constituía em agente legitimador de sua organização social.

Seu território correspondia à região de embate, principalmente na porção do Rio Xopotó, entre as Comarcas do Rio das Mortes e Vila Rica e entre as Freguesias de Rio Pomba e Guarapiranga, litígio explicitado nas correspondências pesquisadas. Era uma área de grandes proporções que se delongava por toda a Barra do Rio Pomba, confrontando com a Freguesia de Guarapiranga, com o Termo de Barbacena e ao sul com o Rio Cágado, o que hoje corresponde aproximadamente à porção sul e central da Zona da Mata mineira⁴⁶.

⁴⁵ Ver mapa das populações indígenas em Minas Gerais no anexo 06.

⁴⁶ Estas referências de localidades constituem uma aproximação, posto ser muito difícil delimitar com precisão as fronteiras das freguesias sertanejas do século XVIII.

Com a chegada do padre Manuel de Jesus Maria à região, no Natal de 1767, foram erguidas as primeiras casas que deram origem ao aldeamento, com fins cristianizadores e colonizadores, englobando a área onde hoje se localiza a cidade de Rio Pomba (VENÂNCIO, 2001). Segue um trecho do livro de batismos de Vila Rica que antecede a chegada do padre à região do aldeamento:

Aos oito de Novembro de 1767 achando-me ainda na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Vila Rica, preparando-me para ir para a nova freguesia do Mártir São Manuel que vou criar e catequizar os índios, batizei e coloquei os santos óleos a Maria índia inocente filha de pais gentios, por cujo motivo não se pode averiguar quando nasceu. Foram padrinhos o Dr. Tomaz Soares de Aguilár e sua mulher D. Maria Michaela Teresa e para constar fiz este assento. O Vigário Manuel de Jesus Maria (Assentamentos de Batismos..., 1767-1787, f.1).

Com provisão de primeiro Vigário, “entranhando-se nos ditos matos para onde por Ordem do dito General foi introduzir ao Suplicante com os Gentios o Capitão Francisco Pires Farinho e seu irmão”, Padre Manuel foi se estabelecendo entre o gentio “com risco de vida, e muito trabalho”, tendo sido o primeiro morador fixo da Freguesia. O escravo do eclesiástico, João, de Nação Mina, acabou sendo vendido por não querer acompanhá-lo até a Fazenda na Nova Freguesia. Com o produto da venda comprou outro escravo de nome João de Nação Benguela, por 120.000 réis, de José Pinto de Madureira em 11 de Novembro de 1767 (Manuel de Jesus Maria. Habilitação para ordens, 1765).

Após sua chegada, Jesus Maria foi seguido pelos mais paroquianos, “depois de verem que os ditos Índios não desatendiam ao Suplicante porque [...] pela mortandade que haviam feito ninguém se animava a dar um passo adiante”, mesmo que alguns já fossem conhecidos pelo Capitão Pires (Título: documentos diversos..., 1898, p. 761).

Como pudemos observar, o grande arquiteto da criação da Freguesia e do aldeamento na Região do Rio da Pomba, e subsequente delegação do Padre Jesus Maria para se dirigir àqueles sertões, foi o então governador da Capitania de Minas Gerais, Luís Diogo Lobo da Silva. Quando fora Capitão General de Pernambuco, ele se empenhara para reduzir os índios em aldeamentos e aplicar com presteza o Diretório de Pombal, apesar de suas ações terem a clara marca da herança do que aprendeu com os jesuítas antes da expulsão. Já em Minas Gerais, embora

vivenciando contexto diverso, o governante enfrentou, dadas as condições de aumento do contato da população autóctone com os “entrantes dos matos” e os fazendeiros já estabelecidos, uma situação de litígios infintos, o que colocava a Capitania em guerra constante com os índios.

Em 1764, ano do advento da Freguesia, Lobo da Silva informava à Coroa sobre os mais de cinqüenta índios que foram à sua presença para serem batizados. Segundo contou, apareceram “vinte e tantos índios”, dos grupos *Coropó*, *Guarulho* e *Croata*, que habitavam “com mais de 150 Nações nos dilatados distritos deste Governo”, pedindo todos o sacramento do batismo. Passados vários dias, compareceram mais trinta “no mesmo empenho, pode ser que informados do acolhimento que se fez aos primeiros”. Prosseguiu narrando que tal gentio, pela informação obtida de alguns sertanejos que “emprendiam entradas naqueles sertões”, dentre os quais possivelmente se incluíam os irmãos Farinho, encontravam-se desamparados, miseráveis e destituídos das “Luzes do Evangelho”. Persuadia a Coroa para que fossem descobertos meios que facilitassem “não só estabelecer as vilas e povoações dos índios imediatas às abas da Serra do Mar” como, por conseguinte, evitar os descaminhos do ouro e dos diamantes. Concluiu a petição dizendo:

(...) fico na certeza não só de Sua Majestade aprovar as despesas que mandei fazer no trato e socorro dos índios silvestres, que me procuraram logo que cheguei a este governo, mas determinar-me o mesmo Senhor que trabalhe quanto for possível para estabelecer os ditos índios em Vilas e povoações civis aplicando-lhes os meios que julgar necessários (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1764, cx. 83, doc. 16).

Esta *espontânea* chegada de índios mansos a Vila Rica para serem batizados pode ser interpretada como parte do plano já em curso de estabelecer um aldeamento na paragem do Pomba e permitir o estabelecimento de novos colonos nos sertões, a fim de empreenderem atividades produtivas. Em contrapartida, a Coroa assinalava em direção ao mesmo propósito do governador. Dentre os reiterados avisos dados a ele, destacamos o de 12 de Fevereiro de 1765, que recomendava o estabelecimento de povoações civis de índios na Capitania.

Soma-se a isso a necessidade de mencionar a hipótese de que Luís Diogo Lobo da Silva e o Padre Manuel de Jesus Maria provavelmente mantinham contato

anterior à designação do religioso a vigário dos índios. Não pode ser coincidência a doação de sesmaria por parte do governador ao candidato a padre em 1764, ano de surgimento da Freguesia, e da confirmação da carta meses antes da partida de Jesus Maria para o sertão, em 1767 (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1767, cx. 90, doc. 55). Possivelmente houve uma confluência de interesses provinda de ambos: para Diogo Lobo da Silva era urgente o envio de um pároco para a região, com o intuito de reduzir os índios, criar caminhos que colocassem os sertões em contato com o centro administrativo da capitania, evitar o extravio de metais e minerais preciosos e permitir o povoamento das beligerantes áreas; por sua vez, Jesus Maria necessitava incorporar bens ao seu patrimônio para atingir o estado sacerdotal e garantir, após sua ordenação, meios de atuação em que pudesse ser não só um padre mestiço em condição de inferioridade, galgando no máximo a um cargo em uma confraria de irmãos negros, mas um vigário que conseguisse estabelecer redes que o possibilitassem ser, talvez, um potentado no sertão.

Para finalizar as motivações que explicam a criação da Freguesia e dos núcleos indígenas do Pomba, expomos um significativo dado: desde o início do século XVIII, Minas Gerais vinha assistindo a um crescente número de aparecimento de quilombos em várias partes da Capitania. Na data de 23 de Fevereiro de 1731, o primeiro Governador da Capitania de Minas, Dom Lourenço de Almeida, expedia ordem de execução de pena de morte aos “negros, bastardos, mulatos e carijós” em Minas, “atendendo aos seus atrozes crimes”⁴⁷. A Ordem Régia de 07 de Março de 1741 determinava que se marcassem os negros escravos encontrados voluntariamente em quilombos de Minas com a letra “F” e, caso já fossem achados com tal cicatriz, dever-se-ia cortar suas orelhas. Já a resolução real de Maio de 1747 aprovava a despesa que o Governador Gomes Freire de Andrade havia feito com a tropa de 400 homens armados com munições de guerra para a destruição de quilombos, em que foram mortos “vinte e tantos negros” em um quilombo atacado (RAPM, v. 16, 1896, p. 450)⁴⁸.

No ano de 1755, a Câmara de Mariana representava a Dom José, no sentido de evitar os contínuos *insultos e vexames* de que vinham sendo vítimas os

⁴⁷ Consultar documento integral em: Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 09, fasc. 01 e 02, 1896, p. 347-348.

⁴⁸ Informações localizadas na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 16, 1896, p. 450.

moradores daquela cidade por parte de “negros, negras e mulatos forros” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1755, cx. 67, doc. 61). Finalmente, a carta régia de 22 de Julho de 1766 relatava as queixas sobre os “cruéis insultos” cometidos nos sertões, principalmente contra roceiros e rancheiros, pelos facinorosos vadios, separados da sociedade civil e comércio humano. Recomendava-se o assentamento desses homens em povoações civis com mais de cinquenta fogos e cargos de Vereador, Juiz Ordinário e Procurador do Conselho. Ali deveriam receber algumas terras ou, caso contrário, seriam tidos por salteadores e inimigos comuns.

Em 1733, foi localizado um quilombo em Mariana e, em 1759, um em Sapucaí, ambos com roças; em 1746, além de possuir roças, o Quilombo do Campo Grande também contava com armazéns e paióis. Havia outros quilombos em Paranaíba (1766), Pitangui (1767), Catiguá (1769), Santos Fortes (1769), São Gonçalo (1769), Samambaia (1769) e no Rio da Perdição (1769), a maioria com plantações e produção de vestuário (AMANTINO, 2008).

Essa informação revela que os ditos quilombos estavam se consolidando na região, recebendo número significativo de escravos fugidos e transformando-se em um temor para os proprietários. Por muitas vezes, conviveram nos quilombos não só os negros foragidos, mas também escravos forros, brancos e índios. Em 12 de Julho de 1760, como nos informa a historiadora Márcia Amantino, uma expedição de ataque a um quilombo em Minas Gerais constatou a presença dos gentios junto aos negros:

[...] atacando um quilombo de negros saíram ao encontro uma grande porção de gentio que instantaneamente os rebateu com um grande número de flechas na qual ficaram três capitães do mato feridos, dois com duas flechas presas no pescoço e com grande perigo de vida (AMANTINO, 2008, p. 151)⁴⁹.

O capitão Luís Borges Pinto chegou a supor, tamanha a semelhança de suas construções, ao descobrir nas matas da região da Casa da Casca um quilombo, tratar-se de uma aldeia indígena. Desse modo, percebemos que muitos quilombos contavam com a ajuda dos índios, que, por terem extenso conhecimento das

⁴⁹ O documento citado pela autora, “Carta sobre ataques que se fizeram a vários quilombos”, de 12 de Julho de 1760, está localizado no Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial, p. 5v-7.

florestas e matos, auxiliavam no seu estabelecimento e na obtenção de víveres. Além disso, os negros prescindiam do auxílio de outros cativos, os quais avisavam sobre a movimentação de recaptura dos companheiros fugitivos; de donos de vendas, que forneciam aos quilombolas os mantimentos necessários e até mesmo de alguns senhores, que em troca de proteção e por interesses econômicos travavam diversos tipos de negócios com os homens aquilombados. Existiram várias organizações como estas que, em Minas Gerais, alcançaram mais de cinco mil habitantes, superando a população de grande parte das vilas e povoações (AMANTINO, 2008).

Por isso, desde as primeiras décadas da dita centúria, almejava-se a formação de aldeamentos indígenas, os quais poderiam se converter em úteis instrumentos de combate à ação quilombola, além das serventias já citadas. Se por um lado, alguns grupos indígenas auxiliavam os escravos fugidos, aumentando a periculosidade de suas povoações, por outro poderiam muito bem atuar em serviço dos colonos, fazendeiros e oficiais do governo, tornando-se inimigos dos quilombolas, desde que para isso fossem direcionados. Em 1719, uma Ordem Régia ao Conde de Assumar abordava esta temática:

Com uns bárbaros emboscados se podem competir e ter partido outros bárbaros que vivem nos matos e assim com estabelecimento e criação de uma aldeia do gentio doméstico em cada comarca poderão se ter limite as insolências que atualmente praticam os ditos negros, cujo ímpeto pode o gentio rebater e paulatinamente desagregá-los porque tanto que andarem divididos e dispersos será fácil a execução do castigo para o que se faz precisa a criação da dita aldeia (AMANTINO, 2008, p. 173)⁵⁰.

Assim, notamos que além do discurso predominante subentendido na instalação da redução, o qual fundava-se na necessidade de promover a *civilização* e *pacificação* dos indígenas por meio da catequese, somaram-se mais objetivos do Estado: combater os quilombolas, garantir a segurança dos fazendeiros e o bom andamento dos negócios coloniais que se implantavam no vale (CARNEIRO, 2008).

A ereção da Freguesia do Mártir São Manuel, e conseqüente instalação do aldeamento dos índios, enlearam-se com a montagem de expedições aos sertões do

⁵⁰ O documento referido, "Ordem Régia enviada ao Conde de Assumar", de 12 de Janeiro de 1719, encontra-se abrigado no Arquivo Público Mineiro e possui a seguinte notação: SC (Seção Colonial) 03, p. 87.

oeste e leste mineiro para combate aos quilombos que, como afirmou Amantino, desde a governança de Gomes Freire e, sobretudo, depois da assunção de Pombal, deixaram de ser dirigidas apenas “à destruição de quilombos ou aldeias, mas passaram a ter o objetivo de estabelecer povoações definitivas nas longínquas áreas, possibilitando assim o incremento das atividades produtivas e da tarefa de minerar” (AMANTINO, 2008, p. 170).

Segundo Amantino (2008, p. 170), as “pessoas de boa índole teriam prioridade na obtenção de Cartas de sesmarias, desde que garantissem a manutenção das terras livres do gentio bravo e de negros rebeldes”. Para tanto, acompanhavam sempre tais campanhas “um ou mais padres, incumbidos da tarefa de erguer capelas e Igrejas” a fim de dar início ao trabalho catequético e prover de “pasto espiritual” os novos “entrantes do sertão”.

Em 11 de outubro de 1768, nove meses após a chegada do Padre Jesus Maria à região do Pomba, o Capitão Regente das Entradas do mato João Duarte de Faria fez petição ao Conde de Valadares, em que pedia para extinguir o Quilombo do Rio da Pomba, sob o comando do Capitão Manuel da Costa, o qual era “formidável” pelos muitos negros fugidos:

[...] [tenho] preciso de fazer [despesa com] sessenta soldados armados de espingardas, e facões daqueles que costumam andar nestas diligências, e precisa de faculdade de Vossa Excelência [para] poder aprontar quarenta alqueires de farinha, oito capados, e uma bruaca de sal, que tudo isto dão os moradores daquelas vizinhanças por conhecerem a utilidade que desta diligência lhes resulta, mas precisa que Vossa Excelência mande que os Capitães dos distritos lhe mandem conduzir o que relata até a casa do Capitão digo casa de Antônio de Oliveira morador no Rio do Peixe, e carece de seis granadas de fogo cuja expedição será feita pelo Capitão Manuel da Costa Gontijo, ordenando Vossa Excelência a este, e aos mais Comandantes lhes façam aprontar os soldados desta qualidade dos seus distritos para completar o dito número de sessenta, e que esta diligência se faça com toda a brevidade a fim de se dar a execução antes das águas⁵¹.

O Governador não tardou em aprovar a despesa para a destruição do quilombo do Rio da Pomba. Porém, acometido de uma moléstia, João Duarte necessitou atrasar a campanha, hospedando-se para sua recuperação nas

⁵¹ Documento na íntegra disponível para consulta no Arquivo Público Mineiro, Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 103, 1752-1771, rolo 22 – gaveta 3. Registro de termos, petições e despachos, p. 122-122v.

proximidades do Rio das Embrejaúbas, em casa de Silvestre de Lima, o qual será citado adiante como um dos responsáveis pela “abertura dos caminhos” para o aldeamento⁵².

Em Dezembro de 1768, o Capitão Regente ordenou a um cabo e alguns soldados que seguissem o rastro de alguns negros quilombolas que, após “fazerem duas mortes, se tinham metido” nos matos de Embrejaúbas. Os demais foram em direção à “borda do campo”, onde se depararam com o grande quilombo do sertão da “Pedra Menina”, distrito de Ressaca. Os expedicionários mataram “dois dos principais mentores das mortes e roubos que tinham feito” e, para dar provas ao Conde deste ato, cortaram e enviaram-lhe suas orelhas. Relataram ainda que 15 negros “criminosos” conseguiram fugir, por não ser possível amarrá-los, dentre os quais estava o “rei”, de nome Batieryo. O relativo insucesso foi atribuído ao ataque repentino realizado durante o dia e ao cercado que envolvia o quilombo, composto de uma vala falsa cheia de “estrepes”, aonde caíram sete soldados e “se maltrataram”. Embora nenhum dos homens tenha morrido, a armadilha “serviu de desordem para melhor poderem fugir os negros”⁵³.

De volta ao distrito, João Duarte trouxe consigo alguns prisioneiros; alguns outros estavam a caminho, guiados pelo cabo Crispim dos Santos e mais nove soldados e o restante da tropa embrenhou-se nos matos em busca dos negros fugidos. João Duarte expressou o desejo de prosseguir viagem até o Rio da Pomba, cujo quilombo julgou ser “de menos força”, porém julgou ser de maior pertinência “ajuntar mais gente para a conquista”⁵⁴.

Em 1770, foi realizada outra empreitada no entorno do Rio Xopotó, partindo do aldeamento do Pomba, ordenada por Manuel Rodrigues da Costa e seguida por ninguém menos que “o mais afetuoso servo” Manuel de Jesus Maria e alguns de “seus” índios aldeados. O padre escreveu ao capitão:

Me ordena vossa mercê lhe dê porte por carta minha de toda a novidade que houver respectiva a entrada, e por isso sem demora, pôs toque o Capitão Regente expedia ontem de manhã um próprio

⁵² Documento na íntegra disponível para consulta no Arquivo Público Mineiro, Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 159, p. 94-94v, 16/12/1768.

⁵³ Ver nota anterior.

⁵⁴ Ver nota anterior.

com carta expressando a vossa mercê os movimentos da sua entrada (Carta de Manuel de Jesus Maria..., 1770, p. 581)⁵⁵.

Narrou o vigário que após gastar muitos dias na diligência da exploração do sertão, o Capitão Regente não descuidou em momento algum de sua tarefa, porém, a falta de alimento que se abateu sobre a tropa, por causa de um grupo de soldados adoecidos que havia ficado para trás no aldeamento, os quais seriam os responsáveis pelo carregamento, fez com que outros soldados voltassem em companhia de índios em busca de socorro.

Prosseguiu relatando que, ao circular pelas imediações da Serra Negra, em 31 de Agosto, o grupo avistou uma grande fumaça, percebendo se tratar da queima da roça de “um quilombo, porque os índios que restavam na região já estavam no aldeamento de onde o grupo havia saído”. Os expedicionários caminharam na direção da fumaça e os homens os quais retornavam a procura de ajuda acabaram por aprisionar um negro que dizia ter fugido do quilombo e ser “preto angola” (AMANTINO, 2008). Dizia a carta de 30 de Setembro de 1770:

Aconteceu que na mesma picada os Índios avistassem uns pretos, que eles com uns dos camaradas amarraram, por virem mais adiante que já vinham com cautela, e no rosto do dito preto por lhe terem achado as pegadas nas margens de um rio que se supõe ser o Pinho, o qual preto sendo trazido a esta Aldeia no dia 22 do corrente o puseram alguns camaradas em confissão, dando-lhe alguns tratos (Carta de Manuel de Jesus Maria..., 1770, p. 581).

O negro, a quem consideraram mais “boçal” do que “ladino”, foi inquirido pelos seus captores. O Capitão Regente, que “já ia se retirando” devido à escassez de alimentos, encontrou-se com o negro aprisionado passando a tratá-lo com “grande afago” para o fim de interrogá-lo. Com objetivo de entenderem o que dizia usaram um escravo que sabia tanto a língua portuguesa como o idioma do africano, o qual era empregado no aldeamento. O indagado, apesar de “falar com muita variedade”, acabou declarando que pertencia a um clérigo. Segundo seu depoimento, ele e mais quatro parceiros haviam sido levados a uma longínqua e “grande povoação dos mesmos pretos”, havendo “lá grandes roças e canaviais,

⁵⁵ Graças à referência contida no trabalho de Márcia Amantino, **O Mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII**. São Paulo: Annablume, 2008, p. 128-130, nos foi possível a localização deste documento no Arquivo da Biblioteca.

bananas, laranjeiras e descaroadores e muito algodão, que sendo como ele diz é cousa grande”. Declarou ademais, certamente numa tentativa de escapar da punição pela rebeldia da fuga e do aquilombamento, que após ter sido induzido a ingressar na povoação fora obrigado a trabalhar sem cessar e castigado com constância pelos seus compatriotas. O homem apresentava inchaços e “moléstias nos pés”, que segundo disse o Padre estavam sendo tratados (Carta de Manuel de Jesus Maria..., 1770).

As lideranças da expedição retornaram ao aldeamento e deixaram “apenas um grupo de 30 homens entre brancos e índios à procura do quilombo”, dentre os quais se incluíam os soldados Antônio Correa e José Correa (AMANTINO, 2008). A notícia de tal agrupamento no Rio da Pomba “causou preocupação por ser ‘muito grande e muito antigo’” e pela dificuldade de localizá-lo, posto ser o “negro capturado muito boçal” para ter a capacidade de “mostrar e acertar por donde veio” (Carta de Manuel de Jesus Maria..., 1770).

Podemos pressupor, a partir disso, que o padre Manuel de Jesus Maria, forjado pelos interesses do governador Lobo da Silva, foi o primeiro religioso a converter os índios na região da atual Zona da Mata mineira e a promover a facilitação da ocupação daquele sertão, estando a serviço da Igreja, do governo da Capitania de Minas Gerais e do Estado Português. O padre partiu para os sertões, desde Vila Rica, com o adiantamento de 100\$000 réis correspondentes à metade da cômputa estabelecida.

4.2 O estabelecimento e a organização dos aldeamentos na Freguesia do Rio Pomba

Para alcançar a finalidade de estabelecer um aldeamento central (a centralização acabou não se mostrando possível) na região do Rio Pomba, o presbítero Jesus Maria necessitou, primordialmente, abrir caminhos e “picadas” que ligassem as diversas áreas componentes da Freguesia, tarefa “árdua” cuja feitura “ninguém pondera o que me tem custado nem nos trabalhos, fomes e necessidades que tenho padecido” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1800, cx. 154, doc. 63). Foram organizadas diversas expedições de descimento, que “deslocavam os índios de suas aldeias de origem para reuni-los nas novas aldeias criadas junto aos núcleos portugueses e constituíram, sempre, a principal fonte de

origem e reprodução das populações indígenas nos aldeamentos” (ALMEIDA, 2003, p. 79).

Em 16 de Agosto de 1770, o Conde de Valadares ordenava ao Capitão José Lemes, futuro Diretor dos Índios Coroados, que continuasse “com a mesma eficácia” o *ajuntamento* dos índios coropós, devendo defender as suas terras e, em caso de algum colono ocupá-las para fazer roçado, obrigá-lo a pagar com gêneros úteis aos índios lesados: “este é um bom meio para vossa mercê entrar a reduzi-los a que se juntem à Aldeia do Padre Manuel de Jesus Maria, e se conciliem amizade com aqueles Índios aos quais cuidará vossa mercê sempre em que os tratem bem”⁵⁶.

A partir da chegada do Padre e constituição dos núcleos indígenas nas proximidades da Igreja a seguir construída, percebemos um grande afluxo de colonos à região, fazendeiros “empenhados” em dirigir a “Indústria dos Índios” e “aventureiros” em busca de terra e riqueza, fazendo crescer a população no entorno do aldeamento e intensificando o contato entre brancos e índios (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

O aldeamento supracitado foi organizado, ou pelo menos tentou-se organizar, segundo uma lógica bem parecida com aquela contida no Diretório Pombalino, que vigorou até o ano de 1798, como demonstram os trechos documentais a seguir:

Haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (POMBAL, 1757, p. 4).

A passagem citada é parte do Diretório e revela a preocupação de Pombal em integrar o índio na cultura *civilizada* européia, educando-os para o trabalho e para a religião cristã. É clara a importância dessa legislação para a administração das aldeias a partir de 1758, ainda que sua aplicação tenha sido um tanto restrita e limitada: todos os agentes presentes na civilização dos índios, incluindo aqueles com funções de direção espiritual, seriam representantes do poder do Estado e de suas normas legais. Porém é necessário ressaltar que muitas vezes a “prudência, a suavidade e a brandura” (POMBAL, 1757, p. 37) exaltadas pelo futuro marquês

⁵⁶ Consultar Arquivo Público Mineiro, SC (Seção Colonial) 179, p. 32v.

como necessárias no trato com os novos súditos do Reino, eram substituídas, por motivo de sobrevivência ou interesses, pelo isolamento e combate aos *índios bravos*, ou, em outras palavras, aos índios que recusassem a civilidade, o trabalho e a religião. Conforme demonstra o trecho seguinte da carta de Jesus Maria à autoridade real, os próprios índios aldeados poderiam servir de soldados contra o gentio hostil: “concorrem serem os Índios Cropós e Croattos (...) Guarda das Minas naquele lado (dos rios) contra as nações ferozes dos Puris e Botocudos, e por isso os melhores soldados e marinheiros para a navegação e defesa dos rios da Pomba e Paraíba” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc. 62).

O objetivo predominante da catequese a partir da atuação do Marquês de Pombal era o de *crislianizar para civilizar*. A atitude do Padre Maria em relação às populações indígenas deixava transparecer essa meta, enquanto cumpridor de seus deveres de vassalo, ao mesmo tempo em que sendo um homem da Igreja e de uma sociedade marcada pela cristandade, a evangelização por si só já se constituía em importante passo para uma vida regrada.

O aldeamento da Freguesia do Mártir São Manuel do Rio da Pomba e Peixe foi erigido no momento em que muito se discutia sobre a humanidade, perfectibilidade e modos de bem-educar os índios, sendo referência para esse debate o Diretório de 1757. No contexto da legislação pombalina, os Diretores responsáveis pelas aldeias deviam nomear os párocos para a realização das tarefas espirituais, vistas como o primeiro caminho para a civilidade, bem como verificar o bom andamento de suas atividades. O ideário de proteção e isolamento dos nativos, presente na ótica jesuítica, foi substituído pela política de integração dos índios mansos à sociedade colonial e transformação gradual das aldeias em vilas.

Após a extinção da lei de Pombal, seguiu-se um período de opiniões plurais e discordantes sobre o destino que deveria ser dado às políticas para os nativos, juízos que oscilavam entre a mestiçagem/integração e a guerra justa e a subordinação cultural e física. Um dos principais pensadores da questão indígena e defensor da civilização dos índios após o término do Diretório, como demonstra Tatiana Takatuzi, foi o Diretor Geral das Aldeias da Capitania de São Paulo, José Arouche de Toledo Rendon, que atribuiu o atraso e a inferioridade dos povos indígenas às ações dos maus governantes, administradores e religiosos:

Em “Memória sobre as Aldeias”, escrito em 1798, o Diretor ressaltou que a civilização do índio se daria por meio do trabalho e de uma relação mais intensa com a sociedade. Uma das críticas de Rendon direcionadas à política pombalina girava em torno do sistema de aldeamentos, tomado como obstáculo à civilização dos índios, uma vez que os afastava de um contato mais intensivo com os brancos, contato esse que produziria os efeitos desejados através do trabalho e da mestiçagem (TAKATUZI, 2005, p. 42).

Todavia, mesmo com fim do Diretório, Jesus Maria escreve, em 1799, uma carta contra a concessão de sesmarias, referenciando os artigos 19 e 81 da dita lei. E ainda em 1782, em petição enviada à rainha, o padre confirma o pleno conhecimento do Diretório ao lançar mão do texto, idêntico ao original, para conseguir seu objetivo. Diz o documento:

É fundamental da civilidade haver em todas as povoações de Índios duas escolas públicas, uma para os meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar, na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas, e outra para as meninas; na qual além de serem instruídas na Doutrina, se ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 95).

Como podemos constatar, é patente a influência exercida pela legislação pombalina e a sua utilização no discurso e na prática cotidiana de nosso personagem. Contudo não podemos perder de vista o seu enquadramento enquanto um homem da Igreja, um religioso cuja intencionalidade *cristianizadora* orientava suas ações. Em certa passagem de uma das cartas endereçadas à Coroa portuguesa, o vigário dos índios nos brinda com uma interessante retórica que remete a uma passagem bíblica, fazendo lembrar à autoridade sua formação religiosa e imiscuindo um forte apelo à petição. Dizia o documento:

[...] o Suplicante não tinha possibilidade para tanto (suprir as despesas), e porque neste caso só Jesus Cristo Redentor do Suplicante e dos mais, andando neste mundo de Aldeia em Aldeia, Segundo o Evangelho, seguiram uma grande multidão de Gente, e ele como Deus Onipotente que tudo pode, sustentou a quase cinco mil homens com cinco pães e dois peixes, e houve grande sobra, porém ao Suplicante, que é miserável Criatura, lhe foi preciso

procurar meios para ajuda de poder pagar despesas tantas (Título: documentos diversos..., 1898, p. 763).

Em sua missão catequética, o padre fundou escolas para meninos⁵⁷, preparou roçados com auxílio de mão-de-obra escrava, dividiu os índios nas tarefas da extração, agricultura e pesca e forneceu-lhes ferramentas e vestuários⁵⁸. Adotou a política de valorização dos chefes indígenas, os *Principais*, com o objetivo de angariar alianças e facilitar os *descimentos*. Os *Principais*, funcionando como *línguas*, mantinham a qualidade da oratória, tão valorizada entre os índios, para pregar novos valores coloniais: o trabalho cotidiano nas roças e as virtudes cristãs (ALMEIDA, 2003, p. 158).

O processo de metamorfose dos índios em súditos cristãos não foi [...] nada simples, tendo incluído negociações, trapaças, recuos, colaborações e confrontos mais sérios. Os índios transformavam-se, mas não necessariamente no que os padres queriam (ALMEIDA, 2003, p. 150).

Ao que tudo nos indica, o aldeamento manteve uma estrutura pobre e carente durante toda a sua existência. O *Pároco dos Índios* não se cansava de lembrar às autoridades o quão miseráveis eram aqueles novos súditos. Não é improvável que fossem verdadeiras, por exemplo, as informações de que Jesus Maria sustentava à sua custa os índios adoentados. Para isso fornecia-lhes camas e vestuários, os quais, por se mostrarem escassos, tiveram de ser compartilhados por muitos homens (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Dentre os poucos itens materiais que estruturavam o aldeamento, além dos já mencionados, temos notícia da construção de um moinho entre 1769 e 1770, pelo custo de 509\$700. Este se fez necessário, segundo o vigário, para o sustento da “rude gente” que a ele tudo pedia e que por sua ignorância pensava ser obrigação do pároco conceder⁵⁹.

⁵⁷ Imagem do fragmento da Escola da Matriz no anexo 09.

⁵⁸ Consultar Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 761.

⁵⁹ Informação acessada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documento 31 – MS 580 (68).

No processo de construção do equipamento, Padre Jesus Maria relatou a dificuldade de se conseguir água, visto que a cachoeira existente era um pouco distante e os índios, “por sua ignorância”, não conseguiram canalizá-la. Por isso, prosseguiu narrando, foi preciso alugar escravos do Capitão Manuel de Moraes Sarmiento que, apesar do receio devido ao perigo que por ventura correriam entre o gentio, concordou em arrendá-los por “oitava por semana”, além de contratar todas as pessoas livres dispostas a executar o serviço por quantia de $\frac{3}{4}$ por semana ⁶⁰.

A fatura do moinho, de acordo com a narração do vigário, mostrou-se tarefa árdua e morosa para os trabalhadores, que não contavam com o auxílio de bois e muares, além da inópia de mantimentos: foi imperativo retirar pedras, “cortar raízes e arrancar alguns paus grossos e em uma parte passar em bicas por dar em um Morro de Areão”. O moinho foi confeccionado com braúna de palmo e outras madeiras fortes e de lei, atingindo altura de 22 palmos ⁶¹.

Ademais, pela necessidade que se tinha de socar milho para a obtenção da farinha de angu, tarefa até então manual, foi construída, pelos mesmos jornaleiros, uma casa de monjolo, toda de madeira roliça. Como expôs padre Manuel, esse artefato era de grande utilidade no aldeamento, já que quando eram preparadas as refeições para 10 ou 12 trabalhadores e índios catecúmenos, apareciam das matas mais 40 ou 50 índios entre “grandes e pequenos” para a *merenda*, poucas vezes dispostos a ajudar. Isso acontecia, segundo o religioso, pela carência de alimentos com que eles estavam acostumados, sendo que subsistiam com os pouquíssimos gêneros que plantavam, frutas silvestres e “sapos imundos”. Para Jesus Maria, quem vivia entre o gentio não possuía outro remédio senão repartir, para dele se fazerem queridos e conquistá-lo com a bondade ⁶².

O Padre manteve em sua casa (Matriz) uma escola de primeiras letras e doutrina, onde, segundo narrou, sustentava a sua custa os meninos índios, em número de dez ou doze, e o seu Mestre, comprando-lhes mantimentos. Apesar de não possuímos informações detalhadas, sabemos que no aldeamento do Turvo, no Xopotó, também funcionava uma escola para os meninos coroados. Seu mestre era Mathias da Cunha Pereira de Albuquerque, que aparece como padrinho do *inocente*

⁶⁰ Documento consultado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documento 31 – MS 580 (68).

⁶¹ Ver nota anterior.

⁶² Ver nota anterior.

Lino em primeiro de maio de 1774 (Traslados de Assentamentos de Batismos, 1767-1793, f. 26).

Jesus Maria relatou às autoridades reais que os meninos que habitavam junto a ele, na “casinha da Matriz”, possuíam rendimento na escola muito superior ao daqueles que moravam com seus pais ou dos que viviam nas matas. Ressaltava as despesas realizadas para mantê-los e a importância de uma ajuda de custo, posto ser sua Freguesia carente de emolumentos e, mais ainda, motivo de avultadas despesas de sua parte.

Informa-nos Cônego Raimundo Trindade que, na diligência de educar os índios, o vigário era auxiliado pelo seu *familiar* José Crisóstomo de Mendonça (TRINDADE, 1945). Este fora admitido como catequista e mestre dos índios por pelo menos vinte meses e, embora já fizesse parte do corpo eclesiástico, esperava, em 1782, ser ordenado para a função de cristianizar os nativos (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 131, doc. 29). Assim deu início à sua petição:

Diz José Crisóstomo de Mendonça, presbítero secular do Bispado de Mariana, que Vossa Majestade foi servida mandar ao Bispo de Mariana a Provisão ou Ordem de 15 de Dezembro de 1782, em razão da súplica do Vigário do Rio da Pomba Manuel de Jesus Maria, que pedia a Vossa Majestade mandasse ordenar o Suplicante (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 131, doc. 29).

É na súplica de Jesus Maria em favor de José Crisóstomo que encontramos a informação mais relevante a respeito deste *familiar*. O habilitando, assim como o *Pároco dos Índios*, estava eivado dos defeitos da ilegitimidade e do *mulatismo*. Porém, ao contrário do vigário colado, Crisóstomo não alcançou a *graça da dispensa* de suas *nódoas*. Dois anos após seu pedido de ordenação, ainda residindo na Aldeia da Matriz, escreveu novamente à Coroa queixando-se do desatendimento à sua súplica e da má vontade dos Bispos marianenses, no período Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, em ordenar “os pardos do primeiro grau”. Segundo afirmou Crisóstomo, “esse foi o único obstáculo do suplicante com um serviço tanto do agrado de Vossa Majestade” e que embora possuísse tal “gênero de culpa”, se dedicara com provas de vocação ao exercício de suas funções. Apesar de seu *desvelo*, Cônego Trindade sustenta que não foi possível a José Crisóstomo obter sua ordenação (TRINDADE, 1945, p. 230).

Percebemos que o projeto de educação dos índios no Aldeamento do Pomba, no qual se incluía a formação dos filhos de principais, vinculava-se ao amplo projeto do Diretório de formação de indivíduos aptos a ocuparem cargos públicos de acordo com o previsto na lei. No entanto, segundo memora Elisa Garcia, os resultados desse projeto são de difícil averiguação, já que o amalgamento dos índios com o restante da população nos impede de encontrar vestígios documentais que comprovem ou não o sucesso dessa tática (GARCIA, 2007).

Um exemplo de educação moldada no pombalismo encontra-se na região dos Sete Povos das Missões, onde as escolas assim se organizaram: as meninas se levantavam ao nascer do sol, faziam a higiene pessoal, rezavam e passavam o restante do dia a tecer, fiar e costurar. Após a ceia, finalizavam o dia com mais orações. Aos meninos eram reservadas as tarefas de aprender a falar, ler e escrever em português, argumentar e orar. Dificilmente os pequenos índios viam seus pais, a não ser se lhes fosse concedida licença em feriados ou dias de folga (GARCIA, 2007).

Não foram por nós encontradas referências sobre uma escola para meninas índias ou contratação de Mestra para ensiná-las no Aldeamento do Pomba. Sabemos apenas que muitas meninas eram retiradas do convívio familiar para serem educadas nas casas de colonos, aprendendo não mais que afazeres domésticos, costura e bordados. Seu destino era o de viver como agregadas nas fazendas durante toda a vida ou casar-se com brancos pobres, os quais, por esse feito, eram providos de alguns benefícios.

Sobre os rapazes índios, consta nos documentos que alguns saíram da escola sabendo ler e escrever, dentre eles Antônio de Arruda e Câmara e João Dias da Rocha, “como nesta Corte poderá afirmar o Governador e Capitão General Visconde de Barbacena, patrocinador dos Índios por no tempo do seu governo existir por algum tempo Índios que [...] assentaram Praça no Regimento Pago”⁶³. Em 1782, Padre Manuel solicitou à Coroa a manutenção de tal escola, a qual concentrava “a maior parte dos Índios Cropós”, através do acréscimo de noventa mil réis ao ordenado anual, então de trinta e seis mil réis, de tal modo a ser possível o mantimento do Mestre, “aliviando o Suplicante do ônus de o sustentar, e permitindo Vossa Majestade ao Suplicante pelo seu serviço que bem consta dos Documentos

⁶³ Consultar informação na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 762.

juntos, a nomeação deste Mestre [...]” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 95, p. 2).

A mesma petição continha ademais a rogativa para que fosse feita no lugar da Matriz – que por ser de madeira perecível se encontrava arruinada – uma casa térrea de esteios roliços e de lei,

[...] coberta de telhas de cento, e vinte palmos de comprida, e trinta de largo, embaldramada por fora, para em um lanço de trinta palmos assistir o Mestre da Escola dos Índios, e em outro lanço morar o Cacique, ou seu filho o Capitão, e os demais vão para nele assistir os Índios, e alguns ainda Gentios, que costumam concorrer dos matos a este lugar da Matriz, enquanto nela se demoram, por ser muito útil o se lhe fazer bom agasalho, e se aproveitarem da Doutrina (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 95, p. 2).

Também recorria a Sua Majestade para que residisse no local um “oficial de fazer telhas” para com o auxílio dos Índios fabricasse telhas para a cobertura de duas, ou três moradas dos mesmos,

[...] que ao pé da Igreja Matriz quiserem reformar suas casinhas, cujo benefício se fará daqueles que com o seu trabalho levantarem as ditas casinhas com madeira de Lei, e concorrerem com o seu trabalho na fatura da telha, que vem a ser ajudando o Mestre oleiro a tirar o barro, e cortando os mesmos Índios a lenha para assim se fabricar esta mais em conta; porque os ditos Índios costumam cobrir as suas casinhas com cascas de pau, estas apodrecem, e por acharem longe novos paus para tirar a casca da reforma, desamparam a casinha que tem, como já acontece, e vão fazer outra morada mais metida ao mato, o que parece se evitará por este meio (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 95, p. 2).

Jesus Maria alcançou ainda, persuadindo ser útil uma escola também para os índios coroados, do Tribunal da Junta da Real Fazenda de Vila Rica, a quantia de trinta e seis mil réis para custear um Mestre em contrapartida de assumir o ônus de sustentá-lo. Chamou a atenção para o fato de o Guarda-Mor Manuel da Mota de Andrade, “zeloso da civilidade de Índios”, ter mandado instruir um Índio com sua própria despesa até o fazer ordenar como Presbítero. Este nativo era Pedro da

Motta⁶⁴, de nação “Croata”, hoje um personagem cada vez mais estudado pelos historiadores mineiros.

Padre Manuel e Mota de Andrade eram uníssonos ao afirmarem que através do Padre Índio, “neófito descendente de gentio”, muito mais facilmente seria reduzido o gentio, seu semelhante. Recorreu o vigário, assim, à Grandeza de Sua Majestade para que designasse Pedro da Motta para a função de Mestre dos Índios

⁶⁴ A historiadora Maria Leônia Chaves traçou a trajetória do Padre Índio Pedro da Motta, legando importante contribuição para a compreensão de sua trajetória. Segundo narra, Pedro, um índio Coroadó, saíra das “matas” da região do Xopotó com a idade de 8 ou 9 anos, vivendo como administrado na casa do Guarda-mor Manuel Mota de Andrade, de quem adotou o sobrenome. Rezende afirma que o índio foi instruído nos “rudimentos da religião” durante cinco anos, sendo batizado já adulto, em 20 de julho de 1778, na capela de Santo Antônio do Calambau, filial da matriz de Guarapiranga. Afirma que o menino “dedicou-se ainda por mais dez anos aos estudos, sob os cuidados do licenciado Manuel Caetano de Souza, aplicando-se notoriamente em Gramática e Língua Latina. No ano seguinte, entrou, no Juízo Eclesiástico de Mariana, com seu processo ‘*de generis et moribus*’, solicitando ser admitido ao ‘grêmio da Igreja como sacerdote’. Prossegue contando que depois de ser “examinado de oral e latim”, “mostrando a integridade de seus costumes”, o habilitando alcançou a “dispensa do neofitismo e da ilegitimidade *ex defectu natalium*, por ser descendente do gentio. Alcançou o despacho favorável, “tendo em conta que ‘dava evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal’, ‘achando-se firme nos pontos de nossa fé que abraçou com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação e que se comprova pela extensão do tempo em que vive entre os católicos’. O seu patrimônio também fora aprovado, posto que seu benfeitor, o guarda-mor Manuel da Mota Andrade, lhe doara uma fazenda a título de se ordenar nas ordens sacras. No mesmo ano foi ordenado sacerdote e no posterior enviado para a conversão dos índios do Pomba. A historiadora expõe o fato de anos depois, em visita ao aldeamento, o viajante Georges Freyress, em seu “Viagem ao Interior do Brasil”, ter dito que Pedro da Mota, depois de muito tempo cumprindo seu dever, “repentinamente acordou-se nele a vontade de mudar (...) despediu-se a sotaina, deixou o hábito de Cristo, e fugiu à procura dos seus patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles e não se arrependeu da mudança”. Segundo Leônia, para o viajante, “era a prova maior do quanto é forte a saudade do lar do modo de vida livre e bruto das matas”. Contudo, este relato de Freyress não pôde ser comprovado pelas pesquisas históricas: em 1786, Pedro da Motta, investido de sua condição de sacerdote e bastante adoentado é encontrado redigindo seu testamento, na fazenda do guarda-mor Manuel da Mota de Andrade. Dentre os poucos bens estavam “um moleque, um cavalo e seu maior patrimônio, o sítio no Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, legado ao seu testamenteiro, Manuel da Mota Andrade, ‘posto este me fazer muitos gastos para me pôr no estado sacerdotal’. Ao ‘irmão’, Capitão Leandro, seu universal herdeiro, deixava a sua ‘roupa’ e se houvesse mais alguma coisa que lhe ‘mandassem dizer cem missas’. Seu corpo foi sepultado, de acordo com seu pedido, na capela ou Matriz mais próxima ao seu falecimento, acompanhado de cinco padres, que disseram missa de corpo presente para sua alma, aos quais deixou, por esmola, uma oitava de ouro. Reconhecendo-se como ‘católico’, admitia, moribundo, ‘o peso de ter ofendido a Deus’, comprometendo-se ‘em nunca mais ofender para alcançar o perdão’. Adriano Paiva também desvendou uma série de inconsistências presentes na análise da trajetória do padre Pedro da Motta. Tudo indica que, ao contrário do descrito pelos viajantes, o índio não “largou a batina” em momento algum. Entre outros indícios, seu nome aparece nos registros de batismo da Freguesia de Rio Pomba até o ano de 1784, pouco antes de adoecer (PAIVA, 2009).

de sua nação, doutrinando-lhes e ensinando-lhes a ler e escrever, com o ordenado anual de cento e quarenta mil réis, pagos pela Fazenda do Subsídio Literário da Capitania de Minas Gerais. Padre Pedro assumiria as obrigações de poder servir como operário e de residir próximo à Capela de São José, filial da Freguesia do Pomba, entre os próprios índios, ou onde parecesse a sua residência mais conveniente ao vigário, em companhia de alguns filhos do Capitão José Leme ou de quaisquer outros homens brancos que lhe possibilitassem a comunicação. Observada a sua boa conduta e capacidade de ser Pároco, Jesus Maria desistiria de parte da Freguesia em prol do exercício do Padre Índio (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 95). Durante o processo de habilitação, o vigário Jesus Maria ocupou a função de Juiz Comissário da diligência de patrimônio. Foi do seguinte teor o parecer final da ordenação, concedida em 1780:

Satisfaça a devida segurança de seu patrimônio, e habilitando-se depois com os indispensáveis exames de Moral, e cerimônia, na suposição [...] de bondade de seus costumes e do santo fim que intenta da conversão dos Índios de boa vontade o dispensaremos de todo o mais. Mariana, 05 de Maio de 1780 (Pedro da Motta. Habilitação, 1779).

Pedro da Motta passou a atuar na aldeia a partir de 1782. É interessante perceber que, como o índio Pedro, vários outros autóctones foram gradualmente inseridos na lógica societária do Antigo Regime. Se o contato com os brancos promoveu uma reconfiguração identitária dos nativos, também é verdade que ele assinalou muito mais para a dissolução sociocultural das populações indígenas do que para uma manutenção de suas características originais, forjando gerações de “ex-índios”. Já mencionamos a presença dos nativos nos espaços administrativos e religiosos da colônia, peticionando às autoridades ou reivindicando seus direitos como “senhores naturais” da terra, alcunha utilizada até mesmo pelo rei ⁶⁵.

Em dois de Setembro de 1789, os índios “cropós e croatos”, moradores na Freguesia do Mártir São Manuel, solicitavam a paz e o sossego perdidos com a presença dos europeus. Diziam-se “convertidos a maior parte ao grêmio da Igreja e vivendo todos em paz”. Afirmavam que a Coroa tinha concedido preferência a eles

⁶⁵ Documento disponível na íntegra na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898.

na posse das terras, mas que o Capitão Miguel Pereira de Carvalho, embora “zeloso com os suplicantes”, estava oferecendo-as a homens ricos e europeus “muito ambiciosos”, de outras paróquias, dos quais alguns defendiam que aos índios se devia matar, para tirarem cada um “três ou quatro sesmarias”. Esta situação fez com que os índios ficassem sem suas posses, das quais necessitavam para “plantar, caçar e pescar”. Os requerentes pediam ainda que o assunto sobre concessão de sesmarias não ficasse restrito apenas à aprovação da Câmara de Mariana, mas sim que fossem ouvidos os capitães índios, o Diretor Francisco Pires e o Pároco Jesus Maria (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Esta última informação pode ser reveladora, pois que notamos o envolvimento do Padre e claramente do Diretor dos Índios na petição referida. É patente o interesse de ambos em controlar a concessão de sesmarias na região e, conseqüentemente, em consolidarem-se como potentados no sertão. Dessa forma garantiam suas próprias posses e favoreciam as pessoas que pudessem patrociná-los. Além disso, ao participarem e apoiarem os índios em suas petições, asseguravam a *amizade*, o bom convívio e uma maior agremiação por parte dos nativos. Isso fica evidente ao constatarmos que quem apareceu ao Cartório em Vila Rica, em sete de agosto de 1789, a fim de redigir a petição, foi o índio *Coropó* João Dias da Rocha, de quem já falamos, o qual cursou a escola em casa de Jesus Maria, e o próprio *Pároco dos Índios* (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Padre Manuel, aproveitando-se do ensejo, anexou ainda mais uma petição ao documento. Dizia ela:

[...] havendo no Xopotó dos Índios Croato uma capela em que o suplicante teve capelão na capela de São José dos Croatos, filial da dita Freguesia de São Manuel, e como se anda na diligência de se mudar mais para o centro, para onde de presente não há senão índios, pede o suplicante a V. Majestade para que seja servido mandar passar provisão ao Padre Joaquim Teixeira ou na falta deste ao Padre Manuel Luís Branco, para nela ser mestre dos índios Croatos e capelão, vencendo o ordenado costumado de cento, e oitenta mil réis (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Na data de seis de Julho de 1785, deparamo-nos com mais um caso de “índios suplicantes” agindo em consonância com os interesses dos colonizadores. No requerimento, Luís Brandão de Menezes Castelo Branco, capitão representando

os índios coropós e Leandro Francisco, *Índio croata*, e demais índios deste grupo, solicitaram a D. Maria I “a mercê de elevar à Vila a sua aldeia”, na Freguesia do Mártir São Manuel do Rio da Pomba e Peixe, juntamente com outros paroquianos. Segundo narravam,

[...] muitos dos suplicantes vão tendo conhecimento das honras que Vossa Majestade manda fazer aos suplicantes e notícia de que Vossa Majestade no Diretório Régio ordena que se faça vila nas povoações de índios para nelas serem eles Juizes, vereadores, e principais das suas terras [...] na Capitania de Minas Gerais não há vila alguma de Índios (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1785, cx. 123, doc. 62).

Os peticionários alegavam que viviam em área de disputa de Comarcas, sendo a parte sul do rio pertencente à comarca do Rio das Mortes e a porção norte parte do termo da Cidade de Mariana, Comarca de Vila Rica, por isso a necessidade do estabelecimento de uma Vila e seus respectivos órgãos, que *colocassem ordem* e conservassem a paz na região. Solicitavam fossem erguidas na Vila uma cadeia e uma Casa da Câmara. Finalizavam afirmando que o processo fosse encaminhado e conduzido pelo Diretor dos Índios e pelo seu Vigário e, ainda, que se elegessem um ou dois vereadores não-índios.

É bastante evidente que a elevação da aldeia à Vila atendia aos interesses também dos detentores da maior parcela de poder na localidade. É possível que alguns índios letrados almejassem alçar a cargos como o de Juiz ou Vereador, resignificando sua posição no interior do aldeamento. Mas parece bem provável que os colonos brancos da região, dentre os quais se incluíam os diretores Farinho, desejassem usufruir da possível condição de Vila, ocupando os supracitados “um ou dois” cargos de Vereador. É plausível aceitar, do mesmo modo, que o pároco Jesus Maria, qualificado como aquele que se sacrificou para viver entre o gentio, tenha participação nesta petição, tendo para isso se consorciado com seus tutelados. Além da possibilidade de obter mais poder, estreitar relações com “homens bons” e conter o avanço dos colonos que ocupavam as fronteiras, estar à frente da administração de uma Vila significava também aumentar o controle sobre a população indígena e suas lideranças, ocupantes dos cargos mencionados.

O envolvimento dos não índios neste requerimento se sustenta, ademais, por encontrarmos, quatro anos depois, na já referida súplica do índio João Dias, com a participação explícita do vigário e dos diretores, a cópia do pedido para transformar

a Freguesia em Vila e a informação de que este não havia sido deferido até então (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Destacamos ainda sobre a imersão dos índios na ordem colonial, que a concessão de cargos como os supramencionados aos nativos foi parte importante da estratégia de *pacificação* dos aldeados e da aceitação e proteção do elemento colonizador pelas chefias autóctones locais. Segundo Spix e Martius, em sua visão eurocêntrica, “a influência dos portugueses conseguiu distinguir os mais inteligentes entre os índios, que se sentem lisonjeados com o título de capitão e exercem sobre os outros certa supremacia” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 232). Também o nono parágrafo do *Diretório Pombalino* já dizia:

Concorrendo muito para a rusticidade dos Indios a vileza, e o abatimento, em que tem sido educados, pois até os mesmos Principaes, Sargentos maiores, Capitaens, e mais Officiaes das Povoaçãoens, sem embargo dos honrados empregos que exercitavaõ, muitas vezes eraõ obrigados a remar as Canõas, ou a ser Jacumáuhas, e Pilôtos dellas, com escandalosa desobediencia ás Reaes Leys de Sua Magestade, que foi servido recõmandar aos Padres Missionários por Cartas do 1., e 3. de Fevereiro de 1701, firmadas pela su a Real Mão, o grande cuidado que deviaõ ter em guardar aos Indios as honras, e os privilegios competentes aos seus póstos: E tendo consideração a que nas Povoaçãoens civís* deve precisamente haver diversa graduação de Pessôas á proporção dos ministérios que exercitaõ, as quães pede a razaõ, que sejaõ tratadas com aquellas honras, que se devem aos seus empregos: Recõmando aos Directores, que assim em pûblico, como em particular, honrem, e estimem a todos aquelles Indios, que forem Juizes Ordinários, Vereadores, Principães, ou occuparem outro qualquer posto honorifico; e tambem as suas familias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquella distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduaçãoens, empregos, e cabedaes; para que, vendo-se os ditos Indios estimados pûblica, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distinctas honras, com que saõ tratados; separando-se daquelles vicios, e desterrando aquellas baixas imaginaçãoens, que insensivelmente os reduzirão ao presente abatimento, e vileza (POMBAL, 1757, anexo).

Identificamos menções recorrentes a alguns índios, os quais ocuparam funções de destaque e prestígio no interior das comunidades em que habitavam. Enquanto parte deles já ocupava funções de chefia em suas aldeias de origem, como caciques, na maioria das vezes, e potencializaram esse poder por meio da inserção no universo colonial, outros só adquiriram força através das patentes e cargos alcançados pelo contato com os brancos. Ressaltamos os outrora

mencionados índios “letrados” João Dias da Rocha e Antônio de Arruda e Câmara; o Capitão Coropó Luiz Brandão de Menezes Castelo Branco e o Capitão dos índios coroados Leandro Francisco Pires Farinho. Destacamos também a importância do Alferes coropó Jacinto; o Capitão Belchior; os índios Vicente Grande e Vicente Pequeno; o Capitão Francisco Soares Xavier; Antônio Velho e Francisco da Silva.

As certidões de batismo lavradas no período revelam a importância da aliança do padre e de alguns colonos com as chefaturas indígenas locais. Além de evidenciarem teias de relação dos índios com seus padrinhos, os assentos mencionam e destacam os laços de parentesco do unguido com as lideranças das aldeias.

Por exemplo: em 14 de outubro de 1768, a batizada Josefa, índia coropó *inocente*, era filha de Miguel e Maria e neta materna do “Capitão ou cacique dos ditos índios”; em 08 de janeiro de 1769 foram “colocados os santos óleos” na menina coropó Izabel, neta paterna do “velho cacique” dos mesmos índios; em 30 de julho de 1770 foi unguida Julianna, *inocente*, também neta materna do cacique coropó. Em 26 de dezembro de 1770 foi batizado o próprio cacique dos coropós, Estevão, sendo padrinho Manuel Pinto Brandão, como também seu filho, o “Capitão moço” Luiz, de mesmo padrinho (Traslados de Assentos de Batismos..., 1767-1793, f. 2-9).

Alguns meses mais tarde, em 07 de agosto de 1771, o sacramentado Sebastião, adulto coroadado, foi citado como sendo morador na casa e roça do índio Francisco Xavier e seu irmão Antônio. Na mesma data, era batizado o filho de Francisco (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 10-11).

No dia 25 do mesmo mês, recebia os *santos óleos* a índia Anna, adulta, “filha do que quer se chamar Belchior” e, dezessete dias depois, o filho Antônio do mesmo cacique coropó. Em 26 de Fevereiro do ano seguinte foi a vez de mais uma filha, a adulta Juliana. Outra menção se faz presente na unção do *inocente* coroadado José, “batizado na aldeia de Melxior” em 1791 (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 12, 128).

Em 30 de novembro de 1771, o coroadado adulto Manuel recebeu os sacramentos do reverendo José Borges, na Capela de São Gonçalo de Catas Altas de Itaverava, sendo mencionado em destaque ser irmão do índio Leandro Francisco. Em 31 de maio de 1772 encontramos a *inocente* Luzia, filha de Leandro, sendo investida do sacramento. Aos 20 dias do mês de julho do mesmo ano era a vez de

seu cunhado, o coroado Gregório, ser ungido (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 12-19).

Phelipe, filho do Capitão Pequeno Luiz Brandão de Menezes Castelo Branco, foi sacramentado em 29 de outubro de 1772. A *inocente* Clara recebeu os óleos em 31 de agosto de 1774, sendo filha de Sebastiana e esta, por sua vez, “sogra do Capitão Pequeno coropó”. Em 05 de setembro de 1777 foi batizada a *inocente* Vicência, “filha legítima do Capitão Pequeno Luiz Brandão” (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 20, 27, 41).

Encontramos ainda os aparentados de Antônio Pequeno: em 24 de junho de 1772, foi batizada a *inocente* Maria, “filha da sogra de Antônio Pequeno”. Já em 22 de janeiro de 1773, a filha do cacique e de sua mulher Tereza, a neonata Angélica, recebeu os sacramentos (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 18v-21).

Localizamos também o assento de batismo de “Vicente Grande”, cujo padrinho foi o próprio padre Manuel de Jesus Maria, em 23 de novembro de 1773, e uma referência à sua *situação* e a de seu filho, em 22 de janeiro do mesmo ano, quando o adulto Antônio aparece como morador em casa “do catecúmeno Vicente Pequeno” (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 23, 21).

O índio coroado Leandro Francisco teceu significativas relações com a família confinante Pires Farinho, tendo, inclusive, agregado os ditos sobrenomes ao seu nome. Vários de seus filhos foram apadrinhados pelos Diretores Manuel e Francisco Pires Farinho, como em 08 de maio de 1768, quando a *inocente* Anna, filha do índio com Ignacia Gomes Ferreira, ambos ainda catecúmenos⁶⁶, foi apadrinhada por Manuel Pires Farinho. Dois anos depois, em primeiro de julho, o Reverendo Martinho Pires Farinho batizou o *inocente* Manuel, filho do mesmo casal. O padre era irmão dos Diretores Pires Farinho e atuava na “Capela do Calambao”, próxima à “Aldeia do Ribeirão Turvo”, local onde residiam os pais coroados. Em 06 de março de 1775, Januário, o terceiro filho de Leandro, era apadrinhado por Francisco Pires Farinho (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 2, 6, 29).

Além disso, foi o próprio Francisco Pires que pediu a patente de “Capitão da Companhia de Ordenança de pé dos índios coroados do distrito do Rio da Pomba”

⁶⁶ Leandro Francisco foi batizado em 19/09/1768, no Xopotó (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 03).

para Leandro Francisco, alegando ser o índio muito útil para a civilização dos seus pares e conquistas dos bárbaros. Destacou para isso a participação do nativo em diversas expedições organizadas pelo Conde de Valadares e a companhia que fizera ao seu irmão Manuel nas incursões pelos sertões dos *Puri*⁶⁷.

Em 26 de abril de 1788, por falecimento do Capitão Leandro Francisco, o índio Francisco Soares Xavier mostrou “concorrer com os requisitos necessários” para a ocupação do posto vago, ocupando, desse modo, a função de prestígio⁶⁸.

Por sua vez, o *Capitão Pequeno dos Coropó* Luiz Brandão de Menezes Castelo Branco anexou a seu nome de batismo o sobrenome do governador da Capitania de Minas, José Luís de Menezes Castelo Branco e Abranches, o Conde de Valadares. O motivo disso foi o apadrinhamento do índio, já adulto, em 26 de julho de 1768, pelo referido governador. Luiz Brandão se encontrava em Vila Rica quando lhe foram postos os *santos óleos* na Igreja Matriz de Nossa Senhora do Carmo. Por madrinha “tocou com a coroa de Nossa Senhora do Monte do Carmo o sindicante Francisco José Brandão”, o que explica o outro sobrenome do coropó. Foi uma prática recorrente o apadrinhamento de índios que se encontravam nas capitais pelos Governadores, o que conferia forte prestígio ao nativo perante seus companheiros, autoridades locais e colonos.

Luiz Brandão de Menezes ampliou sua importância na comunidade ao ser nomeado e confirmado Capitão da Companhia de Ordenança de Pé dos Homens Índios do Distrito da Freguesia do mártir de São Manuel (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1795, cx. 141, doc. 19). O índio aparece como padrinho de vários aldeados, como em 06 de março de 1775, dia em que apadrinhou a *inocente* Antônia, bem como sua esposa Ignacia Leite, a qual foi madrinha da *inocente* Marcelina em 11 de novembro de 1771 (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 32).

Outro índio que merece destaque é o cacique *Coropó* Antônio Velho, apadrinhado em 14 de abril de 1775 pelo próprio padre Manuel de Jesus Maria e seu filho, o cacique Antônio Pequeno. A escolha do padrinho demonstra o interesse

⁶⁷ Ver o seguinte documento: APM (Arquivo Público Mineiro) CC. (Casa dos Contos), cx. 79, planilha 20113, rolo 525. “Requerimento do diretor dos índios, Francisco Pires Farinho, sobre a concessão de patente para o Capitão índio Leandro Pires da Nação no distrito do Ribeirão da Ova e do Ribeirão Turvo do Xopotó”.

⁶⁸ Consultar o documento completo no Arquivo Público Mineiro, SC (Seção Colonial) 249, p. 285-285v, 1788.

de Antônio Velho em estabelecer consórcio com o vigário colado, o que, possivelmente, era um modo de angariar mais prestígio. Segundo Jesus Maria, ele aceitara a incumbência do apadrinhamento “por não haver outro sacerdote a ele ter devoção”. Tal estratégia foi utilizada também pelo Capitão *Coroado* João Anacleto de Jesus, morador do Xopotó, em 13 de julho de 1775, quando foi apadrinhado por Jesus Maria (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 30-32).

O cacique Antônio Velho chefiava um dos núcleos de povoação ou *família* indígena, sendo muito freqüente a referência ao seu nome nos assentos de batismo. Em 10 de novembro de 1771, foram batizados os *inocentes* Manuel, filho da catecúmena “que assiste entre a família do Índio Antônio Velho” e de pai catecúmeno, “irmão de Antônio Pequeno”; Luiza, “de mãe índia coroadada e de pai coropó, irmão de Antônio Velho”; Antônia, “sobrinha de Antônio Velho” e, no dia seguinte, Francisco Luiz, filho de “mãe coroadada e pai coropó, irmão de Antônio Velho”. Também em 23 de fevereiro de 1774 foram ungidos os *inocentes* Raphael e Custódio, de pais “moradores na situação de Antônio Velho”. Mais uma vez encontramos menção ao líder em 11 e 14 de março, 06 de abril de 1775, e 02 de março de 1776 nos batismos respectivos do *inocente* Luiz, da adulta coropó Genoveva e da menor Francisca, de Vicente Grande de Siqueira, este também um chefe indígena e do menor José, todos moradores da “situação de Antônio Velho”. Vários outros casos poderiam ser citados, mas optamos por finalizar com o batismo de sua filha, já adulta, Domingas, “ambos de próximo convertidos”, em 02 de março de 1776 (Traslados de Assentos de Batismos, 1767-1793, f. 12, 25-26, 31, 37).

Contudo, não foi apenas pelo letramento, concessão de postos e cargos que conferiam prestígio, valorização da hierarquia entre os nativos, cristianização e aproximação da esfera administrativa da colônia que os gentios foram incorporados na sociedade colonial, mas principalmente pelo trabalho. É sabido que na tentativa de inserir os índios na “ordem civilizada”, Padre Manuel de Jesus Maria forneceu-lhes as ferramentas imprescindíveis para o aprendizado de pequenos serviços. Em 23 de Março de 1771, o pároco pediu a reparação das despesas com o ferro, aço e consertos das ferramentas utilizadas pelos nativos ⁶⁹.

⁶⁹ Este documento foi acessado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, com a seguinte localização: documento 31 – MS 580 (68). Manuscrito original. I 26, 20, 020.

Além de trabalharem para a manutenção do aldeamento, os índios, mesmo decretada sua liberdade, serviram como mão-de-obra para os fazendeiros durante todo o período colonial. Como nos informam Maria Leônia Chaves e Harold Langfur,

[...] em vista das restrições legais à escravização dos índios, previstas por uma série de leis, os colonos em Minas Gerais acabaram reproduzindo o costume secular do instituto da “administração”. Isso significava que os colonos assumiam a posição de curadores particulares dos índios dados como incapazes. Em contrapartida, obtinham a prerrogativa de, sob o pretexto de catequizar os neófitos, exercer sobre eles todo o controle, sem que isso pudesse ser caracterizado como escravidão que, como se sabe, feria os preceitos legais. Na prática, escamoteavam a manutenção das relações escravistas (RESENDE; LANGFUR, 2008, p. 11).

Os diretores dos índios Manuel e Francisco Farinho mantiveram em suas casas diversos índios na condição de *administrados*, dentre os quais algumas “raparigas a aprender com as Mulheres dos Suplicantes, sem que em tempo algum até o presente percebessem Ordenado da Real Fazenda de Vossa Majestade” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96, p. 306). Em atestação datada de 1781, Padre Manuel confirmava que tendo se instalado ao pé de uma paragem de índios coroados do Ribeirão Turvo, os irmãos “têm feitos algumas despesas com os ditos Índios, tendo em sua casa algumas Índias, as quais doutrina com caridade e amor a mulher do dito Capitão Francisco Pires Farinho” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96, p. 313). O Guarda-mor Manuel da Mota Andrade, além de “administrar” Pedro da Mota, “abrigava em sua casa” muitos outros índios.

Para além do trabalho dos índios, o aldeamento contava com a mão-de-obra negra. As informações obtidas através dos documentos nos levam a crer que a produção agrícola escravista no aldeamento era pequena e até mesmo insuficiente para o consumo dos índios, escravos e demais habitantes da área de aldeamento, não gerando excedentes para a venda. Segundo o pároco, isso se devia à “natural propensão da dita qualidade de gente [os índios] que é ser ociosos a imitação e exemplos de outros semelhantes que vivem aldeados em outras partes” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48). Temos notícias da plantação de milho e feijão pelos escravos. Para assegurar a chegada de mantimentos à região do aldeamento, visto que os donos de tropas temiam mandar seus animais pelo “agro caminho” e receavam um encontro com o gentio, foi preciso

ao padre comprar bestas e muares a sua própria custa. Com poucos meses de chegado ao aldeamento, o pároco já sentia as carências e necessidades materiais que iria enfrentar em seus próximos anos de vida. Relatou em Março de 1768 que precisara mandar repetidas vezes vir do Xopotó cargas de mantimentos, transportadas a cavalo até onde havia estradas abertas e muitas vezes “arruinadas”. No restante do caminho os alimentos eram transportados em canoas e “às costas de gente”⁷⁰.

Também em 1786, o sacerdote expunha, a fim de alcançar o adiantamento de cõngruas, as dificuldades enfrentadas no ano que terminara. Relatava com pesar:

Neste ano passado o Suplicante não teve milho e houve falta em toda vizinhança do Suplicante sendo preciso ao Suplicante para poder existir no lugar trazer uma tropa de 13 bestas, mas de dez meses atualmente a conduzir mantimentos e houve semana que não chegava ao Suplicante 36 alqueires sendo preciso ao Suplicante valer-se de burro emprestado para suprir despesa tanta, foi preciso fazer levantar ranchinhos, cereais e hortas. E sustenta um Mestre e já sustentou dois⁷¹.

Em carta enviada a Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, Jesus Maria, “cheio de respeito e gratidão”, descreveu ainda outras atividades econômicas e riquezas encontradas na Freguesia, ou com potencial para serem desenvolvidas. Segundo informou, no Rio da Pomba e Peixe e seu braço, o Rio Turvo, além de se extrair “algum ouro”, haviam sido descobertas granadas e outras pedras preciosas. Memorou ainda a natural propensão dos Índios para a pesca e a navegação. Ressaltou ademais:

A maior parte dos Mattos abunda de óleos e madeiras de construção, e produzindo a terra espontaneamente Salsa, Puaia, Canafístula e outros produtos medicinais, além de corresponder com mais de cento por um, a indústria do lavrador, e se acharem levantados trinta e dois engenhos de cana, e outras plantações de tabaco, algodões, anil, café e víveres ordinários (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc. 62).

⁷⁰ Consultar Arquivo Público Mineiro, rolo 533, cx. 109, 20629, Março de 1768.

⁷¹ Documento na íntegra localizado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. MS – 580 (91), doc. 43, 109183, 1786.

Expôs finalmente ser a cota anual de seis mil cruzados de dízimos recebida pela Coroa “incomparável ao interesse que pode produzir a navegação e comércio, e extração dos gêneros supérfluos pelo Rio da Pomba que se une com a Paraíba do Sul e deságuam no mar Oceano” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc. 62).

Em 14 de Março de 1805, um requerimento do vigário Manuel de Jesus Maria solicitava a mercê de lhe isentar do pagamento de dízimos pelas suas criações e plantações, “conquanto fossem consumidas no sustento de sua casa de caridade e dos índios, que tem a seu cargo catequizar”. O sacerdote afirmou, recorrendo com inteligência à legislação, que não devia ser obrigado a pagar dízimos pela Regra Geral estabelecida no “Livro Segundo, estatuto vinte e seis da Constituição do Bispado”, na qual se declarava formalmente que conforme Direito Canônico os párocos perpétuos não deviam dízimos dos frutos e das propriedades e terras pertencentes a Igrejas, “como principalmente ser o suplicante pároco de uma das Igrejas da Ordem de Cristo, que participa dos privilégios concedidos à Ordem do Templo, a quem o Papa Clemente IV isentou de pagar dízimos das terras que lavram, e de suas criações”, como exposto se achava no mesmo “definitório parte quarta título primeiro”. Padre Manuel alegou ainda que outros “párocos do Brasil e de Portugal” eram isentos dos dízimos. Enfatizou que oferecia hospedagem a todos os que avançavam os sertões para cobrar tais “impostos” e a outros administradores, sustentando a eles, seus escravos e animais. Mencionou ainda que os dízimos da Freguesia já haviam sido rematados em dois contos e 151 mil réis, além do arrecadado com a extração do ouro (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1805, cx. 175, doc. 19). Seguiu narrando:

Vossa Alteza Real fazia grande despesa com os gentios índios quando iam à Capital de Vila Rica das Minas, qual será a despesa do suplicante com a mesma Indiada, com o pretexto de ver ao suplicante, e ver a Matriz, e alguns a ver seus filhos que freqüentam as Escolas, e ainda em razão do ócio se agregam muitas vezes além dos que assistem em casa do suplicante, não sendo constantes os frutos que recolhem para com eles exercitar o direito da hospitalidade [...] continuamente exigem sal, e adubos para levarem para suas casas, e às vezes mal contentes por lhes parecer pouco o que o suplicante lhes dá (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1805, cx. 175, doc. 19).

Ao contrário do que ocorria nas primeiras décadas de seu trabalho catequético, quando era sempre atendido em suas súplicas, o parecer das autoridades sobre esse pedido foi desfavorável ao *Pároco dos Índios*. O Desembargador Procurador da Coroa emitiu a seguinte opinião: “a pretensão era muito prejudicial às consignações daqueles dízimos”. Sendo ouvido também o Desembargador Procurador da Fazenda sobre a referida petição, respondeu:

[que] ela continha fundamentos contraditórios, porque o suplicante queria não pagar dízimos, como isento por Direito, e isto era fútil, arbitrário e mal aplicado; que pedia, por fim dispensar no privilégio para os não pagar: o conceder lhe seria de péssimo exemplo, e o que o suplicante poderia fazer era não hospedar os cobradores e rendeiros, e o fazê-lo não era motivo para a exorbitância da pretensão (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1805, cx. 175, doc. 19).

Além dos gastos empreendidos com a compra de mantimentos, sal e demais gêneros para o sustento do aldeamento, temos notícia de que o Padre Jesus Maria comprou aos índios e mandou fabricar-lhes vestuários, além de ferramentas e acessórios, fundamentais para a *civilidade*.

As roupas, além de igualar os índios aos demais súditos portugueses e dar-lhes a moralidade exigida pela Igreja, desempenharam a função de signos de prestígio e de *status* para os nativos, que passaram, em parte das vezes, a desejá-las (GARCIA, 2007). Na data de 23 de Março de 1771, o pároco apresentou ao governador a conta de algumas roupas compradas para os nativos e do feitio das vestimentas que na Aldeia se fizeram a partir da fazenda remetida pelo administrador da capitania ⁷².

Aos 27 dias do mês de Setembro de 1773, o Desembargador Provedor da Real Fazenda mandava entregar ao Padre Manuel de Jesus Maria

08 chapéus, 72 côvados de camelão, 09 côvados e uma terça de ‘Bayeta’, 54 varas de pano de linho, 52 varas de estopa, 66 varas de aniagem, 01 sino, 36 facas flamengas, 24 Rosários de Contas, 06 machados pequenos e 06 foices pequenas, 06 varas de fita de cadarço, que tudo é para os referidos índios ⁷³.

⁷² Consultar Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, doc. 31 – MS 580 (68). I 26, 20, 020.

⁷³ Informações extraídas do Arquivo Público Mineiro, SC (Seção Colonial) 204.

Dois anos mais tarde, em 24 de Fevereiro, o Governador ordenava que se entregasse ao Capitão José Lemes da Silva, Diretor dos Índios Coroados, uma arroba de ferro e dez libras de aço “para conserto da ferramenta que lhe foi entregue por ordem do Excelentíssimo Senhor Conde de Valadares, e como tem crescido o número dos mesmos índios, e se lhe faz preciso mais ferramentas, lhe mandará entregar dez machados e dez enxadas”. Concedeu ainda vestuário para os seis índios da Aldeia de Xopotó, que se achavam em Vila Rica, em companhia do Capitão, além de uma “broaca de sal para o gasto dos mesmos Índios” ⁷⁴.

No mesmo ano de 1775, aos doze dias do mês de Junho, foi ordenada ao Desembargador a compra e envio para “os armazéns” de “186,5 varal de estopa, 158 côvados de Bayeta, 30 varal de cadarço, 1 maço de linha de panos de linho, 1 dito de cor, que estes gêneros são para se remeterem com outros para os índios” ⁷⁵. O Governador mandava ainda que se entregasse ao Padre Manuel de Jesus Maria, uma semana mais tarde, “19 chapéus, 84 varas de pano de linho, 186,5 varas de estopa, 158 côvados de Bayeta, 30 varas de cadarço, 1 maço de linhas de pano de linho, 1 dito de cor e duas resmas de papel, que tudo é para os referidos Índios” ⁷⁶.

Também em 10 de Dezembro de 1788, o *Pároco dos Índios* informou ao Procurador da Fazenda que mandara confeccionar vestuários para os índios com o tecido remetido ao aldeamento, prestando conta dos mesmos e solicitando ressarcimento. As peças, feitas pelas mãos do alfaiate Miguel de Carvalho Guiso, custaram dezesseis oitavas, três quartos e quatro vinténs. Na conta das obras, constavam os seguintes trajés: um feitio de dez véstias (camisola masculina até o joelho) e outro de oito véstias; um feitio de cinco capas; um feitio de quatro saias; um feitio de oito surtuns (calça larga); um feitio de um roupão de três pregões; um feitio de seis calções; um feitio de doze bombachas e mais um de dez; um feitio de seis jalecos; um feitio de quinze camisas, a saber, dez de mulher e cinco de homem; um feitio de um roupão de pregão “para uma menina”. Somavam todas o valor de 16/8, na data de 20 de Novembro de 1788 ⁷⁷.

⁷⁴ Consultar documento na íntegra no Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial 204.

⁷⁵ Ver nota anterior.

⁷⁶ Ver nota anterior.

⁷⁷ Documento completo consultado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. MS – 580 (40), doc. 11, 104064.

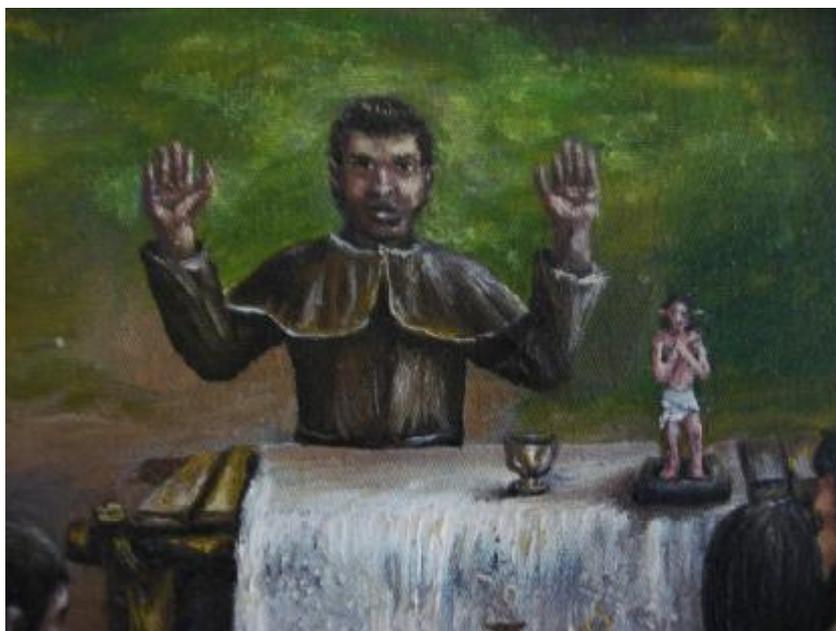
Em resposta à súplica, a Contadoria da Fazenda aprovou o repasse de vinte mil, duzentos e cinqüenta réis, a primeiro de Janeiro de 1789. Quatro semanas mais tarde, a quantia foi recebida pelo padre através do Tesoureiro Real da Fazenda, o Sargento-mor Theotônio Maurício de Miranda Ribeiro⁷⁸.

O êxito em inserir ao menos parte destes nativos aldeados na lógica colonial do Antigo Regime pode ser comprovado através de inúmeros documentos enviados pelos aldeados às autoridades governamentais, como na ocasião em que os índios Coropós escreveram ao rei pedindo a restauração da paz e do sossego que haviam perdido (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32) ou mesmo nas diversas vezes em que os nativos lançaram mão da justiça colonial para garantirem seus direitos.

O contato dos nativos com o padre determinou que eles criassem “estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência, mas também a permanente recriação de sua identidade e de seu ‘modo de ser’, frente a condições progressivamente adversas” (MONTEIRO, 1992, p. 475).

⁷⁸ Várias outras ordens ordenam o envio de tecidos e vestuários aos índios, como em 22/07/1775, quando o Governador mandava assistir “com o vestuário preciso aos seis Índios que se” achavam em Vila Rica, ou em 07/08/1775, período em que se ordenou a doação do “vestuário preciso a nove índios, seis machos e três fêmeas”, que também se encontravam naquela Vila. APM (Arquivo Público Mineiro), SC (Seção Colonial) 240, p. 42 e 45.

4.3 Os caminhos cotidianos do trabalho cristianizador: o grêmio da igreja recebe os “irmãos índios”



Pintura 1: Detalhe da representação da 1ª Missa em Rio Pomba.
Autor: José Eustáquio Vieira. 09/12/2003
Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba.

O cristianismo era o próprio ar respirado [...] Uma atmosfera em que o indivíduo vivia sua vida, toda a sua vida [...] automaticamente, sob qualquer condição, total e independentemente de toda vontade de ser crente, de ser católico, de aceitar ou praticar a religião (Febvre, 1959, p. 322).

Se é fácil afirmar que a história da sociedade colonial esteve profundamente marcada pela mentalidade e sentimento católicos, tal assertiva torna-se ainda mais óbvia quando tratamos de estudar a população dos sertões. Como inferiu Cândido da Costa e Silva, o povo “católico em sua quase totalidade, infeso aos sincretismos litorâneos, incorporou em largos traços as expressões medievais do catolicismo português” (SILVA, 1982, p. 13-14).

Inversamente à sua catolicidade, a *gente sertaneja* era a que menos contato tinha com os *santos homens* e seus templos, criando, em consequência, um *tipo cristão* próprio de sua vivência, do “isolamento da diáspora”, da “ligação com a terra”, não “importa se mais ou menos ortodoxo” (SILVA, 1982, p. 14).

Como já mencionamos, a ida do Padre Manuel de Jesus Maria respondia aos anseios das autoridades em reduzir os grupos indígenas em povoações circunscritas em delimitados espaços de terra e, assim, promover a permanência dos colonos já instalados e a ocupação segura das áreas interioranas. Do ponto de vista da religião, o advento de um *homem santo* naquelas plagas distantes significou o acesso dos *gentios bárbaros às luzes do evangelho*, a acolhida espiritual dos novos entrantes da Freguesia, a garantia da administração dos sacramentos aos colonos estabelecidos, a satisfação do “pasto para a alma” àqueles cristãos sertanejos sedentos de Igreja, a “celebração da vida e da morte” sob os olhos de Deus (SILVA, 1982, p. 14).

Ingressou neste momento o mulato Manuel de Jesus Maria no “mundo anônimo, sofrido, rústico e religioso, onde a vida mais parece bagas de dor que de prazer” (SILVA, 1982, Apresentação). Teófilo Mosqueira de Magalhães citou o dia 25 de Dezembro como aquele que marcou o levantamento da cruz, celebração da 1ª Missa em altar portátil⁷⁹ e benção do cemitério da Freguesia⁸⁰. As testemunhas foram Inácio de Andrade Ribeiro, Manuel Durães Bastis, Silvestre Rodrigues Alves, João Moreira de Jesus, Joaquim Cordeiro e Valentim Dias dos Santos.

A Igreja de São Manuel foi instalada na margem direita do Rio Pomba, o qual nasce na Serra da Mantiqueira e deságua no Rio Paraíba, tendo como um de seus afluentes o Rio Xopotó dos Coroados. A construção estava localizada na região de aldeias dos índios Coropós e, duas décadas mais tarde, com a conquista dos rios Turvo e Xopotó Novo, que deram origem à Freguesia do Presídio, o relacionamento com o grupo dos índios *Coroados* foi possibilitado.

A capela-mor da Freguesia do Pomba começou a ser construída em meados de 1770 e teve suas obras arrematadas por Francisco Ribeiro de Andrade⁸¹. Antes de sua execução, aos seis dias do mês de Fevereiro de 1769, parecia justo ao

⁷⁹ Segundo o Códice Costa Matoso, o altar portátil era uma chapa de pedra natural, de tamanho suficiente para conter a hóstia e a maior parte do cálice, sagrada por bispo ou outra autoridade eclesiástica para a realização de missas em lugares não-sagrados. (CAMPOS; FIGUEIREDO, 1999).

⁸⁰ Ver representação plástica contemporânea no anexo 07.

⁸¹ Para alcançarmos este dado, consultamos o seguinte documento: CC (Casa dos Contos). Ouro Preto, rolo 502, fotograma 29. Processo de pagamento, de 07 de Julho de 1770; Francisco Ribeiro de Andrade, arrematante da obra da capela-mor da freguesia do Mártir São Manuel dos Índios do Rio da Pomba e Peixes. 18 fotogramas. Agradecemos ao Prof. Dr. Ângelo Alves Carrara a gentileza da indicação deste documento.

Padre Manuel de Jesus Maria que se erigisse uma capela, “vista a necessidade” de se “celebrarem com a decência devida os ofícios divinos” dirigidas à “redução e cristianização dos Índios, tão recomendada pela Sua Majestade”. Foi então que o Governador da capitania Luís de Menezes, o Conde Valadares, aprovou as despesas para sua construção sem, no entanto, autorizar a edificação de um “corpo” para a Igreja (Processo de pagamento..., 1770).

Foi paga ao arrematante a quantia de 580\$000 réis, dividida em três partes iguais de 193\$333, satisfeitas, respectivamente, no início, meio e fim da obra, sendo a primeira prestação concedida em nove de Junho de 1770 e recebida por Manuel Ribeiro Pinto, procurador do contratante (Processo de pagamento..., 1770).

Aos passos necessários para a execução das obras dava-se o nome de “obrigações”. O chefe da construção, Francisco Ribeiro, foi obrigado em 02 de Maio de 1770 a obedecer a diversas condições exigidas para a fatura da capela. A primeira delas dizia ao arrematante que fizesse terraplano para dar lugar à capela. Em seguida, o cuidado era o de “levantar mais o pé direito de toda obra em cinco palmos para os forros serem debaixo do ovado”. As vigas de sustentação da Capela, “de palmo e meio com quadro”, “inteiriças e sem emendas”, todas feitas de Braúna ou das “melhores madeiras de lei que se acharem”, foram bem enterradas para a segurança da obra como se mandava na condição terceira. Para a soleira das portas, de acordo com a quarta instrução, mandava-se usar esteios de um palmo de altura, assim como toda a “Igreja em roda” seria revestida com “tabuões de três dedos de grosso”. O arrematante ficou obrigado ainda a fazer todos os “engradamentos” e “madeiramentos”, com “as madeiras da melhor qualidade que se achar no país”, necessários para a segurança dos adobes, bem como para poder pregar “caibros roliços, ripada de palmito” (Processo de pagamento..., 1770). Dizia ademais a sexta instrução:

Serão obrigados a fazer os forros da Igreja que fica debaixo do ovado, como também o da Capela-Mor, Sacristia, casa da Fábrica em forro direito [...] com a roda e sua cimalha pequena como também fará toda a Igreja que fique com alguma graça pelo risco não mostrar a qualidade dela (Processo de pagamento..., 1770).

Francisco Ribeiro fez o Arco-cruzeiro com pilar na “ordem toscana”, originária de Roma, além de guarnecer “todas as portas, janelas, frestas e óculos”. A oitava condição orientava a fatura de um *Coro*, o qual possuiria dois “pés direito oitavados

e assoalhados com vigas lavradas” e uma grade de balaústres torneados, além de uma escada para subir a ele, a qual partiria da epístola “na melhor acomodação”. Seguindo ainda as condições de arrematação, o contratante fez a “torre do sino” quadrada “em oito palmos”, para a qual se subia através de “escada de pião” fixada no *Coro*. Foi ordenado também a construir “as pirâmides que mostra o risco e os balaústres das janelas da frente”. Além disso, pela nona condição, a fazer o “acampamento da Capela-Mor, corpo da Igreja das melhores madeiras que se acham no País”, como também o presbitério e o altar. Segundo as normas, o retábulo foi feito de “tabuado” com os “pilares livre guarnecidos” com cimalthas e molduras, deixando espaço para o camarim. Era dever do arrematante dar “toda a telha que for precisa para esta obra, ferragens, pregos, madeiras e todos os mais materiais”. A décima condição estabelecia a fatura de “quantas paredes de adobe forem precisas”, o reboque de cal e areia em toda obra, a caiação e colocação de telhado no templo. Ordenava também a construção de dois púlpitos, cujas entradas se dariam por escadas internas, circundados por grades de balaústres torneados, “e os assentará doze palmos distante do Arco Cruzeiro com sua porta no meio, feita da mesma grade para dividir homens e mulheres”. A construção de quatro pias para água benta estava situada na décima primeira condição. Duas “grandes” foram alocadas na entrada da Capela e as menores na porta da Sacristia. Previu-se ainda a montagem de uma “pia grande” para o batismo, a qual foi posta onde quis o Vigário Jesus Maria. A última condição dava conta do prazo estipulado para a finalização da obra, bem como do pagamento a ser recebido por Francisco de Andrade após o exame de dois *louvadores*, “à vista destas condições e risco” (Processo de pagamento..., 1770).

Temos notícia de que Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho⁸², fora contratado em 1771 para efetuar louvação (avaliação) do “risco” elaborado para a dita capela-mor⁸³. O arquiteto, crítico e historiador da arte pernambucano José Marianno Filho, em 1941, expôs a “descoberta feita por Salomão Vasconcellos de dois documentos referentes às obras de ampliação da Capela-mor da Matriz de São Manuel do Rio da Pomba, nos quais o nome de Antonio Francisco Lisboa é

⁸² A alcunha só foi dada a Antônio Francisco Lisboa seis anos mais tarde.

⁸³ Informação contida no painel **Cronologia** do Museu Aleijadinho, em Ouro Preto, MG. Diversos textos acadêmicos também fazem menção a esse dado, embora todos sem citar a fonte.

mencionado” (MARIANNO FILHO, 2007). Na ocasião, o escultor executava sob seu “risco” o templo de São Francisco de Assis, em Vila Rica. O padre Manuel de Jesus Maria, por sua vez, levantava nos sertões do Pomba uma modesta capela, sob o patrocínio de São Manuel, de autoria de algum “mestre do risco” cujo nome não foi informado na carta supracitada. O arrematante da construção, Francisco Ribeiro de Andrade, percebeu que a câmara destinada à Capela-mor era demasiado exígua e, desejoso de reparar o erro do autor do “risco”, solicitou ao Padre Jesus Maria fosse consultado o artista Aleijadinho para emitir seu parecer. Felizmente nos foi possível localizar tal documento e comprovar a veracidade das informações. Era do seguinte teor a carta do Padre Manuel de Jesus Maria:

Diz o padre Manuel Jesus Maria, vigário dos Índios, que o suplicante alcançou de Vossa Excelência despacho para se por em praça a igreja matriz do Mártir São Manuel, ereta em benefício da cristianização dos índios dos sertões do Rio da Pomba, para que o se fez o risco, para se fazer com sua capelinha e corpo e como Vossa Excelência foi servido por último mandar rematar tão somente a capela-mor e indo os oficiais dar principio às madeiras e fazer na aldeia suas roças, para em tendo mantimento ir continuar a obra e terem declarado ao suplicante que a dita capela-mor não tem mais de 25 palmos de comprimento, pela medição; e parecendo ao suplicante que seria engano deles, lhes pediu o risco e o mandou medir pelo arquiteto Antônio Francisco Lisboa (Requerimento que fez o Reverendo...1771, p. 3-4).

Este documento é um dos pouquíssimos que se refere a Aleijadinho como um arquiteto. Certamente, o pároco dos índios não sabia que o artista mineiro não executava esse tipo de análise estrutural, ocupando-se primordialmente dos aspectos decorativos dos templos. Porém, em sua breve resposta a Jesus Maria, Antônio Francisco Lisboa, além de deter-se na locação dos altares e demais paramentos na planta baixa, opinou também sobre a medição do *risco* e a insuficiência do tamanho que propunha para a capela. O laudo pericial, elaborado por Aleijadinho, dizia o seguinte:

Medi o risco da capela-mor da Igreja matriz do Mártir São Manuel dos Indios do Rio Pomba. Achei ter de comprido vinte e quatro palmos e de largo dezenove; a capacidade para o Camarim que expressa a condição sétima, seu altar e Presbitério, acha-se só ter dez palmos, ficando quatorze livres até ao Arco-Cruzeiro na forma do Risco, porém em dez palmos não se pode meter e o mais porque só para fazer o dito Camarim na forma da condição em que foi arrematada essa obra, para nele se fazer trono para o Santo, se

carece de passar 10 palmos; para a banquetta, altar e estrado se carece de sete; para o Presbitério ao menos de seis; que incluídos em os 24, que tem o risco, só sobra um palmo entre o Presbitério e o Arco. Vila Rica, 18 de março de 1771. Antonio Francisco Lisboa (Requerimento que fez o Reverendo..., 1771, p. 3-4).

Amparado por tal atestado, o Padre Jesus Maria escreveu ao Governador, peticionando o acréscimo sugerido por Lisboa, além de outros almejados por ele, e não citados na planta, como a fatura de um sacrário, uma sacristia e uma pia batismal. O vigário temia que sua Igreja ficasse defeituosa e carente dos paramentos necessários ao trabalho catequético. Dizia sua súplica:

[Antônio Francisco Lisboa] fez a declaração junta, que não tem mais de vinte e quatro palmos de comprimento, pela medição, e que fazendo-se o Camarim na forma que aponta a condição e foi arrematada, vem a ficar muito pouca distância, entre o arco, e o presbitério, para nele se acomodar algumas peças, e diz o mesmo arquiteto que necessita ao menos de mais vinte palmos de comprimento, e na largura seis palmos, e porque enquanto se não levantam os esteios pode ter remédio com mais facilidade recorre o suplicante à grandeza de Vossa Excelência para que atendendo a que só se faz a capela-mor, se digne Vossa Excelência parecendo justo mandar dar-lhe alguma providência, para que não fique esta obra tão defeituosa, por ser dedicada ao culto divino, e à cristianização dos Índios, mandando vir Vossa Excelência aos rematantes para lhes dar a providência de se fazer a obra com o acréscimo que se aponta, e com a declaração de que quando se fizer o retábulo, se faça um sacrário, que há de ser muito preciso para algumas ocasiões, que nem no risco, nem nas condições se fala nele, e se pode incluir no mesmo uma Pia Batismal e a Sacristia assoalhada, para o que pede a Vossa Excelência seja servido parecendo justo mandar os rematantes para lhes dar a providência de se fazer a capela-mor com o acréscimo mencionado, para que não fique a dita obra com tão grande defeito, e possa ficar de um lado a Pia Batismal e algumas sepulturas, visto não se fazer corpo, atendendo Vossa Excelência que a dita capela não só é útil para a cristianização dos Índios, como também para se povoar aquele sertão, de que se seguirá aumento dos Reais interesses de Sua Majestade. E Receberá Mercê (Requerimento que fez o Reverendo..., 1771, p. 3-4).

A resposta dada pelo Governador e sua Junta, informados pelo Desembargador Provedor, não foi a esperada pelo pároco. Talvez por não terem compreendido o pedido de Jesus Maria, ou mesmo por pensarem que a ampliação requerida dava à capela grandes dimensões, constituindo-se quase no “corpo” da Igreja do qual havia indeferido a construção, emitiram parecer negativo à petição, aos 23 dias do mês de março de 1771:

Por ordem de Vossa Excelência se mandou fazer a capela-mor da Igreja dos Índios que se arrematou na Junta da Fazenda Real e que o corpo que havia servir de Igreja fosse coberto de capim como neste Continente, e no Reino há muitas, principalmente nas Praias do Algarve porque chegando o sítio a ter mais gente, e moradores, estes devem fazer o dito corpo da Igreja e se deve o suplicante acomodar com o que se determinar, e por isso é inatendível este requerimento. Vossa Excelência mande o que for servido. Vila Rica, 20 de Março de 1771. João Caetano Soares Barreto (Requerimento que fez o Reverendo..., 1771, p. 3-4).

Diante desta desatenção, o padre enviou uma réplica, esclarecendo seu real desejo e sendo finalmente atendido em 09 de Maio de 1771:

O suplicante não requer corpo da Igreja, mas sim acréscimo na capela-mor, porquanto o que se rematou ocupa unicamente o fundo de vinte e quatro palmos, os quais quase ficam preenchidos na Tribuna, onde indispensavelmente se carece de Sacrário, Altar, Presbitério, vindo a ficar de vão, um palmo: âmbito tão limitado que nem para se fixar as portas da dita capela dá lugar, e menos para se colocar a Pia Batismal que também é muito precisa, e nestes termos por engano informou o Desembargador Provedor a Vossa Excelência na súplica junta supondo requeria o suplicante fatura de Igreja no corpo dela a vista do que se deve Vossa Excelência se dignar deferir-lhe na forma de seu requerimento no que. E Receberá Mercê (Requerimento que fez o Reverendo..., 1771, p. 3-4).

Após finalizada a capela, as demais obras da Igreja ficaram a cargo do carpinteiro de Ouro Preto José Caetano Furtado de Mendonça, natural de Itaverava e morador de Catas Altas, responsável pela construção da Matriz da Freguesia do Pomba em 1776. Até então, a Capela de Nossa Senhora das Mercês “fazia as vezes” de Matriz da Freguesia (Traslados de Assentos de Batismos..., 1767-1793, f. 27).

Depois de assentado nos *sertões do leste*, o sacerdote Jesus Maria recebeu por seu serviço cômputo anual de 200\$000 réis, estabelecida pelo rei em 1718, como demonstra o documento a seguir ⁸⁴:

Dom José [...] foi servido criar de natureza coletiva a Vigairaria da Igreja, e nova freguesia do Rio da Pomba, e Peixe, dos Índios Cropós, e Croattos desse Bispado, com cômputo igual a que tem as

⁸⁴ Apesar da tentativa por parte do Estado de transformar religiosos em oficiais da Coroa, não era isso o que ocorria na prática.

mais Igrejas do mesmo, paga pela minha Real Fazenda. E pela boa informação, que tenho do Padre Manuel de Jesus Maria, Presbítero do Hábito de São Pedro, de sua suficiência, de vida, e costumes, [...] o apresento [...] servirá como cumpre ao serviço de Deus, e bem das almas de seus fregueses, e vos encomendo (Manuel de Jesus. Apresentação, 1772).

Jesus Maria inseriu os índios na *vida cristã* através dos casamentos religiosos⁸⁵ e batismos, que segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, eram a "porta de entrada" na Igreja Católica e a oportunidade da salvação da alma (VIDE, 1853). O batismo significava uma rápida mudança operada pelas "mãos de Deus", a qual proporcionava ao índio o ingresso na categoria de "pessoa" e o pertencimento a um lugar particular, e, por conseguinte, também na ordem social vigente (HESPANHA, 2006). Mas é importante ressaltar, como adverte Takatuzi (2005), que se para o padre o batismo significava um sinal de conversão ou submissão, e o subsequente distanciamento de um mundo bárbaro e primitivo, para os indígenas assumiu certamente outro sentido, em vários casos, ligado a seus próprios interesses, à sua reconfiguração identitária⁸⁶ e à sua maneira de se relacionar com outros aldeados e com os agentes da colonização⁸⁷.

Além disso, o sentimento religioso que orientou a vida no sertão travestiu-se de matizes únicos que se emaranhavam nas necessidades e dificuldades experimentadas no "cotidiano da diáspora" – para utilizar o termo de Cândido da Costa e Silva -. A catequese empreendida nestas regiões muitas vezes limitava-se à administração de sacramentos, ensinamentos relacionados à leitura e escrita e memorização de trechos do evangelho, principalmente quando envolvia parcialidades indígenas, estranhas à cultura cristã de herança européia. O ato de receber comunhão e decorar dogmas, parábolas e preceitos a cumprir

⁸⁵ No século XVIII, muitos índios foram delatados à mesa censória e se envolveram em devassas, acusados de diversos delitos, principalmente de concubinato. Desta forma, assim como o batismo, o casamento poderia assumir para o índio um significado distinto do original. De um sacramento religioso passaria para uma estratégia que assegurasse sua liberdade na ordem colonial (RESENDE, 2003).

⁸⁶ Concordamos com Maria Leônia Chaves, ao tomar as identidades "não como categorias fixas, trans-históricas e a-históricas", mas sim recuperando-as no processo histórico como uma construção dinâmica e flexível dentro de um quadro de experiências compartilhadas. (RESENDE, 2003).

⁸⁷ Em processos de interseção cultural, "os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais" (SAHLINS, 1990, p. 10).

transformaram-se muitas vezes para os catecúmenos em um “código indecifrável de conceitos abstratos, sem levar em conta o lugar existencial do destinatário”. Em suma, o importante à cristianização do índio e dos próprios sertanejos era “submetê-los à obediência da fé segundo o discurso religioso dos dominadores” (SILVA, 1982, p. 15).

Mas isso não foi tarefa fácil. A relação dos índios com os padres, nas aldeias, não era nada simples: “se os primeiros nelas ingressavam buscando o mal menor, não titubeavam em abandoná-las, aliar-se aos colonos contra os padres ou simplesmente burlar suas regras e destituir autoridades que não lhes agradavam” (ALMEIDA, 2003, p. 145).

Ainda assim, entre os anos de 1767 e 1793, de acordo com o livro de Traslados de Assentos de Batismo da Freguesia de Rio Pomba, foram administrados os sacramentos para mais de mil índios, sendo quase 80% *inocentes*, dentre eles o cacique dos Índios Cropós, em dezembro de 1770 (PAIVA, 2005). Não houve oscilação significativa na concessão de unções compreendidas neste período, sendo que tanto o número de párvulos quanto o de adultos batizados permaneceu quase constante ao longo desses anos, o que pode significar um afluxo estável de índios ao aldeamento. Podemos verificar ainda nos registros do Arquivo Paroquial, que conviviam no aldeamento não apenas os grupos indígenas, como também alguns brancos, libertos e negros cativos, o que é confirmado pelo próprio padre, que admite ter comprado escravos para “plantar mantimentos”⁸⁸. Do material que nos foi possível localizar, cerca de 40% dos batismos celebrados por Jesus Maria referem-se a não indígenas, dentre os quais aproximadamente 12% eram de negros. Podemos exemplificar com os assentos de batismo do *inocente* Antônio, em 07 de Janeiro de 1772, filho legítimo de João, “preto de nação Benguela” e Rosa, “preta de nação Moçambique”, ambos seus escravos; da *inocente* Anna, em 10 de Abril de 1774, filha do mesmo casal e do adulto de “Nação Moçambique” Luiz, em 24 de Junho de 1774, também seu escravo (Traslados de Assentos de Batismos..., 1767-1793, f. 13, 26, 30-30v.).

Grosso modo, podemos inferir que o trato de Jesus Maria em relação aos nativos aldeados, principalmente aos coroados e aos coropós, revelava uma atitude paternalista, marcada pelo desejo de convencimento da superioridade da *cultura*

⁸⁸ Consultar a Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898.

cristã civilizada. O padre ressaltava sempre a brandura e o carinho com que eram tratados seus novos paroquianos, atitude, aliás, presente desde o período jesuítico. João Daniel, na Amazônia do século XVIII, era da opinião de que os padres deviam administrar os sacramentos e serem *bons pastores*, sendo que castigar nativos poderia “por a perder” todo o trabalho de anos. O *Diretório* enfatizou o bom tratamento e a suavidade para lidar com os índios e estabeleceu que as punições só deviam ser aplicadas pelos juízes ordinários e principais em casos sérios de desordens e desobediências (ALMEIDA, 2003).

Além do tratamento brando, outras estratégias cumpriam a função de aproximar os índios da estrutura colonial. Padre Manuel ressaltava à realeza, em petição de 1782, a importância de enfeitar os templos religiosos, a fim de torná-los atraentes “para maior devoção dos Índios novamente convertidos, e dos que se vão convertendo” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 93, p. 1). Aos dois dias do mês de Março de 1789, o vigário Manuel requereu ademais a D. Maria I a mercê para autorizar a transformação da ermida da Gloriosa Santa Rita, filial da Freguesia do Pomba, em capela, por achar “mais conveniente à cristianização dos índios”. O prelado havia dito não ter faculdade para conceder tal licença para se fazer capela (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 131, doc. 25). Por último, em 1799, enfatizou a importância de dispor de recursos para manter um relacionamento amigável com os indígenas, pois “esta qualidade de gente para tudo quer dádivas, porque estas aproveitam mais do que o rigor da pólvora e balas”⁸⁹.

Contudo, opostamente à vontade do vigário de construir uma estrutura que facilitasse o trabalho cristianizador, os paramentos religiosos à sua disposição eram bastante precários, confirmando a tendência de áreas distantes dos grandes centros de povoação. Em Outubro de 1781, Jesus Maria requeria provimento de ornamentos, douramento e pintura da capela-mor da Igreja da dita localidade. Lamentava o fato de a matriz se achar, mais de quinze anos após o início do trabalho cristianizador, dotada apenas de ornamento para missa rezada. Enfatizava a carência de aparato para se celebrar Missa Solene e a pobreza do templo e solicitava, então, o douramento e a pintura da capelinha-mor da Igreja; “um ornamento de cor branca e encarnada de vestimenta, e dalmáticas; três casulas

⁸⁹ Consultar informação na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 761.

roxas; uma capa pluvial de cor roxa; uma cortina ou coberta para o sacrário e seis castiçais para o altar-mor” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 93, p. 1, 3), com o intuito de fazer possível a celebração da missa solene.

O pároco, além de atuar na região de Rio Pomba, participou também da fundação de outras freguesias, dentre elas as de Rio Novo e São João Baptista do Presídio, e de diversas capelas filiais, como Santa Rita do Turvo⁹⁰, Nossa Senhora da Conceição do Turvo⁹¹, Dores do Turvo⁹², São José da Paraopeba⁹³, Espírito Santo do Pomba (com o nome primitivo de Cemitério) e Nossa Senhora das Mercês⁹⁴. Jesus Maria mantinha ainda a capela e respectivo capelão de “São José dos Croatos”, filial de sua Freguesia. As capelas cumpriam importante função de estender um tanto mais o domínio eclesiástico, permitindo a aglomeração de uma população dispersa em seu entorno. Além disso, normalmente localizadas em locais afastados, elas não representavam despesas para a Real Fazenda, ao contrário das Freguesias coladas. Assim, era comum aos párocos das freguesias mais pobres apelarem para a magnanimidade do soberano para a restauração de um templo ou dotamento de sua Igreja com os paramentos necessários à celebração de missa litúrgica (NEVES, 1995).

Por diversas vezes, a fim de manter o aldeamento, pobre como já citamos, o vigário dos índios peticionou às autoridades o adiantamento de sua cômputa, como

⁹⁰ Atual município de Viçosa. Em 24 de Julho de 1824, Langsdorff dizia: “no decorrer dos últimos 44 anos, nas redondezas da capela, construíram-se 127 fazendas. Três mil é o número de almas, Todos os índios mudaram-se daqui. A capela pertence à Freguesia do Pomba”. (SILVA, 1997, p. 105).

⁹¹ Transferiu-se para Santa Rita do Turvo quando esta foi elevada a paróquia em 1832.

⁹² Ereta por provisão de 07/07/1783, a pedido de Dona Maria Lopes, foi benzida por Manuel de Jesus Maria em 10/12/1810. Atual município de Dores do Turvo. (TRINDADE, 1945).

⁹³ Atual município de Tocantins.

⁹⁴ Em 08 de Julho de 1824, o viajante Langsdorff dava seu parecer sobre o Arraial das Mercês, surgido em torno da dita capela, filial da Freguesia de Rio Pomba: “é um povoado que deve seu nascimento há mais ou menos 25 anos, mais ao acaso do que a qualquer outro motivo especial. Proprietários de terras bastados ajudaram um padre [seria este Manuel de Jesus Maria] a construir uma capela. Tão logo ela ficou pronta, eles acharam por bem construir para si uma casa ou uma pousada nas proximidades da capela, a fim de poderem assistir às missas e às festas da Igreja com mais conforto. Pouco a pouco, vieram também vendeiros, sapateiros, alfaiates e donos de mercearias, de forma que hoje, após 20 anos, existe ali uma aldeia no meio da floresta, totalmente rodeada de morros e habitada por aproximadamente 300 almas. As casas de um andar só, de pau-a-pique, brancas por fora e com portas pintadas de vermelho, o que dá ao conjunto um ar alegre”. (SILVA, 1997, p. 64).

ocorreu em 21 de Agosto de 1786 e em 10 de dezembro 1788. Na primeira ocasião, solicitou, além do pagamento do ordenado vencido, o valor correspondente aos 21 meses subsequentes. Dois anos depois, recordou que não havia “sal que chegasse”, nem mantimentos suficientes para o sustento dos nativos. Expôs ainda que se achava “vexado pelos [seus] credores”, aos quais seria concedida parte da cômputa recebida, e dava por garantia o instituto da fiança. Na ocasião, em que ressaltou o perigo de vida que enfrentava devido à inconstância dos coroados, dizia que “Sua Majestade nunca deu ajuda de custo ao suplicante”, motivo pelo qual a antecipação da cômputa de 1789 e o pagamento da parcela vencida seriam de muita utilidade para a manutenção das diligências de seu encargo.

Apesar de receber cômputa equivalente à de outros padres, Padre Manuel reclamava da pobreza em que vivia, da fome e da falta dos meios necessários à efetiva cristianização, alegando que sustentava certo número de índios e fazia despesas com sua catequese, vestuários, material para a Igreja Matriz e capelas, mantimentos e ordenado para Mestres de escolas e capelães. Pelo aviso régio de 31 de Dezembro de 1754 ao Bispo de Mariana, ficava ordenado que este “aliviasse e desobrigasse os povos” de pagarem aos Capelães, ficando esta despesa delegada para os párocos a que pertencessem as ditas capelas e aos quais “proporá a escolha e o referido pagamento, ou que cedam a favor dos ditos capelães os direitos paroquiais, que satisfazem os paroquianos, que recebem os sacramentos das ditas capelas”⁹⁵.

Villalta (1993) afirma que as cômputas, mesmo quando reajustadas, jamais corresponderam às necessidades dos párocos, impulsionando-os a exercerem atividades impróprias ao sacro ofício e generalizando-se pelo Brasil a prática de se cobrar taxas (conhecenças), por ocasião da confissão anual obrigatória no período da Páscoa.

Sobre o caráter das conhecenças, somos obrigados a discordar do historiador, posto ser claro que tais *impostos* não se constituíam em desvirtuamento das atividades paroquiais, mas sim numa forma costumeira e regulamentada de dízimos, tendo inclusive suas cotas estabelecidas em regimentos e arrecadação registrada nos Livros de Contas. Bastante freqüentes nos documentos coloniais

⁹⁵ Informações acessíveis na Revista do Arquivo Público Mineiro), v. 16, fasc.1, 1896, p. 395.

eram as queixas contra o excesso e a exorbitância na cobrança das conhecenças, sobrecarregando em alguns casos os paroquianos.

Em 30 de novembro de 1788, o Padre Manuel de Jesus Maria remeteu uma carta ao bispo de Mariana, dando o seu parecer sobre o que os párocos cobravam de conhecenças. Este documento foi uma resposta às denúncias do Procurador Geral dos Povos, D. Francisco de Sales e Moraes, o qual acusou os párocos do Bispado de Mariana de se excederem na cobrança de conhecenças e emolumentos, dentre os quais o vigário dos índios se incluiu.

Jesus Maria relatou em sua defesa que “felizmente” fora recebido pelos índios como enviado da paz, que só procurava satisfazer suas comodidades temporais e eternas e que houvera se empregado em benefício de seus “irmãos índios”, os quais freqüentavam escola, e de seu Mestre, recebedor de apenas 30/8 da Real Fazenda. O vigário logo expunha a pobreza de seu aldeamento: “eu faço curar aos enfermos índios e me vejo muitas vezes precisado a rasgar colchões, e dividir lençóis de cama para servir-lhes de mortalhas, e por isso não me chega a cõngrua para a necessária despesa, e vivo empenhado”. Prosseguiu contando que os novos povoadores, “aventureiros” e “pessoas empenhadas no descimento dos índios”, que outrora pagavam conhecenças e mais emolumentos paroquiais em outras Freguesias, embora tenham contribuído para a sua subsistência com iguais prestações, as quais não passavam “de uma oitava de ouro, de cinco pessoas, ou da quinta parte de uma oitava, que são seis vinténs e quinze réis de cada pessoa de desobriga, segundo a Pastoral do Excelentíssimo Senhor Bispo Dom Frei Francisco de São Jerônimo”. Jurava ter aplicado as arrecadações no sustento de três operários, “indispensáveis” ao serviço da Freguesia, e que para garantir-lhes residência havia necessitado recorrer ao governador, pois as conhecenças eram poucas para tanto (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

O padre defendia-se, ainda, ao recordar ao Bispo que os enterros e as “certidões de Banhos” eram quase todas fornecidas de graça, “por alegarem pobreza”, e que os batismos eram feitos “ordinariamente com as luzes do altar, e se eles não trazem as velas, como poderão dar oferta, que enquanto aos índios não lhes levo, e nada têm que dar”. Ressaltou que “em todas as freguesias há muita gente pobre, que nada pagam, antes os seus párocos lhes assistem com as esmolas”.

Notamos a partir deste momento da correspondência que o Padre Jesus Maria faz alusão a diversas leis e decretos para referendar seu parecer. Pode ser que estivesse amparado por alguns homens do governo ou outros letrados enquanto escrevia, o que era um tanto difícil por tê-la redigido no aldeamento, mas o mais provável é que estivesse demonstrando conhecimento adquirido enquanto viveu em Vila Rica, em contato com os oficiais da Coroa e pessoas importantes da Igreja, tendo inclusive sido hospedado por alguns.

Jesus Maria relatou que os párocos das Minas “não foram em tempo algum obrigados a regular os seus emolumentos pela taxa das Constituição da Bahia”, nem pelo decreto de 1759, fato que garantia por nunca ter ouvido falar sobre isso quando morava em Vila Rica na casa de Secretários do Governo. O Padre, citando ainda a legislação, dizia, ao contrário:

[que os ditos párocos] se achavam na posse de receber de cada um freguês 300 réis, ou seja de comunhão ou de confissão somente, e este costume e posse se acha verificado pela Régia Ordem que veio para estas Minas, pertencendo ainda ao Bispado do Rio de Janeiro no ano de 1735, a qual o Governador e Capitão General Gomes Freire de Andrade, fez Junta em que assistiram Ministros seculares e eclesiásticos na capital de Vila Rica, e assentaram na mesma junta ser a conheçença de 300 réis por cada pessoa como existia já dantes e na mesma Junta também trataram de mais emolumentos, como consta do registro feito na Secretaria de Governo a 02/02/1735 (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Para o vigário, a taxa de 300 réis não representava despesa avultada, pois que, ao refletir sobre a obrigação do clérigo da matriz principal de manter párocos capelães nas capelas filiais, as quais não eram beneficiadas com conheçenças, pensava serem elas muito necessárias ao sustento de todos. Destacava, ainda, o ônus dos padres em comprar e manter cavalos e escravos, “para tê-los prontos para ir administrar os sacramentos”, além de ser certo que “em casa de muitos párocos” se ajuntarem muitas vezes “muitos hóspedes”, com quem gastavam grandes quantias (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Jesus Maria referenciou, além disso, reafirmando a precisão de se pagar conheçenças, a Ordem Real de 16 de Fevereiro de 1718, mandada a Dom Pedro de Almeida, então Governador de São Paulo e Minas Gerais, “que se acha registrada

na Secretaria deste Governo”. Segundo informou, tal Ordem determinava que não se excedesse na cobrança das conhecenças, a partir da determinação expressa do Prelado, recomendando ao dito General a vigilância de seu cumprimento. Evocou ainda o Regimento confirmado por “Sua Majestade há mais de 30 anos”, no qual estava escrito que quando da morte de um escravo, o senhor deveria pagar justamente a quantia de três mil réis para a “fábrica, fabriqueiro e sufrágios de duas Missas, e encomendação, ficando somente 900 réis de direito Paroquial”. Disse que aos escravos desprovidos e “pobres de qualquer qualidade” não se cobrava nada por ocasiões dos enterros (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

A conclusão de Jesus Maria foi a de que, pela “simples narração do que passa nesta freguesia do Rio da Pomba e Peixe, e alguma experiência que tive de outros me faz crer que o dito Procurador dos Povos se engana em toda a extensão do seu requerimento”. Considerou como falsa a narrativa do Procurador, esperando ser sua opinião igual à dos demais “pastores do Bispado” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Como nos foi possível notar, além da cobrança das conhecenças, dependendo da condição sócio-econômica da freguesia, os batismos, casamentos e enterros também ficavam sujeitos a uma taxação pelo pároco (NEVES, 1995).

Como bem recorda Célia Borges, as visitas pastorais ilustram quão próximos eram os estilos de vida do clero e da população, principalmente nas áreas de sertão: grande parte dos clérigos realizavam atividades alheias à suas ocupações, quer ministrando aulas de música e latim, minerando, cultivando a terra ou praticando o comércio. Disse Capistrano de Abreu a respeito do processo cristianizador das “ovelhas do sertão”:

Muito tempo viveu esta gente entregue a si mesmo, sem figura de ordem nem de organização. Como eram católicos e a Igreja obriga à freqüência dos sacramentos, naturalmente qualquer vigário ou algum mais animoso, mais zeloso ou mais cúpido saía de tempos em tempos a desobrigar as ovelhas remotas (ABREU JÚNIOR, 1954, p. 223).

Tão “presos à terra e por ela aprisionados”, os religiosos do interior nunca corresponderam àquele da teologia sistemática e do direito canônico: “um cristianismo puro e oficial” nenhum clérigo viveu. O que existia, segundo Cândido

Costa e Silva, eram “apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana” (SILVA, 1982, p. 14).

Os Bispos, durante os séculos XVIII e XIX, empenharam-se em disciplinar a atividade das paróquias e separar os sacerdotes das atividades temporais, enfatizando a importância da disciplina, do uso correto dos trajes e indumentárias e da boa conduta na vida privada (BORGES, 2005). Porém, o processo de ocupação das áreas sertanejas comprometeu o projeto reformador tridentino, ficando muitas vezes o serviço religioso restrito à administração eventual dos sacramentos, que massificavam o crente sem lhe dar a consciência (SILVA, 1982):

Na história da formação de nossas paróquias, estaremos sempre perdidos nos territórios imensos e enleados pelas dificuldades de manutenção [...], inoculando no espírito do povo uma desconfiança quanto ao serviço desinteressado dos clérigos. Os bons propósitos de Trento perdiam-se nas distâncias nunca d’antes imaginadas. Aos bispos propunha o Concílio que, mesmo contrariando os párocos, criassem novas paróquias onde ‘pela distância dos lugares os fiéis não podem receber os sacramentos nem assistir aos Ofícios Divinos sem grande incômodo; e nos lugares onde as Paróquias não têm limite certo a quem governem, para mais segurarem a salvação das almas que lhes estão encarregadas, delimitem os territórios e estabeleçam párocos inamovíveis que possam conhecer verdadeiramente o rebanho’ (SILVA, 1982, p. 28-29).

Mas se por um lado havia o esforço empreendido pelas autoridades eclesiásticas para normatizar e moralizar a ação desses vigários, eles, por sua vez, empenharam-se em garantir seu reconhecimento na hierarquia da Igreja, mediar simbolicamente uma realidade tão plural, embora amalgamada, do universo religioso nas Minas setecentistas e ampliar o controle ideológico sobre seu *rebanho*, contando inclusive com o gentio bárbaro para aumentar o número de *boas ovelhas*.

Neves destaca que a imagem predominante do *bom pároco* do período era a de um homem bom, justo, cordato, cumpridor de suas obrigações sacerdotais e atencioso em ministrar os sacramentos, juízo originado da precariedade e despreparo dos homens investidos com a função do sacerdócio:

Nem podia ser diferente: sem meios adequados de formação, disperso por um território imenso que enfraquecia os elos com os superiores hierárquicos, inserido numa comunidade muitas vezes no limite da subsistência, convivendo com a condição particular dos cativos, sujeito à morosidade da administração central que atrasava suas cômputos e levava anos para processar as suas humildes

súplicas; nada contribuía para que esse clero se apartasse das suas ovelhas, com as quais dividia o peso de ser súdito, para se transformar em modelo (NEVES, 1995, p. 187).

O autor enfatiza que o clero atuante no Brasil, até o início do Império, não se conformou aos padrões tridentinos de sacerdotes instruídos na fé, recolhedores rigorosos e vigilantes dos dízimos espirituais e portadores de uma virtude exemplar, pelo contrário,

o bom padre dessa época, se não deixava faltar os sacramentos que pavimentavam a estrada dos fiéis para o céu, dificilmente portava batina, participava com gosto das festas populares, dedicava-se a negócios e a empenhos que buscavam elevar sua condição econômica e social e, com muita frequência, mantinha mulher e filhos, por todos reconhecidos e aceitos, enquanto conservasse as boas relações na comunidade (NEVES, 2010, p. 385).

Os fiéis, de modo recíproco, ignoravam a *devoção moderna* ordenadora de uma gama de atitudes e comportamentos, reforçados pelas reformas protestante e católica, e mantiveram-se à margem do ambiente que Peter Burke definiu como o da “vitória da Quaresma” (NEVES, 2010).

Retornando à atuação religiosa na Freguesia do Pomba, é importante mencionar derradeiramente a vontade de Jesus Maria de erguer uma confraria nos sertões. A partir do século XVII, as ordens terceiras se difundiram bastante e tanto Portugal quanto a América Portuguesa foram palco da formação de muitas delas. O movimento de incentivo às associações religiosas inseria-se num movimento mais amplo, pós Trento, no qual promoveu-se a criação do associativismo leigo em torno de um orago. As irmandades e as ordens terceiras “contribuíam para o fortalecimento da vivência do catolicismo” (MORAES, 2008).

Além disso, a pertença a uma Irmandade ou, principalmente, Ordem Terceira, revestia seus membros de poder e os colocava em posição de destaque na comunidade. Segundo William de Souza Martins, sob o ponto de vista das recompensas espirituais, tornava-se muito mais vantajoso para um fiel ingressar em uma ordem terceira do que em uma simples irmandade (MARTINS, 2006). A pertença às ordens, portanto, representava importante signo de distinção social para os homens coloniais e podia determinar a posição que cada indivíduo ocupava na hierarquia social.

Ao contrário de algumas irmandades, constituídas e compostas por negros e mestiços, o critério para filiar-se a ordens terceiras eram muito mais severos quanto aos estatutos de *pureza do sangue*. Isso porque, enquanto a função das irmandades era principalmente incrementar o culto público, as ordens terceiras seguiam regras superiores de uma ordem em direção à perfeição da vida cristã. Por pertencerem a uma instituição reconhecida pela Santa Sé, os irmãos terceiros eram investidos de direitos canônicos e privilégios específicos e contavam com um aparato religioso especial e hábito próprio, preparados pelas ordens mendicantes a que eram associados.

Tais critérios e privilégios evidenciam o quão importante era para nosso personagem fundar uma ordem terceira em sua Freguesia. Lembramos que, se cumprisse as exigências estabelecidas para a constituição da associação, dentre as quais estava a *limpeza de raças infectas*, Padre Manuel estaria afastando a “nódoa” do *mulatismo* que tanto lhe acompanhava em sua trajetória. Ademais, as ordens terceiras em Minas Gerais eram constituídas basicamente por funcionários da alta burocracia, militares, grandes comerciantes e intelectuais (SOUSA, 2008):

Ora, ser membro de uma ou mais ordem terceira significava ter acesso ao interior da nata da sociedade e trânsito facilitado nela. Significava *status*. Significava imediata obtenção de privilégios, graças e indulgências. Significava estar próximo do poder e ter sua proteção (BOSCHI, 1986, p. 20).

Em petição à realeza de outubro de 1781, Padre Jesus Maria requeria provisão para erigir a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês em conformidade com a concessão do frei Joaquim dos Santos do Rosário, “comissário geral da Congregação da Real e militar Ordem de Nossa Senhora das Mercês e redenção de cativos nos estados de Maranhão, Grão-Pará e Reino de Portugal”, que só excetuava a *Profissão* aos cativos, conforme submencionado. Era do seguinte teor a provisão do frei:

[...] desejando que a devoção de Maria Santíssima, e Mãe nossa, e Senhora das Mercês, Redentora dos cativos, se afervore nos corações de todos os fiéis e cristãos, para que assim se veja mais glorificado o seu santo nome, por esta causa, condescendendo com o piedoso zelo de tão devoto, e vigilante Pároco, lhe concedemos quanto de nossa parte está, tudo o que se pede, não encontrando esta nossa Concessão, alguma Ordem com a qual Sua Majestade

Fidelíssima haja de ter proibido a ereção de Irmandades, e Confrarias. Do mesmo modo, damos Comissão à qualquer sacerdote (preferindo Religioso das Mercês, no caso de o haver), para que possa lançar o Hábito de Terceiro, e professar logo ao Reverendo Suplicante, e estes aos mais, que por sua devoção o quiserem receber, concorrendo neles aquelas circunstâncias, que se fazem necessárias para o esplendor de tão esclarecida Ordem; pelo que inibimos desta graça aos que forem escravos; porém a estes, se poderá lançar o bentinho só. E para que tudo tenha o seu devido efeito, nomeamos (professado que for) ao dito Reverendo Vigário Manuel de Jesus Maria, por Comissário da dita Ordem Terceira, com aquele poder, que lhe é devido: e lhe rogamos em o Senhor, que zele muito a que aos moribundos Irmãos, ou Confrades lhes não falte o conferir se lhes a indulgência plenária, concedida para o artigo da morte, aos quais poderá qualquer sacerdote confessar, ainda não sendo conferir: guardando assim nisto, como na Recepção dos Hábitos, e Bentinhos, aquela forma, que para tais coisas está disposta pela Sé apostólica. [...] Convento das Mercês da Cidade de São Luís do Maranhão aos vinte e cinco de Agosto de mil setecentos e setenta e cinco, e da deserção de Maria Santíssima, Revelação e fundação da Nossa Sagrada Religião quinhentos e cinqüenta e sete [...] Frei Joaquim dos Santos do Rosário (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 1118, doc. 94, p. 5-7).

Jesus Maria pedia permissão para levantar a Ordem Terceira da Senhora das Mercês e Arquiconfraria com estatutos e compromissos, para “nela se poder admitir a receber e professar o Hábito de terceiro escapulário e bentinhos de Nossa Senhora das Mercês, a qualquer pessoa católica que devotamente o pedir [...] e depois de ereta a dita Ordem, pode a Mesa nomear vices-comissários e os mais que constam do requerimento” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 94, p. 5-7). Além da concessão de Frei Joaquim, o vigário afirmava ter alcançado provisão do ordinário de lugar para a ereção de uma Irmandade da mesma Senhora. O local escolhido para a instalação foi a capela de Nossa Senhora das Mercês, filial da Matriz do Mártir São Manuel dos Sertões, custeada pelos religiosos e moradores da localidade. Dizia o suplicante:

[...] Nela se administra o Pasto Espiritual, e porque o Suplicante tem notícia do grande Tesouro de Indulgências, as graças concedidas às Ordens Terceiras, e Confrarias de Nossa Senhora das Mercês, Redenção de cativos, e como neste Bispado não há Ordem alguma terceira de Nossa Senhora das Mercês, recorre o Suplicante a Vossa Reverendíssima para que se digne conceder ao Suplicante Comissão, e faculdade necessária para levantar na dita Capela Ordem Terceira da mesma Senhora, e Arquiconfraria (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 1118, doc. 94, p. 4-5).

Em seis de agosto de 1784, Tomás Antônio Gonzaga, juiz dos Feitos da Real Fazenda, emitiu parecer para a Coroa sobre a petição de instituição da Confraria de Nossa Senhora das Mercês. Gonzaga afirmou no documento que as ordens para estabelecer Irmandades ou Ordens Terceiras não estavam sendo de utilidade “nestes países, pois que os seus moradores, arrastados de um zelo indiscreto, correm a fazer nelas avultadas despesas, deixando ao desamparo o culto divino das Matrizes, que o direito e a razão exigem”. Mas conclui dizendo que o assunto era “coisa de mera graça” que a soberana podia conceder “sem ofensa alguma” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1784, cx. 122, doc. 10).

Quatro anos depois, já em 20 de Março de 1788, o governador de Minas Gerais Luís da Cunha Menezes enviou carta para D. Maria I, informando com o seu parecer sobre uma petição do padre Manuel de Jesus Maria, que pretendia instituir uma Irmandade em honra de Nossa Senhora das Mercês. Concluímos que o desejo do pároco de instituir confraria, materializado em 1781, não havia se concretizado mesmo passados sete anos. A sugestão de Menezes foi como se segue:

(...) que Vossa Majestade lhe permita a criação e instituição de uma Irmandade de Nossa Senhora das Mercês em sua mesma Igreja, pela faculdade que para isso o teve por patente do Comissário Geral do Maranhão e Grão-Pará (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 128, doc. 33).

Apesar de, quatro anos antes de sua morte, ter se declarado irmão terceiro da Ordem de Nossa Senhora das Mercês, não temos notícia de que Manuel de Jesus Maria obteve o êxito de criá-la com sede na capela da mesma Senhora.

5 “Filhos da solidão”: percalços e escolhas de um sacerdote nos “agros sertões”

5.1 Disputa de terras: a expansão da fronteira em direção aos aldeamentos

A informação da grande presença de não índios no interior do aldeamento e da chegada de novos entrantes na região nos permite constatar que a civilização dos índios possuía um forte objetivo colonizador (LAMAS, 2006), o que levou o Padre Manuel a tecer uma rede de complexas relações que envolviam não só a população nativa e os colonos, como também as instâncias governamentais e eclesiásticas. Para esse fim, o religioso foi levado a estabelecer uma série de táticas e estratégias que o permitiam, simultaneamente, articular-se no interior de um sistema de regras sociais e ultrapassá-las e recriá-las quando necessário à sua manutenção e sobrevivência ⁹⁶. Podemos considerar que o clérigo mantinha relações táticas com seus superiores, a saber: as autoridades da Igreja, principalmente o Bispo, e os chefes de governo, como os governadores e o rei/rainha. Por outro lado, avaliamos como estratégicas as teias de sociabilidade tecidas por Padre Manuel perante os colonos dos *Sertões do Leste* mineiro e, sobretudo, diante dos índios, já que possuía papel de controle e direção no interior do aldeamento.

Para melhor compreensão desse intrínseco emaranhado de relações presentes em seu convívio, é de grande ajuda pensar nossa personagem inserido numa lógica colonial, na qual os privilégios, clientelismos e favores articulavam a sociedade, sem perder de vista a atuação do indivíduo e suas escolhas. Destarte, podemos lançar mão da concepção de Império Português proposta pelo historiador Manuel Hespanha (HESPANHA, 2001), com a finalidade de entender o funcionamento do meio em que Jesus Maria se enquadrava.

Segundo o autor, a monarquia lusitana constituía-se em uma estrutura corporativa, cujas partes desiguais estavam unidas pelas redes clientelares e por laços de afeto e solidariedade, o que permitia, inclusive, uma heterogeneidade de

⁹⁶ Utilizamos aqui, a noção de “tática” e “estratégia” cunhada pelo filósofo e historiador francês Michel de Certeau. A primeira seria marcada pela ausência de um poder e de um lugar próprio, em suma, representaria a “arte do fraco”. Por outro lado, a estratégia simbolizaria o domínio de um lugar por um sujeito dotado de poder (CERTEAU, 1994).

relações entre rei e vassalos e a possibilidade de adaptação das determinações reais no âmbito das instituições políticas locais, assim como sua autonomia decisória (LUZ, 2007). Nesta estrutura administrativa, os mecanismos de concessão da graça, das honras e mercês eram componentes essenciais de ligação entre os vassalos e as autoridades, legitimando uma série de compromissos inter-pessoais, geralmente mais interiorizados do que os compromissos legais (HESPANHA, 2005). O sistema de mercês teve suas origens nas guerras de Reconquista contra os muçulmanos, em Portugal da Idade Média. O rei concedia principalmente à aristocracia, terras e privilégios como recompensa aos serviços prestados à Coroa. No ultramar, a prática da concessão das mercês não era um privilégio dado apenas à aristocracia, estendendo-se também a outros “mortais” (FRAGOSO, 2001). Segundo Laura de Mello e Souza, a requisição de benesses por parte dos vassalos e a concessão das mesmas por parte do rei foram comuns aos Estados europeus modernos, possibilitando, nas sociedades de Antigo Regime, promoção dos elementos que não eram originários de setores tradicionais. Conforme afirma, no Império português o estado arcou com a maior parte dos benefícios, tratando os súditos antes como um *pai* que como senhor. Os governados faziam a sua parte: “a fidelidade ao rei era a contrapartida desse tratamento paternal, e se traduzia nos trabalhos e perigos insuportáveis a que se submetiam em nome do Real serviço” (SOUZA, 2006, p. 328). As mercês, portanto, eram moeda que compensava a ausência real e pagava os sofrimentos dos súditos. Corroborando com a percepção de ambos, a historiadora Mafalda Soares da Cunha, ao trabalhar com a concepção de “redes”, constata o fato de todos os integrantes do corpo colonial terem “o que pagar e o que receber” (CUNHA, 2000). Por fim, Ronald Raminelli ressalta que, na América, os conquistadores procuravam obedecer ao rei com a finalidade de alcançar privilégios, “dependência que, por certo, viabilizou o controle monárquico sobre os novos domínios. [...] Mesmo distantes do centro, os vassalos da América não desvirtuaram o projeto imperial. Dependiam do soberano para reconhecer seus feitos e honrá-los com mercês”. Os Governadores da capitania também possuíam papel imprescindível na intermediação dessa dinâmica imperial, pois recebiam serviços de subordinados e viabilizavam cargos e mercês, concedidos pelo rei (RAMINELLI, 2008).

Caminhando junto ao seu *rebanho* na busca por signos de distinção que marcavam a estratificação do antigo Regime, o padre Jesus Maria, se não seguia à risca seus deveres espirituais, esforçava-se para cumprir as regras gerais do Império

e inserir-se na lógica da concessão de graças para o alcance de privilégios. Nas fontes pesquisadas percebemos claramente a intenção de Jesus Maria em se mostrar um fiel vassalo do rei, disposto a prestar-lhe serviços que trariam enriquecimento, como era de praxe nos pedidos de mercês.

Nas suas palavras, “já se acha o dito Sertão penetrado com mais de três mil pessoas de toda a qualidade, e já dando utilidade a Vossa Alteza Real nos seus Dízimos, e na extração do Ouro”⁹⁷. Além de mostrar a serventia econômica de seu trabalho, era importante para o recebimento de graças expor os tantos esforços a que se submetia o súdito, em prol da religião e o Estado: o vigário enfatizou em suas cartas a preocupação em servir com zelo, fadiga, trabalho, despesa, perigo de vida e saúde e desprotegido do tempo, tendo inclusive sido capturado certa vez pela tribo dos índios Bocayús, por se embebedarem, e acabaria sua vida neste momento se os agressores não fossem rebatidos por seus escravos e graças à boa relação que tinham com o Tenente Coronel do Regimento Pago de Minas Pedro Afonso⁹⁸, “em tempo que [...] não havia Caminhos para parte alguma a pé e dormindo nos matos exposto a feras, e alguma traição dos gentios habitantes nos ditos matos”⁹⁹.

Em sua trajetória, o religioso operou como um mediador dos interesses da Coroa, da Igreja, dos novos ocupantes do *sertão* e dos próprios índios. Na maioria das vezes, colocou-se ao lado das autoridades leigas locais contra a invasão de terras e doação de sesmarias em territórios indígenas, confrontando com os colonos¹⁰⁰. Conforme levantamento feito pela historiadora Maria Leônia Chaves, a maioria dos “entrantes do sertão” constituiu riqueza pela anexação de territórios originalmente pertencentes a nativos, sendo sua aquisição garantida por meio da concessão de sesmarias. A provisão régia de 28 de Fevereiro de 1716 garantiu a proteção às terras dos índios, estabelecendo o pagamento de uma renda sobre os espaços restritos que porventura viessem a ser utilizados, mas o que foi visto na prática foi o constante descumprimento dessa cláusula (RESENDE, 2005). Os anos

⁹⁷ Informação disponível para consulta na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 761.

⁹⁸ Consultar Arquivo Público Mineiro, rolo 527, cx. 87, 20251.

⁹⁹ Ver nota 97.

¹⁰⁰ Tais embates podem ser explicados por Fredrik Barth, segundo o qual, “negociação – que aludi o modo pelo qual se lida com encontros interpessoais – sugere um certo grau de conflito de interesses dentro de um quadro de compreensão compartilhada” (BARTH, 2000, p. 180).

de 1760 foram os que assistiram à maior concessão de sesmarias em terras mineiras: entre 1764 e 1768, Luís Diogo Lobo da Silva outorgou 362 cartas, o equivalente a 90,5 cartas anuais; no período seguinte, até 1773, José Luís de Meneses fez doação de 443 cartas, perfazendo uma média anual de 88,6. O saldo de concessões de sesmarias entre os anos de 1701 e 1836 foi de 7991 (RESENDE, 2007).

A região do Aldeamento de Rio Pomba, localizada na atual Zona da Mata Mineira, era uma área de fronteira agrícola, aberta à exploração para quem se dispusesse a ocupá-la (OLIVEIRA, 2006), destarte, os colonos burlavam as regras que demarcavam as áreas indígenas, expulsavam-nos, e posteriormente pediam a concessão da gleba, justificando a repressão aos índios por serem *invasores* de suas terras. Mesmo depois de 1770, quando o Conde de Valadares deu ordem expressa para que não se demarcasse sesmarias na região dos índios, tem-se notícia de que já se achavam ocupados os vales dos Rios Pomba - até a foz do Rio Formoso - e também o rio Turvo (RESENDE, 2005). Entre os anos de 1781 e 1821, foram concedidas mais de 200 cartas de sesmarias, o que representa um número expressivo para tal intervalo de tempo e explica os conflitos gerados entre sesmeiros e as disputas deles com os índios.

Em 1799, o vigário Jesus Maria enviou uma carta ao governador da capitania, na qual afirmava que tais colonos só aspiravam “desmembrar a sua Freguesia, dividir os Índios e usurpar as suas melhores terras” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc. 62), alegando que esta prática interrompia o processo de civilização de modo a causar prejuízos às atividades econômicas locais e, conseqüentemente, à Real Fazenda.

Sem embargo, a partir das últimas décadas do século, no mesmo momento em que defendia as terras dos índios, encontramos o padre em posição inversa, sendo acusado de vender as referidas propriedades. Os terrenos, os quais não foram tirados pelo Padre em cartas de sesmarias, foram alienados aos irmãos Manuel Vieira de Souza, no dia dezoito de outubro de 1775, e Antônio Vieira de Souza, aos onze dias do mês de março de 1778, e aos colonos Pedro Lemes Duarte, na data de vinte de abril de 1790, e André do Couto Pereira, no dia sete de julho de 1781 ¹⁰¹.

¹⁰¹ Consultar documento no Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629.

Ao primeiro comprador e à sua mulher, Josefa Maria de Souza e Calados, foi passada propriedade por preço de 170 mil réis, como consta do contrato de venda. Destes, 101 mil réis correspondiam a jornais vencidos pelo trabalho de escravos do casal, os quais cobriram de telhas a capela-mor da Matriz da freguesia. Já o contrato de venda de terras a Antônio Vieira diz que ele, Manuel de Jesus, havia separado para si uma porção de terras composta por matos virgens no Ribeirão de São Manuel, confrontante com a propriedade do irmão do contratante. Alienou a dita área de meia légua e 400 braças por valor de 160 mil réis, sendo 100 mil pagos à vista e o restante no prazo de um ano. Por sua vez, a Pedro Duarte vendeu um terreno marginal ao Córrego, fronteiro às terras pertencentes aos índios coropós, e como afirmava Jesus Maria, onde habitava o índio Domingos Ferreira, membro da chefatura “índica”. A quantia requerida foi de 350 mil réis, sendo aceito como parte do pagamento “um molequinho de nação Congo por nome Miguel em preço de 130 mil réis”, bem como 100 mil réis em crédito vencido que devia ao comprador Domingos Dias da Costa e 93 mil réis em ouro. Por último, alienou a André Pereira terras do Ribeirão do Tejuco, Roça das Águas Claras, divisas abaixo com Antônio Ferreira Ribeiro e acima com Sebastião da Silva, compreendendo o córrego Águas Claras. O valor pago foi de 100 mil réis ¹⁰².

Podemos, a partir desta comercialização de terras, pensar que os deveres políticos e o direito legislativo acabaram sucumbindo frente às necessidades cotidianas e os laços de afeto e amizade e clientela presentes nos espaços de sociabilidade dos atores históricos (HESPANHA, 2001). Sem contar que os oficiais régios, como o Padre Manuel, gozavam de tamanha proteção de suas atribuições que faziam valê-las mesmo em confronto com as autoridades. Além disso, Guilherme Pereira nos chama a atenção para o fato de que os párocos, na busca por uma inserção privilegiada nas hierarquias de Antigo Regime, se inseriam de forma indiferenciada na vida social, o que se confirma por comportamentos como o envolvimento no comércio e demais negócios (NEVES, 1995). Sob alegação de que realizava a alienação das terras para prover a própria atividade catequética e de que a área não fazia falta aos nativos, Jesus Maria escreveu ao príncipe regente em 1799:

¹⁰² Ver nota anterior.

[...] foi preciso ao Suplicante para Suprir a tanta despesa Valer-se do meio de vender o seu Patrimônio, e mais algumas Terras que o Suplicante Separou para si no Ribeirão de São Manuel em tempo que no dito ribeirão, não havia nem tinha havido Situação alguma de Índios ¹⁰³.

Seguiu ainda justificando:

[...] e o Suplicante nas suas Vendas não prejudicou a Vossa Alteza Real, porque enquanto se valeu deste meio não a molestou, e os Administradores da Fazenda de Vossa Alteza Real, e Deputados com requerimentos para darem ajuda de custo que seria sem efeito pelo muito que zelam o não se fazer despesas da Real Fazenda: não deu prejuízo aos Índios por ser em parte que lhes não faz falta, e ser o dinheiro dos dois Irmãos Vieiras para despesas feitas com eles, e conquista, e alguma com a Igreja e se não deu prejuízo a Secretaria do Governo porque os Compradores as tiraram por Sesmarias ¹⁰⁴.

O Padre inferiu ainda que o único questionamento que poderia ser feito a ele era o de não possuir as terras que vendeu a título de sesmaria e, para isso, apresenta ainda uma última defesa:

[...] a causa que há para reputarem que as ditas vendas só para com o Suplicante seja caso de se lhe dar em culpa, é porque o Suplicante desde que entrou para o Sertão repugnou que se não devia pedir Sesmaria, em todas as Terras pertencentes a Índios porquanto o General Luís Diogo que mandou o Suplicante, repugnava conceder sesmarias em terras de Índios, e nas que se lhes requeriam despachava mandando-se informar se prejudicava a Índios, ou aos empregados na redução deles e em algumas poucas Cartas de Sesmarias que concedeu no dito Sertão declarava nelas ser a sua concessão sem prejuízo dos Índios e dos empregados na redução deles, e fez mostrar ao Suplicante Ordens que emanaram do Trono a favor de Índios e muitos do Povo ¹⁰⁵.

Em 1800, um ano após o envio de sua justificativa à Coroa, Manuel de Jesus Maria escreveu outra carta para o Secretário de Estado Dom Rodrigo de Sousa Coutinho expondo novamente as razões da venda das terras que havia feito, para o que pedia “compreensão e estima do governador daquela capitania”, o qual não lhe era estimado.

¹⁰³ Ver Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898.

¹⁰⁴ Ver nota anterior

¹⁰⁵ Ver nota anterior

Sustentava seu argumento ao mencionar que o então governador, Bernardo José, estava concedendo cartas de sesmarias aos seus compradores, motivo suficiente para que as ditas terras não fossem consideradas fundamentais para os índios. Referendava as alienações igualmente em um despacho de dois de março de 1768, em que o Governador Luís Diogo Lobo da Silva dava preferência na aquisição de terras àqueles que ajudassem na redução dos índios, o que, segundo Jesus Maria, acontecera aos negociantes em questão. Anexadas ao documento estavam atestações do Tenente Coronel do Regimento Pago Pedro Afonso Galvão de São Martinho, de 14 de dezembro de 1786, o qual afirmou ser o padre homem “muito prudente e pacífico”; do Cabido de Mariana, datado de cinco de agosto de 1794, que afirmava estar o pároco “vivendo sempre com considerável recolhimento e regular conduta”; de moradores da Freguesia, em 24 de julho de 1778, os quais disseram que Padre Manuel de Jesus Maria “comprou sal, escravos e tropas carregadas de mantimentos” e de três dos governadores antecessores: Luís Diogo Lobo da Silva, cuja informação de sete de Julho de 1768 e de 21 de abril de 1769 era a de que o religioso se aplicava “com indizível trabalho”, e que antes de sua chegada ao aldeamento “não havia quem deles [índios] se lembrasse [...] nem se animasse a dar dois passos para os tirar do gentilismo em que viviam sepultos”; Conde de Valadares, o qual atestou em 21 de maio de 1773 que o Padre “tem exercido a sua ocupação com prontidão, zelo e caridade”; e Dom Rodrigo José de Menezes, que disse sobre Jesus Maria em 22 de setembro de 1783: “exerceu seu ministério durante o meu governo com muito boa aceitação, cumprindo como bom eclesiástico suas obrigações paroquiais”. O Vigário dos índios afirmou que os ditos atestantes sempre lhe estimaram e favoreceram, assim como aos Índios. Terminou implorando: “suplico a Vossa Excelência me patrocine e mande pedir ao Excelentíssimo Senhor General desta Capitania que me favoreça e faça com que me estimem como um eclesiástico empregado há mais de 30 anos no serviço de Sua Alteza Real” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1800, cx. 154, doc. 63).

Já em 14 de março de 1805, quase cinco anos depois, em um dos últimos registros legados pelo padre em sua vida, percebemos que o negócio feito com as terras ainda trazia incômodos e perturbações. Solicitava mais uma vez que fossem consideradas válidas as tais vendas outrora efetuadas e pedia a posse das terras em que plantava, das quais não possuía as respectivas cartas de sesmaria, “por ser

tudo em função do seu trabalho”. Além das atestações anteriormente citadas, estavam inclusas na súplica as do desembargador Tomás Antônio Gonzaga e do Cabido de Mariana, as quais narravam, respectivamente: “exerce a ocupação de vigário naquele agro sertão há mais de quinze anos, dando sempre provas de sua boa conduta” (15/12/1786); “foi provido há vinte anos em vigário da Freguesia [...], aldeando, catequizando, domesticando e civilizando os Índios com paternal amor” (05/08/1794) (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1805, cx. 175, doc. 18). Localizamos, ainda, em outro arquivo, o depoimento do presbítero secular Manuel Antônio Gomes, que aos 28 dias de março de 1786, certificou que o reverendo Jesus Maria havia feito residência e se fixado na Freguesia de São Manuel ¹⁰⁶.

Percebemos no ato de alienação de terras pelo pároco o abandono do juízo feito previamente e a adoção de um discurso criador de uma estratégia que, além de justificar sua prática e conduta (CHARTIER, 1989), favorecia a consecução de seus objetivos ¹⁰⁷. O vigário Jesus Maria, ao manipular os recursos à sua disposição e criar redes de sociabilidade, garantiu sua manutenção no espaço do aldeamento, e mais, no próprio sertão, sendo dotado de poder em seu convívio não só com os índios, mas em muitas ocasiões também com os colonos ¹⁰⁸.

Contudo, não seria erro afirmar que Manuel de Jesus possuía considerável poder, tanto político quanto espiritual e simbólico no interior da ampla comunidade em que estava inserido. É importante ressaltar que, por esse período, na estamental sociedade luso-brasileira, a mobilidade social era algo que não se esperava e não se desejava (HESPANHA, 2006), ainda mais para um homem mulato, como o Padre Manuel. Contudo, como aponta Luis Carlos Villalta (1993), o sacerdócio era uma carreira que nobilitava em certa medida os que a seguiam, constituindo-se em um dos importantes instrumentos de ascensão social. Assim, apesar de viver em meio à

¹⁰⁶ Documento consultado na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Certidão de reconhecimento de residência de Manuel de Jesus Maria, feito por Manuel Antônio Gomes. MS – 580 (27), doc. 46, 102576, 1786.

¹⁰⁷ Isto “implica na anuência da capacidade do indivíduo de ‘manipular o conjunto das suas relações’ para tentar atingir seus fins”. (MATHIAS, 2005, p. 05).

¹⁰⁸ Encontramos novamente o homem descrito por Sahlins que, agindo a partir de diferentes perspectivas e com diferentes poderes, “em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submete as categorias culturais a riscos empíricos”, alcançando resultados diferentes do que se poderia esperar. (SAHLINS, 1990, p. 9-10).

pobreza, recebendo cômputo insuficiente e em muitos momentos em conflito com os colonos, o vigário acumulou considerável parcela de poder, mantendo importantes relações táticas com representantes do poder temporal, além de conseguir inculcar nos índios a moral cristã através da destribalização, batismos e casamentos, tornando-se uma referência reconhecida por muitos deles.

5.2 Conflitos e amizades: as estratégias de relacionamento forjadas por um “padre mulato”

Antes mesmo de sua ordenação, Manuel de Jesus Maria esforçou-se para garantir um *corpus* de contatos e relacionamentos que lhe garantisse inserção social por meio da ascensão na complexa carreira eclesiástica. A atuação como sacristão, tanto em Antônio Dias como em Ouro Branco, certamente foi um bom começo para o estabelecimento de teias sociopolíticas e simbólicas com seus pares e com a população. Ao ajudar o padre na missa, limpar e guardar os objetos sagrados, acender velas ou enfeitar a Igreja para comemorações, Manuel de Jesus Maria estava demarcando para a sociedade o seu desejo de estar no lugar daquele responsável pela condução dos ritos.

Em 1788, o vigário escrevia uma carta ao Bispo de Mariana legando-nos um dado importante que explicita o quão cedo eram tecidas suas teias de relacionamento. Sabemos e explanamos anteriormente que, em 1759, o habilitando Jesus Maria mudou-se para Vila Rica para servir como sacristão na Igreja de Antônio Dias e, com isso, aproximar-se do centro das decisões administrativas, período no qual recebeu a doação de moradas no caminho de Lavras Novas do Capitão Manuel Alves de Azevedo, “por não ter ali casa confortável”, e outras do Capitão Leandro Luiz Machado em Nossa Senhora da Conceição de Catas Altas. No parecer ao Bispo, quase trinta anos depois, o padre revela que durante sua estadia em Vila Rica, foi hóspede dos Secretários de Governo da Capitania de Minas Gerais Manuel Francisco da Costa Barros e Jozé Cardoso Pelleja (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Ambos possuíam considerável influência na Capitania, sendo bem provável que tenham auxiliado Manuel de Jesus Maria em seu processo de ordenação e na obtenção de bens para seu patrimônio, como os citados acima.

Costa Barros, além do cargo de Secretário de Governo, ocupou a função de “Coronel do Regimento da Nobreza, Privilegiados e Reformados das Minas Gerais” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1762, cx. 80, doc. 22). Por sua vez, encontramos Pelleja em 14 de Outubro de 1754, peticionando ao rei sua permanência por mais três anos no referido cargo, alegando “limpeza de mãos”. O pedido foi atendido, o que denota sua permanência por muitos anos como Secretário de Governo ¹⁰⁹. Jesus Maria certamente se valeu do poder de seus protetores, referenciando-lhes muitos anos depois ao dizer que no tempo em que residia em suas casas, e seguramente ouvia ou até participava de discussões políticas, jamais ouvira falar sobre regulamento na cobrança de conhecimentos no decreto de 1759 (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48).

Jesus Maria manteve, ainda, uma boa relação com as instâncias de poder, o que favoreceu certamente o recebimento de provisões e mercês. Em duas cartas enviadas ao príncipe regente, a primeira contra a doação de sesmarias em território indígena pelo então governador da capitania Bernardo José Silveira, já após o fim do Diretório, e a segunda justificando o porquê de ter vendido terras dos índios, o reverendo lembra ao príncipe o relacionamento amistoso que possuía com os governadores anteriores: Luís Diogo Lobo da Silva, governo sob o qual havia sido criada a Freguesia e o Conde de Valadares ¹¹⁰, que “diligenciou fazer domáveis os índios com o eregimento de Igrejas, em que se puseram sacerdotes para lhes administrar os sacramentos, e fez investigar por toda parte o ouro” ¹¹¹. Além disso, quando da viagem do pároco dos índios a Vila Rica em fevereiro de 1771, Valadares ordenou que fossem dados aos dois índios que acompanhavam o vigário dois jalecos de bata forrados “do armazém”, duas facas flamengas, quatro maços e meio de miçangas e duas bombachas de linhagem, os quais foram entregues ao pároco pelo Tenente Coronel Feliciano José da Câmara, Tesoureiro da Real Fazenda ¹¹². Jesus Maria ressaltou também o bom convívio com os governadores sucessivos D. Antônio de Noronha, D. Rodrigo José de Menezes e Luís da Cunha, o Visconde de Barbacena (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc.

¹⁰⁹ Consultar Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 22, 1928, p. 326.

¹¹⁰ Consultar Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 762.

¹¹¹ Documento disponível na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 13, 1908, p. 538.

¹¹² Acessamos este documento na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, MS – 580 (47), doc. 19. 104612, 1771.

62). Talvez este prestígio junto às autoridades tenha alimentado a rede de intrigas e tensões com colonos e outros párocos constatadas em diversos documentos.

Na maioria das vezes, nosso personagem portou-se como um bom súdito e cumpridor de seus deveres. Além do relacionamento amigável do padre com os Capitães Gerais da Capitania, já comentamos sobre o possível consórcio com o Governador Luis Diogo Lobo da Silva antes mesmo de ser designado vigário dos índios. Disse em 1799, em defesa da alienação de terras empreendida por ele:

[...] o Suplicante se acha abonado, com as três Atestações dos Governadores, e Capitães Gerais que foram da dita Capitania de Minas Luís Diogo Lobo da Silva, Conde de Valadares, e D. Rodrigo José de Menezes do Povo, e do Tenente Coronel do Regimento Pago de Minas Pedro Afonso por pessoalmente acontecer ir em Serviço de Sua Alteza àquele Sertão e viu a Diligência despesa, e trabalho do Suplicante as quais Atestações se acham insertas no documento junto, estes Serviços que o Suplicante tem feito a Vossa Alteza ¹¹³.

Já habitando junto aos índios, importantes foram as alianças e o bom convívio, tanto com os quadros do poder quanto com aqueles que compartilhavam o dificultoso cotidiano sertanejo. Padre Manuel, único representante da Igreja naquelas terras remotas e responsável pela ligação dos homens com Deus, era investido de prestígio e respeito junto aos habitantes da nova Freguesia.

Por mais escasso que fosse o contato freqüente do pároco com seus fregueses, ao menos por ocasião da Quaresma eram realizadas as desobrigas, nas quais a confissão dos pecados e o cumprimento de penitência *lavavam a alma* das ovelhas do sertão, ao mesmo tempo em que propiciavam o recenseamento da população pelo pastor, como ordenavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. E ainda que a distância tenha habituado essa gente a prescindir da presença dos religiosos, o reconhecimento de pertença à hierarquia da Igreja e a indisponibilidade da fé eram requisitos fundamentais na vida dos homens coloniais (SILVA, 1982).

O medo da morte sem a extrema unção e do desencarne prematuro sem o recebimento do sacramento do batismo, assustava os sertanejos fervorosos e fazia com se aproximassem do padre e tentassem estabelecer com ele uma boa relação,

¹¹³ Informação disponível na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 762.

pois, dessa forma, até mesmo as visitas do pároco às suas casas e fazendas aconteciam com mais regularidade.

A recíproca também era verdadeira: se os colonos necessitavam manter amizade com seu pároco, ele, por sua vez, havia de dar em troca os benefícios e proteção que o manteriam afastado das contendas com seu rebanho. Garantia na aquisição de terras, inobservância em sua posse e *permissão* a índios *civilizados* para trabalharem nas casas e fazendas eram alguns dos *agrados* concedidos aos colonos. Em suma, Manuel de Jesus Maria “havia de ser sertanejo mesmo para ler nas entrelinhas o íntimo das almas que pastoreava” (SILVA, 1982, p. 20).

Em 15 de setembro 1781, o Padre destacou que para habitar com os gentios e conseguir a fatura de caminhos, a cavalo, para o lugar da Aldeia em que se levantou a Matriz, foi conferido um despacho pelo então Governador das Minas, em 02 de maio de 1768, em que este dava preferência na aquisição de terras às pessoas desejosas de auxiliar e reduzir os índios na empreitada guiada por ele.

Alguns nomes citados pelo padre dentre aqueles que concorreram para a abertura de *picadas* foram os de Diogo Ferreira e Miguel Ferreira, “a quem o suplicante conserva há anos para lhe fazer companhia”¹¹⁴; Silvestre Rodrigues, José Vieira Ferrete, Manuel de Mello, José da Silva, Manuel da Silva, Bartolomeu Lopes Garcia, Manuel Duraens, José Vieira “moço”, o irmão Francisco de Barros, Valentim Dias e Silvestre de Lima, “os quais todos suspeito estejam prontos, não se animam sem remeter que são pobres, sendo tão somente o último o de mais posses”¹¹⁵. Em março de 1768, pediu ao governador Lobo da Silva que tais ajudantes não fossem “inquietados nas situações” que fizessem para cultura e que tivessem preferência na obtenção de sesmarias, desde que “com alguma distância dos ditos Índios e terras de sua cultura”¹¹⁶.

Jesus Maria afiançou alguns anos depois que foram “os pobres os primeiros que [o] ajudaram não só o Caminho, mas ainda [o acompanharam] pelas mais remotas aldeias dos Gentios com sacas às costas, igualando no carregar aos [seus] escravos”. Prosseguiu asseverando que graças a eles foi possível o transporte de mantimentos à cavalo e à canoas, o que permitiu a entrada em terras de índios, com

¹¹⁴ Consultar documento no Arquivo Público Mineiro, cx. 55, rolo 517, 30445.

¹¹⁵ Consultar documento no Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629.

¹¹⁶ Ver nota anterior.

grande perigo de vida e fome perene. Para aguçar o ânimo destes operários, expostos à barbaridade, Jesus Maria necessitou recompensá-los e prometer-lhes prêmios por seus esforços. Achava justo, portanto, terem sido tais colonos recompensados com porções de terras, repudiando o “vexame de lhes querer os ricos tirar por sesmarias”, como ocorria no período (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96, p. 310).

Relatou ainda que, já no fim do século, “em que tudo se acha pacífico, com picadas e caminhos abertos”, os homens abastados vinham tomando as terras, o que tornou-se motivo de queixas dos trabalhadores para com ele. Padre Manuel não queria alimentar inimizades com seus fregueses e empenhou-se, portanto, em impedir a posse de terras pelos recém-chegados.

Os próprios colonos, auto intitulando-se “pobres e humildes”, em 1782, encaminharam petição à Coroa, na qual cobravam o direito de se estabelecerem “sem inquietações” em suas propriedades. Diziam uns terem “feito caminho para o Lugar da Aldeia em que se erigiu a Matriz”, outros acompanhado o vigário “com sacas às costas por remotas Aldeias” e ainda alguns aberto “recentemente um novo atalho mais breve para sair do Aldeamento [...] para a Capital”. Um dos colonos suplicantes era o Guarda-mor Manuel da Motta de Andrade, de quem falaremos mais adiante e que, certamente, não estava enquadrado na qualidade de “homem pobre e humilde” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1791, cx. 134, doc. 49).

Dois importantes aliados desde o princípio do trabalho catequético de Jesus Maria foram os irmãos Manuel e Francisco Pires Farinho, que com ele percorreram “a pé” a nova Freguesia. Eram filhos de Brás Pires Farinho e Sebastiana Cardoso, sertanistas que possuíam mais nove filhos além dos citados. Em requerimento de 18 de Outubro de 1781, os dois irmãos formavam coro com o padre ao encabeçarem um clamor dirigido à Coroa contra os sesmeiros que ocupavam suas fazendas. À época ambos ocupavam a função de Diretores dos Índios Coropós e Coroados, função exercida desde 1768, e, dotados de um discurso bem semelhante ao do pároco, expunham as agruras e os perigos sofridos nos primeiros tempos de contato com o gentio, destacando o empenho de acompanharem o padre em suas diligências e de civilizarem e pacificarem os *índios bravos*:

[...] os suplicantes têm tido grande trabalho com Índios gentios, ainda antes de serem deles diretores, se animaram com grande risco de vida, no tempo que os ditos índios assolavam tudo destruindo, e matando, e se introduziram com eles, para os reduzir após, sendo eles os primeiros que acompanharam ao Vigário Manuel de Jesus Maria, quando o Governador, e Capitão Geral Luis Diogo mandou criar a dita Freguesia, e catequizar os ditos Índios, e passando calamidades nos Referidos Matos, e expondo-se a perderem suas vidas, porém até o presente foram bem sucedidos (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96, p. 306).

O motivo da súplica era o fato de após os irmãos terem anexado terras às suas fazendas, confinantes com as dos índios coroados do Ribeirão Turvo e nas quais residiam e produziam gêneros agrícolas, colonos recém chegados ocupassem ou pedissem cartas de sesmarias das mesmas situações. Nas suas palavras,

[...] houveram pessoas de tão pouca consideração, e má consciência, que se atreveram a pedir sesmarias, não só sobre as terras dos Índios da dita Citação, mas ainda em prejuízo dos Suplicantes, fingindo que não pretendiam prejudicar, ou entrar, para as terras dos Suplicantes do que os Suplicantes se capacitaram, porém de presente acham pelo contrário, porque as querem esquadrear (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96, p. 306).

Denunciavam à Coroa o sesmeiro João de Miranda por tomar a maior parte das terras de Francisco Pires, em desacordo com as antigas ordens do Governador Luis Diogo Lobo da Silva, constantemente evocado pelos colonos estabelecidos durante sua governança em defesa de suas posses. Afirmavam que assim como o Governador Conde de Valadares havia restituído terras aos índios do Ribeirão do Turvo, afluente do Rio Xopotó, à Sua Majestade cabia impedir que os *dolosos* sesmeiros adjacentes tirassem sesmarias conflitantes com as terras dos suplicantes.

Manuel de Jesus Maria susteve a reivindicação dos homens, ressaltando que quando das ordens de Lobo da Silva para as entradas nos sertões do Pomba, os irmãos se prontificaram a acompanhá-lo, conhecendo previamente os índios, suas línguas, e mantendo bom convívio com eles. Relatou que os Pires Farinho, antes mesmo do advento do trabalho cristianizador, levaram alguns índios para a casa de seu falecido pai, Braz Pires, com os quais este fez avultada despesa, motivo pelo qual os irmãos foram nomeados diretores dos índios e Francisco fora condecorado com a patente de Capitão da Freguesia (Documentos avulsos da Capitania de Minas

Gerais, 1782, cx. 118, doc. 96). Informa Adriano Paiva que o coropó Jacinto viveu com a família Pires Farinho e, em 1787, no batismo de seu filho Francisco, foi ungido com o título de Alferes (PAIVA, 2009).

Ademais, os Farinho apadrinharam inúmeros indígenas batizados na Freguesia de Rio Pomba. Aos 30 de Janeiro de 1768, por exemplo, pouco depois da criação da Freguesia, Manuel Pires Farinho foi padrinho dos *inocentes* coropós “Clara”, “Manuel”, “Antônio” e “Francisco”; em 16 de Abril de 1771, do *inocente* coroado Manuel; em 1º de Maio de 1768, Francisco Pires Farinho batizou a adulta *Coroado* Mariana e em 06 de Março de 1775, o adulto coroado João (Traslados de Assentos de Batismos..., 1767-1793, f. 2, 28).

Outro sertanista poderoso com quem Padre Jesus Maria se aliou foi o rico Capitão José Gonçalves Vieira. Ele, Comandante de Ordenança da Barra do Bacalhau e Santana dos Ferros, contou com a companhia de vários índios para embrenhar-se nos sertões. Recebeu, em 06 de Outubro de 1770, a informação de que alguns índios haviam capturado negros quilombolas e, por isso, deviam ser recompensados. A instrução dizia que aos nativos se devia “louvar a apreensão que fizeram para que cuidem em desinfestar os Matos desta perniciosa Casta de gente”. Conde Valadares já havia se encarregado de fornecer vestuários aos ditos índios e dizia estarem eles prontos para seguirem com José Gonçalves em suas expedições¹¹⁷.

Em carta datada de 05 de Dezembro de 1767, o recém empossado vigário pedia certidão contendo o teor da Portaria do governador Luis Diogo Lobo da Silva, em que este mandava o sobredito capitão dar ao suplicante alguns índios dos que tinha domesticado, os *línguas*¹¹⁸, para efeito de o acompanharem na diligência de aldear e civilizar os “Índios brabos” do Pomba (Título: vários documentos..., 1897). O português Gonçalves Vieira, nascido a 15 de Março de 1716, pertencia a uma tradicional família de Braga, a Gonçalves Leal, tendo vindo com seus dois irmãos para o Brasil, mais especificamente para a Freguesia de Guarapiranga, capitania de Minas Gerais, em meados do século XVIII. Casou-se com Quitéria Gonçalves de Almeida, nascida em Sumidouro, filha de Felix Gonçalves Tenório e Izabel

¹¹⁷ Consultar Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial 179, p. 45v.

¹¹⁸ Índios que conheciam a língua portuguesa, além da nativa, podendo assim servir como intérprete na relação com o gentio.

Gonçalves de Almeida, naturais da cidade de São Paulo, membros da também importante família “Felix Gonçalves Tenório”¹¹⁹.

O pároco consorciou-se ainda com o referido Manuel da Motta de Andrade, rico proprietário de escravos e terras de mineração, o qual foi responsável pela criação de um índio dos que Jesus Maria catequizava, o já referido *Coroado* Pedro da Mota, além de muitos outros que habitaram sua casa. Andrade chegou a doar para o índio, o qual queria ordenar-se sacerdote, em 1779, “matos e terras” para comporem seu patrimônio (Pedro da Motta. Habilitação para ordens, 1779). Em 11 de Janeiro de 1789, durante uma estadia em Vila Rica, Manuel de Jesus Maria peticionou à Coroa o direito de ter como fiador para o recebimento adiantado de cômputo o Guarda-mor Motta de Andrade, ou o Capitão José da Mota Araújo (Requerimento solicitando que José da Mota..., 1789). O fato demonstra o bom relacionamento e a confiança depositada no pároco pelo fazendeiro, embora não tenha sido ele o escolhido por fim para a tarefa da fiança.

O Capitão Araújo, aos 13 dias do mês de Janeiro, foi quem redigiu o termo de fiança para o recebimento adiantado do benefício:

[...] ele, [José da Mota Araújo], de sua livre vontade se obrigou a toda e qualquer falência que houvesse de ter o Reverendo Vigário Manuel de Jesus Maria em todo o presente ano da cômputo que por Despacho da Junta desta Capitania se manda adiante ao dito Vigário, a qual quantia se obriga ele fiador no caso de haver falência por qualquer motivo (Requerimento solicitando que José da Mota..., 1789).

Mota Araújo era do mesmo modo que Motta de Andrade um homem importante, tendo sido nomeado em 1770 para o ofício de fiscal da Real Casa de Fundição¹²⁰. Seu papel de garante foi aceito pela Coroa, visto que o pároco recebeu do Tesoureiro da Real Fazenda Theotônio Maurício de Miranda Ribeiro a quantia antecipada de 200 mil réis aos dezenove dias daquele Janeiro (Requerimento solicitando que José da Mota..., 1789).

¹¹⁹ Pesquisa realizada por Antonio Carlos de Castro nos microfilmes da L.D.S./CHF –Centro de História da Família da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias- microfilmes de livros eclesiásticos e cartoriais.

¹²⁰ Consultar o Arquivo Público Mineiro, Casa dos Contos, cx. 95, rolo 530, 20382I. Vila Rica, 26/03/1770 - 26/03/1770.

Mais um personagem que aparece com frequência atestando sempre em favor do reverendo Jesus Maria é o já mencionado Sargento-mor do Regimento da Cavalaria Paga de Minas Pedro Afonso Galvão de São Martinho. Em 10 de Dezembro de 1788, Jesus Maria levou à presença do Tabelião de Vila Rica um depoimento do sargento, cujo teor era o imediato:

Atesto que eu indo por ordem do Excelentíssimo Senhor General desta Capitania dar certas providências [...] nos Matos que confinam com a Capitania do Rio de Janeiro e as Aldeias de Índios da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões dos Rios da Pomba e Peixe dos Índios Coropós e Coroados [...] onde pessoalmente vim no inteiro conhecimento do trabalho que tem tido o reverendo Vigário [...] em penetrar aqueles Matos fazendo abrir caminhos para a Aldeia de sua residência fazendo com índios avultada despesa tendo em sua casa meninos índios que sustenta à sua custa, [...] escola [...] para ler e escrever e sustenta ao mesmo Mestre deles, também vi trazer o dito Reverendo Vigário uma tropa sua de bestas a conduzir mantimentos comprados a sua custa para sustentar sua casa para donde atualmente se chegam Índios para comerem e duvido que a cômputo de 200 mil réis lhe chegue para despesa tanta. 14/12/1786 (Requerimento solicitando que José da Mota..., 1789).

São Martinho, explorador dos sertões que em muitos momentos foi acompanhado pelo Alferes José Joaquim da Silva Xavier, era o responsável pelo treinamento dos militares da Capitania de Minas Gerais. Segundo Conta Francis Cotta, antes de descer às Minas, Pedro Afonso era alferes no Regimento de Infantaria da Praça de Campo Maior: “sua promoção a tão alto posto se justificava pela falta de conhecimento da disciplina militar que havia nos oficiais” da Capitania, motivo pelo qual São Martinho se empenhara a exercer no posto o estabelecimento da “verdadeira disciplina militar”, função que o investiu de grande prestígio em relação aos governantes e militares, tornando-o um homem influente (COTTA, 2009).

Destarte, pela breve menção às trajetórias de seus *aliados*, concluímos que Padre Jesus Maria buscava estar bem articulado e próximo daqueles que poderiam trazer-lhe privilégios e beneficiá-lo no alcance de suas metas.

Mas nem só de *amizades* foram permeados os caminhos do pároco. Por outro lado, tensões e disputas por terra, mando, influência e poder se acirravam nos sertões, *terras de ninguém*, e tornavam-se evidentes nas correspondências trocadas entre colonos e autoridades. Conquanto Jesus Maria tenha afirmado em 30 de

novembro de 1788 que a única vantagem de residir num “deserto” fosse a de “não trazer pleitos com pessoa alguma até o presente” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 130, doc. 48), não foi isso que observamos na análise da história.

Desde sua chegada à Freguesia de São Manuel, nosso personagem envolveu-se em uma série de disputas, dentre as quais se incluíam aquelas travadas com os novos entrantes. Cândido da Costa e Silva afirmou que em muitos casos a busca por prestígio e a disputa por liderança entre os vizinhos confinantes na formação de núcleos populacionais nos sertões levaram alguns colonos a fortes confrontos com os párocos responsáveis pela catequese da região, o que certamente ocorreu na Freguesia do Mártir São Manuel (SILVA, 1982).

Menos de um ano após sua ida para a localidade, o Padre Manuel reclamava contra os sesmeiros que ocupavam os caminhos abertos para a passagem de cavalos, impedindo sua chegada ao aldeamento para o transporte de mantimentos. Acrescentava ainda que esses homens não estabeleciam residência em suas ocupações, porquanto delas não necessitavam, servindo sua ação somente para prejudicar a abertura de “picadas” necessárias para o alcance das paragens “onde o suplicante pretendia aldear os Gentios”. Manuel de Jesus Maria adjetivou seus vizinhos de “inimigos” e “indispostos para o trabalho”, posto houvessem sido “criados sem preceitos”¹²¹.

Em 31 de maio de 1775, escreveu ao governador Antônio Carlos Furtado de Mendonça informando a inquietação trazida por alguns colonos ocupantes de terras que vinham fazendo sofrer as pessoas que trabalhavam na “fatura do caminho para serventia desta Aldeia com benefício da cristianização dos Índios”. Não deixou de recordar que o despacho de Luís Diogo Lobo da Silva, de dois de março de 1768, estava sendo cumprido rigorosamente pelos seus antecessores¹²².

Em outra ocasião, Padre Manuel peticionou a um oficial que examinasse os prejuízos causados aos índios pelo Alferes Eugênio José da Silva, o Guarda-mor Ângelo Gomes, João Almeida e outro “muito pior”, João Garcia. Requeria a presença do Alferes João Lucianno de Souza Guerra ou de outro homem com o mesmo posto

¹²¹ Consultar Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629, 1775.

¹²² Ver nota anterior.

a fim de verificar os danos feitos pelos sujeitos citados ao tomarem “as terras, capoeiras e plantações dos Índios” e queimarem seus ranchos ¹²³.

Denunciava o vigário que João Garcia e Ângelo Gomes faziam-se “senhores das terras dos Índios herdeiros do falecido Índio Thomas, que se compõem de muitas capoeiras e um grande laranjal”, as quais o “Doutor Juiz de Fora” não houvera dado providências para sua ocupação. Jesus Maria acusava ainda João Almeida de estar levantando um engenho de cana sem a autorização da Coroa ou do governador da capitania. Memorava ser proibida a instalação de “indústrias de fabricar cachaça” entre as aldeias indígenas, posto ser o gênero “perniciosíssimo” e vetado ao gentio “na forma do Régio Diretório Parágrafo 41”. Recorria então ao governador que o “Comandante do lugar e ainda os imediatos” notificassem o colono e impedissem o assentamento de alambique e a fabricação da aguardente. Acrescentava mais:

[...] que nem o suplicado Almeida nem o dito Eugênio, nem ainda outro qualquer tenham naquele Sertão entre as Aldeias de Índios Parol ou Pipa de cachaça para vender aos Índios, e que sejam castigados os que passarem para aquelas situações de Índios a vender cachaça que é gênero com que enganam aos Índios e os costumam levar por todo o sertão para ganharem cachaças ¹²⁴.

O pároco dos índios relatava que depois de viciados pela aguardente, os nativos que buscavam “cegamente” a bebida acompanhavam os “maus colonos” para Cantagalo, desamparando suas Aldeias e sendo cooptados pelos “puaeiros”, que não os “deixam mais sossegados, nem fazer roças, nem parar”. Segundo informou, a cachaça servia como isca para retirar os nativos de suas povoações e levá-los “a qualquer parte” e, mesmo com todos os danos e “desatenções” a eles causados, a bebida fazia com que “esquecessem de tudo”. Citou o exemplo acontecido com o índio Capitão Pedro, o qual depois de molestado pelo Alferes Eugênio mudou-se e prometeu não voltar à sua aldeia enquanto o dito colono morasse na mesma. Concluiu a petição delatando que João Almeida, segundo lhe informaram alguns índios, vendia-lhes cachaça fiado, tomando depois suas

¹²³ Informações obtidas no Arquivo Público Mineiro, cx. 35, rolo 511, 30054.

¹²⁴ Ver nota anterior.

ferramentas. Pedia providências do governador no sentido de expulsar tais homens da região e impedir ali o estabelecimento do comércio de aguardente ¹²⁵.

Mais uma vez em petição enviada à Coroa, em 1799, Jesus Maria assim se referiu a alguns moradores de sua Freguesia:

[...] se acham em esquecimento para com alguns que se atrevem, a desabonar ao Suplicante porque vivem fartos, e cheios de recreios e não pesam nem ponderam o quanto Custa domar Gentios, e sofrê-los, e padecer as fomes e necessidades que o Suplicante tem experimentado ¹²⁶.

Ainda neste documento, em que se defendia da acusação de alguns colonos sobre a venda irregular de terras na região dos índios, Jesus Maria denunciava o uso corriqueiro da ocupação de terras sem o pedido de cartas de sesmaria, atacando, com isso, seus delatores:

(há) nesta capitania uso de muitos anos, de muitos botarem suas posses nos matos brutos, o que ainda de presente estão fazendo em a dita Freguesia e fizeram muitos, e ainda o fazem, e o mesmo tem acontecido em outros Lugares quando de novo se povoam, e lhes é tolerado: e só para com o Suplicante foram as ditas Vendas estranhadas, sendo elas feitas a benefício da Catequização dos Índios aos quais Vossa Alteza Real nas Reais Ordens Manda que se procure o descimento dos Índios ainda a custa das maiores despesas da Sua Real Fazenda ¹²⁷.

Segundo o religioso, seus inimigos desejavam a destruição dos Índios, a repartição de suas terras e sua redução ao cativo, motivo pelo qual a ele, que em toda ocasião defendia os Índios “na Conformidade das Reais ordens, causa bastante para não ser o suplicante bem visto dos que são de diferente parecer”, deveria ser entregue total confiança e retirado qualquer estranhamento sobre as ditas vendas, feitas para o cumprimento da obrigação de dar “bem de comer” e demais “dádivas” exigidas pelo “gentio”. Terminava o documento com escusas prostradas, afirmando que “obrou mal pela dita necessidade” ¹²⁸.

¹²⁵ Consultar Arquivo Público Mineiro, cx. 35, rolo 511, 30054.

¹²⁶ Informação disponível na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898.

¹²⁷ Ver nota anterior.

¹²⁸ Ver nota anterior.

Em alguns casos, como ocorreu em 1789, Jesus Maria e seus aliados chegaram a tirar proveito dos índios aldeados, instruindo-os ou quiçá fazendo por eles e em seu nome reivindicações contra os posseiros de outras paróquias, alegando que as posses as quais vinham fazendo eram nas terras destinadas ao plantio, caça e pesca. Os nativos solicitavam à Coroa a participação do religioso e do Diretor Francisco Pires nos processos de concessão de sesmarias na região do Rio da Pomba, demonstrando a disputa por terras nas áreas sertanejas (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1789, cx. 132, doc. 32).

Algumas demandas do pároco com o governador da Capitania de Minas Gerais Bernardo José Maria Lorena e Silveira foram também sentidas, apesar do bom relacionamento do vigário com seus antecessores. Em 27 de agosto de 1799, Jesus Maria expôs à Coroa a denúncia contra a concessão de sesmarias por parte do dito governante em terras necessárias à sobrevivência dos índios. Dizia o padre, que pelas muitas utilidades que poderiam ser geradas na Freguesia do Pomba, era dever dos “prudentes” governadores conservar sempre os índios coropós e coroados “unidos e contentes” nas terras das margens do Rio da Pomba “da Matriz para baixo o Ribeirão de Ubá e Ribeirão do Xopotó dos Croattos Capela ou Ermida de São José Presídio de São João Batista, cujos dois ribeirões são braços do Rio da Pomba, e Peixe, e consignados para a sua sustentação, e barreira dos Puris”. Relembrava as proibições dos parágrafos 19 e 81 do Diretório dos Índios e a suspensão da “lei última das sesmarias pelo decreto de 10 de dezembro de 1796”, as quais impediam a concessão de glebas na região ocupada pelos nativos. Afirmava, no entanto, que as regras vinham sendo desrespeitadas por Bernardo Lorena, o qual concedia a “invejosos [...] não poucas sesmarias nas terras do Ubá em prejuízo dos Índios” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 179, cx. 149, doc. 62).

Acusava ainda a “inação e o silêncio do Diretor”, realçando os benefícios que poderiam resultar da navegação e comércio no Rio da Pomba e Peixe pelos índios e os males e prejuízos que acarretariam a alteração de sua “boa harmonia”. Dizia, em suma, que os coropós e coroados careciam das ditas terras, “em que se compreendem as do Ubá e Presídio próprias para sua sustentação”, e seriam “os melhores instrumentos para facilitar” a empreitada nos rios (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 149, doc. 62).

A resposta do governador não demorou a surgir. Provavelmente indignado com a ousadia do pároco e desautorizado perante a Coroa, de pronto reagiu às acusações que lhe eram feitas, denunciando à mesma autoridade as vendas de terras que o religioso vinha realizando em território indígena. Amparado por colonos da região, que com certeza mantinham demandas com o vigário, Bernardo Lorena exigiu explicações a respeito de cada alienação empreendida por Jesus Maria em sua atuação como pároco dos índios.

Não tardou a tréplica do padre. Ao ser avisado de que o “excelentíssimo Senhor [governador], preocupado de paixão já respondera” às acusações, abatendo-o, “e com razão, e trazendo à memória que” ele havia vendido terras, redigiu sua contra-resposta. Notamos, apesar do caráter formal, uma forte ironia e desprezo em tal documento, os quais ficam visíveis nas passagens que se seguem. A carta, dirigida ao Secretário do ultramar Rodrigo de Sousa Coutinho, continha inicialmente desculpas ao governador Lorena. Porém, na própria escusa estava reafirmada a denúncia contra o Capitão General. Dizia o sacerdote: “[...] por erro me adiantei por se compreender nesta dita Freguesia do Mártir São Manuel algumas nações de índios em expor a V. Excelência que por este Governo se tinham concedido não poucas sesmarias em prejuízo dos índios, no que não faltei a verdade” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1800, cx. 154, doc. 63). Seguiu narrando:

[...] porém muito me pesa de assim o fazer, esquecendo-me que o Excelentíssimo Sr. General desta Capitania se acha em Lugar Tenente de Sua Alteza Real e por isso tem todo o poder para fazer tudo quanto lhe parecer, e conceder sesmarias em todas as terras ainda que de índios sejam porque dizem que estes são inúteis e não dão utilidade a Vossa Alteza Real e eu devo me conformar com a vontade do Excelentíssimo Sr. General e seguir as suas determinações, e não me por na figura de ser desatendido (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1800, cx. 154, doc. 63).

Sarcasticamente, Padre Jesus Maria repete a informação de que as sesmarias concedidas por Bernardo José eram localizadas em terras de índios, alegando que talvez ele tivesse empreendido as doações pela “inutilidade dos índios para a Coroa”. Com esse argumento, o religioso certamente tentava angariar a adesão de Coutinho, o qual, por repetidas vezes, assim como o próprio Jesus Maria, destacou a necessidade de serem mantidas intactas as terras dos índios, haja vista a grande utilidade que poderiam gerar para o império como novos súditos, opinião

totalmente oposta à supostamente partilhada por Bernardo Silveira. O padre rematava sua defesa ao explicar que as vendas feitas para o próprio bem dos nativos, haviam se consumado não “em tempo do Governo deste Excelentíssimo Senhor, mas de seus antecessores, que tudo me prometiam para benefício da Catequização dos índios” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1800, cx. 154, doc. 63).

Na esfera eclesiástica, os litígios eram igualmente sentidos. O poder de administrar o “pasto espiritual”, para além de constituir um ato de fé e religião, representava e definia em muitos casos a posição ocupada pelo indivíduo nos esquadros do poder. Cônego Trindade destacou que nos primeiros tempos de paróquia o Padre Manuel foi “muito inquietado”, principalmente pelo pároco de Guarapiranga, Freguesia confinante. O motivo preponderante para a ocorrência de tais demandas foi a confusão no estabelecimento de fronteiras para as freguesias a qual originava conflitos na cobrança de impostos e adjacências. Ademais, foi comum a insatisfação dos párocos quando atingidos em seus territórios e a resistência em relação à perda de fregueses (SILVA, 1982).

Em resposta à súplica enviada por Jesus Maria, quando de sua chegada à Freguesia de São Manuel, Luís Diogo Lobo da Silva proferiu em 1768 o seguinte despacho favorável:

Como o Reverendo Suplicante foi destinado [...] para Párocos dos Índios que habitam os incultos matos e sertões [...] e na sua grande extensão se tem descoberto diversas e numerosas Nações sem que até o presente os Reverendos Vigários das Paróquias confinantes dos referidos matos e sertões concorram por si ou pelos seus capelães a catequizar os preditos Índios, nem no dilatado território, que os mesmos habitam, fizessem ato algum paroquial, ainda a respeito dos moradores brancos, que neles tiverem estabelecimento, quando existissem, o que não consta, parece que cessa toda a pretensão que possam ter os mencionados antigos e confinantes Vigários ao expressado território, e que só compete ao Reverendo Suplicante toda a extensão do mesmo, não só na parte do curativo espiritual dos Índios, mas no que respeita aos brancos, que se estabelecerem nele e ficarem fora dos limites, onde se achavam residindo os fregueses das confinantes e antigas freguesias, por não darem aos Reverendos Párocos destas jus às chamadas e abusivas posses que alguns dos sitios fregueses e outros de diversas paróquias haviam lançado nele, sem que se constituíssem fixos moradores das suas áreas ou mesmo lhes administrando o pasto

espiritual nas moléstias, que tiveram (TRINDADE, 1945, p. 234-235)
¹²⁹.

Em carta de 20 de outubro de 1779, Dona Maria I passava ao conhecimento do Governador da Capitania de Minas Gerais, Antônio de Noronha, a lembrança de que o seu antecessor, Luís Diogo Lobo da Silva, havia limitado a nova Freguesia de Rio Pomba de modo a permitir aos moradores com residência fixa anterior à chegada do Padre prosseguir obediência ao antigo pároco, de acordo com a Quaresma de 1767, mas também a declarar que os fregueses chegados após seu advento seriam paroquianos de São Manuel do Pomba. O parecer real explicitou ao governador as “moléstias e desatenções” sofridas outrora pelo Vigário dos Índios, principalmente em conflito com o pároco de Guarapiranga, que em sua “pobreza não pôde defender as dúvidas que se moveram dos limites por meio da justiça”, o que foi causa da visita de “um pároco douto e prudente com comissão de procurador do Ordinário do lugar e do mesmo General” para solucionar a demanda. Na ocasião, os litigantes firmaram “amigável termo de divisão”, serenando as dúvidas e possibilitando o prosseguimento do “nobre serviço” da cristianização dos índios. Cândido da Cosa e Silva considera patente que a prática religiosa anulava a jurisdição canônica e, portanto, as relações com as paróquias eram forjadas muito mais em função da capacidade de deslocamento de povo, e da identificação com o pároco, do que com os limites estabelecidos legalmente, como foi o caso da demanda entre Jesus Maria e o pároco de Guarapiranga: “o sentido de pertença a uma comunidade ideal, espacialmente determinada, não tinha vigência para o povo que recorria ao presbítero mais próximo, como a um despachante do sagrado” (SILVA, 1982, p. 17).

Jesus Maria conflitou-se ainda com o capelão do Presídio de São João Batista, no tempo ainda pertencente à Freguesia de Rio Pomba. O pároco dos índios passou à presença da Coroa que não seguisse rematando a Capela de São José do Presídio¹³⁰, filial do Pomba, à custa da Real Fazenda, posto haver muitos fazendeiros ricos na região, os quais poderiam arcar com a construção da dita.

¹²⁹ O documento citado é o que segue: Despacho de 20/05/1768, de Luís Diogo Lobo da Silva. (TRINDADE, 1945, p. 234-235).

¹³⁰ Provisionada em 25 de Agosto de 1787.

O costume estabelecido na época era o de os cofres reais não se ocuparem de sustentar capelas, mas sim o fazerem os párocos responsáveis pela Matriz principal e seus fregueses. O próprio Jesus Maria mantinha algumas capelas e capelães à sua custa, nunca tendo recebido ajuda, e talvez tenha sido esse um dos motivos da contestação do gasto de Sua Majestade, posto ser outro religioso o responsável por tal capela. Outra razão que quem sabe explique o litígio em questão é o fato de muitas terras situadas naquelas paragens terem sido propriedade dos índios e pouco a pouco ocupadas por colonos, os quais expulsaram os nativos, arruinando o projeto de redução na localidade, e fizeram alguma riqueza. Dizia uma passagem da carta do padre Manuel ao rei:

[...] se acha aquele continente por ocupado de muitas fazendas de habitantes de toda a qualidade que não são Índios e possuidores de muitas terras boas que foram de Índios e sem lhes custarem dinheiro aos quais Índios vendo os brancos nelas introduzidos vão deixando e se tem retirado mais para adiante, e para os lados e por isso os ditos povoadores de toda a qualidade são os que devem mandar fazer a Capela a sua custa (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786).

Uma terceira explicação possível para a demanda foi o problema da fixação de limites para as paróquias, mencionado anteriormente no caso de Guarapiranga: por repetidas vezes Jesus Maria reafirmou a pertença da Capela de São José à Freguesia do Rio Pomba, da qual era vigário colado e responsável pela administração espiritual:

Há ordens de Sua Alteza Real para neste Bispado se não desmembrar freguesia alguma sem especial ordem do soberano e nem na dita aplicação há capela por ter caído a de São José e no Presídio que serve de suprimento se celebra em um quarto de uma casa que teve nome de Presídio e consta que o Capitão-mor do Termo de Mariana indo àquele lugar lhe mandou fazer um toSCO acrescentamento a custa dos habitantes, coberto de capim sem formalidade de ser capela nem ermida (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786).

Desse modo, era acirrada a disputa existente entre o pároco dos índios e o referido capelão de São José, o cura Marcelino. Ajuizava o vigário do Pomba que o aludido não devia continuar recebendo cõngruas ou ordenado pagos pela Real Fazenda. Segundo ponderava, o dito homem percebia vencimentos referentes à

função de Mestre, não constando que houvesse aberto escola alguma no lugar. Somado a isso, estava o fato de que ele, Jesus Maria, responsável pela Freguesia, é quem era apto para nomear os capelães mestres das capelas filiais da Matriz do Pomba, o que não havia ocorrido. Dizia ser obrigado a “evitar desordens, defender, ter, manter e sustentar os direitos paroquiais da Freguesia”, e que a concessão do benefício a Marcelino constituía-se em forte prejuízo a seu trabalho. Sentindo-se desrespeitado em sua função, explicitou à Coroa:

[...] no princípio da criação o dito Excelentíssimo Senhor Visconde de Barbacena sendo General desta Capitania mandou o suplicante nomear e por não haver ainda habitante senão Índios arbitrou o capelão nomeado pelo suplicante com o título de Capelão Mestre cento e cinqüenta mil réis o que não deve ter lugar no presente só sendo do agrado de Vossa Alteza Real que exista como Mestre em lugar conveniente (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786).

Padre Manuel havia estado no Presídio no dia primeiro de agosto daquele ano de 1786 e, tendo conhecido um novo povoador de nome Manuel de Affoncela e Souza, conquistou dele a promessa “voluntária” da doação “de toda a telha que se precisar para o fim de se tornar a levantar e renovar a capela caída de São José no dito Território do Xopotó dos Croattos, a qual foi feita por ordem do Ex. Sr. Conde de Valadares a benefício dos ditos Índios”. Muitos outros moradores se ofereceram para “tirarem madeiras a sua custa”, encontrando o padre “grande fervor e devoção para o fazerem” (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786).

A atitude do capelão Marcelino de pedir auxílio à Real Fazenda retirou a autoridade do Padre Jesus Maria e atrapalhou as articulações que vinha travando com os colonos do Presídio, provocando a ira do vigário colado. O padre Manuel qualificou o cura como “intruso” e apelou para que a Coroa parasse de fazer despesas com ele. Prosseguiu a súplica oferecendo executar as obras da capela com brevidade e à custa de seus emolumentos e ainda se colocou à disposição para sustentar outro capelão, “assim como faz nas mais capelas filiais da dita Freguesia do Pomba” (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786).

Manuel de Jesus Maria encerrou sua súplica sugerindo que Marcelino fosse mandado para catequizar os índios puris “que atualmente estão saindo na Aplicação de Santa Rita”, tarefa na qual teria “grande louvor”, e tornado vigário dos mesmos e de todo o sertão do Muriaé, “que dizem promete grandezas [...] no que pode

alcançar grande merecimento”. Afirmou, por fim, que o Capitão do Regimento Pago havia conferido ordem pelo Tribunal Régio para enviar o reverendo Marcelino à aldeia de puris que porventura viesse a surgir nos ditos sertões (Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real..., 1786). Marcelino, de fato, não se ocupou mais da Capela de São José, sendo substituído em 1791 pelo catequizador Francisco da Silva Campos.

Muitos anos mais tarde, provavelmente em um dos últimos documentos redigidos pelo padre¹³¹, constatamos uma forte tensão entre nosso personagem e o então Bispo de Mariana, o frei franciscano Dom Cipriano de São José. Em 1808, o vigário Jesus Maria, “a bem dos índios e outros entrantes do sertão”, requereu uma licença de alguns meses ao Bispo para se dirigir à Corte, a fim de conhecer a família real há pouco chegada no Brasil. Dizia a petição:

[...] o suplicante tem precisão de passar-se à Cidade do Rio de Janeiro a prostrar-se aos Pés de sua Alteza Real pelo desejo que tem de ver a Sua Alteza Real, assim como outros vassallos estão fazendo, ficando Paroquiando a Igreja do Suplicante o Reverendo Coadjutor Jacob Henrique Pereira e suplica à Vossa Excelência a dita licença por tempo de dois ou três meses ou o tempo que Vossa Excelência Reverendíssima for servida conceder ao Suplicante (Requerimento encaminhado ao Ministério do Império..., 1808, 3º doc.).

A resposta do Bispo, em 26 de julho de 1808, foi sucinta: ordenou ao Padre que peticionasse à Coroa, “como o tem requerido os mais eclesiásticos”. Provido de tal réplica, o religioso não hesitou em redigir novo pedido:

[...] o Padre Manuel de Jesus Maria [...] requereu ao seu Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo Licença para vir a esta Corte, e lhe deferiu, que requeresse a Vossa Alteza Real como tem requerido os mais eclesiásticos [...]. Peço a Vossa Alteza Real seja servido conceder-lhe a dita licença por tempo de 6 meses ficando e fazendo as suas vezes o Reverendo Padre Coadjutor, ou outro eclesiástico (Requerimento encaminhado ao Ministério do Império..., 1808, 1º doc.).

Ambos os documentos, analisados isoladamente, não desvendaram nenhum aspecto sobre a tensão anteriormente mencionada. Porém, uma carta enviada pelo

¹³¹ A última fonte encontrada, de 16 de Novembro de 1809, refere-se a um pedido de devolução dos documentos retidos na Secretaria de Governo de Vila Rica.

Bispo à autoridade real, quando da petição de Jesus Maria, mostrou-se reveladora. Nela, o chefe religioso informa ao rei sobre o requerimento do padre, desqualificando-o de forma surpreendente: “[...] o pretexto de que se serve para obter a referida licença parece atendível, mas é falso e capcioso, assim como será tudo que o Suplicante expuser a Sua Alteza Real se conseguir a licença que pede”. O Bispo prosseguiu depreciando Jesus Maria:

[...] é um homem muito ardiloso, e se tem esquecido inteiramente dos deveres do seu ministério, não cuidando em doutrinar e civilizar aqueles índios, importando-lhe somente promover os seus interesses, e amontoar cabedais. Que tendo o advertido de seus defeitos em muitas Cartas, a nenhuma dera resposta. E que tendo trabalhado quanto pôde para o introduzir nos caminhos da Religião e da Justiça, não tem produzido efeito algum, havendo sido ultimamente perante ele Bispo acusado de crimes apermisivos, a cuja averiguação está procedendo, e por todo o referido lhe parece não merecer atenção o seu requerimento (Requerimento encaminhado ao Ministério do Império..., 1808, 2º doc.).

Os motivos para o desafeto do Bispo Cipriano de São José para com o vigário dos índios deviam ser muitos e, talvez, nunca sejam explicados. O que sabemos sobre o Bispo é ser ele um português, pertencente à Ordem dos Menores Reformados de São Pedro de Alcântara do Convento de Nossa Senhora da Serra da Arrábida. Não era de sua vontade ir para o Bispado de Mariana, porém, quando designado, tratou de manter seu estilo requintado e luxuoso, construindo grandiosos jardins em seu palácio e organizando uma ostensiva biblioteca em que estavam contidas obras muito recentes sobre Botânica e História Natural (MAIA, 2009).

Logo de sua chegada ao Bispado, em 1797, Frei Cipriano tomou uma série de medidas de caráter ordenador e disciplinador. A primeira delas foi a ordem de reposição dos livros e móveis pertencentes ao seu antecessor, os quais haviam sido arrendados em praça pública (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1797, cx. 143, doc. 65).

O bispo foi muito severo também na análise dos processos e autorização para habilitações sacerdotais, havendo notícias de que era contrário à ordenação de negros e mestiços. Segundo Monsenhor Maurílio Lima,

Dom Frei Cipriano de São José era de temperamento austero e este, aliado ao zelo, explica sua insistência em protestar por diversos meios, inclusive ao núncio no Brasil [...] contra o Bispo de São Paulo,

por ordenar constante e irregularmente sacerdotes de outras dioceses sem as devidas demissórias (LIMA, 2004, p. 97).

Mais um exemplo de seu rigor está no pedido de José Joaquim Monteiro de Carvalho e Oliveira para ser encomendado Pároco da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Príncipe, Bispado de Mariana, cujos fregueses somavam mais de 18 mil. O suplicante cumpria todas as condições para a dita função, dentre elas a formação, a limpeza de sangue e a idade. Porém, o parecer de Frei Cipriano, em 1799, foi desolador:

Sem embargo de ele se ter aplicado aos estudos [...] até chegar a formar-se em Leis na Universidade com a aprovação de seus mestres, sem embargo de mostrar na idade de 25 anos talento e habilidade para no futuro poder servir bem a Igreja [...] parece-me que presentemente não tem a ciência necessária a um perfeito eclesiástico, nem o necessário conhecimento das indispensáveis obrigações e cuidados de um Pastor, nem idade, nem experiência, nem estudos para se incumbir da direção espiritual de tantas mil almas, de que eu estou encarregado, e das quais hei de dar estreita conta no Tribunal Divino (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1799, cx. 148, doc. 10).

Segundo Moacir de Castro Maia, o Bispo nunca gostou da excessiva exterioridade devocional dos povos do Império Português. Seu projeto ilustrado e ordenador, contudo, não encontrou ecos no ambiente religioso conservador, escravista, exteriorista e marcado por conflitos entre prelados e cabidos como era Minas Gerais. Talvez a denúncia da venda das terras e os constantes conflitos do padre Jesus Maria com outros párocos e colonos, ou mesmo a *condição mulata* do pároco, tenham escandalizado o frei, tornando-se motivo de sua “desatenção” (MAIA, 2009, p. 02).

5.3 A decadência do aldeamento na virada do século

Em Carta à Coroa de 1799, Jesus Maria lamentava:

[...] o Suplicante não pode adiantar a Civilização dos Índios por falta de lhes não se continuar ou lhes mandar assistir com alguns vestuários de fazenda de pouco custo àqueles que se empregarem na sua cultura e doutrina na forma da Ordem de Vossa Alteza Real de doze de Fevereiro de mil setecentos e sessenta e cinco ¹³².

A escola da Matriz, mantida por vários anos, já não pôde se conservar e foi assim suspensa, como nos informou o padre:

[...] o suplicante suspendeu por se ver empenhado, e não poder continuar em suprir a tanta despesa, e com prudência e afagos é que o suplicante tem conseguido a continuada paz dos ditos Índios, e feito uma conquista de utilidade para os interesses de Vossa Alteza Real ¹³³.

Segundo Jesus Maria, em 1799, há tempos o aldeamento não era assistido pela Real Fazenda com vestuários, motivo preponderante para a maior parte dos Índios ter largado a Aldeia da Matriz e ter voltado para o interior dos matos, onde procuravam “arrancar Puaías, que são raízes que produz os matos do dito Sertão que são medicinais, e muito procuradas, e por isso seguem atualmente negociantes aos mesmos Índios para com eles Negociarem as ditas Puaías” ¹³⁴. O comércio da Puaia era uma problemática constante para diversos aldeamentos do século XVIII, visto que os Índios muitas vezes abandonavam os núcleos de povoamento para coletarem o produto em troca, geralmente, de garrafas de cachaça, vício “aprendido” com os homens brancos.

Neste mesmo ano de 1799, outra informação remete à idéia sugerida por Jesus Maria de que o aldeamento estava abandonado e, ainda, fornece um juízo ruim sobre a atuação do Padre de Rio Pomba. Naquele período, almejava-se o reparo da antiga e a construção da nova estrada ligando Vila Rica ao Rio de Janeiro:

¹³² Consultar documento na Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 03, 1898, p. 761.

¹³³ Ver nota anterior.

¹³⁴ Ver nota anterior.

De Vila Rica ao Xopotó, contam-se treze léguas. Do Xopotó aos Campos dos Goitacazes pela vereda do Gentio do Rio Pomba, dizem que distará outras treze léguas e dos Campos dos Goitacazes ao Porto em que se embarca para o Rio de Janeiro, dizem que será um dia de viagem, sendo todo este caminho pela maior parte livre de subidas, e descidas de Montes que na outra estrada de Gracia Roiz, é o maior trabalho da jornada.

Como podemos constatar, a estrada em questão passava pela região dos aldeamentos. Segundo narraram de Lisboa os empreendedores da obra, em 30 de Outubro do dito ano, os “Gentios” que ocupavam as terras necessárias eram os botocudos e os “chamados Coroados, [estes] são de ânimo, e costumes sociáveis, como se mostra pelo trato que tem com os moradores dos Campos dos Goitacazes, a quem se alugam, para que com o produto do seu trabalho, comprarem os utensílios de que necessitam”. Prosseguiram assegurando as pazes que assentaram com o então “Governador de Vila Rica Luiz Diogo Lobo, por intervenção do Padre Ângelo Peçanha, que vadeou aqueles sertões”.

Apesar do “trato amigável” dos coroados, a instrução ressaltou o desamparo em que se encontravam os índios, pois “que já houve tempo em que tiveram Aldeias para as quais foi nomeado o Padre Manuel de Jesus, para lhes administrar o pasto espiritual, que depois se perderam por incúria dos que deviam zelar”. Foram acusados de negligência não apenas o religioso, como ainda os Diretores responsáveis pelos aldeamentos.

Após a morte do pároco Jesus Maria, em 1811, os demais padres colados foram: João Bonifácio Duarte Pinto, que ainda se ocupou da obra de catequese, tendo sido apresentado por Carta Régia de 14/07/1812 e colado a 12/11/1812; José Inácio da Silveira, apresentado por Carta Imperial de 08/01/1841 e colado a 09/03/1841 na vaga do vigário anterior, promovido a cônego e o Cônego João Batista Ferreira, apresentado por Carta Imperial de 21/09/1870 e colado a 22/11/1870 (TRINDADE, 1945).

Podemos mensurar a situação dos índios aldeados de Rio Pomba após o fim do vicariato de Jesus Maria a partir de uma espécie de “plano para os índios”, enviado a Dom João, elaborado em 26 de Junho de 1812 pelo então Diretor dos Índios Coropós Silvestre Antônio Vieira, Capitão do Distrito e Freguesia de São

Manuel do Rio Pomba¹³⁵. O militar defendia que a riqueza de uma nação estava ligada à agricultura, artes e comércio e, por isso, o Príncipe Regente deveria continuar a tarefa de civilizar o gentio, a fim de promover a felicidade do povo.

Para Silvestre Antônio Vieira, apesar da sabida habilidade para as artes e ciência, os índios eram “indivíduos preguiçosos e indolentes”, sendo necessária, portanto, a destruição de todos os hábitos perniciosos para que dessem utilidade à Pátria e ao Estado. O primeiro passo que julgava importante para tal fim era a introdução do gentio nos dogmas religiosos e a instrução da língua portuguesa. Por esse item de seu projeto, percebemos que, em 1812, parte dos índios Coropós ainda se encontrava em estado natural, pouco afetada pelo trabalho de catequização empreendido até o momento pelo Padre Manuel de Jesus Maria. Prossegue o documento:

[...] julgo indispensável estabelecer na Aldeia que se determinar para a residência dos ditos Índios um Mestre das Primeiras Letras, a cujo cargo, e debaixo das vistas dos Diretores deverão ser educados os menores ensinando-lhes a nossa linguagem¹³⁶.

Sabemos que por vários anos o Padre Manuel manteve escolas com Mestres de Primeiras Letras, o Padre Pedro da Motta e Mathias de Albuquerque, para educação dos meninos índios. Pelos documentos deixados pelo *vigário dos índios* nas últimas duas décadas de sua vida e pelo escrito de Silvestre Vieira, constatamos que não foi possível a manutenção do educandário a partir de finais do século XVIII, situação que permaneceu até a administração de Guido Marlière.

O diretor dos índios coropós Silvestre Vieira afirmava que para alcançar o fim de se educar os meninos do aldeamento deveria ser vetada a saída deles para as matas, além de proibida sua visita aos pais antes de introduzidos nos primeiros

¹³⁵ É notório perceber como a primeira metade do século XIX foi marcada pela preocupação de administradores, políticos e intelectuais da geração de homens ilustrados que se formou em Portugal e no Brasil setecentista em relação à questão indígena. Para algumas figuras públicas do Reino Português e posteriormente da nascente pátria, tornou-se necessário repensar o papel dos nativos na conjuntura de transformações que tinha como pilar a racionalidade e a autonomia e sua inserção no projeto colonial e pós-colonial, o que culminou na produção de uma série de “planos de civilização para os índios”, entre os quais o do professor régio de grego Luís dos Santos Vilhena (1744-1814), o do capitão de infantaria baiano Domingos Alves Branco (1748-1831) e o do deputado José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838).

¹³⁶ Consultar documento completo no Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629.

princípios e em estado de poderem trabalhar. Fazendo isso, ele acreditava estar retirando o amor dos pequenos índios às matas e obrigando seus pais a deixarem de ser “vagabundos”. Quanto às meninas índias, Silvestre defendia que deveriam ser tomadas de seus pais com a idade de apenas dois anos e postas nas casas dos portugueses estabilizados para garantir a instrução dos dogmas católicos e das tarefas de fiar, tecer e coser, enfim, uma “boa criação” até a idade de se casarem. Seus genitores seriam obrigados pelo Inspetor a trabalharem para seu sustento, por quanto tempo fosse necessário ¹³⁷.

Acrescentava que depois de inserir o gentio, tanto homens quanto mulheres no trabalho, o Inspetor de cada aldeia deveria casá-los entre si e demarcar um terreno de lavoura para a nova família, a qual deveria empregar-se no cultivo das terras ou em outros ofícios mecânicos. Neste momento notamos uma mudança substancial do discurso de Silvestre Antônio em relação às diretrizes pombalinas do século anterior: cabe lembrar que o marquês fez questão de enfatizar a importância da miscigenação entre brancos e índios para o progresso e integração cultural dos nativos da terra. Por sua vez, Silvestre defendia que o casamento dos indígenas deveria se realizar entre seus iguais, como condição para o bom funcionamento do Aldeamento ¹³⁸.

O diretor dispunha ainda “sobre a educação dos adultos”. Afirmava que para os índios devia-se separar sete léguas “pelo Rio Pomba abaixo de um lado e o outro principiando na divisa da Fazenda do falecido Vigário Manuel de Jesus Maria”. Ressaltava que os portugueses já estabelecidos em tais terras só deveriam permanecer detentores das que chegassem para sua lavoura, devendo ainda ser obrigados a pagar metade do valor delas aos índios como título de indenização, visto a sua “injusta aquisição”. Silvestre lembrava que os colonizadores haviam expulsado os nativos das propriedades em que plantavam, enganando-os com “contratos capciosos e abusivos” ou “espanando-os, ameaçando-os, obrigando-os desta sorte a introduzirem-se mais nos matos, o que é diametralmente oposto a sua civilização” ¹³⁹.

¹³⁷ Informações consultadas no Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629.

¹³⁸ Ver nota anterior.

¹³⁹ Ver nota anterior.

Seu plano incluía, ademais, o obrigar os índios a fazerem povoação “à maneira de vila ou arraial”, dando o governador e principalmente os colonos ajuda de custo para a compra de ferramentas e pagamento de um Mestre de Obras. Para custear as despesas da povoação, o diretor sugestionava a aplicação de algum imposto sobre o comércio da ipecacuanha. Segundo dizia, a droga era comprada aos índios por 300 réis e vendida no Rio de Janeiro por 600, gerando avultado lucros para os negociantes.

Ordenava aos índios que não saíssem de sua povoação, a não ser para as lavouras, sem a devida licença do diretor, o qual deveria aplicar castigos se concluísse que a motivação da saída constituísse contravenção. Suas negociações também deveriam ser intermediadas pelo diretor, posto que eram constantes as lesões por “dolos e enganos que ordinariamente” sofriam.

Por último, reafirmava o compromisso do diretor em fazer com que os índios comparecessem às “funções da Igreja”. O pároco não receberia “salário algum” para administrar sacramentos todos os domingos e dias santos, sendo responsável por qualquer omissão (APM, cx. 109, rolo 533)¹⁴⁰.

A situação dos índios aldeados de São João Batista do Presídio se assemelhava à do Pomba. Francisco da Silva Campos, o cura responsável, destacou no final do século XVIII “o estado miserável do Gentio e a falta de meios para a sua educação” (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1801, cx. 159, doc. 37).

O viajante Langsdorff, aos dez dias do mês de julho de 1824, informou-nos também sobre a condição dos aldeados no início do século XIX. Ele fora, na ocasião, “à noite, em companhia dos “senhores Riedel, Rugendas e Ménétrès”, à Aldeia do Pomba e registrou em seu caderno “número quatro” um parecer consternado sobre a situação do lugar. Segundo relatou, a povoação ficou aquém de suas expectativas:

É o lugar mais miserável que já encontramos até hoje. A Igreja é uma das mais antigas da região e agora está em franca decadência. Como todas as outras, ela é de pau-a-pique e fica numa grande praça aberta e livre. O lugar tem várias ruas, as casas são pequenas e térreas e, neste momento, estão quase todas abandonadas pelos seus habitantes, que estão todos em Descoberta Nova (SILVA, 1997, p. 72).

¹⁴⁰ Consultar Arquivo Público Mineiro, cx. 109, rolo 533, 20629.

Na ocasião, o padre responsável pelo trabalho cristianizador era João Bonifácio Duarte Pinto, a quem o viajante aludiu:

O padre está aqui há doze anos. Ele contou-me que a Igreja da aldeia foi construída há 54 ou 56 anos, principalmente para divulgar o cristianismo entre os índios. Ele é o terceiro padre e já dirige a igreja há doze anos. No começo, ele encontrou na paróquia cerca de 5.000 almas, contando com os índios. Estes, porém, pouco a pouco foram sendo expulsos, particularmente por mineiros que aqui estabeleciam suas fazendas. Em 1816, o número de habitantes já era de 12.000 e, no final do ano passado, em 1823, cerca de 13.500 almas, incluindo brancos, mulatos, negros livres e escravos (SILVA, 1997, p. 82).

O vigário colado afirmou que em sua paróquia não havia nem cem índios e que, desde aquele distrito até o Rio Paraíba, cerca de 16 léguas distantes, não existia nenhuma capela¹⁴¹.

É imprescindível considerar ainda a atuação do militar francês Guido Thomaz Marlière, que chegou a Minas Gerais em 1811, onde criou 27 quartéis, organizou três aldeamentos¹⁴² e fortificou ainda mais as fronteiras. O presídio de São João Batista, segundo nos informam os viajante Spix e Martius, era o *quartel-general* de Marlière. Tem-se notícia de que por volta de 1818 existiam, na região do antigo aldeamento, 503 homens e 444 mulheres *Coroado*, sendo a população total do arraial de 11.571 almas¹⁴³.

A partir de 1813, quando o francês foi designado como Diretor Geral dos Índios na Região de Rio Pomba, já estava em curso a política de ofensiva aos *índios bravos* declarada por Dom João VI¹⁴⁴. Em carta de 13 de maio de 1820, Marlière

¹⁴¹ Apesar do isolamento que marcou a região, a Freguesia do Pomba havia se expandido consideravelmente, contando com nove Igrejas e capelas, que, apesar de insuficientes, representavam grande crescimento se compararmos com o tempo da chegada do Padre Jesus Maria. Relação das capelas existentes na Freguesia: Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora das Dores do Turvo, Nossa Senhora da Conceição do Turvo, São José do Paraopeba, Santa Rita do Turvo, São José do Barroso, Santo Antônio do Porto Alegre de Ubá, Nossa Senhora da Conceição do Rio Novo Acima e São João de Nepomuceno do Rio Novo abaixo. (SILVA, 1997, p. 83).

¹⁴² Guido-Wald, Manuelburgo e Presídio.

¹⁴³ Em 1826 elevou-se para 14.704 almas e 1.613 fogos. O Distrito do Arraial, em 1832, tinha 1.379 almas, com 197 casas.

¹⁴⁴ A ordem de 13 de Maio desencadeou uma guerra ofensiva com os nativos genericamente chamados de "botocudos", da região do Rio Doce, e os Kaingang. Já a Carta Régia de 02 de Dezembro de 1808 declarou devolutas as terras conquistadas aos índios por

expôs os motivos pelos quais havia sido solicitado pelo governador Dom Francisco de Assis Mascarenhas para trabalhar com os índios da região:

[...] acudir às desordens suscitadas nas Freguesias da Pomba e São João Batista, entre portugueses aí domiciliados e os índios coroados e coropós que viviam em anarquia [...] com o título de Diretor Geral dos Índios; foi então que o suplicante [...] organizou companhias para repelir as freqüentes invasões dos Puris, nação numerosa e belicosa, que matava os portugueses e os Índios mansos; causando assim a deserção da maior parte dos portugueses que habitavam aquele precioso território (ARAÚJO, p. 15).

Grande parte dos conflitos no período deveu-se ao processo de expulsão dos índios de suas terras pelos sesmeiros, a qual atingiu os nativos “pacificados” da zona central da mata mineira (LAMAS, 2007): entre os anos de 1811 e 1820 foram concedidas 320 sesmarias no termo de Barbacena, pertencente a Rio Pomba (OLIVEIRA, 2005), culminando em altas taxas de mortalidade e desarticulação dos antigos aldeamentos¹⁴⁵. Ao mesmo tempo, Ângelo Carrara observou, através dos registros paroquiais de Ubá e Visconde do Rio Branco e das próprias correspondências de Marlière, que o convívio forçado entre brancos e índios

guerra, inaugurando um novo conceito a respeito dos territórios indígenas. Nessas regiões, seria favorecido o estabelecimento de colonos, como milicianos, fazendeiros e moradores pobres, a fim de instruir os nativos na religião, no trabalho agrícola e nos ofícios mecânicos. Em comentário à primeira Ordem Régia, o viajante Saint-Hilaire, em viagem às Minas Gerais, disse: “[...] concedendo aos cultivadores dez anos de vida daqueles botocudos que abrigarem para instruí-los. Este decreto, como era fácil de se prever, deu margem aos mais horríveis abusos. Mulatos e mesmo brancos compram crianças a seus pais, por bagatelas, ou mesmo raptam-nas pela força para vendê-las em seguida nas diversas vilas de Minas-Novas. Quando estive nas margens do Jequitinhonha, já não havia crianças nas tribos que maior comunicação tinham com os portugueses e, para poder vender ainda, essas tribos travavam guerras com outras, mais distantes”. SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Aperçu d’un voyage dans l’intérieur du Brésil, la province cisplatine et lês missions dites du Paraguay**. Paris, 1823, p. 13, n. 2. Apud: CUNHA, 1992, p. 28. A historiadora Vânia Maria Losada refuta a idéia de que a legislação joanina deva ser considerada como anacrônica e ressalta que ela respondeu a questões próprias de seu tempo. Para a autora, Dom João, ao chegar ao Brasil, necessitou reencenar o processo de colonização, retirando da colônia o papel generalizado e impreciso de barbárie e transferindo-o para regiões e populações específicas, no caso, os *botocudos* do Rio Doce. E mais, ao decretar sua política, o príncipe, além de definir relações de alteridade, afirmava alianças com as elites locais, cansadas do temor provocado pelo convívio com os *índios bravos*. MOREIRA, Vânia Maria Losada. “1808: a guerra contra os Botocudos e os fundamentos da política indigenista brasileira”. **Anais**. Portugal, Brasil e Europa Napoleônica. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008.

¹⁴⁵ Em 1823 existia em Rio Pomba 5 capelas e 12.665 habitantes; no Presídio, 3.685 habitantes (desmembrado por alvará de 13/08/1810).

provocou a sedentarização de muitos deles, os quais recebendo parcelas de um quarto de sesmaria, em torno de 100 hectares, se estabeleceram nas terras com suas famílias, praticando a agricultura ou alienando-as quando era de seu interesse¹⁴⁶. Àqueles que não se fixaram a uma propriedade e mantiveram uma vida de relativo nomadismo restou a busca por abrigo em fazendas na condição de caboclos agregados seminômades (CARRARA, 1999).

Desse modo, embora tenha vivenciado a política de ofensiva aos índios incivilizados e tenha criado grupos de combate aos índios puris¹⁴⁷, inferimos que Marlière não adotou uma prática de extermínio em relação a eles, mas, pelo contrário, instigou sua sedentarização, além de tomar medidas para a conservação e recuperação dos aldeamentos pré-existentes e criação de novos núcleos indígenas. Como menciona Ângelo Carrara (1999, p. 17),

Consolidou-se, destarte, ao invés de um processo de extermínio, uma convivência forçada entre índios e ‘brasileiros’ — o termo é de Marlière — por intermédio da manutenção, pelo governo provincial, de três aldeamentos indígenas. Deve igualmente ser lembrada a própria capacidade de Marlière para impor procedimentos com o objetivo de ‘civilizar’ os índios, como se depreende do expediente das Divisões sob seu comando, e dos relatórios apresentados ao governo da Província e corroborados pela lista dos habitantes da freguesia dos aldeamentos, de 1821.

A atestação de Spix e Martius sobre a atuação do militar relatava igualmente essa prática “assimilacionista”:

Seu principal dever para aldear os índios que se sujeitam é de estimulá-los de maneira inteligente a cultivar a terra cuja posse lhes é dada e, em geral, aconselhá-los e ajudá-los nas novas relações sociais. [...] Para conservar esses novos vassallos, vencer o instinto nômade inato e habituá-los à vida sedentária, determinou o governo

¹⁴⁶ Muitos índios, empobrecidos ou pressionados pelos brancos acabaram alienando suas terras (CARRARA, 1999).

¹⁴⁷ Marlière identificou a presença de quatro líderes coropós, os quais poderiam ser empregados na guerra contra os *Puri*. Eram eles João Barbosa, que poderia ser beneficiado com o título de capitão; Tomás de Barros, o qual conquistaria a posição de tenente; Antônio Gonçalves, a quem seria concedida a patente de Alferes e ainda um último, não nomeado, o qual ficaria com o posto de Sargento dos índios puris. APM (Arquivo Público Mineiro). CC (Casa dos Contos), cx. 36, planilha 30071, rolo 511. Carta do capitão Guido Thomas Marlière sobre a ajuda aos índios (croatos ou cropós) que querem entrar em guerra contra os índios bravos (puris).

que os novos índios aldeados não só sejam dispensados por dez anos de todos os impostos, mas também que nos primeiros anos lhes seja fornecida de graça pelo diretor certa provisão de fubá, milho, instrumentos de lavoura, como faca, enxada e machado (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 221).

O *diagnóstico* da condição dos índios coropós e coroados quase 20 anos após a morte de Manuel de Jesus Maria, informado por Carrara, foi o que se segue:

Em 1828, Marlière noticiava: os 300 coropós concentrados em Rio Pomba eram *cultivadores todos, e de grandíssima utilidade aos fazendeiros disseminados no terreno que habitam, que entraram com poucos ou nenhuns escravos, e não deixaram de promover, com ajuda dos índios, o degrau eminente de cultura e comércio em que se acha hoje a Pomba. No Presídio viviam ainda 700 índios coroados, todos cultivadores, mas divertidos da própria cultura pelos negociantes de poaia que os ocupam a maior parte do ano; mais de uma terça parte desta nação se passou para o território de Manuelburgo onde formou novas aldeias, e serve para industrial os puris ali aldeados em 1819, aos trabalhos rústicos, fora o tempo de colher a poaia* (CARRARA, 1999, p. 18-19)¹⁴⁸.

A partir do dito relato de Marlière, é possível mensurar os resultados da política de combate aos *índios bravos* de 1808 e ressaltar que a legislação instituidora da chamada “Guerra Justa” não foi aceita nem aplicada sem conflitos pelos seus executores. A contestação ao teor da ordem régia ia ao encontro da afirmação dos princípios liberais na sociedade luso-brasileira do início do século XIX.

Ressaltamos que, em 1828, quando da redação dos comentários a seguir expostos, muitas transformações já haviam sido operadas na concepção do papel do índio e de sua inserção na sociedade, assim como a atitude dos colonizadores portugueses vinha sendo, em certa medida, negativada, o que certamente influenciou o juízo de Marlière em relação à legislação de Dom João VI¹⁴⁹.

¹⁴⁸ O documento referido, “Divisão Geral dos Índios de Minas Gerais. Golpe de vista sobre o estado atual da civilização dos mesmos” e “Mapa fazendo conhecer os aldeamentos das diferentes tribos de índios da Província de Minas Gerais, seu local, população, seu aumento ou decadência e as causas (1828)”, encontra-se na Revista do Arquivo Público Mineiro, 12, 1907[1908], p. 499 (CARRARA, 1999).

¹⁴⁹ A partir de 1822 e, principalmente, com a elaboração da Constituição de 1824, foram elaborados vários planos para os índios, sendo o mais conhecido o de autoria de José Bonifácio de Andrada.

Nesse contexto, foi possível a Marlière, outrora tido como um *afrancesado* e traidor da Coroa Portuguesa, acusado de apoiar Napoleão, revelar sua objeção e opinião diversa à política de 1808, o que já haviam feito antes outros intelectuais.

Em resposta à ordem para elaborar uma estatística sobre os aldeamentos e populações indígenas da província de Minas, o militar Guido redigiu em 20 de Janeiro de 1828 um anexo em que analisava separadamente a questão dos índios botocudos, cujas tentativas de aldeamento remontavam a 1823. Marlière afirmou ser impossível contabilizá-los para fins estatísticos, posto ser esta tarefa mais dificultosa do que “contar os habitantes de um formigueiro”¹⁵⁰.

Sobre o “estado da civilização”, informou estar aquela *Nação* em estado de asfixia, pois viviam só de promessas não cumpridas. Relatou entre eles o eterno “espírito de infância”, a prática da agricultura e a formação de famílias estáveis, o que apresentava um dado bem diferente dos juízos contidos na política ofensiva de 1808. O ilustrado Marlière teceu ainda várias considerações adversas ao tratamento anterior dado ou recomendado aos botocudos. Segundo defendeu, tais índios deveriam ser tratados humanamente a fim de serem substitutos dos escravos negros, cujo “abominável tráfico” estava para acabar¹⁵¹.

Ao se perguntar se os botocudos encaravam a civilização como um “bem verdadeiro”, Marlière inferiu que sim, desde que o governo os protegesse e os assistisse em suas necessidades. Destacou a importância da defesa dos índios contra seus opressores, os quais, após usurparem as terras indígenas e fazem-lhes trabalhar, não retribuíam aos mesmos com o pagamento necessário e portavam-se como tiranos, afugentando-lhes. Nota-se, neste momento, um claro repúdio às ações afrontosas contra os nativos, as quais eram objeto de discussão desde o princípio do século. Fazendo alusão à política pombalina e, especialmente, à joanina, o militar elaborou uma interessante passagem reflexiva ao longo do parecer:

A história do passado e a experiência pessoalmente adquirida me convencem, que os índios, depois da expulsão dos jesuítas, tem ido em decadência pelo total abandono em que estes pobre viveram desprezados e perseguidos pelos Portugueses seus opressores, e nunca favorecidos senão por leis boas do governo a favor deles, feitas a 2000 léguas de sua pátria e que jazeram sepultadas, em vigor nos Cartórios e Tribunais. A preferência que se dava ao

¹⁵⁰ Ver Revista do Arquivo Público Mineiro, ano XII, 1907, p. 510.

¹⁵¹ Ver nota anterior.

sistema de escravatura foi causa principal da sua decadente população; faltando os escravos, os fazendeiros em lugar de lhes soltar os cães, hão de abraçar-se com eles, e até formar casamentos mistos¹⁵².

É a partir desta constatação e da atribuição de falibilidade à Carta de 1808 que Marlière chegou, finalmente, à crítica direta e mordaz da mesma: adjetivando-a de “diabólica”, alegou ter sido ela a responsável pela criação das Sete Juntas Militares responsáveis pelas “guerras de morte aos botocudos e por cativar os ‘Poerineiros’”. Concluiu que as consequências advindas pela política ofensiva aos *índios bravos* foram quinze anos de derramamento inútil de sangue, os quais só fizeram “aumentar a coragem deles” e a obrigação do Estado em fazer despesas avultadas novamente com sua civilização.

Marlière acrescentou por último que, ao contrário de uma estratégia violenta em relação aos botocudos, ele seguia e sempre havia seguido o sistema de “falar-lhes sempre a verdade, fazer-lhe bem quanto posso, e mal nenhum”. Ressaltou a necessidade de usar a língua dos próprios nativos, ponto discordante do Diretório Pombalino, “ao comunicar-lhes meus pensamentos, consolá-los nas suas aflições, e prometer-lhes justiça do Governo para com os seus injustos opressores mandar fazer pelos Soldados das Divisões que hoje comando”¹⁵³.

Outros aspectos ressaltados por Marlière para o “bem ser” dos índios incivilizados era a criação de “plantações anuais em todos os pontos da mata que frequentam, ranchos para os abrigar, e dar-lhes de comer e vestir quanto baste para a vida, e remédios que lhes são ministrados pelos Cirurgiões das Divisões”¹⁵⁴.

Extraímos, a partir dos comentários de Marlière, a complexidade da recepção de uma legislação como a de 1808, o que nos permite relativizar seu real papel para as políticas indigenistas do início do século XIX.

¹⁵² Ver informação na Revista do Arquivo Público Mineiro, ano XII, 1907.

¹⁵³ Ver nota anterior.

¹⁵⁴ Ver nota anterior.

5.4 “Últimas vontades”: testamento do padre Manuel de Jesus Maria

Aos treze dias do mês de fevereiro do ano de 1807, o Padre Manuel de Jesus Maria se apresentou na Freguesia de Santo Antônio de Itaverava com o propósito de redigir seu testamento (Regimento do testamento..., 1807). Nomeou como seus testamenteiros em primeiro lugar o seu sobrinho, o Alferes João de Barros Coelho, e em segundo lugar o Reverendo Coadjutor João Henrique Pereira.

Declarou dentre suas últimas vontades a de ser sepultado na Igreja Matriz ou na capela da Freguesia de Rio Pomba, vestido com o hábito de São Pedro, portando o escapulário de Nossa Senhora das Mercês, da qual afirmava ser irmão terceiro e comissário por Patente de Religião, e trazendo o cordão da Ordem de São Francisco de Vila Rica, de que também era irmão terceiro. Convocava ainda os sacerdotes de sua Freguesia a acompanharem seu corpo e a dizerem missa de corpo presente, como também ordenava ao seu testamenteiro que mandasse dizer em Portugal, aonde houvesse “convento de Religiões”, trezentas Missas.

Inteiramo-nos pelo dito testamento que ambos os pais de Jesus Maria já eram falecidos na data supracitada, sendo-lhes encomendadas dez missas por suas almas e mais, adquirimos ciência de que o Padre possuía além do sobrinho João de Barros Coelho, outras duas sobrinhas: Ana de Barros Correia, mulher de Antônio Pinto de Souza, e Luiza que, de acordo com a suposição exposta anteriormente, seriam filhos do irmão Francisco de Barros. Tomamos conhecimento também da existência de Ana, uma irmã por parte paterna, casada então com Joaquim Pereira e residente na Freguesia do Pomba, a quem Jesus Maria deixou como herança trinta e duas oitavas de ouro. O padre possuía também um afilhado, Manuel da Silva Leite Pereira, a quem deixava a possibilidade de optar por remuneração de vinte oitavas de ouro ou por um oratório contendo imagem sacra pelo qual havia sido oferecido por um Sacerdote o valor de trinta e duas oitavas de ouro (Regimento do testamento..., 1807).

Cabe ressaltar que, através da análise dos documentos, percebemos a forte manutenção de laços de Manuel de Jesus Maria com seus sobrinhos João de Barros Coelho e Anna de Barros Correia, além da ligação referida anteriormente com seus irmãos maternos. O filho de Francisco de Barros, que residia na Barra da Paciência, Freguesia do Pomba, junto ao pai, aparece em diversos assentos, batizando seus filhos com a esposa Maria Antônia dos Anjos ou ocupando a função de padrinho.

Foram os seus afilhados: Alexandre e João, batizados em 27 de dezembro de 1770; o *inocente* Felipe, filho do índio Coropó “Capitão Pequeno” Luiz Brandão de Menezes Castelo Branco, em 29 de outubro de 1772; o *inocente* Tomás, filho da catecúmena Catarina, em 22 de janeiro de 1773, de quem foi madrinha a irmã de João, Ana de Barros Correia; o *inocente* mameluco (de descendência Coropó) João, em 24 de junho de 1773; o adulto Coropó Jacinto, em 26 de novembro de 1773; a índia adulta, a “Croata” Francisca, em 16 de agosto de 1776; e o “Croata” adulto Feliciano, em 13 de abril de 1783. Sua mulher Maria Antônia apadrinhou ainda a *inocente* Ana, em 21 de novembro de 1779. Todos os batismos foram celebrados pelo Reverendo Manuel de Jesus Maria ¹⁵⁵.

Quanto a seus filhos com a esposa, foi batizada a *inocente* Francisca em 15 de maio de 1778, tendo por padrinhos o avô Francisco de Barros e Antônia Leite Pereira; a *inocente* Michaela em 11 de março de 1782, apadrinhada pelo tio-avô Padre Manuel de Jesus Maria e pela tia Michaela Antônia dos Anjos; e o *inocente* Francisco em 12 de maio de 1787, cujo padrinho foi o porta-bandeira Antônio Rodrigues Ventura e madrinha Inácia Alves Correia ¹⁵⁶. O celebrante dos sacramentos nos três casos foi o pároco Manuel de Jesus Maria.

Encontramos ademais o dito homem, sobrinho do vigário, em 24 de Maio de 1785, requerendo à Rainha fosse confirmado no cargo de Alferes da Companhia dos Homens Pardos da Freguesia do Mártir São Manuel, tendo sido provido na mesma função em 1783, em virtude da ordem régia de 22 de Março de 1766 (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1785, cx. 123, doc. 43). Vemos destarte que o mulato Coelho estava ainda residindo na Freguesia de jurisdição de seu tio.

A sobrinha Ana de Barros Correia, tal como o tio Antônio Ferreira de Barros, moradora em Espera do Itaverava, além de ter sido madrinha do *inocente* Tomás, citado acima, batizou as adultas coropós Joanna, em 23 de Novembro de 1769, e Teresa, em 05 de Dezembro do mesmo ano.

Retornando ao testamento, Manuel de Jesus Maria inventariou ainda no dito documento parte de sua escravaria e as providências a serem tomadas com ela

¹⁵⁵ Consultar o Livro 1 do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manuel de Rio Pomba, respectivamente f. 11, 19, 20, 21, 23, 45, 71 e 61. Agradecemos a gentileza do professor Ângelo Carrara, que disponibilizou os dados contendo os assentos de batismo.

¹⁵⁶ Consultar o Livro 1 do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manuel de Rio Pomba, respectivamente f. 43, 78 e 115.

após seu falecimento, o que constitui informação preciosa para o estudo de sua trajetória. Como nos informa o documento, quando da redação de suas últimas vontades o pároco possuía escravos negros, dentre os quais oito aparecem nomeados. Pelo testamento, deixava por forros e libertos após sua morte os *crioulos* Domingos e Cipriano, este último com a condição de continuar a servir e ser *educado* por cinco anos pelo seu sobrinho João de Barros. À sua escrava Joana Mina, casada com seu escravo Antônio Benguela, concedeu a liberdade pelo preço de 100 mil réis por oito anos; já pela crioula Ângela, casada com Joaquim Benguela, a mesma graça seria obtida pelo preço de 90 mil réis também por oito anos; para seu escravo Vitoriano, crioulo ferreiro, a liberdade teria o preço de 110 mil réis a serem pagos ao longo de oito anos de trabalho. Ordenou, ademais, que se concedesse o tempo necessário ao cativo Antônio barbeiro para pagar sua alforria, posto que o negro sofresse de moléstias e não fosse de sua “intenção ter nenhum escravo que seja mais reduzido a cativo” (Regimento do testamento..., 1807, p. 62). Enuncia ainda que além de outros escravos não citados possuía gados, fazendas e bestas.

Jesus Maria declarou por último que deveriam ser pagas todas as suas dívidas em sentença de Justiça, bem como serem retiradas dos emolumentos ganhos em função de ser vigário sessenta e quatro oitavas de ouro para obras na Matriz de Rio Pomba.

O padre faleceu aos seis dias do mês de Dezembro de 1811, quatro anos após ter redigido suas “últimas vontades”, foi sepultado no adro da Igreja Matriz de São Manuel e teve cumpridas as disposições de seu testamento pelo sobrinho João de Barros Coelho. Notamos que Jesus Maria acumulou patrimônio significativo e galgou um patamar elevado na hierarquia social, principalmente se considerarmos seu local de atuação, origem familiar e *condição mulata*.

6 Considerações finais

Alcançamos as últimas linhas deste trabalho com algumas hipóteses e considerações, é fato, porém com a nítida sensação de que são muitas as questões a serem desvendadas ou que, talvez, não possuam respostas.

Foi possível perceber, ao longo do estudo de nosso personagem, seus esforços desde a adolescência para alcançar os meios de ascensão social que lhe propiciaram sair da condição de escravo para a função de vigário colado de uma nova Freguesia estratégica para a Capitania de Minas Gerais. Seus passos demonstram as dificuldades enfrentadas pelos mulatos e mestiços nas colônias européias, os quais carregavam uma *nódoa* por toda a vida.

O ingresso na carreira eclesiástica representou importante instrumento de mobilidade para Manuel de Jesus Maria que, a partir dos privilégios que lhe foram conferidos, conseguiu ainda jovem forjar significativa rede de relacionamentos, tanto na esfera política quanto na religiosa. A boa inserção nos quadros de poder da Capitania permitiu ao rapaz a obtenção do grau religioso pretendido e o seu envio à Freguesia de Rio Pomba, onde passou quase toda sua vida e consolidou-se como figura de referência para seus paroquianos.

A atuação do vigário nos *sertões do leste* ilustra as estratégias criadas pelos indivíduos para se portarem como *fiéis* vassallos do rei e, por outro lado, evidencia as escolhas necessárias para o alcance de um *status* local. Na tentativa de manter os aldeamentos e tornar-se influente tanto perante os poderosos quanto os índios e fregueses pobres, percebemos que Jesus Maria dominou com habilidade os instrumentos que lhe estavam disponíveis. Suas atitudes, modos de se relacionar e técnicas argumentativas demonstram apropriação eficiente dos meios que lhe possibilitaram consolidar-se como uma liderança, ascender socialmente e construir para si um patrimônio significativo.

Observamos o quão importantes foram os consórcios e alianças do pároco com colonos vizinhos, os quais *concorreram* para a consolidação da Freguesia, do mesmo modo como foram imprescindíveis a assistência e o respeito à hierarquia dos grupos indígenas e, principalmente, a *valorização* de seus líderes, o que representou artifício fundamental para o sucesso da cristianização e da ocupação das terras interioranas. Ter recorrido às autoridades com frequência, ocasiões em que relatava os *bons frutos* de seu trabalho e os obstáculos para executá-lo, também foi

importante meio para se tornar conhecido e *estimado* pelas autoridades. Padre Manuel foi atendido na maioria de suas súplicas e, quando isso não acontecia, reiterava suas petições, replicava e treplicava as recusas até alcançar a *graça* desejada.

Outro aspecto instigante de sua trajetória são os conflitos e tensões em que esteve envolvido. O *Vigário dos Índios* enfrentou *entrantes* e governadores em defesa das terras dos índios e dos colonos com quem possuía bom relacionamento e confrontou párocos de outras Freguesias na tentativa de manter intactos os limites sob sua jurisdição. Concomitantemente, foi acusado pelos mesmos povoadores e autoridades de negligenciar o trato com os mesmos nativos, agindo em interesse próprio para seu enriquecimento. Jesus Maria *incomodou* do mesmo modo seu superior na hierarquia eclesiástica, o Bispo Frei Cipriano de São José, o qual corroborou com a opinião de que o *ardiloso* padre descuidava da tarefa de doutrinar e *civilizar* os índios, com o intuito de acumular cabedais.

Apesar dos litígios, podemos inferir de modo simplista que foram exitosas tanto as estratégias de crescimento individual quanto as utilizadas para a consolidação dos aldeamentos e da Freguesia de Rio Pomba por Manuel de Jesus Maria. Em sua caminhada, de filho de uma escrava chegou a um dos mais altos patamares que podia imaginar alcançar um homem mestiço. Ser vigário colado, ainda que de uma região inóspita, conferiu ao presbítero a possibilidade de controlar diversas capelas e ganhar obediência de muitos fregueses, o que lhe investiu de prestígio junto à sua comunidade.

Padre Manuel morreu detentor de um patrimônio considerável, dentre o qual se incluía pelo menos dez escravos, número expressivo para a região e o período. Honrou suas dívidas e encomendou, além de missas para os pais falecidos, trezentas missas para si, a serem celebradas em Portugal.

Em relação à sua atuação religiosa e catequética, podemos afirmar que a redução dos índios, o combate aos quilombos da região e a ocupação das áreas do *sertão* alcançaram parte dos objetivos pretendidos por Manuel de Jesus Maria. Por mais *incúrio* que tenha sido o sacerdote com suas *ovelhas*, ele cumpriu a meta de apaziguar os conflitos entre os índios e os *entrantes* do sertão de Rio Pomba, ao menos na região do entorno das capelas e Igreja Matriz. Os coropós de Rio Pomba, os primeiros a serem aldeados, seguidos pelos coroados do Xopotó, foram gradualmente reduzidos e inseridos na lógica da sociedade colonial, mesclando-se a

ela. Os conflitos e *desordens* vivenciados no princípio do século XIX deveram-se mais à diminuição de investimento nas aldeias; à presença dos puris no *sertão* de Muriaé, os quais permaneceram menos atingidos pelos trabalhos do padre e à expansão das fronteiras agrícolas, que novamente se chocaram com os grupos autóctones, do que à ineficiência do processo de transformação dos índios em vassallos da Coroa Portuguesa.

Nunca chegamos ao fim quando nossa tarefa é a de traçar a trajetória de um indivíduo e relacioná-la com as questões que trespassam sua época. Padre Manuel de Jesus Maria, bem como os personagens que entrecruzaram sua história, fossem eles índios, sertanistas, religiosos, familiares ou homens do governo, mostraram-se portadores de uma complexidade desafiante para nossos estudos e análises.

Referências

Fontes manuscritas:

ACS (Arquivo da Casa Setecentista de Mariana):

Regimento do testamento com que faleceu o Reverendo Vigário Manuel de Jesus Maria de quem é testamenteiro João de Barro Coelho Secular, 1807.

AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana):

Manuel de Jesus – Apresentação. Mercês do Pomba, 1772.

Manuel de Jesus Maria - Habilitação para ordens / 1765 /s. ant. da Casa Branca (Glaura). Nº. 1576, armário 9 – Fundador de Rio Pomba.

Pedro da Motta – Habilitação para ordens / 1779, Guarapiranga, Piranga.

Processo de Habilitação Matrimonial. Auto 495, pasta 50, armário 02.

AEPSMRP (Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manuel do Rio Pomba):

Livro 1 – Assentamentos de Batismos da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e do Peixe dos índios Cropó e Croato (1767-1787).

Livro 2 - Livro de Traslados de Assentos de Batismos da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixes dos índios Cropós e Croatos (1767-1793). Documento transcrito pelo Reverendo João C. Campos em 1930.

AHU (Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate):

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 54, doc. 63, 1800.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 55, doc. 25, 1750.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 67, doc. 61, 1755.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 78, doc. 9, 1761.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 80, doc. 27, 1762.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 83, doc. 16, 1764.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 90, doc. 55, 1767.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 101, doc. 67, 1771.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx, 103, doc. 87, 1772.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 108, doc. 75, 1775.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 118, doc. 93, 1782.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 118, doc. 94, 1782.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 118, doc. 95, 1782.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 118, doc. 96, 1782.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 122, doc. 10, 1784.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 123, doc. 43, 1785.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 123, doc. 62, 1785.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 128, doc. 33, 1788.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 130, doc. 48, 1788.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 131, doc. 25, 1789

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 131, doc. 29, 1789.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 132, doc. 32, 1789.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 134, doc. 49, 1792.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx, 141, doc. 19, 1795.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 142, doc. 53, 1796.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 143, doc. 65, 1797.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 148, doc. 10, 1799.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 148, doc. 12, 1799.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 149, doc. 62, 1799.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 154, doc. 63, 1800.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 159, doc. 37.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 175, doc. 18, 1805.

Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, cx. 175, doc. 19, 1805.

APM (Arquivo Público Mineiro):

Aviso de 12 de Fevereiro de 1765. Manuscrito 21, fl. 12. Nº. 17.

Carta do capitão Guido Thomas Marlière sobre a ajuda aos índios (croatos ou cropós) que querem entrar em guerra contra os índios bravos (puris), cx. 36, rolo 511, planilha 30071 (Coleção Casa dos Contos).

Carta do Conde de Assumar ao Ouvidor Geral da Comarca do Rio das Velhas. SC. SG. Códice 11, f. 58v-61 (Manuscrito).

Carta sobre ataques que se fizeram a vários quilombos. Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial), 12/07/1760.

Chorographia da Comarca do Alto Rio Doce. Estado de Minas – Brazil. Código 1669. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1902, v. 07, fasc.01 e 02

Registro de sesmarias (com índice no final), 1756 – 1758, SC (Seção Colonial). Microfilme Rolo 26, gaveta G-3. Manuel de Jesus Maria (sesmaria), Rocinha Velha, antiga Vila Viçosa e no Córrego do Palmital, no caminho do Tamanduá. T. V. S. José. C. R. M.17/12/1757, SC-119 41v e 29/08/1761, SC-96 153v.

Registro de petições, informações e despachos. SC (seção Colonial) 186. Datas-limite 1771 – 1787. Microfilme, rolo 40, gav. G-3. Requerimento que fez o Reverendo vigário dos Índios do Rio da Pomba Manuel de Jesus Maria sobre a capela-mor da Matriz do Mártir São Manuel.

Requerimento do diretor dos índios, Francisco Pires Farinho, sobre a concessão de patente para o Capitão índio Leandro Pires da Nação no distrito do Ribeirão da Ova e do Ribeirão Turvo do Xopotó, cx. 79, planilha 20113, rolo 525 (Coleção Casa dos Contos). Rolo 511, cx. 35, 30054

Rolo 517, cx. 55, 30445.

Rolo 527, cx. 87, 20251.

Rolo 533, cx. 109, 20629.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 103, 1752-1771, rolo 22 – gaveta 3. Registro de termos, petições e despachos.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 159, 1768.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 179.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 204.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 240.

Secretaria de Governo da Capitania, SC (Seção Colonial) 249.

Título: Vários documentos. Subtítulo: III – sobre os índios do Pomba. Imprensa Oficial: Ouro Preto, v. 02, fasc. 02, 1897/ abr./jun.

Título: Documentos diversos. Subtítulo: índios e sertões do Pomba. Código 1218. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1898

Vila Rica, 26/03/1770 - 26/03/1770, cx. 95, rolo 530, 20382I. (Coleção Casa dos Contos).

BNRJ (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro):

Carta de Manuel de Jesus Maria para o Conde de Valadares. Aldeia da Vila do Pomba, doc. 112, códice 18, 2, 6, 30/09/1770.

Certidão de reconhecimento de residência de Manuel de Jesus Maria, feito por Manuel Antônio Gomes. Vila Rica, 28/03/1786. Coleção Casa dos Contos. MS – 580 (27), doc. 46, 102576. Manuscrito Original, 2 folhas.

Coleção Casa dos Contos. MS 580 (68), doc. 31. Manuscrito original. I 26, 20, 020.

Ordem do provedor da Fazenda Real José Luis Saião para se entregar o material para os dois índios que acompanham o Vigário Manuel de Jesus Maria. Vila Rica, 19/02/1771. Coleção Casa dos Contos. MS – 580 (47), doc. 19. 104612. Manuscrito original, 4 folhas.

Processo a Sua Majestade referente ao requerimento de Manuel de Jesus Maria, que solicita o pagamento de suas cômputas vencidas e o adiantamento de outras, já que possui muitas despesas na aldeia onde mora e não recebeu a ajuda de custo da Real Fazenda. Coleção Casa dos Contos. 6 doc., 9 p., MS – 580 (91), doc. 43, 109183. Manuscrito original.

Processo referente ao requerimento do vigário Manuel de Jesus Maria que solicita o pagamento das despesas feitas com o vestuário feito para os índios da Aldeia da Matriz. Contadoria, 13/01/1789. Coleção Casa dos Contos. MS – 580 (40), doc. 11, 104064. Manuscrito original, 6 folhas.

Requerimento solicitando a Vossa Alteza Real verba para custear as despesas da construção de uma capela no lugar do Presídio de São João Batista na Freguesia do

Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba. Coleção Casa dos Contos, 3p, MS – 580 (75), doc. 101, 107702.

Requerimento solicitando que José da Mota Araújo seja seu fiador e que escolha um outro, 11/01/1789. Coleção Casa dos Contos. MS 580 (40), doc. 31, 104084. Manuscrito Original, 8 folhas.

Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando seis meses de licença para vir ao Rio de Janeiro, 1808. Fundo/coleção documentos biográficos. C – 0904, 015. 077911. Manuscrito original. 3 doc, 3º doc.

CC (Casa dos Contos):

Processo de pagamento, de 07 de Julho de 1770; Francisco Ribeiro de Andrade, arrematante da obra da capela-mor da freguesia do Mártir São Manuel dos Índios do Rio da Pomba e Peixes. Rolo 502, fotograma 29. 18 fotogramas.

RAPM (Revista do Arquivo Público Mineiro):

RAPM, Ano XII. Guido Thomaz Marlière. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1907.

RAPM, v. 03. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1898.

RAPM, v. 09, fasc. 01 e 02. Documentos históricos. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1896.

RAPM, v. 16, fasc. 01. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1896.

RAPM, v. 13. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1908.

RAPM, v. 22. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1928

Fontes impressas:

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil:** por suas drogas e minas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

AZEREDO COUTINHO, D. José Joaquim da Cunha de. “Concordância das Leis de Portugal e das Bullas Pontifícias das quaes Humas Permittem a Escravidão dos Pretos d’Africa e Outras Prohibem a Escravidão dos Índios do Brazil – 1808”. Lisboa, Nova Officina de João Rodrigues Neves.

BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil.** São Paulo: Edusp, 1980.

CARTA RÉGIA DE 12 DE MAIO DE 1798. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1857, v. 20

DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Edusp, 1978.

FREIREYSS, Georg Wilhelm. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

POMBAL, Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de. "Directório que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario". In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios. Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Anexo documental. Brasília: UNB, 1997. (Impressa).

POMBAL, Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de. Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios, ultramarinos as duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portuguezes. Lisboa, 1757.

SAINT-HILAIRE, August de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Trad. Vivalde Moreira; Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

SILVA, Danuzio Gil Bernardino (Org.). **Os diários de Langsdorff**. V. 1, Rio de Janeiro e Minas Gerais, 08 de Maio de 1824 a 07 de Fevereiro de 1825. Campinas: Associação Internacional de Estudos Langsdorff; Rio de Janeiro: Fiocruz, 1997.

Spix, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl F. von. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981, v. I.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

_____. *Regimento do auditório eclesiástico do arcebispado da Bahia, metrópole do Brasil e da sua relação de oficiais da justiça*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1765.

WIED-NEUWIED, Maximilian. **Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1958.

Referências bibliográficas:

ABREU J., Capistrano de Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Rio de Janeiro: Briguiet, 1954.

ALMEIDA, Carla Maria C. de. Minas Gerais de 1750 a 1850: bases da economia e tentativa de periodização. **LPH: Revista de História**. Departamento de História da UFOP. Mariana, n. 5, 1995.

_____. **Alterações nas unidades produtivas mineiras: Mariana (1750-1850)**. Niterói, 1994. 220p. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

_____. **Homens ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas Colonial**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

AMANTINO, Márcia. As Guerras Justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. **Varia História**, v.22, nº. 35. Belo Horizonte, Jan./Jun. 2006.

_____. **O Mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII**. São Paulo: Annablume, 2008.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A geografia do crime** – violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

ARAÚJO, G. P. Documentos autobiográficos de Guido Marlière. In: **Revista Chico Boticário**, v. 01, ano 01. Rio Novo: Fundação Chico Boticário.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BARCELOS, Artur H.F. Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. **Revista Complutense de História de América**, v. 23, 2000, p. 93-116.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. “A Ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade - Minas Gerais - séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

CAMPOS, Maria Verônica (Org.); FIGUEIREDO, Luciano Raposo A. (Org.). **Código Costa Matoso**. Belo Horizonte Fundação João Pinheiro, 1999, v. 2.

CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa. Sociedades de frontera en el Alto Paraná. La obra de Félix de Azara y su papel como instrumento de planificación colonial. In: VII CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTORIA DE AMÉRICA, 1998, Zaragoza. **Actas...** Zaragoza, 1998, p. 127-139.

CARNEIRO, Patrício Aureliano S. **Conquista e povoamento de uma fronteira**: a formação Regional da Zona da Mata no Leste da Capitania de Minas Gerais (1694-1835). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

CARRARA, Ângelo Alves. **A Zona da Mata Mineira**: Diversidade econômica e continuísmo (1839-1909). 1993. Dissertação (Mestrado em História) – ICHF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

_____. **Agricultura e pecuária na Capitania de Minas Gerais (1674-1807)**. 1997. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

_____. **Estruturas agrárias e capitalismo**: contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na Zona da Mata Mineira (séculos XVIII e XIX). Departamento de História, Núcleo de História Econômica e Demográfica. Série Estudos, v. 02. Mariana: UFOP, 1999.

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1968.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**. Secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. (Org.). **História em cousas miúdas**: capítulos de história social da crônica no Brasil. Campinas: Unicamp, 2005.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1989.

COTTA, Francis Albert. Pela lei e pela grei: *A célula mater* da Polícia Militar de Minas Gerais. **Revista da Guarda**, edição nº 83, 2009.

COUTO, Jorge. "O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os jesuítas e a coroa". In SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Estampa: Lisboa, 1995.

CUNHA, Alexandre Mendes; GODOY, Marcelo Magalhães. O espaço das Minas Gerais: processos de diferenciação econômico-espacial e regionalização nos séculos XVIII e XIX. V CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA E 6ª CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE EMPRESAS, 2003, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ABPHE, 2003.

CUNHA, Mafalda Soares da. Modelo de análise de redes sociais. In: A Casa de Bragança-1560-1640. **Práticas sociais e redes clientelares**. Lisboa: Estampa, 2000.

CUNHA, Manoela Carneiro da. (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____(Org.). **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação: 1808-1889. São Paulo: Edusp, 1992.

DOMINGUES, Beatriz Helena. **Tão longe tão perto**: a Ibero - América e a Europa ilustrada. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

FEBVRE, Lucien. **El problema de la incredulidad em el siglo XVI**. La religion de Rabelais. México: Union tipográfica hispoamericana, 1959.

FILHO, Domício Proença (Org.). **A poesia dos inconfidentes**. Poesia completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

FILHO, José Marianno. **O Aleijadinho não era arquiteto**. Rio de Janeiro: Diário de Notícias do Rio de Janeiro, 1941. Republicado no livro Estudos de Arte Brasileira. Rio de Janeiro: s/ed, 1942.

FRAGOSO, João; GOUVÊIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI a XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREIRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Fontes históricas para a avaliação da escola indígena no Brasil. **Tellus**. Campo Grande-MS, out. 2002, ano 2, n. 3, p. 87-98.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.

FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para a história do Império Ultramarino Português**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

GAUCHET, Marcel. **La Religion dans la démocratie**. Parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998, p. 13-14.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 1986.

GRINBERG, Keila; SALLES, Marcelo (Org.). **Coleção O Brasil Imperial**. 1808 – 1831. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, Elione Silva (Org.). **Campos em Disputa - História Agrária e Companhia**. São Paulo: Annablume, 2007.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: JoãoFragoso et al (Org.). **O antigo regime nos trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização, 2001.

_____. (Coord.). **Antigo Regime (1620-1807)**: história de Portugal. José Mattoso (Dir.), v. IV. Lisboa: Estampa, 1998.

_____. Las estructuras del imaginário de la movilidad social em la sociedad de Antíguo Régimen. **Revista Tempo**, Niterói: 2006, 2º Semestre.

_____. Por que foi portuguesa a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos. Conferência proferida na sessão de abertura do **Colóquio O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**, org. pelo CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005 .

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. SP/Petrópolis: Paulinas/Vozes, tomo II/1, 1992.

KOGA, Dirce. **Medidas de cidades**: entre território de vidas e territórios vividos. São Paulo: Cortez, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/ UERJ, 2006.

LAMAS, Fernando Gaudereto. "Considerações acerca do processo de conquista da terra na área central da Zona da Mata Mineira (1750-1850)". In: GUIMARÃES, Elione Silva (Org.). **Campos em Disputa** - História Agrária e Companhia. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. Povoamento e colonização da Zona da Mata Mineira no século XVIII. **Histórica** – Revista on-line do Arquivo Público de São Paulo. v. 08, ano 01, Março de 2006.

LANGFUR, Harold Lawrence. **The Forbidden Lands: Frontier Settlers, Slaves, and Indians in Minas Gerais, Brazil, 1760-1830**. Faculty of the Graduate School, University of Texas/Austin, 1999.

_____. **Áreas proibidas e hierarquias contestadas**: resistência indígena à incorporação colonial na Mata Atlântica setecentista. Comunicação proferida no dia 24 de Junho de 2009 – III Colóquio Internacional **Raízes do Privilégio**. Hierarquia e Mobilidade Social no Mundo Ibérico do Antigo Regime, 22 a 25 de Junho, Rio de Janeiro, RJ.

LEITE, Serafim (Org.). **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, apêndice do Tomo IV.

LEVI, Giovanni. A **herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. "Sobre a Micro-história". In: BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992.

_____. "Usos da biografia". In: AMADO. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

LIMA, Monsenhor Maurílio César de Lima. **Breve História da Igreja no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOUKOTKA, Cestmir. **Classification of South American Indians languages**. Los Angeles: University of California, 1968.

LUZ, Guilherme Amaral. Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII). **Varia História**, Belo Horizonte: 2007, v. 23, n.38.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. A entrada solene de um bispo ilustrado em sua diocese no final do século XVIII. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**. Ano I, nº 1, Julho de 2009.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**, v. 40, nº. 2. São Paulo: 1997.

MARTINS, William de Souza. **A Ordem Terceira de São Francisco no Rio de Janeiro Colonial**. Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 2006.

MATHIAS, Kelmer. Redes clientelares e estratégias de ação na revolta de Vila Rica - 1720. In: XXIII **Simpósio** Nacional de História: Guerra e Paz, 2005, Londrina. Anais Suplementares, 2005.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI a XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MISSAGIA, Izabel de Mattos. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru, São Paulo: Edusc/ANPOCS, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. "Armas e Armadilhas". In: NOVAES, Adauto (Org). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. "Os Guarani e a História do Brasil Meridional". In: CUNHA, Manoela Carneiro da. (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Juliana de Mello. As associações religiosas enquanto espaços de poder: as famílias paulistanas e a ordem terceira de São Francisco (século XVIII). **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos**, 22/03/2008.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. "1808: a guerra contra os Botocudos e os fundamentos da política indigenista brasileira". **Anais**. Portugal, Brasil e Europa Napoleônica. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008.

MOTA, Carlos Guilherme. (Org.). **1822: Dimensões**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do Império e a Igreja”. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Marcelo (Org.). **Coleção O Brasil Imperial-1808-1831**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

_____. **E receberá mercê**: a mesa da consciência e ordens e clero secular no Brasil: 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. “*Entre o Trono e o Altar: a Mesa da Consciência e Ordens e o Papel da Religião no Brasil (1808-1828)*”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). **Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. Guardar mais silêncio do que falar: Ribeiro dos Santos contra Azeredo Coutinho. **Convergência Lusíada**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 162-180, 2002.

_____. “Padroado”. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Org). **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.

NEVES, Margarida de Souza. “Viajando o sertão”: Luís da câmara cascudo e o solo da tradição. In: CHALHOUN, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (Orgs.). **História em cousas miúdas**: capítulos de história social da crônica no Brasil. Campinas: Unicamp, 2005..

NOVAES, Adauto (Org). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, Ana Paula Loures de Oliveira. A etnohistória como arcabouço contextual para as pesquisas arqueológicas na Zona da Mata Mineira. **Canindé Revista do Museu de Arqueologia de Xingó**. Sergipe: UFSE, v.3, 2003.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008.

_____. Suplicando a dispensa do defeito da cor: clero secular e estratégias de mobilidade social no Bispado do Rio de Janeiro – século XVIII. **Anais** do XII Encontro de História Anpuh-Rio – Identidades, 2007.

OLIVEIRA, Luís Henrique. **Nas malhas da incerteza**: comportamentos e estratégias camponesas na freguesia de Guarapiranga (1750-1820). 2006. Dissertação (Mestrado História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. **Negócios de famílias**: mercado, terra e poder na formação da cafeicultura mineira – 1780-1870. Bauru/Juiz de Fora: EDUSC, Funalfa, 2005.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. Os antigos habitantes do Leste mineiro. In: I ENCONTRO MEMORIAL do ICHS - Evento promovido pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, 2004, Mariana. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/memorial>. Acesso em: 24/03/2009.

PAIVA, Adriano Toledo. Adriano Toledo Paiva. “**O domínio dos índios**”: catequese e conquista nos sertões de Rio Pomba (1767-1813). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

_____. Pelas águas do batismo: a freguesia de São Manuel da Pomba e a civilização do gentio. 1º COLÓQUIO DO LAHES, 2005, Juiz de Fora. **Anais...**Juiz de Fora, 13 a 16 de Junho de 2005.

PAIVA, Clotilde Andrade. **Populações e economia em Minas Gerais do século XIX**. 1996. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **O Tempo da dor e do Trabalho. A conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. 1998. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. Repensando a política indigenista para os Botocudos. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 1992, v. 35.

PORTER, Roy. **The creation of the Modern World: the untold story of the British Enlightenment**. N. York: W. W. Norton & Co, 2000.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Braziliense; Publifolha, 2000.

QUIROS, Pilar González Bernaldo de. La “sociabilidad” y la historia política. **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos**, 17/02/2008.

RAMINELLI, Ronald. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI a XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Viagens Ultramarinas**. Monarcas, vassallos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Brasis coloniales: índios e mestiços nas Minas Gerais setecentistas”. In: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage de (Org.). **História de Minas Gerais: as Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

_____. Entradas e bandeiras nas Minas dos Cataguases. In: XXIII SIMPÓSIO Nacional de História - História: Guerra e Paz, 2005, Londrina. **Anais** do XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz. Londrina: UEL, 2005. p. 1-9.

_____. **Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais Setecentista**. 2003. Tese (Doutorado História) – IFCH, UNICAMP, Campinas, 2003.

RESENDE, Maria Leônia Chaves; LANGFUR, Harold . Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. **Tempo**, v, 23, Niterói: UFF , 2008.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escala**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Identidade, etnia e autoridade nas Minas Gerais do século XVIII: leituras do Códice Costa Matoso. In: **Revista Varia História**, n. 21, Belo Horizonte: UFMG - Departamento de História/ FAFICH, 1999.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. "Vossa Excelência mandará o que for servido...": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. **Tempo**, v.12, nº 23, Niterói, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte (um estudo do catolicismo no sertão da Bahia)**. São Paulo: Ática, 1982.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). **Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____ (org). **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.

SOARES, Mariza de Carvalho. **A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII**. Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, nº 2, p. 303-330, 2004.

SOUSA, Cristiano Oliveira de. **Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: prestígio e poder nas Minas (século XVIII)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra – política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TAKATUZI, Tatiana Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia. 2005. 158f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH, Unicamp, Campinas, 2005.

TRINDADE, Cônego Raymundo. **Breve notícia dos seminários de Mariana**. Publicação comemorativa do Bicentenário do Seminário e Cinquentenário Sacerdotal de Dom Helvécio Gomes de Oliveira. Editada sob os auspícios da Arquidiocese de Mariana, assinalando o ano jubilar de 1951. Carta de Dom Frei Manuel da Cruz ao rei de Portugal, 1747.

_____. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: SPHAN, Publicação nº. 13 – Ministério da Educação e Saúde, 1945.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Comércio e Fronteira em Minas Colonial. In: Júnia Ferreira Furtado. (Org.). **Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para a história do Império Ultramarino Português**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

VILLALTA, Luis Carlos. **A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)**. 1993. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage de (Org.). **História de Minas Gerais: as Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

WEHLING, Arno. **Administração portuguesa no Brasil de Pombal a Dom João (1777-1808)**. Brasília: Fundação de Formação do servidor Público, 1986.

WIED-NEUWIED, Maximilian. **Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1958.

ANEXOS

ANEXO 01 - Interrogatório feito aos depoentes para habilitação às ordens sacerdotais “de vita et moribus”, no Cabido de Mariana.

1. Se o habilitando é batizado, e crismado!
2. Se é, ou foi herege, ou Apóstata da Nossa Santa Fé! Filho, ou neto de infiéis, hereges, judeus, Mouros, ou que fossem presos, e penitenciados pelo Santo Ofício!
3. Se é legítimo, havido de legítimo matrimônio!
4. Se tem parte de nação hebréia, ou de outra qualquer infecta raça!
5. Se é cativo, e sem licença de seu senhor se quer ordenar!
6. Se é corcovado, ou aleijado de perna, braço, ou dedo, ou tem outra deformidade que cause escândalo, ou nojo algum a quem o vê!
7. Se lhe falta a vista especialmente no olho esquerdo, ou se tem belida tal em algum deles, que cause deformidade!
8. Se é enfermo de lepra, gota coral, ou de outra doença contagiosa!
9. Se é vexado, ou assombrado do demo!
10. Se é abstêmio de maneira que quando bebe vinho, lhe venham vômitos, ou pelo contrário, se é demasiado em o beber, ou se toma dele!
11. Se cometeu algum homicídio, ou foi causa dele; se cortou membro algum, ou foi causa do dito, ainda que fosse por autorização de Justiça, como sendo Juiz, Recusador, Testemunha, Meirinho, Notário, Acessor ou Procurador!
12. Se foi causa de algum aborto, fazendo morrer alguma mulher!
13. Se é bígamo por qualquer espécie de bigamia!
14. Se é blasfemo, arrenegador, ou costumado a jurar, revoltoso, taful, ou de ruins conversações!
15. Se é concubinário, ou tido por homem incontinente!
16. Se cometeu algum crime pelo qual esteja querelado, ou denunciado às justiças seculares, ou eclesiásticas!
17. Se por algum delito fez penitência pública, ou incorreu em infâmia de fato, ou de Direito!
18. Se está excomungado, suspenso ou interdito!

19. Se tem, ou teve alguma tutoria, ou ofício de administração da Fazenda Real, ou de outra pessoa em razão do que esteja obrigado a dar contas!
20. Se é casado por palavras, de presente, ou futuro matrimônio, tendo jurado, ou prometido receber alguma mulher!
21. Se vem constrangido a tomar ordens por força, ou medo grave, que lhe faça alguma pessoa!
22. Se é freqüente em se confessar, e comungar!
23. Se é natural deste Bispado ou se nele se tem feito compatriota!
24. Se tem idade para receber as ordens que pretende, como convém a saber se tem entrado em 22 anos para Epístola! Em 23 para Evangelho! E em 25 para Missa!
25. Se está suspenso por se ordenar antes de idade legítima, ou por se ordenar fora dos tempos determinados por Direito, ou sem licença do seu Prelado, ou por falso!
26. Se no Benefício, Pensão ou Patrimônio, a cujo título se ordena há algum engano, pacto, ou simulação, porque não fique seguro, e se dele está de posse pacífica!
27. Se exercitou algum ato de ordem estando censurado!
28. Se tem renunciado o Benefício, demitido a Pensão, ou alheado o Patrimônio a cujo título se ordena!

ANEXO 02

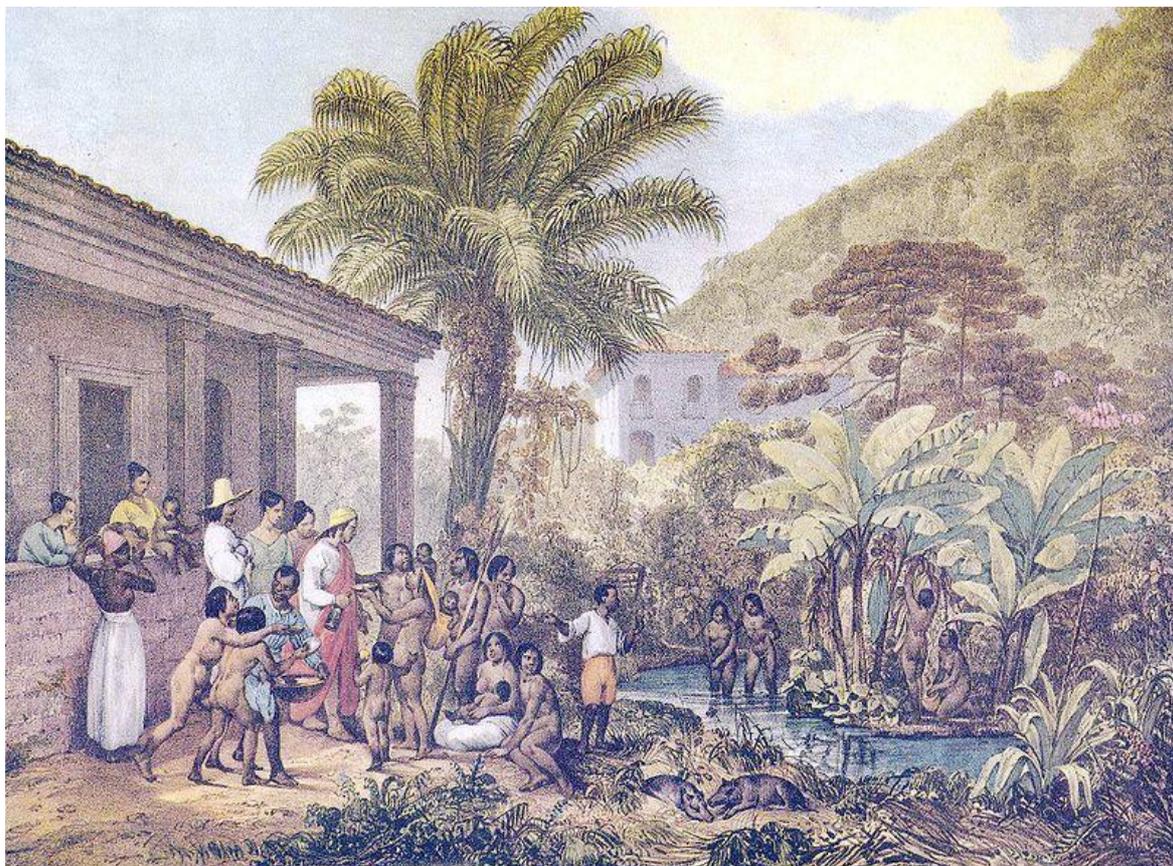


ILUSTRAÇÃO 01 – “Índios em uma fazenda”. Minas Gerais, 1824.

Autor Johann Moritz Rugendas (1802-1858)

ANEXO 03

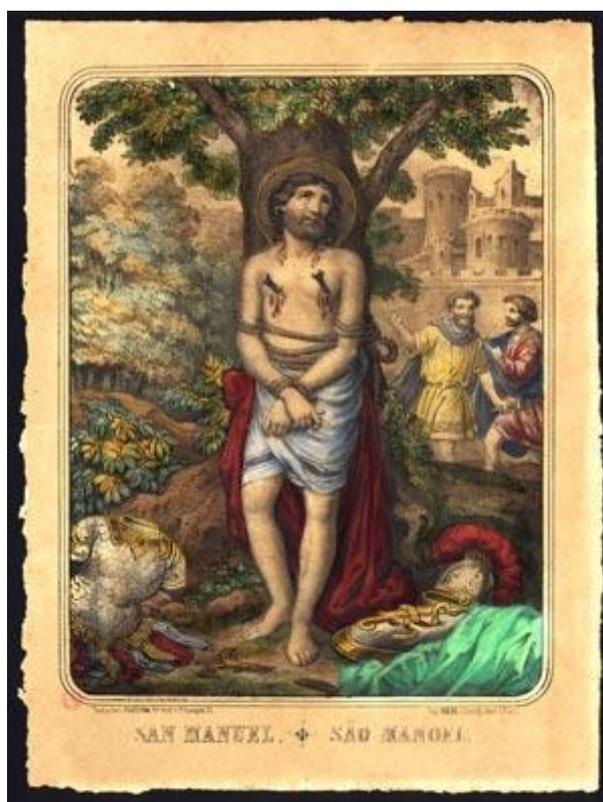
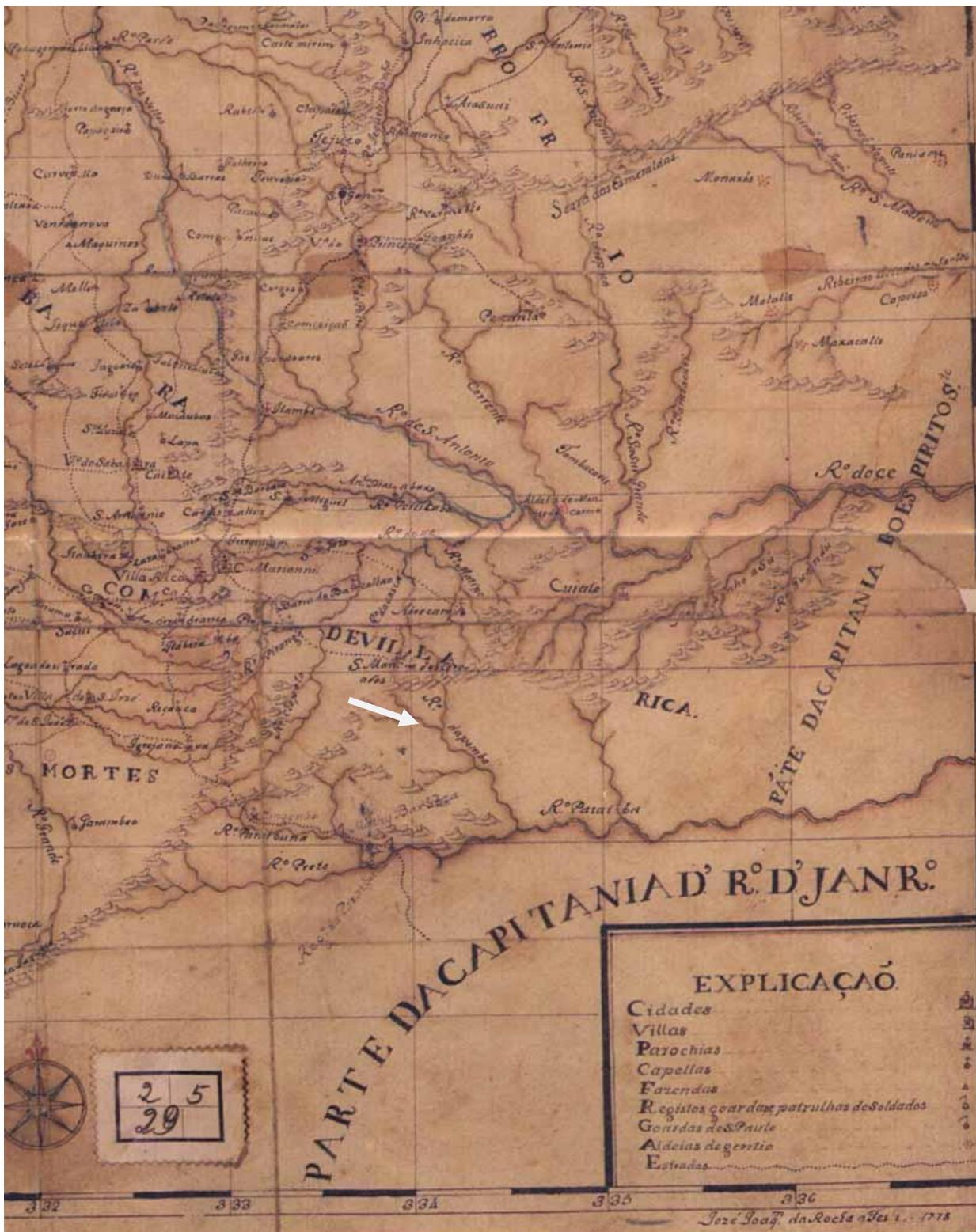


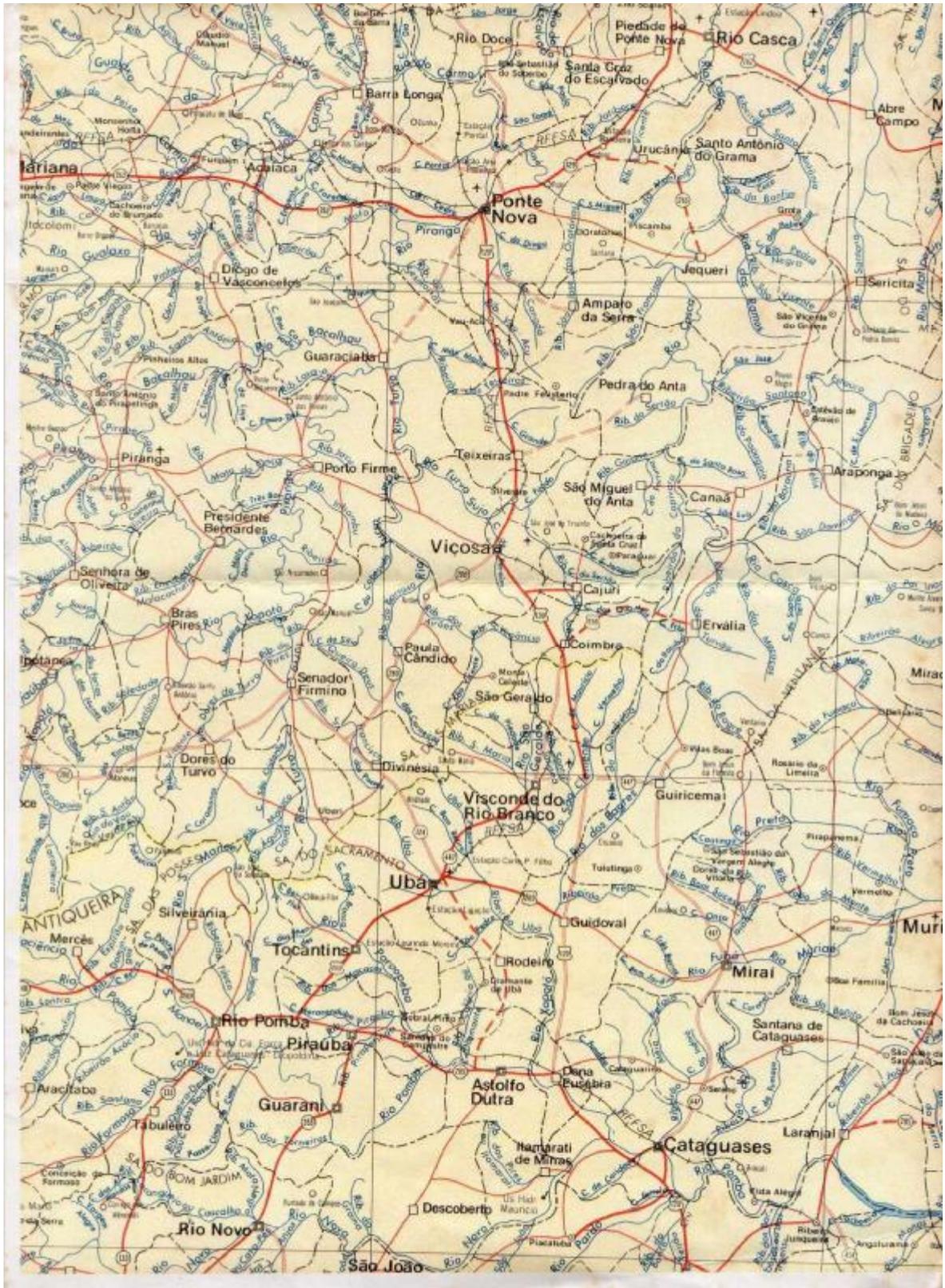
ILUSTRAÇÃO 02 – São Manuel foi decapitado em 17 de Junho de 363 por Juliano – O Apóstata – sobrinho de Constantino Magno, que havia, em 313, publicado o Édito de Milão, implantando a liberdade religiosa no Império Romano.

ANEXO 04

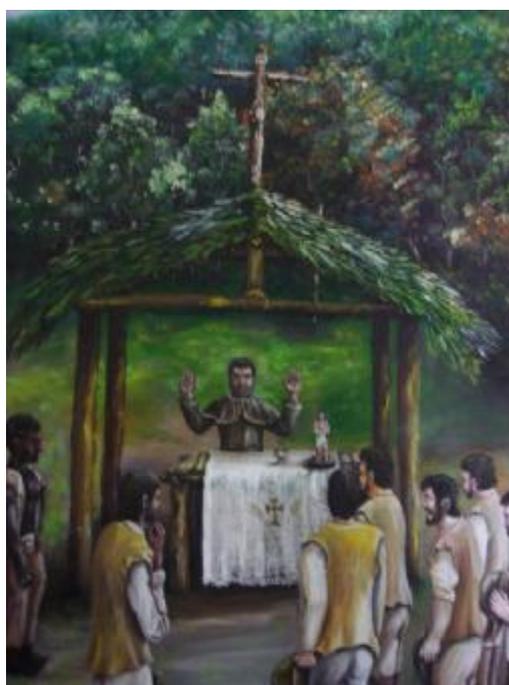


Mapa dos entornos do Rio da Pomba, comarca de Vila Rica.
Século XVIII

ANEXO 05



ANEXO 07



Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba.
Pintura representando a 1ª Missa em Rio Pomba
Autor: José Eustáquio Vieira. 09/12/2003

ANEXO 08



Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba.
Raspadeira e quebra-grãos dos índios Coroados e Coropós



Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba.
Machadinha dos índios da Freguesia de Rio Pomba.

ANEXO 09



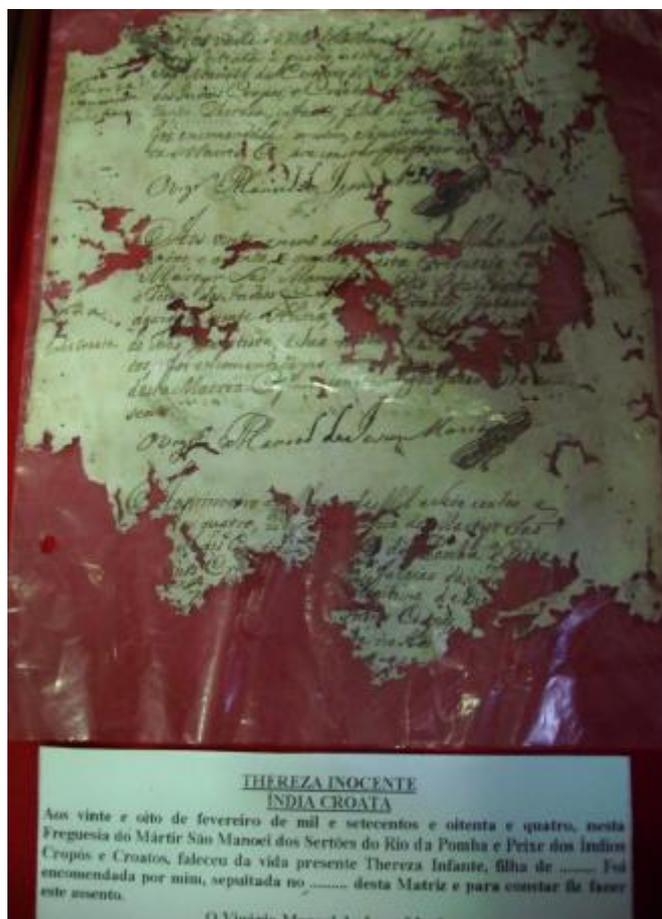
FRAGMENTOS DA PAREDE DA CASA DOS
ÍNDIOS, CONSTRUÍDA PELO PADRE MANOEL
DE JESUS MARIA - 20 CAMADAS DE TINTA
- - RUA DE TRÁS - - SÉCULO XVIII - -

Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba. Fragmentos da parede da Escola de Primeiras Letras anexa à Igreja Matriz de São Manuel do Rio da Pomba.

ANEXO 10



Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba. Fragmento do Livro de Óbitos de 1784 da Freguesia de São Manuel do Rio da Pomba. Assinado pelo Padre Manuel de Jesus Maria.



Fonte: Museu Histórico de Rio Pomba. Fragmento do Livro de Óbitos de 1784 da Freguesia de São Manuel do Rio da Pomba. Assinado pelo Padre Manuel de Jesus Maria.

THEREZA INOCENTE
INDIA CROATA
Aos vinte e oito de fevereiro de mil e setecentos e oitenta e quatro, nesta Freguesia do Martir São Manoel dos Serões do Rio da Pomba e Petre dos Índios Cropós e Croatos, faleceu da vida presente Thereza Infante, filha de Foi encomendada por mim, sepultada no desta Matriz e para constar se fez este assento.
O Vigário Manuel de Jesus Maria

ANEXO 11

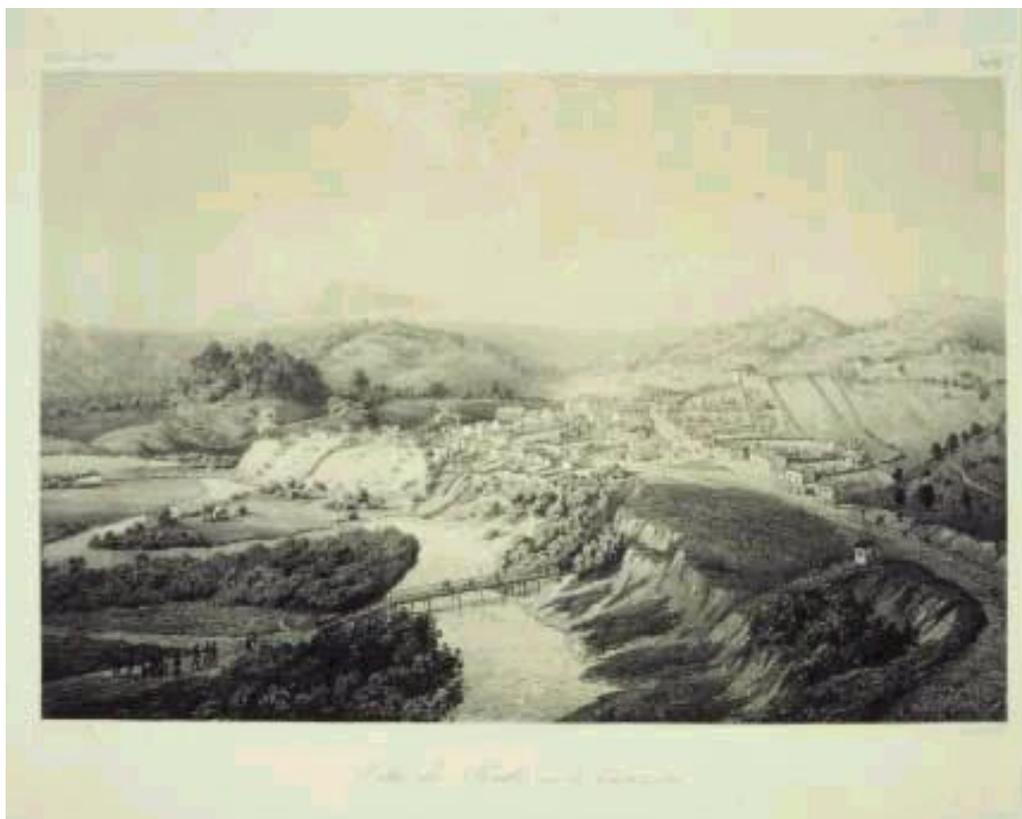


ILUSTRAÇÃO 1 - Vila do Pomba – 1851 (Hermann Burmeister/médico)