

JEAN LUIZ NEVES ABREU

**O IMAGINÁRIO DO MILAGRE
E A RELIGIOSIDADE POPULAR**

Um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Belo Horizonte

2001

JEAN LUIZ NEVES ABREU

**O IMAGINÁRIO DO MILAGRE
E A RELIGIOSIDADE POPULAR**

Um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador(a): Profa. Dra. Adriana Romeiro

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Belo Horizonte

2001

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

Dissertação defendida e aprovada em _____,
de 2001, pela banca examinadora constituída pelos
professores:

Professor (a) Dr.(a) Adriana Romeiro, orientadora

Professor (a) Dr.(a) Mary Del Priore

Professor (a) Dr. Renato Pinto Venancio

Agradecimentos

Muitos foram aqueles que, de alguma forma, deram sua contribuição para que esse trabalho pudesse ser escrito. A estes não poderia deixar de expressar meus sinceros agradecimentos.

A primeira a ocupar essa lista é certamente Adriana Romeiro. Além de acompanhar cada etapa do trabalho, suas sugestões foram imprescindíveis para o enriquecimento do texto. Com sua ajuda pude “olhar” as fontes de uma forma que não teria conseguido sozinho.

Sou muito grato também aos professores Adalgisa Arantes Campos e Eduardo França Paiva, que fizeram parte da banca de qualificação. Ambos contribuíram com críticas e apontamentos preciosos e, além disso, com presteza, permitiram que eu tivesse acesso a textos e fontes que vieram enriquecer a pesquisa.

Durante o tempo que me dediquei a essa pesquisa, contei com o apoio de amigos que foram solidários em momentos difíceis. Com eles também compartilhei momentos outros que não diziam respeito apenas ao mestrado. Assim, expresso minha amizade ao Rodrigo, Dangelis, Rita e outros colegas do Mestrado. Além deles, agradeço também aos professores do curso de História da Univale, colegas de trabalho, especialmente ao amigo de longa data, Eliazar.

Tantos outros são aqueles com que convivi e convivo e que ajudam a tornar os momentos menos difíceis. Uma dessas pessoas especiais é Patrícia, a quem devo agradecer por há tanto tempo estar ao meu lado. Dedico esse trabalho aos meus pais, que sempre estiveram cientes do que ele significa para mim, sempre me apoiando e incentivando.

Resumo

Este trabalho tem como tema o estudo dos *ex-votos* na sociedade mineira do século XVIII e suas relações com a religiosidade popular. A tradição votiva, cujas raízes remontam ao paganismo, foi incorporada pelo cristianismo na Idade Média e difundiu-se pela Europa católica — especialmente nos países ibéricos — durante o período moderno.

São considerados *ex-votos* todos os objetos ofertados aos santos como forma de agradecimento por um milagre alcançado. Entre os *ex-votos*, destacam-se as réplicas das partes do corpo humano e os *ex-votos* desenhados ou pintados. Estes últimos, os quais constituem a principal fonte desse trabalho, foram difundidos no Brasil — especificamente em Minas Gerais — pelos colonizadores portugueses durante o século XVIII, e guardaram profundas semelhanças em relação aos modelos ibéricos. Essa prática, desde então, passou a ser compartilhada por diversas camadas sociais.

Utilizados, *a priori*, como forma de agradecimento pela cura de uma doença, os *ex-votos* representavam de forma realista as agressões sofridas pelo corpo na sociedade setecentista mineira. Voltados para a cura e a “salvação” do corpo, eles revelam uma atitude diante da doença que, embora estivesse relacionada ao sobrenatural, contrapunha-se à perspectiva da cultura eclesiástica. Os *ex-votos* permitiram-nos perceber, assim, uma religiosidade que se voltava para fins imediatos e concretos.

A tradição votiva revela o importante papel que os milagres assumiam no cotidiano da sociedade mineira da época em questão. Além de agradecer pela cura de uma doença, homens e mulheres recorriam a essa prática a fim de salvarem a vida de um filho ou a fim de agradecer pelo fato de terem-se livrado de um acidente ou salvado um animal. Após estabelecermos a relação entre a finalidade dos *ex-votos* e dos rituais mágicos, percebemos que havia uma afinidade entre ambos, na medida em que reafirmam o caráter propiciatório que a religião assumia no imaginário popular.

Esse estudo permitiu-nos compreender como os indivíduos são capazes de atribuir novos significados e outros sentidos a determinadas práticas. Para aqueles que viviam nas Minas do século XVII, a religiosidade ia muito além das simples aparências ou dos aspectos exteriores da fé. Ela se investia de um significado profundo, revelando-se imbricada com o cotidiano.

Abstract

This work endeavours to study the *ex-votos* into the 18th century Minas Gerais society and its relationship with the popular religiosity. *Ex-votos* tradition has its roots in the paganism, it was incorporated by cristianism during the Middle Age and became popular in catholic Europe — especially in the Iberian countries — during the Modern History.

An *ex-voto* is every kind of object wich is offered to a saint in order to thank for a miracle. People use to make replicas of parts of the human body and to draw or to paint the *ex-votos*. The picture of the *ex-votos* are the principal source of this research. They were diffused in Brazil — mainly in Minas Gerais — by portuguese settlers during the 18th century from then on, it became a custom among all social levels.

The *ex-votos* are used to thank for the cure of an illness and, in the Minas Gerais society of the 18th century, the represented the suffering of the body. In a way, we can say that their objective was the cure and the “salvation” of the body. Even if there is a relationship between the *ex-voto* custom and the supernatural, it is a custom which does not belong to the ecclesiastical culture. In this way, that shows us a kind of religiosity that turns to a pragmatic view of the World.

Ex-votos tradition reveals how miracles were important to the people of the 18th century. As well as to thank for the cure of an illness, people used to turn to that custom to save the life of their sons and daughters or to thank for to be alive after a disaster. When we stablish a relationship between the purpose of the *ex-votos* and the magical rites, we perceive that there were an affinity between them.

The study of the *ex-votos* allowed us to understand how people can change some customs attributing a new meaning to them. People that lived in Minas Gerais in the 18th century not only used to practice their religiosity but also had a kind of a sense of religiosity in their daily life.

ÍNDICE DAS GRAVURAS

Gravura 1.....	22
Gravura 2.....	23
Gravura 3.....	32
Gravura 4.....	34
Gravura 5.....	35
Gravura 6.....	37
Gravura 7.....	38
Gravura 8.....	44
Gravura 9.....	49
Gravura 10.....	52
Gravura 11.....	54
Gravura 12.....	56
Gravura 13.....	67
Gravura 14.....	68
Gravura 15.....	77
Gravura 16.....	80
Gravura 17.....	94
Gravura 18.....	105
Gravura 19.....	106
Gravura 20.....	129
Gravura 21.....	132

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
I- A PRÁTICA VOTIVA E OS EX-VOTOS DO SETECENTOS MINEIRO.....	16
A tradição votiva: difusão e formas de representação.....	16
As tábuas votivas: aspectos gerais e similaridades formais.....	29
Ex-votos nas Minas e circularidade cultural.....	47
II-EX-VOTOS E OS DOMÍNIOS DO CORPO.....	71
As tábuas votivas e os males do corpo.....	71
O sofrimento físico e a salvação da alma.....	88
Os princípios do corpo.....	107
III- MILAGRE E COTIDIANO NAS MINAS.....	119
Milagres e universo material.....	119
O miraculoso e o mágico.....	143
IV-CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
FONTES DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS.....	165

Um uso ('popular') da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.

DE CERTAU, Michel. *A invenção do cotidiano*, 1. Artes de fazer

INTRODUÇÃO

O tema dessa dissertação é o estudo da prática votiva em Minas Gerais, no século XVIII. O interesse pelo objeto surgiu tanto da necessidade de compreender a inserção do ex-voto no âmbito da religiosidade popular, quanto de certas considerações em relação à historiografia a seu respeito.

Já faz algum tempo que os historiadores, incorporando as contribuições teórico-metodológicas das pesquisas no campo da história cultural, vem explorando aspectos das manifestações religiosas populares na Colônia, tornando o estudo das religiões e das religiosidades um domínio legítimo na historiografia brasileira.¹ De forma geral, esses estudos têm trazido à tona a especificidade da religiosidade vivida pela população colonial que, forjada pelas reminiscências folclóricas européias e pelas inúmeras influências culturais de negros, índios e brancos, caracterizou-se pela distância em relação à religião formal e ao modelo proposto pela liturgia oficial.²

Nesse sentido, diversas pesquisas têm revelado que o cenário mineiro do século XVIII também mostrou-se farto de manifestações religiosas de caráter popular. O culto às imagens, a crença no milagre, as romarias, peregrinações e as práticas mágicas demonstram a fluidez das práticas religiosas na sociedade setecentista mineira.³ Apesar das inúmeras contribuições dos trabalhos que abordaram temas relacionados à religiosidade no Brasil

¹ Sobre a influência da historiografia francesa e da história cultural na produção historiográfica brasileira acerca da religiosidade popular e a questão da história das religiões como disciplina consultar : HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades, p. 29-352

² Dentre os estudos voltados para o estudo das manifestações religiosas na colônia, destaco os trabalhos de: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, 1989; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil, 1989; do mesmo autor, *A Heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial, 1995; ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu*: Relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI, 1991, entre outros.

³ Sobre a fluidez e o caráter popular das manifestações religiosas em Minas consultar, entre outros: CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista; p. 114-115, GROSSI, Ramon. *O medo na Capitania do Ouro*: relações de poder e imaginário sobrenatural — século XVIII, p. 112-114; FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. Religião, Igreja e religiosidade em Mariana no século XVIII, 1998.

colonial, poucos abordaram a questão dos ex-votos — significativa prática devocional das populações coloniais.

Embora ainda esteja em vias de se tornar um objeto privilegiado na historiografia brasileira, Michel Vovelle em um breve artigo — *Os ex-votos do território marselhês* — chama a atenção para a importância do ex-voto enquanto documento da história cultural. Trata-se de uma fonte capaz de revelar ao historiador aspectos da relação do homem com Deus; a presença do sagrado e do milagre na vida cotidiana, contribuindo para o estudo das atitudes religiosas populares.⁴ Além de Michel Vovelle, diversos estudos para a Europa já incorporaram o ex-voto enquanto sítio privilegiado da história das mentalidades.⁵ O mesmo se pode afirmar em relação ao tratamento da questão em Portugal e aos estudos realizados no México sobre os ex-votos.⁶

Em uma resenha sobre um catálogo dedicado aos ex-votos, Laura de Mello e Souza reiterou seu valor documental enquanto testemunho de “fragmentos preciosos de um mundo ao qual as outras fontes nem sempre dão acesso.” Além disso, a autora indica a possibilidade de pensar questões teóricas atuais a partir do estudo da prática votiva, como a da circularidade entre os níveis de cultura ou da apropriação das práticas culturais.⁷ As considerações desses autores justificavam a relevância e as possibilidades de uma pesquisa em torno do estudo da prática votiva no Setecentos mineiro, tendo como enfoque sua relação com a cultura e religiosidade populares.

⁴ VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XIX*, p. 113-118.

⁵ COUSIN, Bernard. *Exvoto de Provence: Images de la religion populaire et de la vie d' autrefois*, 1981; VOVELLE, Michel. *Os ex-votos do território marselhês*, 1996. Para a Itália ver: BELLI, Gabrielle. (dir.) *Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto, santuario, religione popolare nei Bresciano*. Trento, 1981.

⁶ CALVO, Thomas; BELARD, Marianne; VERRIER, Philippe. *Cotidiano familiar y milagro: El exvoto en el occidente de México*, 1999; CURIEL, Gustavo; RUBIALI, Antonio. *Los espejos de lo propio: Ritos públicos y usos privados en la pintura virreinal*.

⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Os ex-votos mineiros. Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*, p. 207-209.

Um estudo sobre a religiosidade popular exige primeiramente que se evitem erros que possam acarretar a utilização do termo “popular”. Ao estabelecer uma relação entre ex-votos e cultura popular é necessário, portanto, precisar qual o sentido atribuído a esse conceito e, ao mesmo tempo, romper com certas visões evolucionistas e românticas projetadas sobre as práticas e artefatos populares.

Exemplo desse tipo de análise é o estudo realizado por Fernando Matos Rodrigues sobre os ex-votos da região de Arouca. O autor afirmava que eles eram a materialização de uma religiosidade popular, uma espécie de “manifestação artesanal da vida do povo”⁸. Embora valorizasse as tábuas votivas enquanto testemunho da religiosidade popular, Fernando Matos Rodrigues as via como produto de uma “arte ingênua”, já que essas não possuíam qualquer qualidade artística e pictórica: “podemos ver e sentir com nossos próprios olhos a arte ingênua, *naïfs*, ou ainda a tábua votiva de certo valor artístico.”⁹ Observa-se que o critério utilizado nesta análise é implicitamente “evolucionista”, na medida em que o autor avalia a pintura votiva como uma “arte ingênua”, situando-a em um patamar abaixo da arte reconhecida e erudita.

Perspectiva semelhante sobre os ex-votos está presente também em um artigo da década de 50, de Luís de Pina, publicado em uma obra dedicada à vida e à arte do povo português. Comentando sobre a qualidade formal desses artefatos, esse autor afirma que “alguns, raros, são apreciáveis obras de arte [...]. Todos, os mais, simples, ingênuos, revelam, freqüentemente, imperfeição do desenho, imaginativa pobre e adoção de cores primitivas.”¹⁰ De resto, faz-se o elogio da “pura arte do povo” considerada pela sua singeleza, pureza e simplicidade.¹¹

⁸ RODRIGUES, Fernando Matos. Ex-votos da região de Arouca: um corpus mágico da religião popular, ou uma terapêutica popular contra o mal, p. 43

⁹ Ibidem, p. 48

¹⁰ PINA, Luis de. Arte popular, p. 79

¹¹ Ibidem, p. 69-80

A mesma concepção é reproduzida por Maria Amália Corrêa Giffoni. Para essa autora, o “homem do povo, *simples, ingênuo e espontâneo* encontra, sempre, a correlação satisfatória entre o meio ambiente e a forma representativa do cumprimento do voto”¹². Para a autora, os ex-votos são associados às necessidades sociais da “gente do povo, incapaz de “uma atitude lógica e racional que quase sempre as circunstâncias invalidam.”¹³ Nessa perspectiva, a cultura popular torna-se sinônimo de exotismo, primarismo e espontaneidade.

Muitos estudos sobre as formas religiosas populares, aliás, recaíram na mesma visão. Vários autores insistiram que o nível espiritual do povo era marcado pela superficialidade. Incapaz de ir além das aparências, sua religiosidade era caracterizada pela ingenuidade e mediocridade. Uma cultura *näif* e infatilizada, identificada com a cultura popular, contrapunha-se assim à superioridade da cultura das elites.¹⁴

O que há de comum entre esses estudos sobre ex-votos e os trabalhos sobre religiosidade popular é a sua identificação com a forma pela qual os intelectuais, entre o final do século XVIII e início do XIX, abordaram essas questões. Conforme informa-nos Peter Burke, foi durante esses séculos que o “povo” se tornou um tema interessante para os intelectuais. Pode-se falar, nesse contexto, de uma “descoberta” da cultura popular; expressão utilizada por Herder para diferenciar usos, costumes, crenças e superstições do povo da cultura erudita.¹⁵ Entretanto, na perspectiva romântica do século XIX, essa “descoberta” levou a identificar o povo com o que era natural, simples, instintivo e

¹² GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Ex-votos, promessas ou milagres, p. 28. Grifo meu

¹³ Ibidem, p. 29

¹⁴ Sobre a necessidade de romper com tais perspectivas sobre a religiosidade popular, que a via como inferior, ver: ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: Relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 96-98.

¹⁵ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 31-36

irracional. “Em suma, a descoberta da cultura popular fazia parte de um movimento de primitivismo cultural no qual o antigo, o distante e o popular eram todos igualados.”¹⁶

Jacques Revel, em artigo escrito com Michel de Certeau e Dominique Julia, chegou a comparar a “descoberta” da cultura popular a uma criança espontânea e ingênua: “Espontâneo, ingênuo, o povo é uma vez mais a criança.”¹⁷ Pressupunha-se assim que o popular era o começo e a infância de uma cultura, que caberia ao folclore proteger. O que esses autores combatiam era a apropriação indevida que os intelectuais tinham feito do conceito de cultura popular. Afinal, o uso que se fazia desse conceito acabava por colocar a cultura popular em um plano inferior à cultura elaborada pelas elites intelectuais.

Analisando a crítica romântica da arte folclórica, o historiador da Arte Arnold Hauser afirma que os “românticos exageraram a inocência infantil do artista”¹⁸ e que o “Romantismo ignorou as características concretas da arte folclórica e pelo fato de realçar o seu caráter supostamente universal e arquétipo, transformou-a num fenômeno de concepção vaga”.¹⁹ Hauser joga por terra a idéia de que existe uma “alma do povo” e que se possa aplicar essa noção às manifestações da cultura folclórica e popular. Segundo ele é necessário considerar que as “obras de arte não têm origem no ar rarefeito de um mundo do espírito; a produção artística é algo de dinâmico e dialético, um ato ligado ao todo da vida, uma atividade enraizada na prática”²⁰

¹⁶ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 38

¹⁷ REVEL, Jacques; CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique. *A beleza do morto: o conceito de cultura popular*, p. 58

¹⁸ HAUSER, Arnold. *Teorias da arte*, p. 313. Hauser define a “arte folclórica” enquanto atividades poéticas, musicais e pictóricas dos estratos da população que não são cultos. Esse autor faz também uma distinção entre “arte folclórica” e “arte popular”. A primeira seria uma arte criativa e seus participantes inventivos, enquanto a “arte popular” seria caracterizada por um público artisticamente não criativo e completamente passivo. Essa “arte popular” estaria mais relacionada a uma cultura de massa. Por opção teórica, preferiu-se não adotar as distinções do autor em relação a tais conceitos, na medida em que assume uma posição que deprecia o termo “arte popular”, embora concordemos com as críticas feitas pelo autor em relação à forma como o Romantismo depreciou a “arte folclórica”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 318-319

²⁰ *Ibidem*, p. 313

Giulio Carlo Argan, outro historiador da Arte, também afirma ser “essencial superar a mentalidade romântica do conceito [...], para considerar a arte popular um fato histórico e antropológico.”²¹ Peter Burke — embora reconheça a dívida que os historiadores da cultura têm para com os intelectuais do século XIX — adverte quanto à necessidade de encarar criticamente essa herança, pois ela inclui “corruptelas e interpretações errôneas”.²²

Incorporando as críticas desses autores, no presente estudo procura-se romper com essas interpretações da cultura popular. O que significa deixar de ver suas manifestações com as lentes românticas do século XIX, que têm sido, salvo poucas exceções, compartilhadas por autores que abordaram o tema dos ex-votos. Se por um lado, esses textos fornecem informações preciosas sobre o tema; por outro, partem de uma visão pré-concebida do “popular” e incorrem no erro de não problematizar a relação entre a práticas votiva e a religiosidade popular.

Vários autores têm alertado para a dificuldade de definir e de estudar a cultura popular em suas manifestações. Em artigo sobre religiosidade popular, Jean-Claude Schmitt questionava sobre os significados do termo “povo” e seu derivativo “popular”, jamais verdadeiramente definidos. Afinal, o termo “popular” designava o que era criado para o povo, recebido pelo povo, ou destinado ao povo?²³ Schmitt trazia à tona assim o problema de definição do conceito de cultura popular, que podia assumir vários significados. O que parece estar em jogo então é a própria metodologia empregada na utilização desse conceito. Como apreender a cultura popular? Como abordar a questão das relações entre os ex-votos e a religiosidade popular, sem antes definir o sentido que se dá a esse conceito?

Segundo Jacques Le Goff, os estudiosos da cultura popular têm oscilado entre dois

²¹ ARGAN, Giulio Carlo; FAGIOLO, Maurizio. *Guia de História da arte*, p. 122

²² BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*, p. 44

²³ SCHMITT, Jean-Claude. *Religion populaire et culture folklorique*, p. 942

modelos de interpretação: “um deles privilegiou os objetos culturais pedindo ao próprio corpus [...] a natureza e o sentido dessa cultura” e o outro “privilegiou os atores, buscando a definição do popular na atitude perante aos objetos culturais e no modo de consumo dos produtos da cultura.” Na perspectiva de Le Goff, o primeiro modelo fornece pontos de partidas sólidos, podendo-se referenciar objetivamente os materiais para a análise da cultura popular. Com relação ao segundo modelo, esse autor faz restrições quanto ao problema de analisar a cultura popular a partir dos “grupos sociais”. Questiona se não seria perigoso isolar comportamentos de reprodução e de recepção, das condições de produção dos objetos culturais. Para fugir a essas armadilhas, ele propõe procurar a via do “popular” por intermédio do estudo dos comportamentos culturais e das relações entre a cultura popular e erudita, colocadas sempre em termos históricos.²⁴

Esse método de abordagem foi compartilhado e desenvolvido por Carlo Ginzburg. Ao estudar o processo movido pelo Santo Ofício contra o moleiro Menocchio, um camponês de Friuli do século XVI, ele demonstrou que a cultura popular não se encontrava separada de forma estanque da cultura erudita e propôs que é na atribuição e na busca de significados que reside a especificidade da cultura popular.²⁵ Conforme afirmou Le Goff, é o que a “cultura popular” faz da “cultura erudita”, dos elementos esparsos que esta lhe fornece, que faz dela uma outra cultura.²⁶

Revisitando o conceito, Roger Chartier afirma que a identificação da cultura popular deve ser buscada na apropriação que os grupos fazem dos objetos culturais, ou seja, nos significados que certos grupos atribuem a esses objetos. Para esse autor, mesmo em uma

²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. *Religion populaire et culture folklorique*, p. 127-130

²⁵ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, 1987

²⁶ LE GOFF, Jacques. *Aspectos eruditos e populares das via gens ao além na Idade Média*, p. 127

ordem estabelecida e legitimada, é necessário “postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações.”²⁷

Por esse prisma — conforme afirmou Michel de Certeau — a cultura popular se apresenta diferentemente: “ela se formula essencialmente em “artes de fazer” isto ou aquilo.” As práticas revelam “uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar.”²⁸

Apesar das diferenças teóricas existentes entre esses autores, o que importa ressaltar é que eles procuraram se desvencilhar de certas visões tradicionais que recaíam sobre a noção de cultura popular. Ao invés de partirem de uma noção pré-concebida do “popular”, eles buscaram demonstrar a importância de reconstituir as relações entre a cultura popular e cultura erudita, levando em consideração o contexto histórico dessas análises. Além desse aspecto, os estudos culturais procuraram romper também com a visão de uma “cultura do povo” totalmente oposta à “cultura da elite”. As trocas e influências mútuas que tendem a atravessar os níveis de cultura, revelam que valores elaborados pela elite podiam ser compartilhadas pelas camadas populares e vice-versa.

Essas novas formas de estudar a cultura popular — que davam prioridade às relações entre os níveis culturais ou aos significados singulares das práticas denominadas “populares” — mostraram-se frutíferas quando aplicadas à sociedade colonial. Um dos autores que demonstrou a pertinência de se utilizar dessa categoria para se pensar a sociedade colonial foi Donald Ramos. Ele distingue uma “cultura dominante” e uma cultura popular no século XVIII. A cultura dominante” era caracterizada por regras elaboradas principalmente pela Igreja católica, a qual procurava, através das visitas eclesiásticas, de

²⁷ CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico, p. 182

²⁸ DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer, p. 42

proibições e inquirições, moldar os modelos de comportamento de acordo com a ortodoxia católica. Apesar de reprimir diversos atos e de ver com maus olhos as formas de vivência religiosa na colônia, a Igreja teve que se adaptar às necessidades de grande parte da população e reconhecer padrões comunitários de comportamento. Por sua vez, a cultura popular era marcada por experiências compartilhadas, ostentando “um conjunto de valores, de crenças religiosas e de práticas sociais, cuja combinação única a caracteriza e a distingue da cultura dominante.”²⁹

Antes mesmo de Donald Ramos, os trabalhos de Laura de Mello e Souza, como *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* e *Inferno Atlântico*, indicavam a possibilidade de se falar em uma cultura popular na sociedade colonial que se forjou do encontro entre as práticas mágicas européias e os rituais vivenciados pelas populações coloniais. Por sua vez, Adriana Romeiro, estudando as relações entre a cultura popular e a cultura erudita no Brasil do século XVI, também revelou como os colonos quinhentistas reelaboravam e atribuíam outros significados a temas religiosos específicos.³⁰

Acreditamos, portanto, que o conceito de cultura popular fornece subsídios teóricos para compreendermos melhor o significado de certas práticas religiosas na Colônia, como é o caso dos ex-votos. Embora o ex-voto fosse compartilhado tanto por membros da elite quanto pelos das camadas populares, conforme procura-se demonstrar ao longo desse estudo, a análise dessa prática nos permite entrar em contato com uma cultura que dava novos significados à religião.

O “popular” está relacionado, no presente trabalho, com um conjunto de práticas que revelam como os indivíduos se utilizam de certas regras para outros fins. Interessa-nos

²⁹ RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura popular no Brasil do século XVIII, p. 143

³⁰ ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: Relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, 1991.

tentar compreender o sentido que os ex-votos assumiam na sociedade setecentista mineira e situar as relações entre esses e a religiosidade popular. Espera-se assim, estabelecer até que ponto essa forma de representação pode esclarecer acerca dos significados que a religião assumia no imaginário popular, no contexto da sociedade setecentista mineira. A questão que se coloca aqui é a possibilidade de pensar como, no interior de sistemas prescritivos e normativos, os indivíduos e coletividades encontraram espaços de liberdade.

Não são poucas as dificuldades que se colocam para os historiadores que pretendem conhecer como os homens comuns, os anônimos do passado, concebiam o mundo e organizavam sua cultura. Apesar de muito afirmado, é preciso enfatizar que a cultura popular é uma “presa esqui va” e o historiador parece estar condenado a conhecer apenas seus fragmentos e indícios.³¹

Eis, portanto a necessidade de reiterar a importância dos ex-votos como fonte que possibilita esse tipo de investigação. As imagens e as legendas das tábuas votivas permitem entrar em contato mais direto com certos aspectos da religiosidade popular. Confissão extorquida mediante a doença ou outro problema, essa fonte revela aspectos importantes do cotidiano e da vivência religiosa. Nesse sentido, a prática votiva desvenda também a relação entre a religião vivida e a exigida pela Igreja. A partir das tábuas votivas, “percebe-se a importância privilegiada de que se reveste a imagem, sob todas as suas formas, para o conhecimento da sensibilidade popular”³².

Os ex-votos oferecem ao historiador a possibilidade de responder a uma série de questões. As tábuas votivas do Setecentos mineiro revelam atitudes do homem diante da doença e do perigo eminente da morte, bem como a relação que estabelecem com os santos

³¹ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 91; GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, p. 16

³² VOVELLE, Michel. Os exvotos do território marselhês, p. 114

e a questão do milagre. Além desses aspectos, essa fonte contribui também para abordar temas como as práticas populares em torno do corpo e da doença, questões que passavam pela religião no século XVIII. Todas essas questões dizem respeito, em última instância, à problemática que orienta esse estudo: a relação entre as práticas votivas e a religiosidade popular no Setecentos mineiro.

A constatação de uma religiosidade popular na Colônia suscita algumas hipóteses para refletirmos acerca da prática votiva. A primeira hipótese a ser esboçada é que os ex-votos estão relacionados com os rituais populares, na medida em que se distanciam de certas normas prescritas pela Igreja. Assim, mais do que refletir “a relação íntima e respeitosa dos fiéis com seus oragos”³³, como afirma Luiz Mott, considera-se que as tábuas votivas revelam aspectos de uma visão mágica do mundo, presente no maravilhoso cristão.

Outra questão que se coloca sobre a prática votiva é com relação à perspectiva da salvação enfatizada pela Igreja. Esta procurava realçar, através do sermonário e das imagens, a preocupação que os cristãos deveriam ter em bem morrer e alcançar a salvação eterna.³⁴ Contudo, tal proposta da salvação da Igreja para além da morte, contrasta com a proposta de salvação mágica nesse mundo.³⁵ A hipótese desenvolvida, nesse sentido, é que a prática votiva estava relacionada mais com as idéias de proteção aqui nesse mundo: o que está em jogo na oferta votiva é a preservação da vida e a valorização do corpo, cuja proposta distancia-se do modelo de salvação escatológico da Igreja.

Essas observações nos conduzem a uma questão mais ampla. As práticas votivas

³³ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu, p.173

³⁴ Sobre a ênfase da Igreja no discurso sobre a salvação e a “boa morte” no setecentos mineiro consultar: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 27-62

³⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 203

estariam relacionadas com o princípio material inerente à religiosidade popular. Pretende-se demonstrar que no Setecentos mineiro os ex-votos se direcionavam para o mundo terreno e as aflições do cotidiano. É essa ênfase na resolução dos problemas do cotidiano um dos aspectos que explicariam o significado do milagre no imaginário popular.

Dessa forma, o estudo da prática votiva no Setecentos mineiro é uma das chaves pela qual pode-se vislumbrar um pouco da cultura popular na sociedade colonial. Cultura esta que, conforme afirmação de Donald Ramos, “inclui, em graus diversos, a grande massa da sociedade colonial”³⁶.

Para dar conta das questões elencadas, foram consultados ex-votos do século XVIII em Minas Gerais, nas cidades de Ouro Preto, Diamantina, São João del Rei, Mariana e, principalmente, Congonhas do Campo. Ao *corpus* documental, foram acrescentados outros exemplares provenientes de catálogos. Ao invés da análise quantitativa dessa fonte, optou-se por uma leitura verticalizada que analisasse tanto as imagens quanto as legendas. Devido ao *corpus* documental disponível, tal opção se revelou bem mais rica do que trabalhar com métodos seriais.

Embora a base documental dessa pesquisa seja constituída pelos ex-votos, para compreender melhor as relações desses artefatos com a religiosidade popular, utilizou-se também de outras fontes, como constituições eclesiásticas e obras teológicas. Essas obras, que insistem na caracterização do pecado, do inferno, do juízo e das condutas a que os cristãos deveriam aderir, podem ser classificadas no âmbito da teologia moral.³⁷ Adalgisa Arantes Campos já havia demonstrado o valor dessas fontes para reconstituir os aspectos da mentalidade religiosa do século XVIII.³⁸ Contudo, se essa autora as leu com esse objetivo,

³⁶ RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura popular no Brasil do século XVIII, p. 140

³⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçeiros, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 205

³⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, 1994

a intenção aqui foi tentar reconstituir os aspectos da cultura popular que a Igreja procurava combater, fazendo uma espécie de contra-leitura dessas fontes.

Além dessas obras de caráter normativo, outras fontes foram incorporadas ao *corpus* documental do estudo em questão. Esses testemunhos foram de extrema valia para compreender os significados da prática votiva e permitiram, muitas vezes, extrapolar a aparente exiguidade e opacidade ex-votos. O confronto entre as fontes tornou-se mais do que necessário para entender o papel que a religião assumia na sociedade mineira do século XVIII.

A dimensão espacial dessa pesquisa abrange diversas localidades de Minas Gerais em que se pode constatar a difusão das práticas votivas. Mas a prioridade da análise volta-se para os ex-votos de Congonhas, um dos principais centros de peregrinação do século XVIII. Devido a esse fator, aí que se encontra reunida a maior parte da documentação que foi examinada nessa pesquisa, como poderá ser notado.

Quanto às balizas cronológicas, este trabalho procura abranger todo o Setecentos mineiro. A própria natureza das fontes, o seu estereótipo durante o século XVIII, levou a uma não preocupação com as amarras rígidas do tempo. Ao lidar com uma prática cujas raízes se prendiam à longa duração, muitas vezes fomos levados a extrapolar as balizas do tempo e espaço demarcadas, mas sem perder de vista a especificidade do contexto em estudo.

Essas questões foram tratadas em três capítulos. O primeiro capítulo— “A prática votiva e os ex-votos do Setecentos mineiro” — inicia-se por uma definição e tentativa de caracterização das formas de representação dos ex-votos. Prática de longa duração, foi inevitável tratar da relação entre os ex-votos e o paganismo e sua incorporação pelo cristianismo. Nesse capítulo, procura-se analisar ainda a difusão das tábuas votivas no Brasil colonial, reconhecendo certas similaridades formais com ex-votos de outras regiões

da Europa. De forma específica, são analisados alguns aspectos formais das tábuas votivas, situada a forma como esses objetos eram compartilhados socialmente pelos habitantes das Minas e quem eram os responsáveis pela produção dessas imagens. Trata-se de um capítulo mais descritivo, que serve de “pano de fundo” para os capítulos subsequentes, onde se volta a atenção para o significado que a prática votiva adquiriu no Setecentos mineiro.

Ao analisar as tábuas votivas, constata-se que um dos temas recorrentes é a questão da doença e do sofrimento físico. Esse é o tema em torno do qual se constrói o segundo capítulo — “Ex-votos e os domínios do corpo”. Nele, pretende-se demonstrar quais os significados que assumiam a doença e o sofrimento físico no contexto cultural do século XVIII. Se por um lado, os ex-votos espelhavam toda uma concepção da doença ligada ao sobrenatural; por outro, a ênfase na saúde do corpo, presente nas tábuas votivas, permitiu-nos relacioná-las com uma série de práticas populares em relação ao corpo, que iam contra as propostas enfatizadas pela cultura eclesiástica.

Além de representarem a ênfase na saúde do corpo, os ex-votos voltam-se para uma série de questões materiais, em torno das quais se alimentou a crença no milagre. Essa tema inspirou o terceiro capítulo — “Milagre e cotidiano” —, cujo objetivo é abordar os significados da prática votiva com relação à religiosidade popular e refletir acerca do significado do milagre no imaginário popular. A partir da análise das legendas dos ex-votos, com auxílio de outras fontes, procura-se demonstrar como a prática votiva estava direcionada para atender uma série de exigências da vida cotidiana, e como as práticas religiosas em Minas eram uma forma de resposta a tais exigências. Por fim, discute-se nesse capítulo a relação entre o milagre e a magia. A associação entre essas duas formas de comunicação com o sobrenatural, mostrou-se bastante próxima no que se refere a relação que os fiéis estabeleciam com os santos na religiosidade popular.

Nesses capítulos procurou-se unir a narrativa às questões teóricas em torno da religiosidade e da cultura popular. Na medida em que o tema permitiu, utilizamos de uma bibliografia que não dizia apenas respeito aos ex-votos. Esperamos assim ter escapado do anedótico, da descrição das fontes ou simples narração dos eventos.

Antes de dar por finalizada a introdução que ora se lê, é necessário ainda algumas breves considerações sobre a pesquisa documental. A primeira diz respeito ao fato de que estaria faltando com a verdade se dissesse que todos os ex-votos mineiros referentes ao século XVIII foram consultados. Como desculpa, posso dizer que foram enfrentados uma série de empecilhos durante a pesquisa, dentre eles a dificuldade de acesso às fontes. Além disso, o pouco tempo disponível para ir em busca de ex-votos ainda não catalogados e, até mesmo, a não disponibilidade de recursos para uma necessária viagem a Portugal, limitaram o *corpus* documental da pesquisa. Esses problemas foram sanados na medida do possível, consultando catálogos e utilizando de acervos encontrados em museus. Espera-se que esse estudo sirva para apontar uma série de questões sobre o significado dos ex-votos e lançar algumas luzes sobre a sociedade setecentista mineira e seu universo cultural.

I- A PRÁTICA VOTIVA E OS EX-VOTOS DO SETECENTOS MINEIRO

A tradição votiva: difusão e formas de representação

Na sociedade mineira do Setecentos era prática comum oferecer aos santos objetos em agradecimento a determinados benefícios alcançados. Essa prática não se restringiu apenas ao século XVIII e nem tão somente à Capitania das Minas. Qualquer viajante ou devoto que entrasse em santuários ou igrejas de diversas regiões do Brasil nos séculos XVIII e XIX, podia encontrar esses objetos que eram oferecidos aos santos e representavam os milagres realizados por eles.

Exemplo disso é o relato de Thomas Ewbank, viajante estrangeiro que esteve no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Em certa manhã, nas suas andanças pelas ruas daquela cidade, o viajante entrou na Igreja de São Francisco de Paula, que na ocasião estava passando por reformas. Entre atarefados pedreiros, carpinteiros, pintores, estofadores, homens e mulheres que oravam de joelhos, o arguto observador encontrou o que o levava até àquela igreja: oferendas votivas por curas milagrosas. Nas paredes caiadas de branco, a uns dez pés de altura do chão, estendiam-se varas de madeiras onde estavam suspensos, por fios e cordões, vários ex-votos.¹

O que levou Ewbank a registrar em seu diário informações sobre os ex-votos — considerados pelo viajante como “um dos mais singulares aspectos dos velhos templos” — foi principalmente a curiosidade, o fascínio pelo exótico.² Se por um lado, seu relato é de extrema valia para recuperar certos aspectos da prática votiva; por outro lado, diferente do

¹ EW BANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1p. 151

² Os relatos de viajantes no Brasil do século XIX, refletiam o fascínio pelo exótico, a atração pelo diferente. LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem*. Escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX, p. 95

“olhar” do viajante que se depara com a novidade ou da emoção que acometia os fiéis quando estavam diante daqueles objetos, nosso objetivo é compreender os ex-votos enquanto representação e prática histórica.

Torna-se necessário, portanto, tentar reconstituir os significados, as formas de produção e de apropriação dos documentos, ainda mais quando o documento se confunde com a própria prática. Em outras palavras, é preciso tentar situar o documento em relação ao contexto histórico em este foi produzido, para não se incorrer no risco de naturalizar as práticas que os originaram. Basta lembrar que o documento é sempre resultado de uma montagem da sociedade que o criou e que, portanto, reflete valores daquela sociedade, conforme afirmou Le Goff.³

Estudar os ex-votos enquanto forma de representação de determinada prática histórica não é tarefa fácil. Apesar desse documento colocar o historiador em contato “mais direto” com elementos e artefatos de uma cultura cada vez mais inacessível trata-se, como considerou Michel Vovelle, de “uma pesquisa difícil, pois aborda o mundo do silêncio, das fontes indiretas, dos documentos subtraídos ou oblíquos.”⁴ De fato, o pesquisador que procurar informações sobre os ex-votos nos arquivos se decepcionará. Daí a dificuldade de situar essa fonte em relação ao contexto em que foi produzida e reconstituir suas formas de representação. Diante de tais obstáculos, tornou-se necessário recorrer a outros testemunhos, às fontes indiretas de que fala Vovelle, para situar melhor a compreensão que os homens do passado tinham dos ex-votos.

Informações significativas sobre a prática votiva no século XVIII foram encontradas no dicionário escrito pelo padre Raphael Bluteau. Nele, o termo “voto” é utilizado para designar tudo “o que se pendura no altar de um santo em agradecimento da mercê recebida,

³ LE GOFF, Jacques. Documento-Monumento, p.94-104.

⁴ VOVELLE, Michel. Os exvotos do território Marselhês, p. 114

e em satisfação do voto que se fez.”⁵ Conforme indica Bluteau, oferecer “votos” é uma prática muito antiga, cuja tradição remonta aos ritos do paganismo:

Costumam os romanos pendurar nos altares de suas fabulosas deidades, uns fragmentos de tábuas dos navios que tinham escapado do naufrágio, em que se via pintada a mercê, que imaginavam ter recebido por intercessão do nome, ao qual se tinham encomendado.⁶

A antigüidade dessa prática é também reconhecida por Ewbank: a “oferenda aos deuses das representações metálicas, ou de outro material, dos males dos membros e órgãos de que os devotos se libertaram vem da mais alta antigüidade.” Além de se referir a ex-votos nos templos do Egito, Síria, Grécia e Roma, o viajante menciona também aqueles

oferecidos a Netuno e propiciatórios de viagens seguras, a Serápis por saúde, a Juno Lucina para crianças e partos felizes; quadros de pacientes no leito, e também olhos, cabeças, pernas, membros e um sem-número de pequenas tabuletas dirigidas a Esculápio e outros santos médicos populares entre os pagãos.⁷

Maria Isabel Fleming indica que os ex-votos tiveram grande difusão na península itálica e na Gália, entre os séculos VI e V a. C. Tratavam-se de estatuetas de acabamento simples esculpidas em bronze que, em quase sua totalidade, representavam figuras do panteão grego ou a imagem do ofertante. A autora constatou que no mundo grego havia uma separação entre os ex-votos de terracota — associados às divindades femininas — e os de bronze — representando as divindades masculinas. Para Maria Isabel Fleming, essa separação deixa entrever diferentes esferas de atribuições: os ex-votos de bronze se associavam a eficiência da defesa do território, enquanto os de terracota eram ofertas relacionadas à fertilidade feminina.⁸

⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. V. 8, Tomo II, p. 582.

⁶ *Ibidem*, V. 8, Tomo II, p. 582

⁷ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, p. 153

⁸ FLEMING, Maria Isabel D'Agostinho. *Contatos culturais na península itálica: as estatuetas de bronze*, p. 13-32

Comum entre os pagãos, os ex-votos foram assimilados pelos cristãos por volta do século IV e, desde então, passaram a representar através dos séculos a crença no milagre.⁹ Sob um certo ponto de vista, eles podem ser considerados o lugar de encontro de culturas e tradições diversas, onde se cruzam elementos pagãos, folclóricos e cristãos. Sabe-se que na Idade Média “toda uma rede de instituições e práticas, das quais algumas deveriam ser muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão.”¹⁰ Para se ajustar às necessidades da piedade popular, a Igreja se viu diante da necessidade de incorporar vários aspectos da cultura folclórica. Essa cultura folclórica — segundo definição proposta por Le Goff — pode ser entendida como a cultura tradicional subjacente a toda sociedade histórica e que estava prestes a aflorar na desorganização entre o final da Antigüidade e o início da Idade Média. Para Le Goff, teria havido um acolhimento deste folclore pela cultura eclesiástica no início do período medieval, o que pode ser comprovado pela assimilação de certos ritos pagãos pelo Cristianismo, a exemplo da transmissão de funções pagãs aos santos.¹¹

Embora não se pretenda fazer aqui uma genealogia da prática votiva, situar sua relação com o paganismo é enfatizar que os ex-votos possuem uma história que está relacionada com a incorporação de uma série de rituais pelo cristianismo da cultura folclórica e pagã, que persistiram sob o verniz dos cultos cristãos oficiais. Essa incorporação não pode ser considerada mera sobrevivência do paganismo, na medida em

⁹ Sobre as remotas origens da prática votiva ver, entre outros : SOUZA, Laura de Mello e. Os ex-votos mineiros, *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*, p. 207; BECERRA, Salvador Rodríguez. Formas de la religiosidad popular, El exvoto: su valor histórico y etnográfico; GIFFONI, Maria Amália, Ex-votos, promessas ou milagres, p. 28

¹⁰ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*, p. 23

¹¹ LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia, p. 207-219

que essas práticas eram vivenciadas e inseridas no cotidiano, demonstrando como uma determinada cultura absorve elementos de outras e os ajusta a finalidades específicas.¹²

Incorporados a outros ritos do cristianismo na Idade Média, os ex-votos tiveram ampla difusão na Europa católica no transcurso da época moderna. Em Provença, na França, foram coletados cinco mil exemplares e mais de mil localizados em Notre Dame de Laghet. Nessas e em outras regiões da França, os sítios de peregrinação conservam exemplares de do século XVI, tornando-se mais numerosos nos séculos XVII e XVIII. Uma secular iconografia serial de ex-votos pintados pode ser localizada também na região mediterrânea da Itália e em todo âmbito europeu.¹³

A difusão dessa prática está intimamente relacionada com a peregrinação, uma das mais antigas práticas cristãs que ocupava o primeiro lugar na piedade dos fiéis desde a Idade Média.¹⁴ De certa forma, os santuários devem seu sucesso aos numerosos milagres atribuídos a diversos intercessores. Na Europa, os inúmeros ex-votos que cobrem as paredes das capelas são o melhor testemunho da importância das peregrinações no âmbito das devoções individuais e coletivas.¹⁵ Fazer um voto significava também fazer uma peregrinação. Conforme afirmou José Ferreira Carrato, a “peregrinação parte sempre de um

¹² Jean Claude Schmitt, anos atrás, já chamava atenção para o fato de que a teoria da sobrevivência tornara-se caduca, pois numa cultura tudo é vivido ou não é. SCHMITTI, Jean-Claude. *Religion populaire et culture folclorique*, p. 946.

¹³ Sobre a difusão da prática votiva na França consultar, entre outros: COUSIN, Bernard. *Exvoto de Provence: Images de la religion populaire et de la vie d' autrefois*, 1981; VOVELLE, Michel. *Os ex-votos do território marseelhês*, 1996. Para a Itália ver: BELLI, Gabrielle. (dir.) *Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto, santuario, religione popolare nei Bresciano*, 1981.

¹⁴ A prática da peregrinação, relacionada com o culto às relíquias, multiplicou-se durante o século XII. Os fiéis freqüentavam cada vez mais peregrinações longínquas, como as de São Tiago de Compostela, de São Miguel de Gargano. Tanto Roma quanto Jerusalém se tornaram destinos obrigatórios para aqueles que quisessem venerar as relíquias sagradas, cujo papel primordial era a de realizar milagres. Sobre as rotas de peregrinação ver: VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*, p. 161.

¹⁵ LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles. Essai de démographie et de psychologie*, p. 288.

voto que se vai cumprir, de uma promessa que se vai pagar; por isso, o romeiro sempre haverá de levar ao santo de devoção o seu donativo.”¹⁶

De certa forma, as peregrinações na Europa obedeciam a um esquema clássico: um pastor ou camponês encontrava uma estátua junto a uma árvore ou a uma fonte. Ocorrendo as primeiras manifestações miraculosas, os peregrinos iam até o lugar onde havia ocorrido o milagre. Primeiramente, as autoridades religiosas mostravam-se reticentes, mas após investigação cediam ao entusiasmo popular e permitiam aos fiéis levarem oferendas aos seus santos de devoção.¹⁷

Duas gravuras do século XVII nos dão uma pálida idéia de como eram essas peregrinações na Europa. A primeira gravura representa a peregrinação mariana de Nossa Senhora de Montaigu, em Brabante, na França. Nela se observa a imagem da santa junto a uma árvore. Próximo a ela, um homem se encontra com as mãos postas e seu olhar de súplica parece dirigir um pedido à santa. Do lado esquerdo, um homem aleijado também roga pela cura de seu corpo. Em um segundo plano, um possesso é libertado do demônio enquanto, ao fundo, uma fila imensa de pessoas em procissão se dirige a uma igreja, provavelmente um santuário. *[gravura 1]*

A segunda gravura representa a peregrinação mariana a Notre-Dame-de-Banelle. Nessa gravura, duas imagens representam respectivamente Nossa Senhora e o crucifixo. Embaixo das árvores, homens, mulheres e alguns aleijados oram e fazem seus pedidos. Nos galhos das árvores, pendem muletas e representações de pernas e mãos. Tratam-se de ex-votos oferecidos em agradecimento às graças alcançadas *[gravura 2]*.

Considerável foi a importância que assumiram as peregrinações nos países ibéricos. Notoriamente, em Portugal foram erguidos diversos santuários: Santo Antônio dos Olivais,

¹⁶ CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, p. 35

¹⁷ LEBRUN, François. *As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal*, p. 92-94.

gravura 1

Gravura 2

em Coimbra, Nossa Senhora das Preces, no Concelho de Oliveira; Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego, entre outros.¹⁸ Fernando Matos Rodrigues destaca os ex-votos da região de Arouca, onde os romeiros se deslocavam para oferecer votos ao santuário da Rainha Santa Mafalda de Arouca, ao senhor dos enfermos em Espiunca e em outros santuários daquela região.¹⁹

Diversos santuários no Brasil foram herdeiros dos existentes em Portugal. É o caso do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos que, segundo Mónica Massara, reúne elementos precedentes dos santuários setecentistas do norte de Portugal, como o Bom Jesus do Monte de Braga e o Bom Jesus de Matosinhos, nos arredores do Porto.²⁰ A devoção ao Senhor Bom Jesus remonta a uma tradição muito remota. Há referências ao culto do Bom Jesus de Matosinhos a partir do século X, período em que ainda a imagem miraculosa era venerada no mosteiro de Bouças. Somente em 1550, a imagem do Senhor de Bouças foi transferida para a atual matriz de Matosinhos, em Portugal.²¹

O surgimento do santuário em Minas, durante o século XVIII, não foi iniciativa da Igreja. Está associado a uma cura miraculosa e a uma oferta votiva de Feliciano Mendes, um reinol que viera para as Minas à procura de ouro e se adoentou. Curado da doença, Feliciano Mendes prometeu construir um santuário em agradecimento à cura milagrosa, atribuída Senhor de Matosinhos.²² A proeminência assumida por essa devoção na Colônia pode ser comprovada pelo considerável número de ex-votos dedicados ao Bom Jesus de

¹⁸ MASSARA, Mónica F. *Santuário do Bom Jesus do Monte*. Fenómeno tardo Barroco em Portugal, em particular o primeiro capítulo: Santuário de via-crucis: Fenómeno cultural Barroco; origens e exemplos estrangeiros, p. 11-31

¹⁹ RODRIGUES, Fernando Matos. Ex-votos da região de Arouca: um corpus mágico da religião popular, ou uma terapêutica contra o mal, p. 44-45

²⁰ MASSARA, Mónica F. MASSARA, Mónica F. *Op. cit.*, p. 31

²¹ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas do Campo, Minas Gerais*, p. 33-34

²² *RELAÇÃO cronológica do santuário e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas do Campo no Estado de Minas Gerais pelo Pe. Julio Engracio*, p. 27-28

Matosinhos, em Congonhas. De acordo com dados levantados por Márcia de Moura Castro, esse número chegava a 43,9% do total das ofertas votivas dos séculos XVIII e XIX.²³ Entretanto, na medida em que polarizava as devoções de todas as regiões de Minas, as ofertas votivas do santuário de Congonhas testemunham também outras devoções. Tal era o fluxo de devotos que se dirigiam ao santuário que, em 1765, o ermitão Custódio Gonçalves de Vasconcelos construiu a casa de milagres, “para nela se colocarem todas as relações e quadros de milagres operados pelo Senhor Bom Jesus”²⁴

Além do santuário do Bom Jesus de Matosinhos, várias ermidas, capelas e oratórios foram erguidos em Minas, no decorrer do século XVIII. Na região, conforme afirmou Caio César Boschi, “as primitivas capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades”.²⁵

Durante o ano, os fiéis faziam peregrinações a essas capelas e levavam ex-votos aos santos de sua devoção. Entretanto, tais demonstrações de devoção nem sempre eram bem vistas pelos representantes da Igreja. Na época da Reforma Católica, as autoridades eclesiásticas se esforçaram para conter os abusos que ocorriam nessas manifestações de devoção: “crença mágica nos poderes taumatúrgicos do santo, afã em proclamar o milagre, derivação da festa religiosa para diversões profanas”²⁶ Um sínodo bolonhês do século XVI prescrevia que, “nas vigílias ou nos dias de festa de qualquer igreja, não se devia bailar ou brincar em público nas ruas, nas praças, nos prados ou nos campos próximos da dita igreja”.²⁷

²³ Consultar o quadro de frequência temática dos ex-votos em: CASTRO, Marcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas no ciclo do ouro*, p. 22

²⁴ *RELAÇÃO cronológica do santuário....Op. cit*, p.51

²⁵ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder : Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, p. 21-22

²⁶ LEBRUN, François. *As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal*, p. 95

²⁷ *EPISCOPALI bononiensis civitatis et dioceses*, Bolonha, Bencaci, 1580, c. 1v. Apud: CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 154

Restrições similares podem se observadas também na Colônia. Foi na tentativa de conter os abusos das peregrinações que a Igreja delegou aos ermitões, responsáveis pelos santuários onde se reuniam os devotos, proibir que nas ermidas as pessoas “comam, joguem, bailem, ou façam coisa semelhante”.²⁸ No século XVIII, D. Frei Domingos da Encarnação Pontével condena o caráter profano das romarias, em “que o divertimento, e a curiosidade, a romagem, e a mistura de um, e outro sexo é todo o móvel de semelhantes devoções”.²⁹ Da mesma forma, D. Cipriano de São José mostrava-se intolerante às romarias ao Santuário do Senhor Bom Jesus do Matosinhos. Segundo ele, em dias de romaria a vila “mais parecia praça de touros que igreja de fiéis”.³⁰ Conforme chama atenção François Lebrun, enquanto para a Igreja a peregrinação tinha um significado espiritual, gesto de piedade, penitência e conversão da alma, para grande parte dos fiéis essas “viagens” eram atos que adquiriam significados concretos.³¹

Assim, após terem alcançado o milagre por intermédio de suas súplicas, homens ou mulheres cumpriam o último ato da promessa: em um santuário ou ermida, colocavam o ex-voto que tinham prometido para que outros tomassem conhecimento da graça alcançada. Dessa forma, a prática votiva pode ser considerada tanto um rito inserido na vida privada — na medida em que era um gesto individual—, quanto na esfera pública — na medida em que estavam associados à peregrinação e expunham publicamente os milagres nos santuários. Para ser considerado um ex-voto, era necessário não só a encomenda do artefato a ser oferecido, mas também sua exposição em um santuário. Conforme salientou Salvador

²⁸ *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 3, Tit. 39, p. 244

²⁹ *REVISTA do Arquivo Público Mineiro*, ano 6, fasc. 1, p. 511 Apud: FIGUEIREDO, Cecília Fontes. *Religião, Igreja e religiosidade popular em Mariana no século XVIII*, p. 110

³⁰ TRINDADE, Cônego Raimundo. *Bispado de Mariana: subsídios para sua história*, v. 1, p. 168

³¹ LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles. Essai de démographie et de psychologie*, p. 288

Rodríguez Becerra, o ex-voto para definir-se como tal, há de ser público; dar a conhecer o favor recebido.³²

Os ex-votos que pendiam nas paredes dos santuários eram das mais diversas formas e confeccionados pelos mais variados materiais. Segundo indicava Bluteau, havia “votos de cera, de prata, e em quadros.”³³ De acordo com Ewbank, os pagãos “dependuravam em seus templos figuras de bronze e de madeira, etc., representando os membros doentes.”³⁴

Essas formas de representação foram difundidas nos países católicos e assimiladas no Brasil durante os séculos XVIII e XIX. Era prática comum representar ex-votos na forma de réplicas de cabeças, mãos e outros membros do corpo em dimensão natural, moldados em madeira e depois em cera, no século XIX. Em uma das igrejas que visitou no Rio, dedicada à santa Luzia, a padroeira dos cegos, Ewbank encontrou pendurados nas paredes,

juntamente com os olhos ali colocados como *ex-votos*, representações de outros membros ou partes do organismo humano, o que vinha constituir uma prova de que a santa que presidia aquele templo não limitava sua clínica a uma única espécie de enfermidade. Havia ali cabeças, braços, mãos, pés e um retrato de meio corpo, em alto relevo, tudo de cera.³⁵

A confecção dessas réplicas do corpo humano, que representavam os órgãos afetados pelas doenças dos fiéis, parecia constituir um importante ramo do comércio. No Rio de Janeiro do século XIX, na loja de um negociante de objetos de cera, havia, “além das figuras já mencionadas, abdomens, seios (separados ou em pares), coxas, corações, bochechas, dedos dos pés, articulações dos joelhos, caras, tudo em tamanho natural.”³⁶

No Brasil, esses ex-votos ficaram conhecidos popularmente por “milagres”. Ao invés do verbete “ex-voto”, é o verbete “milagre” que consta no *Dicionário do folclore brasileiro*

³² BECERRA, Salvador Rodríguez. Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor historico y etnográfico, p. 123

³³ BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. V. 8, Tomo II, p. 582

³⁴ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1 p 152

³⁵ *Ibidem*, V. 1, p. 175. Grifo do autor

³⁶ *Ibidem*, V. 1, p. 153

elaborado por Luís da Câmara Cascudo, para se referir à “representação do órgão ou parte do corpo humano curado pela intervenção divina em testemunho material da gratidão.”³⁷

Os ex-votos não se limitavam às representações totais ou parciais do corpo humano. No Brasil, desde o século XVIII, proliferaram as formas e tipos de ex-votos oferecidos aos santos. De acordo com Leila Frota, no sertão nordestino pode ser encontrado uma variedade de oferendas votivas antigas e atuais: jóias, espigas de milho, cabelos, óculos, cadeiras de roda, velas, vestidos, réplicas de animais e outra infinidade de objetos que originaram a promessa. O material utilizado na confecção dessas peças atualmente é bem diversificado. Encontram-se desde esculturas em madeira até ex-votos modelados em barro, papel e cera. Diversos centros de romarias no Brasil apresentam, assim, uma infinidade de ofertas votivas oferecidas aos santos.³⁸

De acordo com essas informações, a prática votiva tem uma aceção ampla e inclui um repertório de objetos oferecidos às divindades. Com o objetivo de classificar esses objetos, alguns autores procuraram fazer uma tipologia dos ex-votos. Alceu Maynard os classifica quanto à forma em: *simples, antropomorfos, zoomorfos e especiais* (adornos ou jóias). Segundo o propósito em: *protetivos e produtivos* e, de acordo com a execução, em *materiais e imateriais*.³⁹

Maria Amália Giffoni faz uma classificação mais ampla dos ex-votos, dividindo-os quanto aos tipos em: *antropomorfos, médicos, zoomorfos, agrícolas, pluviais, votos representativos de valor, específicos e de significação imaterial*. Os ex-votos *antropomorfos* são aqueles que representam o corpo humano por inteiro ou partes, em réplicas de gesso ou outro material. Os *agrícolas, pluviais e zoomorfos* são os ligados aos

³⁷ CASCUDO, 1972, p. 55-56

³⁸ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no santuário do Bom Jesus do Matosinhos*, Congonhas do Campo, Minas Gerais, p. 21. Sobre os ex-votos esculpidos no nordeste ver: REINAUX, Marcílio. *Aspectos artísticos e históricos da estatuária e dos ex-votos do Nordeste*, 1988

³⁹ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Habitat. Ex-votos ou promessas*, p-42-43

pedidos de proteção aos animais e às colheitas. Os *médicos*, tratam-se de oferendas relacionadas com a providência da cura. São representados por, quadros, velas, fitas, retratos ou outros objetos. Os *representativos de valor* referem-se às oferendas de jóias e outras prendas, como animais e comidas ao santo de devoção. Os *específicos* compreendem velas, fitas ou rendas, trajés, pedaços de cabelo oferecidos aos oragos. Já os *ex-votos de significação imaterial* compreendem as oferendas “simbólicas” como a execução de missas ou danças para os santo de devoção.⁴⁰

De acordo com ambas as classificações acima, são considerados ex-votos quaisquer tipos de oferendas aos santos, sejam elas materiais ou imateriais. Entretanto, parece ser arriscado considerar orações, danças e outras oferendas de significação imaterial como ex-votos. Como já mencionado, o termo “voto” nos séculos XVIII e XIX só se aplicava às oferendas materiais. No dicionário de Raphael Bluteau não há nenhuma referência a orações ou danças como forma de oferendas votivas. A diversidade de ex-votos encontrados nos santuários e os materiais utilizados na sua confecção demonstram as mudanças de técnicas e de tipos de oferendas.⁴¹ Mas entre a diversidade das ofertas votivas, a presente dissertação se detém principalmente no estudo de tábuas votivas, forma recorrente de representação no Brasil colonial.

As tábuas votivas: aspectos gerais e similaridades formais

Segundo grafia culta, as tábuas votivas eram denominadas de *Tabella picta, votiva, tabula* ou *tabella votiva*.⁴² Em Portugal, devido à fórmula inicial de sua legenda, ficaram conhecidas também por “milagres” ou “painéis de milagres”.⁴³ Nessas tábuas votivas eram

⁴⁰ GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Ex-votos, promessas ou milagres, p. 32-50

⁴¹ Ibidem, *Op. cit.*, p. 39

⁴² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. V. 8, Tomo II, p. 582

⁴³ PINA, Luis de. *Arte popular*, p. 79.

pintadas as cenas ou os motivos que originavam as promessas. Tinham como figuras obrigatórias o ofertante e o santo de devoção, a quem se havia atribuído o milagre.

Apesar dos ex-votos representando as partes do corpo continuarem a ser confeccionados, a partir do século XVII foram as tábuas votivas que ganharam popularidade na Europa Central e Meridional. São numerosos os santuários nos países ibéricos que conservam essas tábuas votivas. Na Espanha, podem ser encontrados ex-votos pintados na Andaluzia, em Córdoba e Sevilha do século XVIII ao XX.⁴⁴ Em Portugal, as coleções mais antigas de ex-votos pintados são do século XVIII, embora algumas referências indiquem que os exemplares mais antigos remontam aos séculos XVI e XVII.⁴⁵

Bluteau faz referência às “taboinhas de São Lázaro”, ofertas votivas dos naufragantes que “traziam pintados o seu naufrágio, para mover a comiseração”⁴⁶. Estas tábuas votivas, que tinham como motivo principal os perigos do mar, parecem ter sido bastante comuns na Europa do período moderno. Jean Delumeau faz menção a ex-votos napolitanos do final do século XVI que representavam os navios e o temor dos marinheiros diante do mar.⁴⁷ Encomendados pelos marinheiros para agradecer aos santos por os terem salvos de tempestades e naufrágios, esses ex-votos marítimos foram bastante usuais em Portugal.⁴⁸ Um exemplo desse tipo de ex-voto é uma tábua votiva datada de 1756, que representa um navio à deriva no mar. Na extremidade esquerda do quadro, destaca-se a imagem do Senhor

⁴⁴ BECERRA, Salvador Rodríguez. Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor historico y etnográfico, p. 128-129

⁴⁵ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no santuário do Bom Jesus do Matosinhos*, Congonhas do Campo, Minas Gerais, p. 24

⁴⁶ BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. V. 8, Tomo II, p. 10

⁴⁷ Sobre o temor do mar e as promessas e ex-votos que eram feitos pelos marinheiros consultar : DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*, p. 41-52

⁴⁸ A esse respeito ver: IRIA, Roberto. *Ex-votos marítimos inéditos dos séculos XVII ao XIX: novos subsídios para sua história*, 1984 e IRIA JÚNIOR, Joaquim Alberto. *Ex-votos de mareantes e pescadores de Algarve*, 1973

de Matosinhos, a quem foi dedicada a obra. [gravura 3]

Diversos exemplares dessas tábuas preenchiam também as paredes dos santuários brasileiros, sendo boa parte deles ofertas de portugueses que se aventuravam em contínuas viagens para o Brasil. A esse respeito, há uma “tabuleta [que] mostra a pintura de um navio afundando e nos diz que foi alcançado por um furacão e quando a tripulação apelou para a Virgem, esta o salvou”⁴⁹ No ano de 1770, José de Lima, partindo de Lisboa para o Rio de Janeiro, viu-se às voltas com uma tempestade aos quinze dias de viagem. Apegando-se com Nossa Senhora da Conceição, o tempo se acalmou e então o navegante teve sua vida salva e em agradecimento, mandou fazer um ex-voto.⁵⁰ Em uma tábua votiva de 1772, José de Souza Barros agradece o “milagre que fez o Senhor da Vera Cruz “por tê-lo salvado de uma tempestade em uma viagem do Porto para Pernambuco.”⁵¹

Às tábuas votivas, que traziam impressas os milagres que os santos tinham feito aos tripulantes das embarcações, vinham se juntar os relatos de naufrágios portugueses, gênero literário que floresceu em Portugal nos séculos XVI e XVII e que descrevia relatos de naus engolidas pelas ondas e o sofrimento de homens e mulheres frente aos perigos do mar.⁵²

Diante dos riscos que as travessias marítimas ofereciam na época da colonização, consta que foi criada uma imagem especialmente para proteger os marujos portugueses. Estando um navio a afundar, teria aparecido a imagem de Nossa Senhora em pessoa e socorrido os marinheiros. Ao desembarcarem, os homens ficaram surpresos ao encontrar uma imagem que era a exata reprodução da Virgem, como lhes aparecera junto ao mastro

⁴⁹ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, v. 2, p. 263

⁵⁰ *EX-VOTO*, Legenda, Cascais, Coleção particular. In: *ESTÓRIAS de dor esperança e festa — o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*. [catálogo]

⁵¹ *EX-VOTO*, Legenda, Vila Nova de Gaia, Candal, Igreja Matriz- confraria do Senhor da Vera Cruz In: *ESTÓRIAS de dor esperança e festa — o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*. [catálogo]

⁵² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 31

Gravura

32

3

da proa. A imagem era, segundo informações de Ewbank, de Nossa Senhora do Cabo da Boa Esperança e pertencia aos Carmelitas. Era principalmente à imagem daquela santa que as tripulações dos navios faziam seus votos em prol de uma boa travessia.⁵³

As tábuas votivas não representavam apenas naufrágios. Além dos ex-votos marítimos, havia aquelas que reproduziam cenas de acidentes, catástrofes e outras adversidades. Nesses quadros, geralmente a cena representava o que era descrito na legenda, havendo uma intenção de reproduzir o fato que originou a promessa. Entre esses ex-votos, há o exemplo de uma tábua votiva dedicada a Nossa Senhora da Estrela por ter livrado a filha de Leonardo Rodrigues da catástrofe do terremoto de Lisboa, feita por volta de 1755. *[gravura 4]*

O mesmo princípio de composição da cena pode ser observado em um ex-voto mineiro do século XVIII, que representa um acidente de um homem caindo com o seu cavalo. A cena indica, portanto, que essa foi a causa do milagre. Pode-se presumir que tais representações não se deviam à liberdade do artífice, mas estavam relacionadas com a vontade do ofertante em ver representado o milagre daquela forma. Como nos ex-votos marítimos, para o devoto o importante era representar o momento e a situação que havia originado o milagre. *[gravura 5]*

Entretanto, uma das formas mais comuns de representar as cenas votivas — principalmente aquelas referentes às enfermidades — obedecia a um esquema tradicional: pintava-se a imagem do enfermo em uma cama, em uma das extremidades os santos, geralmente visíveis em nuvens, e algumas tinham como figuras obrigatórias a família ou a representação de autoridades religiosas ou médicos.

Esse esquema de representação parece ter sido recorrente em diversos ex-votos

⁵³ EWBANK, Thomas. EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p. 176-177

Gravura

34

4

Gravura

35

5

encontrados na Europa. Como exemplo, tem-se um ex-voto do século XVII do território marselhês, onde foram representadas diversas pessoas orando por o que aparenta ser uma criança e, na parte superior esquerda, a imagem de um santo envolto em nuvens.⁵⁴

Apesar de apresentarem algumas diferenças formais, as tábuas votivas de Portugal apresentam esquemas de representação semelhantes. Uma delas, datada de 1749, representa o milagre do Senhor de Matosinhos a Bernardo Gomes da Silva. A cena votiva representa um homem enfermo sobre uma cama. Na extremidade direita do quadro, figura a imagem do Senhor de Matosinhos. Ele está de braços abertos, pregado em uma cruz e, à sua volta, foram pintadas nuvens. Abaixo da composição, há uma legenda indicando a causa do milagre. A cena apresenta ainda duas figuras masculinas próximas ao leito, provavelmente médicos, e uma figura feminina próxima à cama. *[gravura 6]*

Tal como os ex-votos portugueses, as tábuas votivas da América espanhola também apresentam semelhanças na forma como são representadas as cenas dos milagres.⁵⁵ Em uma das tábuas votivas do México, que pelas características formais se trata de um exemplar do século XVIII ou XIX, foi representada, ao centro, uma figura masculina enferma deitada sobre uma cama. Acima, foi pintada a imagem Cristo crucificado. Semelhante às tábuas votivas de Portugal, essa imagem apresenta também uma legenda na parte inferior do quadro. *[gravura 7]*.

Conforme se pode perceber através dos exemplos acima citados, ex-votos de diversas regiões apresentavam similaridades na forma de composição da imagem. Apesar de certas diferenças com relação aos aspectos formais e da especificidade dos milagres representados, pode-se falar de um certo padrão de representação presente nas tábuas

⁵⁴ Veja as 3 ilustrações de ex-votos reproduzidas em: VOVELLE, Michel. Os ex-votos do território Marselhês, p. 243

⁵⁵ Sobre o fenômeno votivo no México ver: CALVO, Thomas; BELARD, Marianne; VERRIER, Philippe. Cotidiano familiar y milagro: El exvoto en el occidente de México, 1996.

Gravura

37

6

Gravura

votivas, continuidade de uma tradição europeia e, sobretudo, portuguesa que vicejou também no Brasil.

No Brasil, e de forma específica em Minas Gerais, a pintura votiva se expandiu durante o século XVIII, seguindo geralmente os protótipos portugueses e aplicando-lhes a técnica da têmpera ou óleo sobre madeira. A difusão dos ex-votos no Brasil enquanto continuidade de uma tradição portuguesa comprova, em parte, a afirmação de Sérgio Buarque de Holanda, de que uma tradição longa e viva nos associa à península ibérica, pois “de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.⁵⁶

Incorporada aos ritos do catolicismo brasileiro, a prática de oferecer votos encontrou um fértil terreno no Brasil dos séculos XVIII e XIX, amalgamando-se às demais manifestações religiosas das populações que aqui viviam. Um dos testemunhos que comprovam essa afirmação nos vem, uma vez mais, de Thomas Ewbank. Na visita que fez à igreja de São Francisco de Paula, no Rio de Janeiro, o viajante se deparou com grande quantidade dessas tábuas votivas e delas fez uma descrição minuciosa:

Há quarenta e nove placas votivas, cada uma delas recordando o nome do devoto que a dedicou, a dor ou enfermidade que o prostou, e o santo que lhe devolveu saúde. São tabuinhas pintadas de oito polegadas de comprimento por cinco de largura, em média, talhadas em formas fantasiosas. Muitas têm bordas douradas, e a maioria das inscrições são em letra de ouro; algumas têm a metade de uma cor e a metade de outra [...] Nalgumas, há desenhado um rosto, para indicar a localização da doença. Dezesseis trazem o desenho de um quarto com o doente, de aspecto macerado, estendido numa cama. Em várias, São Francisco aparece, no meio de uma nuvem, a um canto do quarto, dizendo a seu sofredor amigo o que deve fazer. Em outros, frades e monjas beatas, espiam por furos no teto e ditam as receitas, e os dizeres por baixo da tabuleta afirmam que seus médicos celestes tornaram-se assim visíveis, e de *viva voce* davam seus conselhos.⁵⁷

⁵⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, p. 40

⁵⁷ EWBank, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p. 152

Embora estivesse retratando costumes do Brasil de meados do século XIX, o testemunho de Ewbank é extremamente valioso. As anotações do viajante atestam não apenas a importância dessa prática religiosa no Brasil, como também a continuação de uma tradição comum já no século XVIII. Apesar de algumas tábuas votivas que descreve serem do século XIX, muitas podiam datar do Setecentos. Entre as tábuas votivas do século XVIII a que se refere Ewbank, uma era “datada de 1756, [e] tinha pintada a cena de um homem enfermo, de cama, e Nossa Senhora num dos cantos do quarto”.⁵⁸

A aproximação entre as tábuas votivas descritas por Ewbank e as de outras regiões, colocam uma questão que não pode deixar de ser tratada. Como explicar a semelhança formal entre tábuas votivas de diversas épocas e regiões diferentes? Outra questão que se coloca, relacionada à primeira, é com relação ao tipo de tradição em que se baseavam. Afinal, os pintores de ex-votos se apoiaram em modelos formais preestabelecidos ou seguiam uma tradição informal na pintura dos ex-votos?

Para tentar responder a essas questões, é preciso confrontar os “modelos” em que se baseavam as tábuas votivas com aqueles que influenciavam a pintura colonial, já que a prática de tomar como referência modelos europeus não se restringia aos ex-votos. De forma geral, desde o século XVI, no Brasil, artífices e pintores tinham um enorme material de inspiração nas estampas e gravuras e “copiavam” obras de Dürer, Ticiano e Rafael e outros artistas consagrados pela tradição artística européia. Houve notáveis esforços no sentido de absorver ensinamentos de conotação erudita, a partir de estampas e livros, disponíveis nas oficinas, junto ao clero e às elites culturais locais. Devido às relações comerciais estabelecidas por Portugal, a produção artística colonial absorveu influências

⁵⁸ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 2, p. 263

indiretas de países como Itália, França, Espanha e Países Baixos. Muitas obras adquiridas naqueles países vieram parar no Brasil, influenciando a pintura e a arquitetura coloniais. Outro fator que contribuiu para a influência dos modelos europeus na pintura colonial foi o aumento considerável da circulação de livros entre os séculos XVI e XVIII. Coube à imprensa difundir gravuras de toda a parte da Europa, muitas das quais estavam destinadas às colônias das América portuguesa e espanhola.⁵⁹

Um exemplo notável da influência dos modelos europeus na pintura colonial mineira é o caso de Manuel da Costa Ataíde. Diversos painéis atribuídos ao pintor — dentre os quais podemos citar *A morte de Abraão*, “copiada” de uma pintura de Rafael — tiveram como fonte as ilustrações da chamada *Bíblia de Demarne*. Essa bíblia inspirou não apenas a Mestre Ataíde, como também outros artistas desconhecidos.⁶⁰

Conforme já foi demonstrado, as tábuas votivas em Minas também seguiam padrões semelhantes aos dos portugueses. Entretanto, é necessário diferenciar as obras inspiradas em livros ou missais – como as de Ataíde –, das pinturas votivas. No primeiro caso, as fontes em que se basearam os artistas faziam parte de uma tradição erudita, transmitida formalmente. Isto implicava a adoção de padrões e métodos de representação que pertenciam a códigos plásticos sancionados pela alta cultura, a exemplo de Ticiano, Rafael e Dürer. Já com relação aos ex-votos pintados, não foi encontrada qualquer referência a obra ou livro que normatizasse sua elaboração. Considerando a informação de Bluteau de que as tábuas votivas eram “quase imitação do antigo costume”⁶¹, parece-nos ser bastante

⁵⁹ sobre a influência dos modelos europeus na pintura colonial ver, entre outros: SILVA, Áurea Pereira da. Notas sobre a influência da gravura flamenga na pintura colonial do Rio de Janeiro; TRINDADE, Jaelson Britan. A corporação e as artes plásticas: o pintor: de artesão a artista, 1994.

⁶⁰ Um estudo comparativo entre as gravuras originárias da Bíblia de Demarne e as obras de Ataíde foi realizado por LEVY, Hannah. Modelos europeus na pintura colonial, 1944

⁶¹ BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. V. 8, Tomo I, p. 10

plausível a tese de que essas obedeciam a esquemas consagrados por uma tradição informal e anônima.⁶²

Nesse sentido, o artífice não se inspirava em uma bíblia ou missal para pintar uma tábua votiva. Na verdade, ele procurava reproduzir os métodos de representação utilizados em outras imagens votivas, consagrados pelo costume e enraizados na longa duração. Daí a dificuldade, senão a impossibilidade, de se estabelecer uma genealogia destes códigos, de modo a articulá-los a um contexto histórico específico.

Desse modo, as tábuas votivas podem ser associadas ao que Peter Burke denominou de “pequena tradição”. Diferente da “grande tradição”, transmitida formalmente em liceus e escolas, e identificada à alta cultura, a “pequena tradição” constituía uma tradição popular, “transmitida informalmente”, muitas vezes à margem dos cânones estabelecidos pelas elites.⁶³ Ao contrário dos movimentos artísticos associados a uma escola ou estilo específico, a pequena tradição caracterizava-se precisamente pela longa duração, ou seja, a persistência de códigos e padrões de representação.

Apesar de generalizantes em certos aspectos, as análises de Peter Burke sobre a cultura popular na Europa da Idade Moderna servem como referência para relacionar os ex-votos com a “pequena tradição”. Pode-se afirmar que o artífice reproduzia as técnicas de pintura aprendidas em uma oficina, não se baseando necessariamente nos modelos presentes nos livros e bíblias. Seu modelo residia nas tábuas votivas vistas em igrejas e santuários. Explica-se assim as pequenas variações na forma de representar as cenas dos milagres e a repetição de uma dada composição. Conforme afirmou Peter Burke, a “cultura

⁶² De acordo com João Adolfo Hansen, são as “estruturas consagradas pelo costume anônimo” que predominam nas representações artísticas dos séculos XVII e XVIII”, HANSEN, João Adolfo. *Notas sobre o Barroco*, p. 26 (mimeo)

⁶³ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 55

popular pode ser descrita como um repertório de gêneros, mas também, num exame mais atento, como um repertório de formas (esquemas, motivos, temas, fórmulas)”.⁶⁴

No que se refere às tábuas votivas, os esquemas e fórmulas de representação persistiram durante muito tempo. Além do relato de Ewbank, pode-se tomar como base uma tábua votiva do final do século XIX, datada de 1855, que retrata um milagre de Nossa Senhora do Carmo ao Barão de Entre Rio. Nesse exemplo se observa nitidamente a presença dos elementos recorrentes nas tábuas votivas do Setecentos mineiro. Na cena votiva foi representada, ao centro, uma cama com dossel onde se encontra o enfermo. Na extremidade direita, foi pintada a imagem de Nossa Senhora do Carmo. A imagem da santa se situa no interior de nuvens pintadas em gomos circulares. Na extremidade esquerda do quadro figuram ainda diversas pessoas separadas por uma coluna. Pela forma como foram trabalhados os elementos do quadro, trata-se de uma composição elaborada e de feitura mais erudita, mas cuja tradição, reitera-se, era popular. [*gravura 8*]

Se comparados aos ex-votos do século XVIII, nessa tábua votiva há transformações sutis na maneira de se retratar a cena. Conforme afirmou Leila Frota, o ex-voto se torna menos estático na passagem do século XVIII para o XIX, “passando a sublinhar gradualmente a ação, assim como a individualização dos elementos fisionômicos.”⁶⁵ Uma análise dessas mudanças formais exigiria que ampliássemos muito o *corpus* de fontes analisadas. Nesse estudo, importa-nos salientar a persistência durante o Novecentos dos modelos do século anterior. Tal persistência pode ser considerada indicativo da resistência em relação ao controle que a Igreja procurou exercer sobre essa prática no decorrer do século XIX.

⁶⁴ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 148

⁶⁵ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no santuário do Bom Jesus do Matosinhos*, Congonhas do Campo, Minas Gerais, p. 46

Gravura

44

8

A partir segunda metade do Novecentos, com a restauração católica, a Igreja procurou aprofundar uma série de reformas no intuito de controlar a religiosidade autônoma dos leigos. Uma das medidas tomadas foi a de mudar o tipo de oferta material oferecida aos intercessores celestes. Em vez de ex-votos pintados em madeira, os fiéis deveriam doar flores, velas, dinheiro e pedras preciosas. A legislação eclesiástica estabelecia ainda que os ex-votos expostos nas paredes ou altares das Igrejas fossem retirados e colocados em lugares especiais. Além disso, eles deveriam passar por um rigoroso processo de seleção, utilizando como critério a decência das imagens pintadas.⁶⁶

Tais medidas de controle das imagens não eram uma novidade. Durante o século XVIII, com base no Concílio de Trento, estabeleceu-se uma série de regras para a feitura das imagens, limitando tanto o número de imagens quanto a fantasia dos artistas.⁶⁷ Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, exemplar de direito canônico utilizado na Colônia, diversas normas eram relacionadas às imagens. Determinava-se aos visitantes que percorressem as igrejas, ermidas, capelas e lugares do arcebispados e examinassem “se nas sagradas imagens [...] há algumas indecências, erros, abusos contra a verdade dos mistérios divinos”⁶⁸ Além da preocupação com a decência das imagens, as que fossem consideradas “mal pintadas” ou “envelhecidas”, deviam ser retiradas do lugar.⁶⁹ Encomendava-se ao meirinho, sob pena de ser suspenso de seu ofício, que onde quer que

⁶⁶ Sobre as mudanças introduzidas com a restauração católicas e as mudanças implementadas em relação às ofertas votivas ver o trabalho introdutório de MARIN, Jéri Roberto. *Ex-votos: no limiar do sagrado e do profano*, p. 47. A principal documentação utilizada foi a Pastoral coletiva de 1915, cujos decretos resumiam a legislação eclesiástica anterior. *PASTORAL coletiva de 1915*, Título III — culto, cap. X — culto às imagens.

⁶⁷ Sobre o controle das imagens associadas ao Concílio de Trento ver: FRANCASTEL, Pierre. *A Contra-reforma e as artes na Itália no fim do século XVI*, p. 371-421 e também BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 243. Este autor associa as medidas da Igreja tomadas em relação às imagens a tentativa da Igreja extirpar elementos da cultura popular na Europa do período moderno.

⁶⁸ *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustrissimo e Reverendissimo Dom Sebastião Monteiro da Vide*, 1707, p. 271

⁶⁹ *Ibidem*, *ibidem*

“achar uns painéis [...] e que estão muito mal pintados alguns santos, os leve ante nosso vigário geral”.⁷⁰

Contudo, no cenário mineiro do século XVIII parece ter havido pouca observância dessas regras em relação à feitura das imagens. Com relação às tábuas votivas, não foi encontrada nenhuma referência explícita que indicasse que a Igreja tenha exercido um controle sobre elas ou as retirado das Igrejas. No século XVIII, a construção de lugares “especiais” separando as tábuas votivas das outras imagens deveu-se antes à importância que os ex-votos adquiriram, do que ao cumprimento das normas eclesiásticas. Esse é o caso da sala de milagres do santuário de Bom Jesus do Matosinhos, cuja iniciativa de se construir uma “casa dos milagres” partiu do próprio Ermitão, conforme já foi mencionado.⁷¹ Esses elementos indicam que somente no século XIX a Igreja exerceria um controle sobre as tábuas votivas. A esse respeito, Ewbank registra que “embora antigamente fosse costume pô-las suspensas junto ao altar, tais oferendas encontram-se agora quase invariavelmente confinadas às sacristias e às passagens laterais dos templos.”⁷²

A prática de oferecer votos em forma de tabuinhas pintadas passava assim ao controle da Igreja, fator que contribuiu para o gradativo declínio dos ex-votos pintados. Também no México, houve um controle dos ex-votos pelas autoridades religiosas. De acordo com Thomas Calvo, frente à grande quantidade de peças recebidas as autoridades eclesiásticas se desfizeram de muitas tábuas votivas.⁷³ É difícil determinar com precisão quando os devotos deixaram de oferecer tábuas votivas pintadas em madeira. Mas além da Igreja, o

⁷⁰ *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustrissimo e Reverendissimo Dom Sebastião Monteiro da Vide*, 1707, p. 270

⁷¹ *RELAÇÃO cronológica do santuário e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas do Campo no Estado de Minas Gerais pelo Pe. Julio Engracio*, p. 51

⁷² EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p. 151

⁷³ CALVO, Thomas; BELARD, Marianne; VERRIER, Philippe. *Cotidiano familiar y milagro: El exvoto en el occidente de México*, p. 460

recurso cada vez mais recorrente da fotografia e de outros materiais e técnicas industriais foram fatores decisivos para substituir os ex-votos pintados no Brasil a partir da década de 30, conforme nos indica Leila Frota.⁷⁴

As mudanças mais profundas em relação à prática votiva ocorreram, portanto, no decorrer dos séculos XIX e XX. Durante o século XVIII é difícil perceber essas mudanças no tocante à forma de representar as imagens votivas. Ao tratar dos ex-votos mineiros do século XVIII, estamos diante de uma documentação contígua no tempo e no espaço. Se por um lado a História lida com a mudança, não se pode negar o valor de certas permanências e seus significados. Desse ponto de vista, o ex-voto tem um significado cultural profundo: ele revela a resistência de uma cultura, de certos valores e costumes.⁷⁵

Se, por um lado, essas informações sobre os ex-votos são significativas para compreender aspectos importantes dessa tradição e suas formas de difusão no Brasil colonial, por outro lado, torna-se necessário determos sobre a análise das tábuas votivas do Setecentos mineiro, para tentar delinear de forma mais nítida a relação existente entre os ex-votos e o universo cultural daquela sociedade.

Ex-votos nas Minas e circularidade cultural

A prática votiva foi incorporada às outras manifestações da religiosidade na sociedade mineira do século XVIII. Para agradecer os milagres que tinham alcançado, os devotos ofereciam diversas ofertas votivas aos santos, entre as quais estavam as tábuas

⁷⁴ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no santuário do Bom Jesus do Matosinhos*, Congonhas do Campo, Minas Gerais, p. 23

⁷⁵ Essas considerações se baseiam, em certa medida, na reflexão de Thompson sobre a concepção do costume como algo que está relacionado a práticas não estabelecidas por leis, mas sim a práticas que norteiam certas ações baseadas no costume. Refletindo sobre essa questão na cultura dos trabalhadores do século XVIII e XIX, este autor enfatiza a distinção entre a tradição “estabelecida” e a cultura plebéia, baseada no costume. De acordo com ele, “não se trata apenas de uma cultura tradicional. As normas defendidas não eram as mesmas proclamadas pela Igreja ou pelas autoridades; eram definidas dentro da própria cultura plebéia [...] essa era uma cultura de formas conservadoras, que recorria aos costumes tradicionais e procurava reforçá-los THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*, p. 18-19

votivas. Enquanto testemunho da devoção popular, as tábuas votivas permitem tratar de uma série de questões relacionadas ao cotidiano, à relação do homem com Deus e à crença no milagre. Mas antes de enveredar por estas questões, outros problemas se impõem. Como “documento cultural”, o ex-voto pintado coloca uma série de questões com relação aos produtores, o consumo e a recepção desses objetos culturais na sociedade setecentista mineira. Partindo da análise de algumas tábuas votivas, é possível referenciar também as relações entre a cultura popular e a cultura erudita.

Com base na análise do *corpus* documental, percebe-se que no conjunto de ex-votos encontrados em santuários e templos mineiros do século XVIII, encontram-se tanto tábuas votivas que podem ser associadas à denominada pintura erudita, quanto aquelas que se aproximam de uma estética mais popular.⁷⁶ Apesar dessa diferenciação, é preciso reconhecer que obras associadas à tradições populares não estão isentas das influências de uma linguagem artística predominante em uma determinada época ou de certos cânones estabelecidos pela tradição erudita.

Um exemplo de tábua votiva em que o artífice teve preocupações com a forma, é um exemplar de 1798. Representado em forma quadrangular, trata-se de um ex-voto pintado a óleo sobre madeira que obedece o protótipo dos ex-votos portugueses. Percebe-se a mesma forma de composição utilizada em diversas tábuas votivas: a imagem da enferma no leito, a imagem do orago responsável pelo milagre representado no lado direito e, abaixo, a legenda informando o motivo do milagre. *[gravura 9]*

Nesse ex-voto encontra-se representada, ao centro, uma figura feminina de cor negra, deitada. Ela está com a cabeça sobre o travesseiro e o corpo coberto por colcha azul e as bordas amarelas, com enfeites imitando flores. O leito foi representado com dossel,

⁷⁶ MONTEIRO, Vera Lúcia Cardoso. “Ex-voto como documentação iconográfica”, p. 48-49 (mimeo)

Gravura

49

9

composto de travas de madeira que estão cobertas por um tecido vermelho. Na extremidade direita da composição, encontra-se a figura de Cristo crucificado, em andrajos, com um tecido amarelo envolto na parte inferior de seu corpo. Seus braços estão abertos e presos, talvez por pregos, à madeira. Em torno da representação de Cristo, foram pintadas nuvens trabalhadas de forma estilizada em gomos circulares.

Nesta cena votiva, percebe-se que o artífice possuía um considerável conhecimento das técnicas de pintura. As representações da cama com dossel, os detalhes na colcha, a forma de pintar a nuvem indicam a habilidade do “artesão de milagre”, responsável pela obra. Por outro lado, é necessário observar que é uma cena essencialmente narrativa. Não houve a preocupação em representar o corpo da enferma e nem trabalhar suas expressões faciais, a fim de individualizar seus traços fisionômicos. Do mesmo modo, a forma como foi representada o Cristo revela traços simples, lembrando os muitos crucifixos produzidos por santeiros em Minas. Tais características remetem a aspectos da arte popular que, segundo Argan, prima pelo sintetismo dos elementos, a simplificação formal e a mera ornamentação.⁷⁷

Outro ex-voto, também de 1798, representa uma oferta votiva a Santa Ana pela a cura de Franca “inocente”. De composição semelhante a anterior, essa cena votiva retrata uma figura feminina deitada sobre travesseiro e coberta com colcha de cor azul. O leito foi representado com dossel e coberto de tecido de cor vermelha. Na extremidade direita, foi representada a santa tendo às mãos um livro, juntamente com outra figura feminina, ao seu lado. As nuvens que envolvem a santa foram trabalhadas em gomos circulares, de forma semelhante à composição anterior. Apesar da semelhança com a cena votiva anterior, pode-se notar uma elaboração maior por parte do artífice no contorno dos traços da figura

⁷⁷ ARGAN, Giulio Carlo; FAGIOLO, Maurizio. *Guia de História da arte*, p. 123

feminina e da santa. [gravura 10]

Essas duas tábuas votivas revelam a dificuldade de caracterizar os ex-votos como uma obra apenas de caráter popular. O que se observa no exame desses ex-votos é uma apropriação de formas e aspectos próprios do Rococó, como a utilização de rocalhas e arabescos, e o recurso a uma pintura mais leve e decorativa. Conforme indica Jaelson Britan Trindade, após 1760, essas características foram as privilegiadas na pintura colonial mineira revelando maior harmonia e leveza das formas.⁷⁸ Nota-se que o estilo dominante na época, presentes nas pinturas dos forros e laterais das Igrejas, aparece também em imagens de devoção pessoal, como é o caso dos ex-votos. Neste sentido, pode-se supor que os ex-votos revelam a circularidade de modelos e a apropriação de formas tanto eruditas quanto popular.⁷⁹

Entretanto, nem todos os ex-votos mineiros apresentavam tais características estilísticas. Há exemplares de pinturas votivas que uma visão romântica caracterizaria de “grosseiras”, já que nelas é visível a ausência da preocupação com a perspectiva ou em representar a figura humana de forma proporcional. Esses aspectos que evidenciam o sintetismo formal de muitas tábuas votivas, podem ser observados em um exemplar do século XVIII, dedicado ao Senhor de Matosinhos. Na imagem, estão presentes os três elementos comuns às tábuas votivas: o ofertante, a imagem de devoção e o leito. Mas além desses, foram representados mais cinco figuras, possivelmente a família do ofertante.

Nessa tábua votiva foi representada a cama com dossel e o leito vazio, todos dois em tons amarelos. Junto ao leito, encontra-se uma figura masculina negra, com as pernas dobradas como se estivesse sentada. À direita, foi representada outra figura masculina negra e

⁷⁸ TRINDADE, Jaelson Bitran. A corporação e as artes plásticas: o pintor, de artesão a artista, p. 13

⁷⁹ Essa perspectiva foi sugerida por Laura de Mello e Souza, entretanto a autora não chegou a desenvolvê-la. SOUZA, Laura de Mello e. Os ex-votos mineiros. *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII* p. 208.

Gravura

52

10

à esquerda uma figura feminina, conforme indica seu vestuário. Mais ao fundo da cena, na extremidade esquerda, o artífice colocou uma outra figura, que não é possível saber se é a representação de um homem ou de uma mulher. Na extremidade direita da composição, encontra-se a imagem de Cristo crucificado. Ele tem os braços abertos presos à cruz e seu corpo apresenta marcas de sangue. Segurando a cruz do Senhor de Matosinhos foram representadas, respectivamente, uma figura feminina, à esquerda, e uma figura masculina, à direita. *[gravura 11]*

Comparado aos dois ex-votos descritos anteriormente, observa-se nesse a ausência de nuvens em volta da imagem de devoção. Além disso, as figuras humanas são retratadas de maneira disforme e desproporcional. Nesse exemplar, alguns traços das figuras humanas representadas indicam uma certa expressão de alegria diante do milagre alcançado. A despreocupação em relação aos aspectos formais e a forma como foi representada a cena, são elementos reveladores do caráter narrativo da imagem, o que evidencia que a preocupação principal do ofertante era a de retratar o milagre ocorrido.

Ex-votos como esse evidenciam a necessidade que havia de dar forma concreta e visível ao milagre. Esse “pensamento concreto”, como observou Peter Burke, era próprio da cultura popular. Na Europa da época moderna, por exemplo, era comum representar a quaresma como uma velha magra e o carnaval como um gordão.⁸⁰ Nas tábuas votivas a visibilidade do milagre era evidenciada pela representação do santo, que indicava a

⁸⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 197

Gravura

54

11

intervenção do sobrenatural no mundo terreno. A imagem votiva conseguia assim materializar uma experiência abstrata tornando visível o milagre.

Um outro exemplo de ex-voto onde se nota a ausência de uma maior elaboração formal, é uma imagem votiva datada de 1765. Nesta cena, foi representada uma figura feminina na extremidade esquerda. Seu corpo está sobre o leito e envolto em uma colcha. Sobre a cama há um arco que lembra um dossel. Na representação da figura feminina, é perceptível uma desproporção entre seu corpo e o leito. As expressões fisionômicas também não foram muito trabalhadas pelo artífice. A figura feminina foi representada como se estivesse dentro de um quarto ou uma casa coberta. Na extremidade direita, encontra-se a imagem de Cristo crucificado, com os braços estendidos e joelhos dobrados. [gravura 12]

A partir da análise dessas tábuas votivas, percebe-se que nos dois primeiros casos houve um melhor tratamento dos elementos representados, bem como uma apropriação de certas características formais próprias do estilo denominado Rococó. Já nos terceiro e quarto exemplos, a ausência desses elementos é evidente, o que nos permite aproximá-los mais de uma estética popular em que não se obedece princípios formais comuns às obras de arte do período e onde se percebe a presença de um método de representação tradicional. Um dos elementos tradicionais mais evidentes é a pintura sobre madeira utilizada nos ex-votos, com variações em óleo ou têmpera, técnica que remonta ao século XIV e que, apesar de continuar sendo utilizada em obras de caráter popular, foi abandonada pelos pintores eruditos desde o século XV.⁸¹

Embora consideremos que as tábuas votivas estejam associadas a uma tradição popular, seus aspectos formais revelam características daquilo que Alfredo Bosi denominou de “arte de fronteira”, que se produziu pelo contato da vida popular com os códices

⁸¹ ARGAN, Giulio Carlo; FAGIOLO, Maurizio. *Guia de História da arte*, p. 109

Gravura

56

12

letrados, trazidos para o Brasil ao longo do processo colonizador.⁸² De forma geral, as características da “arte de fronteira”, que misturava códigos letrados e populares, não deixaram de estar presentes também em obras que ornamentavam as Igrejas e se baseavam em modelos europeus.

Importa-nos salientar que não houve somente influência dos elementos populares nas obras de arte de caráter mais erudito. O contrário também se verificou, pois a cultura popular tomava emprestado formas e motivos estabelecidos pelas elites ou pelos modelos vigentes em uma época. Peter Burke observa que na Europa central do século XVIII existia um barroco camponês cerca de um século depois do estilo barroco original. Essa teoria do “rebaixamento” não significa que as imagens ou idéias são passivamente aceitas pelos pintores populares e seus respectivos espectadores. Segundo Peter Burke, “elas são modificadas ou transformadas, num processo que, de cima, parece ser de distorção ou má compreensão, e, de baixo, parece adaptação a necessidades específicas”⁸³

No caso da tábua votiva é preciso compreender que ela era acima de tudo uma imagem de devoção, destinando-se a representar os milagres dos santos. Ao se tornar um dos componentes da religiosidade na sociedade colonial, as tábuas votivas revelam também a devoção que os fiéis tinham às imagens. Uma das características da religiosidade em Minas seria justamente o caráter exterior da religião, o apego às imagens, que autores como Carrato viram como sinal de um vazio religioso.⁸⁴ Como salientou Adriana Romeiro, o exteriorismo, que parte da historiografia sobre a religiosidade colonial tendeu a considerar como um sinal de vazio espiritual, era na verdade uma das características principais da espiritualidade na Colônia. Na religiosidade colonial, a fé se exibia através de um complexo

⁸² BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, p. 46

⁸³ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 84-86

⁸⁴ CARRATO, *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, p. 29-32

ritual católico e as imagens ganhavam um significado mais importante do que as palavras no trabalho da pregação cristã.⁸⁵

Enquanto imagem de devoção, a tábua votiva tinha o papel de mediar a relação entre os fiéis e os santos. Tendo em vista esta especificidade do ex-voto – isto é, a representação material de um acontecimento sobrenatural – seria equivocado analisá-lo segundo os padrões do romantismo do século XIX, que enfatizava os aspectos formais das imagens. Neste sentido, Arnold Hauser afirmou que o “público da arte popular não trata a arte enquanto arte ou a julga segundo padrões formais. A sua atitude em relação à arte está relacionada com interesses, esperanças e receios de um grupo.”⁸⁶ No caso do ex-voto, esse interesse era o de agradecer ao santo o milagre ou graça recebida. Conforme afirmou Fernando Torres-Londoño, “o que atrai o devoto não é a qualidade estética da imagem ou seus traços.”⁸⁷

Dessa forma, ao artífice bastava conferir um mínimo de inteligibilidade à cena ali descrita, representando convincentemente a ocorrência do milagre. Neste sentido, é legítimo falar numa tendência à simplificação da linguagem formal empregada no ex-voto – lugar da tradição, onde não se busca a experimentação pictórica. Cabia ao artífice adequar o tema aos métodos de representação sancionados pela tradição, garantindo assim a imediata identificação entre fiel e imagem, ancorada, por sua vez, nos códigos culturais partilhados coletivamente.

Os artífices de ex-votos foram, assim, os intérpretes de um universo religioso marcado pela idéia do milagre e pela convicção na intervenção dos santos na vida

⁸⁵ ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 73-74. Laura de Mello e Souza também afirma que explicar o exteriorismo como “fruto do primarismo espiritual das gentes ignorantes”, como afirmou Carrato, é um equívoco. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz...*p. 91-92

⁸⁶ HAUSER, Arnold. *Teorias da arte*, p. 315-316

⁸⁷ TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa*, p. 255

cotidiana. O papel deles consistia na mediação entre esse universo e a representação visual, traduzindo, em linguagem plástica, uma certa experiência religiosa, dando-lhe um caráter a um só tempo concreto e público.⁸⁸

Sobre estes intérpretes, no entanto, sabe-se muito pouco. Os arquivos são silenciosos no que diz respeito à produção de ex-votos. Tratava-se de uma obra anônima e, diferente de outras obras feitas sob encomenda das Irmandades, não ficou registrado um contrato formal entre o “promesseiro” e o artífice. Diante da impossibilidade de se determinar com precisão a formação e o perfil destes artífices, elucidando aspectos importantes quanto à existência ou não de especialistas, várias hipóteses são esboçadas.

Yara Matos supõe que as tábuas votivas eram produzidas por pessoas que possuíam habilidade para desenho ou por profissionais que ficaram conhecidos como “riscadores de milagres”.⁸⁹ Desse ponto de vista, haveria artífices especializados na produção de ex-votos. Para o século XIX, Ewbank nos informa que nem todos os artesãos que faziam imagens de devoção para serem comercializadas, confeccionavam ex-votos. Dos “21 comerciantes de velas e objetos de cera no Rio, [...] somente sete fabricavam aqueles objetos”.⁹⁰ Ou seja, de acordo com este viajante, haveria artífices especializados na confecção de ex-votos, corroborando a tese de Yara Matos, exposta acima.

Entretanto, a hipótese de que a produção de ex-votos consistia numa atividade especializada, exercida por poucos, não é unânime. Leila Frota afirma que muitos ex-votos seriam provavelmente “encomendados a artífices mais modestos das corporações, ou mesmo a populares curiosos, aprendizes informais das técnicas artísticas”.⁹¹ José Newton

⁸⁸ CALVO, Thomas; BELARD, Marianne; VERRIER, Philippe. Cotidiano familiar y milagro: El exvoto en el occidente de México, p. 461

⁸⁹ MATTOS, Yara. Voto, ex-voto, promessa, milagre, 1991 (mimeo)

⁹⁰ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p. 153

⁹¹ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no santuário do Bom Jesus do Matosinhos*, Congonhas do Campo, Minas Gerais, p. 25

Coelho Menezes também compartilha dessa opinião. Esse autor chama atenção para a diversificação da produção de artistas leigos desvinculados das ordens religiosas, que “podiam ou não ser profissionais que viviam da produção de imagens, reformas de santos ou execução de ex-votos.”⁹² A mesma hipótese é desenvolvida por Fernando Matos Rodrigues em relação aos ex-votos da região de Arouca, em Portugal, que podiam “vir a ser obra de algum santeiro”.⁹³

Considerando que os ex-votos integravam o universo do trabalho artesanal na sociedade mineira do século XVIII, é legítimo supor que os artífices responsáveis pelos ex-votos teriam aprendido as técnicas gerais de pintura em uma oficina, habilitando-se a pintar desde ex-votos a retábulos, passando pelo reparo de painéis ou confecção de santinhos. Não se tratava, portanto, de um especialista em ex-voto, já que suas habilidades podiam ser utilizadas para outros trabalhos associados ao fazer artístico da sociedade colonial.

Nas Minas, como no mundo colonial, era na oficina que se forjava a arte. Os artistas eram frutos da formação tradicional da oficina, dirigida por um artífice mestre de ofício. A oficina gerava uma arte anônima e um artista anônimo, pois pintores e entalhadores não assinavam suas obras.⁹⁴ Esse anonimato colocava os artífices de ex-votos no mesmo patamar dos oficiais mecânicos. Isto não os impedia de gozar de certo reconhecimento social, a exemplo de outros artesãos. De acordo com Caio César Boschi, o preconceito do branco em relação ao trabalho manual criou, na sociedade setecentista mineira, a possibilidade de mobilidade social para os escravos. Nos ofícios mecânicos estes viam uma

⁹² MENEZES, José Newton Coelho. *Iconografia de São Sebastião: plasticidade e devoção popular*, p. 56. Sobre a diversidade da produção artística em Minas e as atividades exercidas pelos artífices é de extrema utilidade o dicionário de Judith Martins. MARTINS, Judith. *Dicionário de artistas e artífices dos séculos XVIII e XIX em Minas Gerais*.

⁹³ RODRIGUES, Fernando Matos. *Ex-votos da região de Arouca: um corpus mágico da religião popular, ou uma terapêutica contra o mal*, p. 50

⁹⁴ Sobre a organização da arte na colônia ver: TRINDADE, Jaelson Britan. *A corporação e as artes plásticas: o pintor: de artesão a artista*, p. 7-8;

possibilidade de ascensão social. Dessa possibilidade se beneficiaram não só os mulatos, reconhecidos socialmente por seu trabalho artístico, como também os homens livres pobres.⁹⁵ Apesar dessa mobilidade social, os ofícios mecânicos eram vistos como inferiores pelas elites. Segundo definição de Bluteau, era mecânico todo “o gênero de obras manuais, e ofícios necessários [...] como são os de pedreiro, carpinteiro, pedreiro, alfaiate, sapateiro”. Oposto à arte liberal, o ofício mecânico era considerado “baixo, humilde”, indigno dos homens sábios, que entregou-o a homens mecânicos”.⁹⁶

Incorporado aos ofícios mecânicos, o fazer artístico em Minas era igualado a qualquer outro fazer. Conforme observou Raquel Pifano, artista, artífice e artesão permaneciam sujeitos indistintos. Enquanto a elite letrada se torna a portadora da tradição considerada intelectual, escultura e pintura ficam a cargo de um grande número de trabalhadores, entre escravos e mulatos forros.⁹⁷ Além disso, a ausência de uma corte ou casas nobres no mundo colonial patrocinando as artes, como ocorria em Portugal, dificultava a nobilitação do artista pintor, deixando fluidas as fronteiras entre o artista –artesão e o artista- pintor.⁹⁸

A divisão entre ofícios mecânicos e ofícios liberais foi transmitida de Portugal para o Brasil. Embora lá, desde o século XVII, a pintura tenha sido elevada à condição de “arte liberal, imitadora das proporções da natureza”⁹⁹, continua a existir a distinção entre os pintores de imaginária a óleo e os pintores de têmpera, dourado e estofado.¹⁰⁰ De acordo

⁹⁵ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder* : Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais, p. 148-149

⁹⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, V. 5, Tomo II, p. 379

⁹⁷ PIFANO, Raquel Quinet. “O estatuto social do artista na sociedade colonial mineira, p. 124-125. É importante notar o descompasso entre a produção artística na Europa e no Brasil. Na Europa, com o Renascimento a arte terá por pretensão imitar a natureza. O artista se coloca diante dela, com o intuito de superá-la. É a partir daí que se coloca o reconhecimento da distinção sujeito-objeto e surge a idéia da subjetividade criadora do artista. Raquel Pifano considera que na colônia, o artista não existe enquanto sujeito criador, não podendo entender a arte como expressão do eu individual do artista, o que ocorreria somente no século XIX.

⁹⁸ TRINDADE, Jaelson Britan. A corporação e as artes plásticas: o pintor, de artesão a artista, p. 7

⁹⁹ BLUTEAU, Raphael, *Vocabulário Portuguez e Latino*, V. 6, Tomo II, p. 518

¹⁰⁰ TRINDADE, Jaelson Britan. *Op. cit.*, p. 7

com Oliveira Caetano, devido à concorrência do mercado de pintura em Portugal, a solução encontrada por muitos artífices foi a de se dedicar a execução de pequenas obras, como a pintura de tábuas votivas, trabalhos que lhes possibilitavam a sobrevivência cotidiana.¹⁰¹

Estabelecendo um paralelo entre a produção artística de Portugal e a do Brasil durante o século XVIII e tomando por base as análises sobre o estatuto do artista no mundo colonial, pode-se afirmar que poucos eram aqueles que se dedicavam a grandes trabalhos de pintura. Para a grande maioria dos artífices que viviam nas Minas do século XVIII, restavam trabalhos menores, como a confecção de pequenas imagens de santos ou tábuas votivas.

Tais considerações sobre as formas de produção artística na Colônia, contribuem para reafirmar a hipótese de que os artífices que se dedicavam à pintura de tábuas votivas estavam integrados no mundo da produção artesanal e voltados para uma arte popular, que, por sua vez, primava mais pela expressão da religiosidade do que pelo apuro técnico e formal – de resto, um problema que não se colocava nesse tipo de atividade com a mesma ênfase que se encontra na “grande tradição”.

O silêncio dos arquivos nos impede de aprofundar mais questões relativas aos artífices de ex-votos. Caberia uma pesquisa sistemática por parte de especialistas, no sentido de se comparar as técnicas empregadas nos ex-votos com as das outras pinturas, de modo a estabelecer a atribuição de autoria dos ex-votos. Um trabalho desta natureza foge aos objetivos desta dissertação, que visa tão somente situar a relação entre a pintura votiva e o fazer artístico do século XVIII.

Tão difícil quanto identificar os produtores de imagens votivas é determinar quem as consumia. Afinal, como estabelecer o perfil social dos ofertantes? O exame da

¹⁰¹ CAETANO, Oliveira. Duas ou três reflexões sobre a diversidade da produção artística em Portugal durante a Idade Moderna, p. 15-16

representação de certos atributos, como vestuário e mobiliário, permite traçar algumas conjecturas. Demonstrando como os atributos presentes nas cenas votivas são dignos de confiabilidade, com base na indumentária representada nos ex-votos portugueses dos séculos XVIII e XIX, Deolinda Carneiro constatou a representação tanto de trajes usados por membros da elite, quanto de trajes que compunham o vestuário das camadas populares. Tais aspectos indicam que os ex-votos eram consumidos pelos diversos estratos da sociedade portuguesa.¹⁰²

Constitutivos da cultura material e reveladores de distinção social, o vestuário e o mobiliário são elementos iconográficos presentes nos ex-votos mineiros que, a exemplo das tábuas portuguesas, também demonstram a diversidade da posição social dos ofertantes. Exemplo disso é o ex-voto de Tiadozia da Costa. Na legenda que o acompanha, à exceção dos motivos que a levaram a encomendar a obra — aspectos que serão melhor abordados nos próximos capítulos —, não há nenhuma informação que revele a posição social da enferma. Sabe-se apenas o seu nome e a ocorrência de uma doença perigosa. Porém, pela imagem, é possível constatar que se trata de uma negra e levantar algumas hipóteses a respeito de sua condição social: os elementos do vestuário e mobiliário — como a colcha, a cama com dossel e o pano vermelho que a cobre — indicam uma certa ostentação e riqueza. É bem possível, pois, afirmar que Tiadozia era uma forra, que havia conquistado certas posses em vida.

Em estudo sobre a vida cotidiana dos escravos e suas estratégias em Minas no século XVIII, Eduardo França Paiva demonstrou que foram muitos os cativos que conquistaram alforrias e, entre eles, principalmente as mulheres. As experiências forjadas diariamente, de apropriações de práticas e das relações com seus senhores, possibilitaram a muitas escravas

¹⁰² CARNEIRO, Deolinda. Aspectos do traje em Portugal no séc. XVIII, tendo por fonte a pintura votiva, 1998

adquirirem a liberdade e inúmeros bens que as colocavam em situação privilegiada na sociedade setecentista mineira.¹⁰³

Nesse caso, é plausível que Tiadozia fosse uma escrava forra que conseguiu adquirir certos bens, como evidenciam sua roupa e seu mobiliário. Para Márcia de Moura Castro essas representações não passariam de idealizações.¹⁰⁴ Todavia, é relevante considerar que, geralmente, o artífice tinha que seguir a vontade do cliente que o havia contratado. Conforme afirmou, Jaelson Britan Trindade, “a exigência imediata do cliente funcionava regularmente, submetendo o artista a um protótipo iconográfico, uma obra pré-existente, ou apontamentos programáticos relativos ao assunto e à composição, também.”¹⁰⁵

Dada a natureza do ex-voto, que tinha por objetivo descrever ou narrar um episódio tido como real e ocorrido num contexto concreto, não haveria a intenção de simular uma posição social inexistente. Enquanto oferenda aos santos, a tábua votiva comportava uma exigência de veracidade, incompatível com a proposta de idealização da posição social. Como fator de identificação do ofertante, a imagem deveria ter como propósito aproximar de uma representação fiel do lugar que ele ocupava na sociedade setecentista. Sendo assim, somos levados a tomar as imagens votivas como representações aproximadas das condições de vida dos ofertantes.

Além dos elementos iconográficos, a partir das informações disponíveis nas legendas dos ex-votos é possível, às vezes, saber sobre a posição social dos ofertantes e determinar com certa precisão os consumidores de tábuas votivas. Este é o caso de um ex-voto em que se agradece a

Mercê que fez o Senhor Bom Jesus de Matosinhos, a dona Ana Barbosa de Magalhães, mulher do capitão João Peixoto, estando gravemente

¹⁰³ PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na Colônia*, — Minas Gerais, 1717-1789, 1999.

¹⁰⁴ CASTRO, Márcia de Moura. Ex-votos mineiro do ciclo do ouro, p. 19

¹⁰⁵ TRINDADE, Jaelson Britan. A corporação e as artes plásticas: o pintor, de artesão a artista, p. 11

enferma de umas diarréias de sangue e desenganada já de cirurgiões e apegando-se com o dito Senhor e sua mãe logo em três dias ficou boa...¹⁰⁶

Nesse exemplo, a imagem corrobora a informação da legenda, mostrando um ambiente doméstico rico e luxuoso — a exemplo da cama com dossel — e a própria figura do marido aparece na sua condição de capitão, exibindo o uniforme elegante e uma espada reluzente. Ademais, estão presentes também os cirurgiões tal como descritos na legenda. Este exemplo demonstra que havia uma conformidade entre legenda e imagem, uma complementando a outra: tida como verídica, a legenda submetia a imagem ao mesmo registro de veracidade.

Apesar dos ex-votos serem encomendados por homens e mulheres com certas posses, como demonstra o exemplo acima, a prática votiva foi bastante difundida nos meios populares, entre brancos pobres e escravos. Como exemplos de ofertas votivas de escravos podem ser citados o “Milagre que fez a Senhora Santa Ana a Aioa [...] escravo [...] que se achava enfermo e sem esperanças de vida...”¹⁰⁷ e o “milagre que fez Santa Ana a um preto Luiz de Luiz Pereira”¹⁰⁸. Outro exemplo é o “milagre que fez Nosso Senhor da Agonia a Liandro escravo de Pedro [...], estando desenganado com suas convulsões”, do final do século XVIII.¹⁰⁹

Ao contrário do já citado ex-voto de Tiadozia, na cena votiva que representa o milagre de Liandro não há nenhuma ostentação no mobiliário e no vestuário. Tem-se um interior pobre e bastante modesto, compatível com sua condição de escravo. Também aqui existe uma perfeita consonância entre imagem e legenda, pois esta última faz alusão ao fato de Liandro ser escravo.

¹⁰⁶ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1771

¹⁰⁷ *EX-VOTO*, Legenda, Igreja São Francisco de Assis, Ouro Preto, Minas Gerais, 1732

¹⁰⁸ *EX-VOTO*, Ibidem, 1758

¹⁰⁹ *EX-VOTO*, Legenda, Museu da Inconfidência, Ouro Preto, Minas Gerais, século XVIII.

Nessa tábua votiva, o escravo foi representado, ao centro, coberto com manto em desenho quadriculado e deitado sobre uma cama sem dossel. Na extremidade direita superior, foi representado a imagem de Cristo crucificado, em agonia, com os braços ligeiramente flexionados e presos à cruz e com o corpo vertendo sangue. Em torno da imagem de Cristo, foram representadas nuvens brancas na forma de gomos circulares.

[gravura 13]

Outra cena votiva que indica a existência de uma vida precária dos ofertantes, é o ex-voto que representa o “milagre que fez Nossa Senhora do Carmo a Jacinta Maria, que estando muito mal logo apegou-se com a dita santa e logo alcançou melhoras”.¹¹⁰ De forma semelhante à cena anterior, não há nenhuma ostentação do mobiliário. Na parte central do quadro foi representada a enferma. Ela está coberta com um pano branco, com a cabeça sobre um travesseiro e deitada em uma cama, sem dossel. Do lado direito do quadro, foi representada a imagem de Nossa Senhora do Carmo envolta por nuvens em gomos circulares. Apesar de ser uma cena onde o artífice tenha trabalhado os aspectos formais, não há nenhum símbolo que indique a ostentação de riqueza. [gravura 14]

Ao representar esses aspectos, as tábuas votivas iluminam os interiores da vida doméstica na sociedade colonial. A precariedade do mobiliário ou do ambiente interior oferece uma imagem que se aproxima bastante do ambiente doméstico compartilhado pelas famílias no Brasil colonial.¹¹¹ Infelizmente, a não indicação da condição oficial do ofertante em todos os ex-votos nos impossibilita de estabelecer o consumo das tábuas votivas em termos quantitativos. Mas para os objetivos que foram colocados no tocante a essa questão — que é o de situar quais eram as camadas sociais que se utilizavam dos ex-votos para agradecer os milagres alcançados — os exemplos acima citados, que abrangem desde a

¹¹⁰ *EX-VOTO*, Museu Regional de São João Del Rei, século XVIII [?]

¹¹¹ Sobre o mobiliário na sociedade colonial ver: ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica, p. 105

Gravura

67

13

Gravura

68

14

esposa de um capitão até um escravo pobre, passando por negras forras, e o exame do *corpus* documental, permitem afirmar que a prática de oferecer votos, como tantas outras, era compartilhada por diversas camadas sociais nas Minas do século XVIII.

O estudo dessa prática reitera a concepção de que a cultura popular não deve ser confundida com a cultura do “povo”. Estudos têm demonstrado que a dicotomia simples entre a cultura do povo e a cultura da elite não dá conta da especificidade da sociedade colonial. Apesar do elemento servil indicar a presença de um elemento hierárquico na Colônia, existiam atividades que engajavam alguns homens livres de baixa renda de onde despontavam formas singulares de encarar o mundo. Além disso, conforme sublinhou Plínio Freire Gomes, as “crenças, valores e comportamentos tendiam a superar as barreiras erigidas pela riqueza e pelo poder.”¹¹² Em uma sociedade caracterizada pela fluidez, como eram as Minas do século XVIII, a prática votiva nos permite reafirmar a idéia de que as elites, apesar de sua vontade de distinção, também transitavam pelo universo da cultura popular.

Tradição incorporada de Portugal, os ex-votos foram utilizados tanto por portugueses, como também por negros escravos e pelos diversas camadas sociais da população colonial. Utilizando-se de mãos, pés e outras réplicas dos membros do corpo ou nos quadros pintados, os devotos incorporaram esse ritual a outras práticas da religiosidade na Colônia. Ao situar as formas de representação e difusão dos ex-votos, é possível testemunhar a representatividade dos ex-votos no universo cultural da sociedade colonial e, em específico, da sociedade mineira do século XVIII.

Embora seja uma “tradição informal” e, nesse sentido, popular, os aspectos formais das tábuas votivas revelam que, no universo cultural da Colônia, é difícil separar de forma

¹¹² GOMES, Plínio Freire. Notas sobre mediação entre erudito e popular, p. 75.

estranque os universos do popular e do erudito. Tanto no que diz respeito aos “consumidores” de ex-votos, quanto aos métodos de representação presentes nas tábuas votivas, percebe-se, muitas vezes, a interação entre elementos da cultura erudita e da cultura popular, como também a circularidade dos níveis culturais.

Para além dos elementos abordados nas páginas anteriores, é possível, por meio do exame dos ex-votos, perscrutar aspectos significativos do cotidiano nas Minas setecentistas. Ao recorrerem ao milagre como meio de superar as dores e angústias, percebe-se que muitos daqueles que viviam nas Minas não só tinham uma percepção da doença intimamente ligada ao sobrenatural, como também uma atitude de valorização do corpo e da vida presente.

Como se verá mais adiante, os indivíduos que lançavam mão dos ex-votos, convencidos da ocorrência de um milagre, visavam atender suas necessidades diárias e materiais: remetiam-se ao sobrenatural para resolver as questões da vida cotidiana. É por esta razão que o ex-voto é um testemunho privilegiado da vivência da religiosidade colonial, jogando luzes sobre os significados que o sofrimento, a doença e o milagre adquiriam naquele contexto. Os dois próximos capítulos enveredam por essas questões.

II- EX-VOTOS E OS DOMÍNIOS DO CORPO

As tábuas votivas e os males do corpo

Grande parte dos ex-votos foram oferecidos aos santos para agradecer a cura de uma doença, conforme demonstram as réplicas das partes do corpo humano e as tábuas votivas pendidas nos santuários. Dessa forma, a prática votiva pode ser analisada, sob uma certa ótica, como o testemunho de uma determinada concepção do corpo e do sofrimento físico. Pretende-se aqui, além de tentar demonstrar algumas agressões a que se sujeitava o corpo de homens e mulheres que viviam na sociedade mineira do século XVIII, abordar a questão do imaginário em torno da doença e evidenciar a distância existente entre a concepção da Igreja — caracterizada pelo sofrimento e negação do corpo — e a percepção positiva do corpo, expressa de forma concreta nos ex-votos.

As tábuas votivas revelam a imagem de uma sociedade que convivia cotidianamente com a doença. Assim representa o “milagre que fez S. Quitéria a Ignes Coelho da pureza estando pejada e com bexigas com risco de vida”¹. Outro exemplo é o da sogra de Maria de Sá, que estava com a mesma enfermidade, “já desenganada de cirurgiões e médicos” e, graças à promessa feita ao Senhor do Bomfim, foi salva.² Em um ex-voto de 1798, foi registrado o milagre que “fez o Senhor Bom Jesus a Tiadozia da Costa, que estando gravemente enferma com uma doença perigosa, apegou-se com fé viva e o Santo Senhor lhe deu saúde.”³ Um ex-voto localizado na Igreja de São Francisco de Assis, em Ouro Preto, representa o milagre que fez Nossa Senhora das Dores a Francisca de Barros. Ela estava

¹ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1741

² Apud: CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, 1994

³ *Ibidem*

gravemente enferma, “de uma ferida na cabeça que lhe sobreveio, [e] chegou a ficar sem fala muitos dias”.⁴ Ex-votos como estes revelam como a vida precária, entre dores e sofrimentos, levava as mulheres a recorrerem aos protetores celestes. Conforme observou Mary Del Priore, tais “invocações subordinavam-se, assim, às contingências da vida humana, enquanto a Igreja burilava essas contingências vestindo-as com a sua linguagem de intenções.”⁵

Além de rogar aos santos a cura pelas doenças de que padeciam, as mulheres buscavam socorro também em uma “lagoa milagrosa”, descoberta nas Minas no século XVIII: a “Lagoa Santa”, localizada a poucas léguas da Vila do Sabará. A valorização mágica das fontes e dos ribeiros estava relacionada a simbologia da água como elemento de vida, purificação e regeneração.⁶ Também na Europa do período moderno, vários locais de peregrinação surgiam em torno das fontes consideradas miraculosas, onde os peregrinos se banhavam para curar diversas doenças. Enquanto a maioria dos padres procuravam conservar o significado espiritual das peregrinações às fontes, para a grande massa de fiéis elas conservavam um significado mágico.⁷

Entre as mulheres que se banhavam na “lagoa milagrosa”, estava “Luiza, escrava de Lourenço Ribeiro, com um cancro nas partes pudendas”.⁸ Outra a se banhar na lagoa milagrosa foi “Anna parda, da Carreira Comprida. Estava com dores no ventre, e por todo o

⁴ EX-VOTO, Legenda, Igreja São Francisco de Assis, Ouro Preto, 1775.

⁵ DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*, p. 280-281

⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 127

⁷ Sobre as fontes miraculosas e seu significado mágico ver: LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles*. Essai de démographie et de psychologie, p. 286-288

⁸ *PRODIGIOSA lagoa descoberta nas Congonhas das Minas do Sabará, que tem curado a pessoas dos achaques, que nesta relação se expõem, precedida por um estudo bibliográfico sobre a obra e seu autor pelo Augusto de Carvalho*, p. 13

corpo, que padecia havia anos, com dois banhos restituiu saúde.”⁹ Já Antonia, uma escrava, sofria “com uma grande dureza na barriga, havia anos.”¹⁰ Nos ex-votos que as mulheres ofereciam se encontram alusões a enfermidades relacionadas ao ventre. Em uma tábua votiva de 1787, retribui-se o milagre que fez o Senhor de Matosinhos a “Maria Angélica da Conceição, que estava com um frouxo de sangue sem esperanças de vida”.¹¹ Também padecia da mesma enfermidade Jocefa Pinta de Souza “escrava de Inocencio”.¹²

Estes casos corroboram a afirmação de Mary Del Priore de que a maioria das mulheres da sociedade colonial sofria de dores e mazelas no ventre ou no baixo-ventre. Vítimas do trabalho excessivo e da disponibilidade sexual, elas eram vulneráveis a diversas enfermidades mal diagnosticadas e, além disso, estavam sujeitas às intempéries do parto. Apesar da tentativa dos saberes médico e eclesiástico em dominar o corpo da mulher, as águas milagrosas eram verdadeiras fontes de consolo para as classes desfavorecidas e revelavam a mentalidade mágico-religiosa das populações femininas em relação ao seu corpo.¹³

Vítimas de enfermidades cruéis eram também os homens. Membros lesados, gangrenas implacáveis, chagas vivas, bexigas e ulcerações davam ao corpo um aspecto grotesco e disforme. Um exemplo dessas deformações representadas nas tábuas votivas é o caso de José Mendes Valle, que “estando muito mal de uma perna, que foi preciso se abrir e tirar-se-lhe vários ossos”.¹⁴ Por sua vez, Manoel Machado da Costa recorreu ao Bom Jesus

⁹ *PRODIGIOSA lagoa descoberta nas Congonhas das Minas do Sabará...* *Op. cit.*, p. 15

¹⁰ *Ibidem*, p. 20

¹¹ *EX-VOTO*, Legenda, Museu do Diamante, Diamantina, 1787

¹² *EX-VOTO*, Legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1759

¹³ Sobre a condição feminina na colônia e os males que as mulheres eram expostas ver novamente: DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, p. 280-281, p. 212-224.

¹⁴ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1771

de Matosinhos para salvar-lhe de uma perna gangrenada.¹⁵ Ewbank se impressionou com um “quadro que representava uma figura [que] fora colorida a fim de representar a condição miserável do infeliz original”. Nesta tábuia votiva, “um dos lados do rosto era de cor de púrpura, o olho correspondente fora destruído e em seu lugar havia uma horrenda massa de matéria negra.”¹⁶

Além das legendas das tábuas votivas, outros tipos de ex-votos reproduziam de forma realista as deformidades causadas pelas doenças. É o caso das já citadas réplicas do corpo humano que representavam os órgãos atingidos pelas enfermidades. Em algumas dessas réplicas, Ewbank viu que em duas das mãos estavam representados cistos, “no seio, uma excrescência, e alguns já estão deformados”¹⁷

A ênfase nas mutilações, representadas nas legendas das tábuas votivas e nas réplicas de madeira ou gesso, remete a certos elementos da concepção grotesca do corpo. Segundo análise proposta por Bakhtin, o grotesco valoriza o corpo inacabado, imperfeito, a desagregação e o despedaçamento. “São imagens que se opõem às imagens clássicas do corpo humano acabado, perfeito e em plena maturidade, depurado das escórias do nascimento e do desenvolvimento.”¹⁸ Analisando as condições de vida dos camponeses da Europa pré-industrial, vítimas de deformações causadas pelas inúmeras doenças, Piero Camporesi afirmou que os estatutos cognitivos da cultura da pobreza diferem dos elaborados pelas elites intelectuais, mesmo que a interferência entre uma e outra possam ser múltiplas. Os modelos eruditos não coincidiam assim “com a ótica popular do disforme, do

¹⁵ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1771

¹⁶ EW BANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p. 175

¹⁷ *Ibidem*, . V. 1 p. 153

¹⁸ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 22

desmesurado, do hiperbólico (ou do miniaturizado), do monstruoso, do excessivo, do informe.”¹⁹

Como pode-se observar, as legendas nas tábuas votivas representavam de forma bastante realista as enfermidades do corpo, dando ênfase ao aspecto excessivo e disforme, próximo da percepção da cultura popular. Outros testemunhos também indicam que as doenças que lesavam os membros do corpo eram muito comuns nas Minas do século XVIII, principalmente entre os escravos. Dos cativos doentes que mergulharam na “lagoa milagrosa” da Vila do Sabará, muitos tinham seus membros lesados ou dilacerados: um escravo de nome Antonio procurou socorro naquelas águas para curar suas mãos e pés que estavam aleijados e carcomidos.²⁰ Paulo, outro escravo, tinha uma perna inchada havia sete anos e a tíbia parecia um “pequeno barril”²¹ Luiz, também um cativo, fraturou gravemente sua perna e esta foi “encanada” três vezes, sem que nenhuma delas adiantasse. O cirurgião então abriu novamente sua perna e cerrou as pontas de seus ossos. Em agradecimento, ele encomendou um voto a Santa Ana, cuja intercessão salvara sua vida.²²

Pode-se supor que a considerável incidência de casos de escravos com pernas e braços quebrados devia-se a acidentes nas áreas de exploração de ouro. Em um desses acidentes, treze escravos ficaram soterrados debaixo das ruínas de uma mina. Quatro foram retirados já sem vida, enquanto outros tinham os braços quebrados, “as costelas metidas com as pontas para dentro”, e vertendo “sangue pela boca”.²³ Esses acidentes, sem dúvida, faziam parte do cotidiano dos escravos em Minas, como se observa em uma tábua votiva do

¹⁹ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 88.

²⁰ *PRODIGIOSA lago descoberta nas Congonhas das Minas do Sabará, que tem curado a pessoas dos achaques, que nesta relação se expõem, precedida por um estudo bibliográfico sobre a obra e seu autor pelo Augusto de Carvalho*, p. 13

²¹ *Ibidem*, p. 23

²² *EX-VOTO*, Igreja São Francisco de Assis, Ouro Preto, 1732

²³ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario mineral*, p. 356

século XVIII. Nela, foram representados escravos trabalhando e um que foi soterrado pela queda de parte da mina, tendo sua perna quebrada em várias partes.²⁴ [gravura 15]

Afora os acidentes, enfermidades diversas grassavam nas Minas, causando várias mutilações ao corpo. O cirurgião Luiz Gomes Ferreyra relata o caso de uma mulher “a qual tinha em uma perna dezessete buracos [...] cavernosos e fundos [...] procedidos de um formigueiro.”²⁵ Buracos e chagas vivas — como o caso de Luiza Caetana que estava em “chaga viva” do ombro esquerdo até o peito direito²⁶ — expunham o corpo a bichos e parasitas repelentes. Os mais comuns eram os da mosca varejeira, que penetravam pelas entranhas das pessoas e devoravam-lhes as carnes.

Estes bichos aonde entram é pela maior parte das chagas, que andam expostas no ar, sem andarem cobertas; e o mais comum é nos pretos, quando se açoutam nas nádegas, ficando as carnes esfaceladas, e se desprezam, não olhando mais para as tais feridas antes alguns senhores os metem em ferros, e os fazem trabalhar não podendo dar um passo; que destes se tem perdido muitos, uns por causa dos bichos lhe comerem a carne, e corromperem-se os olhos, de que lhe dão acidentes mortais; outros por causa de se apodrecerem, e perderem aquelas partes...²⁷

Parasitas e vermes, como as lombrigas, eram responsáveis por diversas doenças nas Minas, levando muitos à morte. Na era pré-industrial, eles eram verdadeiros inimigos ocultos da saúde. O verme, afirma Piero Camporesi, “árbitro colérico e imprevisível da saúde de todos, tiranizava velhos e crianças, homens e mulheres de qualquer idade e condição.”²⁸

É bastante provável que as condições de higiene e de alimentação na Colônia, criassem também um ambiente propício aos vermes. Os principais sintomas de que o

²⁴ *EX-VOTO*, Legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1770

²⁵ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario mineral*, p. 356

²⁶ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1773

²⁷ FERREYRA, Luis Gomes. *Op. cit.*, p. 393

²⁸ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 174

gravura

indivíduo estava acometido por eles eram a ocorrência de “pontadas pleuríticas”, dores, enchimentos do estômago e sufocação, conforme diagnosticava Luis Gomes Ferreyra.²⁹ Muitas queixas sem explicação, presentes nos ex-votos, poderiam muito bem ser causadas pelos vermes. Um exemplo dessas queixas é o caso de Diogo, que reclamava estar “mal de uma dor na boca do estômago com uma sufocação.”³⁰ Já em seu ex-voto, Rita Maria de Jesus confessou que estava muito mal, com “duas pontadas que lhe tomava a respiração e todos os movimentos do corpo.”³¹

No *Erario Mineral* também foi registrado o caso de um escravo doente na Vila do Sabará que estava com “uma pontada na parte esquerda, tão apertada, que lhe fazia impedimento da respiração”. O cirurgião Luis Gomes Ferreyra não conseguiu salvá-lo a tempo e, ao examinar o corpo do defunto encontrou “tantas lombrigas, umas unidas com as outras como sardinhas em tigela; e o mesmo nas tripas [...] estando todas recheadas”. O cirurgião veio a inferir “que as lombrigas o tinham sufocado.”³² A causa desses vermes era atribuída ao consumo de “muitos mantimentos frios, flatulentos, mal cozidos.”³³

Além dos alimentos mal cozidos, havia também o perigo das carnes podres, vendidas aos negros. Em virtude disso, o Senado da Câmara de Vila Rica lança um edital, em 1723, apontando o “prejuízo e dano que se segue em virem carne de porco frescas e mortas dos arrebaldes desta vila, [...], combalidas e podres”. Tais carnes não deviam ser compradas ou vendida aos negros “pelas graves e perigosas doenças que” lhes davam.³⁴

²⁹ FERREYRA, Luis Gomes. *Op. cit.*, p. 8-10

³⁰ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1773

³¹ *Ibidem*, 1769

³² FERREYRA, Luis Gomes. *Op. cit.*, p. 41-42

³³ *Ibidem*, p. 12

³⁴ APM, CMOP, Códice 06, fl.42, “Edital lançado pelas autoridades da Câmara de Vila Rica”, 11-06-1723, Apud: GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro: relações e poder e imaginário sobrenatural*, século XVIII, p. 61

Como se tem notado, freqüentemente os escravos se viam às voltas com chagas vivas, pernas ulceradas e vermes, entre outras mazelas do corpo, resultantes das condições insalubres de trabalho, alimentação deficiente e castigos físicos. Conforme registram algumas tábuas votivas, era comum os escravos recorrerem aos santos para se livrarem do sofrimento que os acometia: “mercê que fez Senhor de Matosinhos a João escravo de Maria Leme que estando gravemente enfermo doente, apegando-se com dito Senhor logo teve saúde, 1722.”³⁵ Um outro ex-voto relata o “milagre que fez Nossa Senhora do Porto de Ave, nas Minas de Ouro Preto em escravo de João do Azevedo [que] esteve um ano doente sem esperança de vida e 9 meses sem falar.”³⁶ Outro exemplo é uma tábua votiva em que João Amaro recorre a São Benedito para ser curado de uma febre.³⁷ Nesse exemplo, destaca-se a imagem do escravo sobre uma cama e, junto a ele, uma negra que o acompanha no momento de aflição. [gravura 16]

A incorporação da prática votiva pelos escravos, como a de outros ritos cristãos, demonstra como no processo de vivência cotidiana da Colônia, brancos, negros e mestiços trocaram valores, práticas e representações culturais, levando a um processo intenso de hibridismo cultural e incorporação de valores de todas as partes.³⁸

Embora os escravos fossem alvos de castigos, na hora da doença os senhores não lhes negavam auxílio e arcavam com as despesas para tratar de suas enfermidades. Como exemplo, pode-se citar o caso de João Rodrigues de Macedo, residente em Vila Rica. Em

³⁵ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1722

³⁶ *EX-VOTO*, Legenda, Póvoa de Lanhão, Taíde, Santuário de Nossa Senhora do Porto de Ave. Confraria de Nossa Senhora do Porto de Avi, século XVIII In: *ESTÓRIAS de dor esperança e festa — o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*.

³⁷ *EX-VOTO*, Coleção de Pinturas do Museu da Inconfidência, Ouro Preto, século XVIII

³⁸ Sobre o papel da escravidão no universo cultural do século XVIII, ver: PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: história de africanos, crioulos e mestiços na Colônia — Minas Gerais, 1716-1789*, 1999.

Gravura

dezembro de 1794, esse pagou duas oitavas e meias de ouro para curativos em dois de seus escravos. José Luiz Ribelo, por sua vez, pagou a um médico cinco mil setecentos e sessenta réis pelos remédios dados a Rosa crioula, Victorina Crioula, moleque Alexandre, entre gastos com outros cativos.³⁹

Como explicar as despesas com esses escravos enfermos? Em uma sociedade escravista como a das Minas do século XVIII, esses gastos não deixavam de ter uma lógica mercantilista. Dessa forma, tais despesas podem ser explicadas, em parte, pela necessidade de se manter a mão-de-obra cativa. Entretanto, reduzir os cuidados com escravos em termos econômicos seria um grave erro, sendo necessário relativizar esta posição. Em estudo recente, Eduardo França Paiva procurou mostrar que as relações entre senhores e escravos não se ancoravam somente nessa lógica mercantilista. Muitas vezes, a ajuda recebida pelos negros e mulatos provinha do afeto mútuo, da gratidão e das relações desenvolvidas cotidianamente com os senhores, a exemplo das inúmeras alforrias concedidas pelos senhores aos seus cativos.⁴⁰

Um outro fator importante que explica a atenção despendida pelos senhores a seus cativos diz respeito à ênfase que o cristianismo dava à ajuda ao próximo e ao exercício da caridade. De acordo com os preceitos de caridade cristã, Luis Gomes Ferreyra enfatizava a necessidade dos senhores cuidarem bem de seus escravos, pois ao contrário seriam castigados: “Advirto que se o doente for preto, se lhe dê boa cobertura, casa bem recolhida, e o comer de boa sustância, que nisto pecam muito os senhores de escravos, de que hão de dar conta a Deus.”⁴¹ Para os representantes da cultura eclesiástica, negar atenção aos

³⁹ Para essas referências ver: GROSSI, Ramon. *O medo na Capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural século XVIII*, p. 61-62

⁴⁰ PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: história de africanos, crioulos e mestiços na Colônia — Minas Gerais, 1716-1789*, 1999.

⁴¹ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario Mineral*, p. 31

escravos enfermos era falta grave: “Adverti, pois, que se não usais de misericórdia com estes miseráveis, que tanto a merecem, quando estão enfermos, também Deus não há de usar de misericórdia convosco quando vos julgar” — exortava o jesuíta Jorge Benci.⁴²

Foi de acordo com este discurso que, desde o século XV, desenvolveu-se em Portugal um mecanismo caritativo com o intuito de consolar espiritual e corporalmente aqueles que não tinham condições.⁴³ As principais obras corporais das misericórdias consistiam em dar de beber a quem tinha sede, dar de comer a quem tinha fome, vestir os nus, abrigar os viajantes e os pobres.⁴⁴ Praticadas no âmbito de uma confraria, as obras de caridade, ancoradas na consciência cristã, eram testemunhos inequívocos de amor ao próximo e devoção.⁴⁵ Nesse sentido, na Colônia se destacam a ação das Santas Casas de Misericórdia e o assistencialismo das Irmandades.⁴⁶

Apesar de os escravos e segmentos mais empobrecidos da população serem suas vítimas mais suscetíveis, a doença e a morte atingiam pessoas de todas as camadas sociais. “Essa universalidade faz com que não se julgue a doença como um castigo específico para determinadas categorias, o homem de cor, por exemplo, mas um mal que atinge toda a comunidade”, conforme afirmou Julita Scarano.⁴⁷ Como já foi abordado no capítulo anterior, os ex-votos revelam que a doença não era apanágio de uma única “classe” ou

⁴² BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p. 79.

⁴³ SCARANO, Julita, *Cotidiano e solidariedade*, p. 56.

⁴⁴ As obras de misericórdia eram divididas em sete espirituais: dar bom conselho, ensinar os ignorantes, consolar os tristes, castigar os que erram, perdoar as injúrias do próximo, sofrer com paciência as fraquezas, Rogar a Deus pelos vivos e defuntos, e sete corporais: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar os encarcerados, abrigar os viajantes e os pobres, remir os cativos, enterrar os mortos. *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro III, Tit. XXXII

⁴⁵ LEBRUN. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal, p. 96-97

⁴⁶ Na colônia, as Misericórdias não tiveram uma atuação homogênea. Embora fossem bem sucedidas no litoral, no caso da Capitania do Ouro tiveram existência precária e tardia. CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais da morte na sociedade escravista, p. 113. Um estudo abrangente sobre o assunto foi desenvolvido por: RUSSELL-WOOD, A. J. R. . *Fidalgos e filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, 1981.

⁴⁷ SCARANO, Julita, *Op. cit.*, p. 57

grupo social. Pode-se supor, inclusive, que alguns ex-votos poderiam ser encomendados pelos próprios senhores, que faziam promessas para seus cativos, fosse por afeto, consciência cristã ou necessidade de ver o escravo reintegrado ao processo produtivo.

Nesse ambiente de inúmeras enfermidades, práticos e curandeiros, representantes de um conhecimento popular, receitavam drogas e remédios com promessas de curas milagrosas. Em 1749, apareceu no Rio de Janeiro um “preto” chamado Teodósio que vivia

pregoando pelos cantos e ruas da cidade, que em o campo ao pé de uma capela dos pretos, com a invocação da N. Senhora da Alampadosa, se achava um charco de águas empoçadas das chuvas e umidades daquele território, que não tinha outro préstimo de ser o emunctório da cidade, e de nela se lavarem algumas bestas, água imunda, lodosa e estagnada; pregoava que esta água tinha virtude milagrosa, pois dava ouvidos aos surdos, braços aos aleijados, vista aos cegos, e pernas aos coxos; e foi logo tal o tumulto da plebe, que as primeiras noites passaram de quatro mil pessoas, as que a foram visitar; ali se lavaram os leprosos, e chagados, da mesma água bebiam os que estavam presentes, sem horror à imundice.⁴⁸

Além da referência às diversas doenças que atingiam a população colonial no século XVIII, a partir do relato acima é possível perceber também que as precárias condições de higiene, o convívio com ambientes imundos e fétidos, os esgotos a céu aberto e a convivência diária com os dejetos, eram elementos a contribuir para a proliferação de inúmeras enfermidades e epidemias.

Além disso, fontes indicam que a sociedade mineira do século XVIII convivia também com o fantasma da fome. Ali, nos primeiros tempos de mineração não foram “poucos mortos com uma espiga de milho na mão, sem terem outro sustento”, como enfatizou Antonil.⁴⁹ Em *Desclassificados do ouro*, Laura de Mello e Souza demonstrou que

⁴⁸ *PRODIGIOSA lagoa descoberta nas Congonhas das Minas do Sabará, que tem curado a pessoas dos achaques, que nesta relação se expõem, precedida por um estudo bibliográfico sobre a obra e seu autor pelo Augusto de Carvalho*, p. XXVI-XXVII

⁴⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*, p. 169

à imagem de uma sociedade opulenta — alimentada pelo falso fausto do ouro celebrado nas festas barrocas — opunha-se uma sociedade caracterizada pela instabilidade e fluidez.⁵⁰ Homens e mulheres que não conseguiam prosperar com a exploração do ouro, viviam em habitações miseráveis, vestiam-se precariamente e, devido à alimentação insuficiente, tinham os corpos descarnados e o olhar doentio.⁵¹

Esse quadro era bem mais drástico na Europa do Antigo Regime, onde o corpo estava “sujeito às deformações constantes impostas pela alimentação deficiente, a ausência de condições sanitárias, a guerra, a briga, a gravidez e o parto.”⁵² Os homens da época pré-industrial — segundo cenário descrito por Piero Camporesi —, “mal protegidos de dietas insuficientes e monótonas, habitando em tocas úmidas e mal arejadas”, vestindo “roupas grosseiras, insuficientes, raramente lavadas”, “freqüentemente cheios de furúnculos, herpes, eczema, sarnas e pústulas”, viviam metafórica e concretamente num universo verminoso; num reservatório de males e angústias.⁵³

⁵⁰ No entender de Laura de Mello e Souza, a sociedade setecentista mineira nascia sob o signo do paradoxo, de um fausto que era falso. Para esta autora, a sociedade mineira era pobre e as festas eufóricas do século XVIII, como o *Triunfo Eucarístico* (1733) e o *Áureo Trono Episcopal* (1748), eram responsáveis “por uma manipulação autoritária da estrutura social na medida em que uma das visões possíveis da sociedade foi imposta como a visão da sociedade”, a visão da riqueza e da opulência. SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, p. 26-27

⁵¹ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, p. 26-27, p. 144-147. Embora se concorde que a fluidez seja uma característica da sociedade setecentista mineira, é necessário relativizar a questão da fome e da miséria. Diversos autores têm enfatizado que seria um erro generalizar essa situação para toda a Capitania durante o século XVIII. Entre outros, Eduardo França Paiva afirmou que se, por um lado, é verdade que o esplendor do ouro foi perdendo intensidade naquela região, por outro lado, houve considerável diversificação da economia, com atividades que abarcavam a agricultura, a pecuária e a prestação de serviços. Desse modo, o comércio, e não apenas o ouro, foi a base de extrema riqueza de alguns moradores. Também José Newton Coelho Menezes, em trabalho recente, mostrou a preocupação que as autoridades tinham em lançar “Editais” e “Recomendações”, criando condições para o abastecimento de produtos alimentares. De acordo com o autor, a subsistência foi garantida e aperfeiçoada no decorrer de todo o período de sedentarização e mineração. PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: história de africanos, crioulos e mestiços na Colônia — Minas Gerais, 1716-1789*, p. 81-82; MENEZES, José Newton. *O Continente rústico. Abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas*, 2000

⁵² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 51

⁵³ CAMPORESI, *O pão selvagem*, p. 173-174

Os testemunhos aqui expostos, dentre os quais se destacam os ex-votos, são suficientes para mostrar como o cotidiano da doença e do sofrimento atingia a população nas Minas, no século XVIII. Não é objetivo desse trabalho fazer um estudo profundo das doenças na sociedade setecentista mineira, mas sim compreender melhor seu imaginário, bem como situar a percepção que se tinha do corpo. Afinal, quais eram os saberes e as práticas que regiam os usos do corpo no século XVIII? Como os ex-votos podem elucidar as práticas populares em torno do corpo e da doença?

É preciso ter em mente que a relação que o homem tinha com o seu corpo no passado era bem diferente da atual. Como adverte Roy Porter, é necessário perceber o corpo da forma como ele era vivenciado e expresso no interior dos sistemas culturais.⁵⁴ No século XVIII, tanto a Igreja quanto a medicina foram produtoras de saberes sobre o corpo. O saber médico erudito, fundamentado em sistemas teóricos da Antigüidade, concebia o corpo humano como um microcosmo ligado por uma série de correspondências secretas ao universo — macrocosmo. De acordo com o princípio da analogia entre microcosmo e macrocosmo, acreditava-se que a doença provinha do desequilíbrio dos elementos que uniam o homem ao universo. Assim, a causa de muitas doenças era atribuída à influência nefasta dos astros, que podiam contribuir para o desequilíbrio dos quatro humores principais.⁵⁵

Nesta perspectiva, o corpo era sentido como algo exposto e objeto da intromissão de forças ocultas. Havia, assim, “a necessidade de negociar e manter, sob vigilância

⁵⁴ PORTER, Roy. *História do corpo*, p. 295

⁵⁵ De acordo com os princípios da patologia humoral, a regulação das três partes principais — fígado, coração e cérebro — dependia do equilíbrio entre os quatro humores primários — sangue, cólera, fleuma e melancolia. As qualidades dos humores, por sua vez, eram estruturadas por pares de oposição: seco/úmido, frio/quente, delgado/grosso, doce/amargo; e as suas funções eram exercidas por relação de simpatia com determinados órgãos. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 116

permanente, um frágil e delicado equilíbrio entre o corpo e o mundo exterior”⁵⁶ Segundo um testemunho do século XVI, se algum desses humores vence, “todo o equilíbrio humano se desfaz e abre caminho a mil doenças, de modo que os nossos próprios humores [...], são inimigos que lutam entre si pela nossa destruição”⁵⁷

A patologia humoral teve considerável repercussão no Brasil colonial. Fundamentava-se na crença de que a doença era causada pela ação de um fenômeno externo ou interno, responsável pelo entupimento das veias e desequilíbrio dos humores, contra o qual os médicos receitavam principalmente as sangrias. Acreditava-se, portanto, que a única forma de restabelecer a saúde era expelindo o que prejudicava o corpo.⁵⁸

Tudo indica que essas concepções eram compartilhadas por grande parte da população. Um indício da recepção dessas teorias no Brasil do século XVIII, era a aquisição de lunários, vendidos por “cegos, mancos e aleijados pelas ruas e praças das cidades, vilas e lugares, pelo interesse que disso resulta”, conforme indica Nuno Marques Pereira.⁵⁹ Fiéis à concepção do homem-microcosmo, os lunários propunham uma comparação entre as estações da natureza e a vida dos seres animados. Dessa forma, eles tinham por finalidade prescrever a normalidade da vida em termos biológicos e fisiológicos e representavam os cuidados que as pessoas procuravam ter com o corpo na sociedade colonial.⁶⁰

Apesar dessas concepções, no imaginário da época o corpo era um território nebuloso

⁵⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...Op. cit*, p 52

⁵⁷ BONARDO, Gio Maria. *Della Miseria et Eccellenza della vita humana.. Observações*. Veneza, Agostino Zoppini, 1586. Apud: CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 26

⁵⁸ Sobre a influência dessas teorias no Brasil colonial ver: RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*, especialmente o capítulo “A natureza e o cotidiano”, p. 69-87 e DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*, p. 97

⁵⁹ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, V. 2, p. 307

⁶⁰ DEL PRIORE, Mary . *Ritos da vida privada*, p. 298-302

ligado também às forças sobrenaturais. A partir das tábuas votivas é possível perceber como a concepção da doença ligada ao sobrenatural era difundida, já que se considerava que somente Deus e os santos poderiam restituir saúde ao corpo enfermo. A própria definição da doença no século XVIII demonstra que não havia uma distinção rígida entre seus fatores de “ordem natural” e sua explicação “teológica”. Bluteau, por exemplo, a definia como “indisposição natural, alteração do temperamento, que ofende imediatamente alguma parte do corpo”. Mas, ao mesmo tempo afirmava que eram “as doenças filhas do pecado, e mães da morte.”⁶¹

Em estudo sobre as prédicas moralistas em Portugal e no Brasil na época moderna, Henrique Carneiro procurou mostrar a íntima relação que havia entre a medicina e a religião em relação às causas das doenças. Alimentados pela moral contra-reformista, diversos médicos associavam-nas ao pecado. De acordo com esse autor, o “discurso médico moral da época moderna medicaliza o pecado considerado como causador de males para a saúde.”⁶² Essa associação do discurso médico à religião pode ser atribuída, em parte, a um atraso da medicina em Portugal. Segundo Mary Del Priore, enquanto os demais países da Europa experimentavam o progresso intelectual, a medicina portuguesa naufragava nas águas do obscurantismo. A forte coerção que a Igreja e o Tribunal do Santo Ofício exerceram sobre as Universidades, tornou a ciência médica em Portugal impermeável a todos os progressos e prisioneira do dogmatismo religioso.⁶³

Para a Igreja e a medicina, doença e pecado eram indissociáveis. Devido ao pecado original, o homem era visto como um ser miserável, condenado a suportar a dor e o

⁶¹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, 2ª parte, Tomo I, 1725, p. 146

⁶² CARNEIRO, Henrique. *A Igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*, p. 41

⁶³ DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*, p. 79-80

sofrimento: “lodo vivente, pó animado, despojo do tempo, jogo da fortuna. Alvo dos infortúnios. Paradeiro das enfermidades.”⁶⁴ A Igreja procurava enquadrar assim o corpo em um discurso religioso, reivindicando para si seu controle. Reduzindo as enfermidades a causas sobrenaturais, a Igreja criava também uma justificativa para elas. A doença tornava-se então uma espécie de purgadora dos pecados, necessária à salvação das almas. A relação entre o sofrimento físico e a salvação das almas ajuda a compreender melhor a perspectiva da cultura eclesiástica — que muitas vezes se confunde com a cultura erudita — sobre o corpo.

O Sofrimento físico e a salvação das almas

Em suas *Instruções Geraes em forma de catecismo*, Carlos Colbert, bispo de Montpellier, expunha as seguintes razões pelas quais Deus enviava enfermidades:

1. Para humilharmo-nos, 2. para desapegarmo-nos do mundo e de nós mesmos, 3 para preparar-nos à morte 4 para punir-nos de nossos pecados; e dar-nos lugar de expiá-los pela penitência, 5 para ensinar-nos ser pacientes, e mortificados, e para purificar-nos com estes castigos corporais.⁶⁵

Para aqueles que se deparavam com o mistério do sofrimento e da doença no século XVIII, a mensagem da Igreja pós-tridentina era bastante clara: a doença era um castigo e uma advertência; castigo pelos pecados do homem e advertência para que pudessem se preparar para uma “boa morte”.⁶⁶

⁶⁴ BLUTEAU, Raphael. *Op. cit.*, 2ª parte, Tomo II, 1728 p. 200

⁶⁵ COLBERT, Carlos Joaquim.. *Instruções Geraes em forma de catecismo nas quaes se explicão em compendio pela sagrada escritura e tradição a Historia e os dogmas da religião, a moral cristã, os sacramentos, as orações, as cerimônias e os usos da Igreja.* , p. 161-162

⁶⁶ LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles* . Essai de démographie et de psychologie, p. 281

Diante da importância que adquiriu a questão da “boa morte” no século XVIII, houve consideráveis investimentos por parte da Igreja— que criou seminários e encomendou obras artísticas sobre o tema com fins pedagógicos — e das irmandades — que forneciam condições materiais para que os irmãos tivessem uma “boa morte”.⁶⁷ Diversos foram os religiosos que deixaram mensagens específicas relativas ao “bem morrer”: “Que a nossa salvação depende de termos uma boa morte é coisa certa”, dizia o padre Manoel Bernardes.⁶⁸ Mas para “morrer bem”, o homem deveria se abster dos apetites do corpo, das paixões e vaidades do mundo. Conforme as determinações eclesiásticas enfatizavam, era necessário, antes de cuidar da medicina do corpo, tratar da medicina da alma:

Como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado [...], mandamos todos os médicos e cirurgiões, e ainda barbeiros que curam os enfermos nas freguesias onde não há médicos [...] antes de lhe aplicarem medicinas para o corpo, tratem primeiro da medicina da alma, amoestando a todos que logo se confessem...⁶⁹

Devido à identificação entre doença e pecado, a confissão era considerada remédio necessário e salutar para a cura do corpo. Associando a cura do corpo à da alma, o médico Bernardo Pereira indicava que o doente, “tocado da peste do pecado, deve procurar médico

⁶⁷ No âmbito das devoções em Minas, a veneração à “boa morte” se deu através do culto de Nossa Senhora da Boa Morte, com a difusão de Irmandades com esta invocação, como a das matrizes do Pilar de São João Del Rei e da paróquia de Antônio Dias de Vila Rica, ambas compostas por mulatos. Nesse sentido, é relevante destacar o papel desempenhado pelas irmandades, que procuravam fornecer condições materiais para que os irmãos tivessem uma “boa morte”. Com a criação do Seminário da Boa Morte, foi dado novo estímulo a questão da “boa morte”. Fundado em Mariana, em 1753, a principal função do seminário era a de formar religiosos que ajudassem as pessoas a confessar e a “bem morrer”. Devido ao significado que “morrer bem” assumia, os serviços fúnebres estavam entre as funções religiosas mais importantes das irmandades, que ajudavam os irmãos com o enterro e sufrágios pelas almas. Sobre a relevância do tema da “boa morte” em Minas ver, entre outros: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 27-44; AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila rica dos confrades — a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*, p. 225-265

⁶⁸ BERNARDES, Pe. Manoel. *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna. Tratado espiritual dividido em dous livros, no primeiro se trata da singular providencia de Deos na salvação das almas....*, p.171

⁶⁹ *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Tit. 40, p. 74

sacerdote para lhe confeccionar este emplastro saudável para a sua alma”⁷⁰ A doença era portanto um “açóite da mão de Deus, muitas vezes necessária para a salvação”.⁷¹ Aconselhando a um enfermo, Nuno Marques Pereira afirmava que o homem era um ser condenado a suportar “trabalhos, pobreza e doenças, para descontos das culpas”⁷². Segundo o peregrino, “quem cuida que há de ir gozar de Deus, sem primeiro passar pelas amarguras deste mundo está enganado.”⁷³

A proposta de resignação e sofrimento defendida pela Igreja espelhava-se, em grande parte, na vida dos santos: “sendo de carne e osso, como nós [...] sofreram com admirável paciência suas dores e aflições muito maiores que as nossas, por amor de Cristo.”⁷⁴. Nuno Marques Pereira dava assim inúmeros exemplos de como os santos tinham suportado dores e sofrimentos físicos:

S. Francisco de Assis teve tantas enfermidades de várias maneiras, que não ficou no seu corpo membro algum, que não sentisse grande dor e intensa paixão.[...] S. Bartholo de S. Geminiano foi outro Jó na paciência, a quem Cristo [...] lhe pegou a lepra, da qual se cobriu dos pés a cabeça com muitas dores e podridão, e lhe caíram os narizes e a carne, pedaço a pedaço, e cegou de ambos os olhos: e assim esteve vinte anos, dando sempre graças a Deus, com rara paciência. [...] Santa Syncletica tinha as entranhas podres e os ossos carcomidos: e em lugar de cuspinho, cuspiam e escarrava pedacinhos de bofes desfeitos e derretidos com os fogos, que a abrasavam, e ninguém a podia sofrer por seu mau cheiro: e ela tudo sofreu com alegria e desejava padecer mais por amor de Deus.⁷⁵

Observa-se na passagem acima uma certa exaltação do sofrimento físico. Esses aspectos podem ser relacionados com um determinado discurso contrário à exaltação do

⁷⁰ PEREIRA, Bernardo. *Anacephaleosis medico-theologica, magica, juridica, moral e politica*. Coimbra, Oficina de Francisco de Oliveira, 1734, p. 430. Apud: CARNEIRO, Henrique. *A Igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*, p. 87

⁷¹ BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*, 2ª parte, tomo II, 1728, p. 162

⁷² PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, V. 1 p. 318

⁷³ *Ibidem*, V. 1 p. 318-319

⁷⁴ *Ibidem*, V.1 p. 320-321

⁷⁵ *Ibidem*, V. 1 p. 321

corpo, levado ao extremo pela Igreja da Contra-reforma. Conforme observou Henrique Carneiro, as prédicas morais da época moderna surgiam em pleno confronto com o Renascimento. Foi contra “a exaltação pictórica, poética, gastronômica e luxuriosa do corpo” proporcionada por aquele movimento, que floresceu em Portugal o gênero moralista, denunciando a corrupção dos costumes e da carne.⁷⁶

Além dos exemplos dos santos, o cristão era convidado também a se espelhar no sofrimento de Cristo. Este, antes de padecer a sua “paixão e morte, para nos remir do pecado, também quis padecer trabalhos e enfermidades”.⁷⁷ Em breve estudo sobre a questão do sofrimento físico, Duby afirmou que essa ênfase no sofrimento de Cristo pode ser atribuída a uma evolução do sentimento religioso que ocorreu na Idade Média, durante os séculos XIV e XV. Durante esses séculos teria ocorrido um longo movimento de desclericalização e de vulgarização da cultura. A partir daí “a piedade tendeu a se concentrar cada vez mais na pessoa de Jesus, a alimentar-se de uma meditação mais freqüente sobre a humanidade do filho de Deus, [...] portanto sobre o seu corpo e sobre o que esse corpo havia sofrido.”⁷⁸

As vidas dos santos e o sofrimento de Cristo no calvário representavam a ênfase da Igreja na mortificação do corpo. Tratava-se de uma mudança sensível em relação à forma como a dor era percebida. De acordo com Duby, a “cultura feudal” parecia “muito pouco preocupada, muito menos que a nossa, com os sofrimentos do corpo.” Na iconografia do século XII e XIII, São Sebastião cravado de flechas e São Diniz decapitado, carregando sua cabeça sem estremecer, revelam como o sofrimento físico era desprezado, não confessado.

⁷⁶ CARNEIRO, Henrique. *A Igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*, p. 31-33

⁷⁷ PEREIRA, Nuno Marques. *Op. cit.*, V. 2, p. 232

⁷⁸ DUBY, Georges. *Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média*, p. 165

Considerava-se que a dor era sinal de fraqueza e de degradação, o que levou muitos a dissimularem o sofrimento físico.⁷⁹

Conforme também afirmou Delumeau, a “Idade Média clássica não insistiria tanto nos sofrimentos dos supliciados. Os mártires da fé apresentavam-se comumente sob um aspecto triunfal.” Foi só durante a época moderna que os mistérios representados diante das multidões e a arte religiosa popularizaram o flagelo e agonia de Jesus. A pintura barroca transmitia aos artistas contemporâneos da Reforma católica o gosto pelo sangue e imagens violentas herdadas da “Idade Gótica agonizante”. Jamais foram pintadas tantas cenas de martírio quanto entre 1450 e 1650. Aos fiéis, eram apresentadas as imagens de “santa Ágata com os seios cortados, santa Martine com o rosto ensanguentado por unhas de ferro [...] são Bartolomeu que é esfolado, são Vital que é enterrado vivo, santo Erasmo de quem se desenrolam os intestinos.”⁸⁰ Como bem notou Laura de Mello e Souza, essa obsessão da iconografia moderna pelo suplício e mutilação, que tomava conta do homem do Antigo Regime, pode ser considerada a manifestação de um universo mental “marcado pelo medo, pela iminência do desastre, pela catástrofe cotidiana e, sobretudo, por uma sensibilidade diversa da contemporânea”⁸¹ Por outro lado, o fascínio pela agonia e pela dor vivenciada pelos santos despertava um novo sentimento religioso, que aproximava martírio e êxtase, dor e prazer, morte e vida, conforme assinalou Yacy Ara Froner.⁸²

As imagens de martírio estavam em sintonia com a vertente penitencial em voga no período da Reforma católica. Ao lado das vertentes mística e militante, a vertente penitencial criava modelos de comportamentos divulgados pelas artes visuais e pela

⁷⁹ DUBY, Georges. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média, p. 162- 164

⁸⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*, p. 29-30

⁸¹ SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, p. 127

⁸² FRONER, Yacy Ara. *Os símbolos da morte e a morte simbólica: um estudo do imaginário na arte colonial mineira*, p. 110

sermonística. Nesse contexto, destacam-se temas que invocavam o martírio, a vaidade humana, a lembrança da morte e da paixão de Cristo.⁸³ A piedade barroca se habitua a espetáculos como os das procissões da Semana Santa em que flagelações, antes confinadas aos conventos, transferem-se durante os séculos XVI e XVII para a vida leiga e praça pública, sobretudo nos países ibéricos.⁸⁴ Na concepção de Maravall, esses espetáculos de violência, dor e sangue eram um dos componentes daquilo que o autor chamou de “cultura do Barroco”— violência utilizada pelos dominantes e seus colaboradores para conservar atemorizadas as pessoas.⁸⁵

Atestando os ecos longínquos do imaginário do suplício, o sofrimento físico foi um dos temas presentes na iconografia do Setecentos mineiro. Várias são as imagens localizadas nas Igrejas e capelas da Ordem Terceira de São Francisco de Assis em Ouro Preto e Mariana, que representam o santo penitente. Em uma dessas imagens, localizada na Igreja de São Francisco de Mariana, São Francisco encontra-se angustiado. O santo foi representado segurando um crucifixo e, próximo a ele, encontra-se um cilício — uma espécie de cinto feito de pontas de arame, instrumento utilizado pelos penitentes para o castigo do próprio corpo, com o objetivo de mortificar e dominar os apetites da carne.

[gravura 17]

Imagens como essas alimentavam o desprezo pela carne e criavam uma visão pessimista do corpo, característica da Igreja pós-tridentina. Ao contrário das representações do santo, que datam do século XIII à Reforma — em que São Francisco é o santo da natureza e da alegria — o São Francisco "tridentino" traz consigo os símbolos da morte e

⁸³ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 25-26

⁸⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*, p. 226

⁸⁵ MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*, p. 266-267

Gravura

17

da penitência.⁸⁶ Essa mutação dos atributos iconográficos de São Francisco de Assis pode ser considerada indício de uma mudança de mentalidade em relação à dor. É essa forma de representação que permanece no Setecentos mineiro, personificando os ideais da Reforma católica. Tal como as imagens de São Francisco, outras representações em Minas — como a de um São Miguel, que aparece em Sabará com uma faca traspassada em sua cabeça — indicam que com o Barroco os cenários amenos e pacífico da vida dos santos tendem a desaparecer.⁸⁷

No contexto cultural do barroco, as cenas de martírio e sofrimento estavam em plena sintonia com os suplícios aplicados aos escravos, com os cadáveres esquartejados e com os despojos dos sentenciados.⁸⁸ O sofrimento também se refletia nos ex-votos, que representavam igualmente o tormento do corpo enfermo. Por meio das tábuas votivas, homens e mulheres confessavam sua dor, tal como é registrado no “Milagre que fez N. Sra de Nazaré a Anna Lucia de Rios [...] estando doente [...] já em *agonias dementes*”⁸⁹. Talvez se possa sugerir aqui que o homem comum, vítima de um mal não desejado, aproximava-se do sofrimento do santo, “do corpo macerado, dos cilícios e das privações, da mente alterada pelos jejuns”.⁹⁰

De certa forma, as tábuas votivas do século XVIII também revelam uma nova atitude diante da dor, afinada com a sensibilidade desse período. A esse respeito, Georges Duby observou que, exceto nos casos dos milagres punitivos em que santos ultrajados se

⁸⁶ A primeira representação de São Francisco, que vai do século XIII ao período da reforma católica, recebeu o nome de *Giottesque*, referente a Giotto segundo artista a retratar o santo. A segunda representação de São Francisco de Assis, posterior à reforma católica, recebeu o nome de *Tridentine*. MARTINS; Geraldo M., À morte e à transitoriedade do tempo, p 10-11.

⁸⁷ FRONER, Yacy Ara. *Os símbolos da morte e a morte simbólica: um estudo do imaginário na arte colonial mineira*, p. 113-115

⁸⁸ Sobre os suplícios nas Minas e sua relação com a Cultura barroca ver: CAMPOS, Adalgisa. Execução na Colônia: A morte de Tiradentes e a cultura barroca, p. 142-146

⁸⁹ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, século XVIII [?]. Grifo meu

⁹⁰ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 15

vingavam atormentando seus ofensores, nos relatos de milagres dos séculos XII e XIII a dor era um elemento ausente.⁹¹ Com base nas legendas das tábuas votivas do século XVIII, pode-se supor que essa nova sensibilidade em relação à dor também tenha atingido os meios populares.

Entretanto, é preciso relativizar a relação que os fiéis tinham com o sofrimento dos santos e de Cristo. Ao mesmo tempo em que havia uma identificação com as chagas de Cristo e dos santos, através da lógica da inversão própria da cultura popular, acreditava-se que estes poderiam se apiedar e curar suas enfermidades. Assim, no imaginário popular, tudo leva a crer que muitas vezes o Cristo terrível e vingativo cedia à imagem de Cristo sofredor e misericordioso. No cenário mineiro do século XVIII, José Ferreira Carrato destaca o culto que “aquela gente sofrida” dedica às invocações do Senhor dos Passos, do Senhor Morto, da Santa Cruz, do Senhor do Horto, do Senhor do Sepulcro, do Senhor Bom Jesus do Matosinhos, do Senhor Bom Jesus na flagelação, do Senhor da agonia.⁹²

A devoção ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos e ao Cristo flagelado nas tábuas votivas, revela a identificação dos devotos com o Cristo misericordioso e sofredor. Nesta perspectiva, conforme afirmou Salvador Rodríguez, os ex-votos remetem a “uma visão antropocêntrica da divindade, contraposta a concepção de Deus como ser todo poderoso.”⁹³

Mas além dos devotos que veneravam a imagem de Cristo sofredor, havia aqueles que também preferiam outras formas de demonstrar devoção a Cristo. Analisando a concepção que muitos colonos tinham de Deus e Cristo, Adriana Romeiro afirma que existia “como que um desnível profundo entre os contornos daquele Deus implacável e

⁹¹ DUBY, Georges. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média, p. 164

⁹² CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, p. 32

⁹³ BECERRA, Salvador Rodríguez. Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico e etnográfico, p. 124

terrível e o Deus cotidiano, próximo, muitas vezes até divertido.”⁹⁴ Tratava-se de uma humanização do divino. Como os homens, Cristo ora sofria, ora se divertia. Gilberto Freire sublinhou a adoração das freiras às “figuras nuas” dos “meninhos-Deus” de preferência ao “Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na Cruz”.⁹⁵

Esse aspecto não deixou de ser percebido também por Sérgio Buarque de Holanda. Em *Raízes do Brasil*, esse autor notou que a forma de louvar a Cristo entre os colonos indicava a existência de um sentimento humano e mais singelo: todos “querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo”. “Os que assistiram às festas do Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo”⁹⁶

Por outro lado, havia também aqueles que se entregavam ao martírio e a uma vida devota. Em estudo sobre o cotidiano e a vivência religiosa na colônia, Luiz Mott destacou o gosto pela penitência nos rituais do catolicismo colonial. “Nas procissões, no alto dos púlpitos, nos claustros e salas capitulares, ou dentro de suas próprias casas, miudamente os religiosos e leigos entregavam-se à autoflagelação.”⁹⁷ Dentre as razões que levavam muitos fiéis a optar pela aspereza da vida religiosa estava o medo do inferno contra o qual, “a adoção de uma vida piedosa e beata aparecia como melhor antídoto para a ira divina.”⁹⁸

Tais atitudes estavam de acordo com a perspectiva da cultura eclesiástica, para a qual o sofrimento físico — fosse ele na forma de doença ou de flagelações — era uma forma do homem alcançar a salvação. “E se não, reparaí uma das razões porque o permite Deus e nos

⁹⁴ ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 187

⁹⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, V. 1, p. 370

⁹⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1995, p. 149

⁹⁷ MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundú*, p.172

⁹⁸ *Ibidem*, p. 176

obriga a Igreja sob pena de pecado mortal, que jejuemos, e façamos penitências, e mais abstinências.” — afirmava Nuno Marques Pereira.⁹⁹ Para os que insistissem em gozar os deleites deste mundo e não sofressem com resignação, o peregrino ameaçava com os castigos após a morte: “Considere que merece mui bem o que padece: e que ou nesta vida ou na outra há de pagar o que pecou nesta. Creia que [...] são infinitamente mais terríveis as penas de outra vida, que as desta.”¹⁰⁰

François Lebrun destaca que, dentre todos os temas que os catequistas e pregadores usavam para manter os fiéis no caminho certo, o do inferno era o mais freqüente. Com o objetivo de difundir o medo e manter os fiéis no caminho da salvação, catecismos e sermões do século XVIII descrevem minuciosamente as penas e castigos corporais reservados aos pecadores no inferno: fogo, ganchos, caldeiras ferventes, grelhas, a fetidez, a sede e a fome inextinguíveis são as imagens tradicionais ao martírio daquele lugar.¹⁰¹

Em uma das suas obras dedicadas aos fins últimos do homem, o padre Manoel Bernardes convidava os fiéis a lançar “a vista por aquele caos horribilíssimo, aquele cárcere subterrâneo e profundíssimo, aquela fornalha acesa, e ondeando em labaredas terríveis.”¹⁰² Em seguida, lamentava os castigos e angústias que sofriam os pecadores: “quanta aflição, e dor; quanto pavor e angústia [...] oh, que lamentações, que prantos [...] que espantoso é aquele fogo inextinguível.”¹⁰³

Tributário das narrativas do além da Idade Média, esse estereótipo dos castigos do

⁹⁹ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, V. 2, p. 227

¹⁰⁰ *Ibidem*, V. 1, p. 320

¹⁰¹ LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles*. Essai de démographie et de psychologie, p. 325-326

¹⁰² BERNARDES, Padre Manoel. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa e malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, & quatro novíssimos do homem divididos em duas partes*. Tomo I, p. 219

¹⁰³ *Ibidem* p. 219-220

inferno está presente também em diversas passagens da *Divina Comédia*. Em uma delas, Dante escuta sons de dor e horror e pergunta: “Mestre, que sons, estes, de horror? E este povo, qual é, de dor varado? E ele responde: “Esta miséria e dor castiga aqueles tristes que passaram na vida sem infâmia nem louvor”.¹⁰⁴ No inferno dantesco, os pecadores “desnudos, da fúria se punham”.¹⁰⁵

Numa colônia que, como demonstrou Laura de Mello e Souza, as relações cotidianas eram demonizadas¹⁰⁶, aos olhos da cultura clerical, os castigos aplicados aos escravos eram, muitas vezes, comparados aos castigos do inferno. Expressando as relações entre o sofrimento físico dos escravos e os castigos *post mortem*, Antonil via as casas de fornalhas dos engenhos como viva imagem do inferno e purgatório:

Nem faltam perto destas fornalhas seus condenados, que são os escravos boubentos e os que têm corrimentos, obrigados a esta penosa assistência para purgarem com suor violento os humores gálicos que têm cheios seus corpos. Vêm-se aí, também, outros escravos, fascinarosos que, presos em compridas e grossas correntes de ferro, pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos da sua extraordinária maldade, com pouca ou nenhuma esperança de emenda.¹⁰⁷

Tais imagens eram recorrentes não só na literatura eclesiástica como também revelaria seus ecos na iconografia. Nuno Marques Pereira descreve de forma minuciosa um quadro de uma sacristia representando o inferno, em que via

nele pintado na parte inferior uma furna, ou boca como de cisterna triangular, da qual saía um fogo cor de enxofre, e fumo mui negro e por cima uns vultos, como morcegos, com umas físgas e harpões, com que estavam metendo naquele buraco uns corpos despídos, mui negros, e horrendo nos aspectos, que tinham descido mui velozmente, e entravam com grande repugnância, e muito tristemente, porque se metiam pelos

¹⁰⁴ ALIGHIERI, Dante. *A Divina comédia: o inferno.*, III, p. 14

¹⁰⁵ Ibidem, III, p. 15

¹⁰⁶ De acordo com Laura de Mello e Souza, entre as várias forças que contribuíam para demonizar o cotidiano, o escravismo era a mais evidente delas. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 143

¹⁰⁷ ANTONIL, João André. *Cultura e opulência no Brasil*, p. 115

ferros; porém saiam uns ganchos, ou bicheiros de dentro [...] Os corpos, que são metidos a golpes por força, são as almas dos condenados...¹⁰⁸

Embora o inferno fosse o local dos castigos eternos, a concepção de um além dotado de um sistema punitivo foi reforçada com o purgatório. Ao contrário do inferno, onde as penas eram eternas, esse lugar era um além intermediário, onde as almas ficavam um determinado tempo purgando os pecados que não tinham sido perdoados em vida.¹⁰⁹ Jacques Le Goff nota que as provações sofridas pelos habitantes do “terceiro lugar” atingem o corpo em todas as suas faculdades. “As almas separadas foram dotadas de uma materialidade *sui generis* e as penas do Purgatório puderam assim atormentá-las como que corporalmente.”¹¹⁰

Do conjunto de punições físicas relacionadas ao purgatório, o fogo se mantém como um dos elementos mais marcantes no século XVIII. Conforme enfatizou Adalgisa Arantes Campos, esse elemento constituiu um aspecto da iconografia indispensável à representação do purgatório nas Minas.¹¹¹ Esse fogo, segundo indica Manoel Bernardes, era “não metafórico, senão verdadeiro”.¹¹² O padre se refere também ao sentimento de dor causado pelas purgatórias. “Consiste a dor não na lesão, mas no sentimento dela”.¹¹³

As almas dos condenados no inferno e no purgatório eram dotadas de materialidade e castigadas corporalmente. Os fiéis, além de terem que enfrentar as enfermidades lançadas

¹⁰⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. V. 2, p. 355-357

¹⁰⁹ Sobre o purgatório ver o profundo estudo de: LE GOFF, Jacques, *O nascimento do purgatório*, 1993. Sobre a difusão e as devoções relacionadas ao purgatórios na sociedade setecentista mineira Ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, 1994

¹¹⁰ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*, p. 20.

¹¹¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 91

¹¹² BERNARDES, Padre Manoel. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa e malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, & quatro novíssimos do homem divididos em duas partes...* Tomo II, p. 349

¹¹³ *Ibidem*, p. 350

por Deus, eram ainda ameaçados com os sofrimentos após a morte. A idéia de que as almas sofriam como corpos, não era desconhecida por homens e mulheres que viviam na sociedade mineira do século XVIII. Mais uma vez, é necessário afastar a idéia de ignorância religiosa plasmada pela historiografia sobre a religiosidade colonial. Um raro documento datado de 1807, mas que retrata o imaginário sobre o além vigente no século XVIII, demonstra a difusão do discurso da Igreja sobre as penas *post-mortem*. Trata-se de uma narrativa de viagem ao além, gênero literário que floresceu na Idade Média e contribuiu para a cristalização do imaginário do Purgatório.¹¹⁴

O narrador da viagem, um certo Pedro Maria Xavier de Athayde e Mello, relata que foi levado

ao fogo do purgatório, onde estive dois minutos ardendo nele, foi levado aos céus aonde estive dois minutos e viu tudo [como] estava, foi levado ao inferno entre os condenados, e também viu lá o inferno dos padres, e viu como o fogo abrasava neles, e a gritaria desordenada que faziam, também foi ao purgatório das mulheres aonde as vi todas assentadas em um campo aonde [conheceu] várias e teve a dita de falar com Deus cinco vezes, aonde o senhor lhe disse que estava nos céus e que lá era o seu lugar, e também viu Nossa Senhora por cinco vezes, e [também] viu os anjos cantarem e os cortesãos cantarem e dançarem, e outras coisas mais¹¹⁵

Chamas ardentes, gritaria desordenada, céu, inferno e purgatório: tais elementos demonstram como no imaginário de um homem do século XVIII, as imagens dantescas do inferno e purgatório ecoavam, misturadas a tradições orais e a dogmas católicos. Comentando o relato da viagem ao além, citado acima, Eduardo França Paiva afirmou que ele espelha “as preocupações, as idéias, enfim, o imaginário, sobre a vida da alma após a

¹¹⁴ As viagens ao além era um gênero importante das narrativas na Idade Média. Jacques Le Goff em artigo exemplar analisa uma série de elementos populares e eruditos que concorreram para formar essas narrativas LE GOFF, Jacques. Aspectos eruditos e populares das viagens ao além na Idade Média., p. 127-142.

¹¹⁵ APM/SG-DNE- caixa 71, doc. 26 Apud: PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: história de africanos, crioulos e mestiços na Colônia — Minas Gerais, 1716-1789*, p. 48

morte do corpo, tão presente nos testamentos setecentistas mineiros e tão fortemente constante no cotidiano daquela gente.”¹¹⁶ Numa sociedade como a mineira do século XVIII, em que a presença da Igreja era constante, pode-se imaginar que a convivência diária com os medos do castigo no além levaram muitos a aderirem ao imaginário cristão para salvarem suas almas. Esse medo explica-se por condições históricas e culturais específicas, por uma “mentalidade” que norteava as ações dos homens da sociedade do Antigo Regime, onde a morte não era vista como fim em si mesmo.

Temendo os castigos que os esperavam após a morte, muitos foram aqueles que investiram capital na salvação da alma. Seguindo o conselho do padre Manoel Bernardes, de que “muito se consolam com tuas orações, os que estão no purgatório”¹¹⁷, homens e mulheres nas Minas encomendam diversas missas pela alma em seus testamentos.¹¹⁸

A título de exemplo, pode-se citar o caso de Miguel Borges, que ao elaborar seu testamento, em 1792, encomendou para sua “alma duzentas missas e outras duzentas pela alma” de sua mulher.¹¹⁹ De forma semelhante, Thiadozia de Crastos, preta forra, e moradora do Arraial de Nossa Senhora da Lapa, declarou em seu testamento: “temendo-me da morte e desejando pôr a minha alma no caminho da salvação [...] declaro que meus testamenteiros mandarão dizer por minha alma sessenta missas de esmola de meia oitava cada uma” Além disso, como era prática comum, Thiadozia também apelava a diversos

¹¹⁶ PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria...Op. cit.*, p. 48

¹¹⁷ BERNARDES, Padre Manoel. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa e malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, & quatro novíssimos do homem divididos em duas partes...* Tomo II, p. 358

¹¹⁸ Sobre a importância dos testamentos e das missas rezadas para a salvação da alma como elemento da religiosidade em Minas no século XVIII ver: PAIVA, Eduardo França. *Testamentos, Universo cultural e a salvação das almas nas Minas Gerais do Setecentos*, 1995; CAMPOS, Adalgisa. *Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas — o século XVIII.*, 1987; GROSSI, Ramon. *O medo na Capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural, século XVIII.* p 96-111.

¹¹⁹ ARQUIVO da Casa do Pilar, Códice 307[s.p.] Apud: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas*, .p. 18

intermediários, pedindo e rogando “à gloriosa Virgem Maria [...] a todos os santos da Corte celestial [...] à gloriosa Santa Thiadoza [...], São Gonçalo, e ao glorioso São Benedito”, para interceder por ela quando a alma saísse de seu corpo.¹²⁰

Através de missas, do reconhecimento das faltas cometidas em vida e de atos caridosos, os testadores procuravam demonstrar a fé para conquistar a misericórdia divina ou diminuir o tempo em que a alma ficaria no purgatório. Para aqueles que viviam em uma colônia que era — segundo a imagem fixada por Antonil — “inferno dos negros e purgatório dos brancos”¹²¹, já bastavam as penas desta vida, expressas no trabalho árduo e o sofrimento do corpo enfermo.

No universo cultural e mental do século XVIII mineiro, o temor a um além que fosse continuidade do sofrimento terreno é uma hipótese bastante plausível para explicar a ênfase na salvação da alma. Entretanto, esta salvação almejada no além não entrava em contradição com as práticas religiosas populares que se voltavam para necessidades terrenas. Aderir a tal ritual não significava que o cristão que encomendava sua alma levasse uma vida virtuosa ou que deixasse de aderir a práticas condenadas pela Igreja. Nos testamentos, como notou Eduardo França Paiva, a intenção era construir a imagem de um “pecador convertido”, de um ser humano que travava um combate entre os prazeres mundanos, que saciavam o corpo, e a necessidade de negá-los, para que sua alma merecesse a acolhida de Deus.¹²² Conforme afirmou Adalgisa Arantes Campos, a salvação

¹²⁰ ARQUIVO Público mineiro/Câmara Municipal de Sabará, códice 20, fs. 21v-23, testamento. Apud: PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: história de africanos, crioulos e mestiços na Colônia — Minas Gerais, 1716-1789*, p. 22

¹²¹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil, 1711*

¹²² PAIVA, Eduardo França. *Op. cit.*, p. 32-34

que o devoto das Minas almejava era “ dentro de uma perspectiva bastante aclimatada às exigências temporais”.¹²³

Assim, entre a salvação futura e a preservação da vida presente, muitos preferiam valorizar a segunda opção. É nesse sentido que essas considerações, talvez demasiadamente longas, sobre a perspectiva da cultura eclesiástica acerca do sofrimento físico e da ênfase na salvação da alma, relacionam-se com os ex-votos: à ênfase da Igreja na salvação *post mortem* e a uma vida de sofrimentos, eles opõe uma outra perspectiva.

As ofertas votivas não tinham por finalidade ajudar ao cristão salvar sua alma. Nas pesquisas que realizamos, foi encontrado um único exemplo de um provável ex-voto destinado a proteger as almas do purgatório, já que nele figura a imagem de São Miguel.¹²⁴ Essa tábua votiva de caráter popular, representa o santo com a lança, o elmo e a balança vazia na mão esquerda. Ajoelhadas a seus pés, encontram-se quatro alminhas em posição de oração. [gravura 18]

Outro ex-voto que faz alusão ao purgatório representa o “milagre que fez N. Sra de Nazaré por intercessão das almas santas, a Manoel Ribeiro [que] vindo de pedir esmolas das almas, e recolher para casa lhe estava esperando um seu inimigo, [o qual] lhe fez dois tiros”¹²⁵. Nele, destaca-se a representação de quatro almas que se encontram em posição de oração e sofrem os tormentos da prova de fogo. [gravura 19]

¹²³ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, em especial o capítulo 4: “O arcanjo Miguel: devoção e iconografia”, p. 32

¹²⁴ A referida imagem, reproduzida no catálogo de Márcia de Moura Castro, *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, trata-se de um exemplo que se distingue bastante das outras ofertas votivas. Nela, percebemos a ausência da legenda ou do ofertante. Daí pairar a dúvida se se trataria realmente de uma tábua votiva, conforme informou-nos Adalgisa Arantes Campos. Sobre devoção e iconografia do Arcanjo Miguel, associado à salvação dos justos para a imortalidade ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 144-176.

¹²⁵ *EX-VOTO*, Legenda, Museu da Inconfidência, 1743

Gravura

Gravura

Através da obra que encomendou, Manoel Ribeiro expressava a crença muito difundida de que as almas podiam intervir a favor dos vivos. O que interessa sublinhar da atitude é que, embora ele professasse a crença nas almas do purgatório, sua preocupação imediata era com a cura das feridas do corpo.

A hipótese é de que os ex-votos representariam a adesão aos princípios de uma religiosidade que se afastava da proposta de salvação oferecida pela Igreja. A religiosidade popular converge para uma série de necessidades materiais, em que o corpo assume importância fundamental. A ênfase na sua proteção e materialidade permite-nos estabelecer os contatos, nem sempre evidentes, entre a prática votiva e a cultura popular.

Os princípios do corpo

O gesto de Manoel Ribeiro foi compartilhado por muitos nas Minas do século XVIII que, através dos ex-votos, exprimiam a ênfase na preservação da vida. Tal postura indicava uma distância em relação à perspectiva da cultura eclesiástica, cujo discurso evidenciava uma atitude de desprezo pelo mundo e uma concepção extremamente negativa em relação ao corpo.

Apesar dos significados que a salvação da alma adquiria no contexto do Setecentos mineiro, por meio da análise dos ex-votos é possível perceber uma relação ambígua em relação à morte. Essa ambigüidade pode ser comprovada a partir do ex-voto do capitão Franco Pinto, que por intermédio de promessa feita por sua filha, conseguiu sobreviver. Em agradecimento, a filha mandou fazer um ex-voto onde está representado o

Milagre que fez o Sr. Bom Jesus de Matosinhos ao Capitão Franco Pinto que estando muito doente sem esperanças de vida com o Padre a cabeceira ajudando a bem morrer pegando-se sua filha do dito [prometeu] de mandar pintar um milagre. Logo alcançou melhora ano de 1799¹²⁶

¹²⁶ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1799

Essa tábua votiva revela como o pensamento da morte coexiste com a procura da regeneração do corpo. O homem que está à espreita da morte e prepara-se para “bem morrer”, revela seu extremo apego à vida e luta para salvar seu corpo. Associado à idéia da morte e ligado à representação da vida do ofertante, o ex-voto revela o paralelismo destas duas noções contrárias que presidem sua expressão, como bem situou Leila Frota.¹²⁷

Assim, embora a representação do corpo enfermo nas tábuas votivas possa remeter às representações da “boa morte”, o significado dessas imagens é outro. As tábuas votivas se associam a uma percepção realista do corpo, que é caracterizada — segundo análise proposta por Bakhtin — pela ênfase nas necessidades corporais, como a gravidez, o parto, o crescimento, a doença e a morte, em que “o começo e o fim da vida são indissoluvelmente imbricados”¹²⁸. Para Bakhtin, nos “*sintomas da agonia, na linguagem do corpo agonizante, a morte torna-se uma fase da vida, que obtém uma realidade corporal expressiva [...]; dessa forma, a morte se inclui inteiramente no círculo da vida da qual ela constitui um dos aspectos.*”¹²⁹

A ambigüidade morte/vida, expressa de forma concreta nas tábuas votivas, remete-nos a códigos próprios da cultura popular. Conforme afirmou Piero Camporesi, a “cultura folclórica (e em geral a sociedade do *Ancien Régime*) tinha com a morte uma relação saudavelmente ambígua, naturalmente ‘equivoca’, porque sentia que o ritmo ambivalente morte/vida constituía o obscuro e poderoso princípio do humano.”¹³⁰

Essa valorização do corpo não era apenas simbólica. Na tradicional cultura camponesa, o corpo desfrutava de uma elevada posição como instrumento potente.

¹²⁷ FROTA, Leila. *Promessa e milagre no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas do Campo, Minas Gerais*, p. 18

¹²⁸ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 277

¹²⁹ *Ibidem*, p. 315.

¹³⁰ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 48

Considerava-se que suas partes e excreções possuíam poderes mágicos. Piero Camporesi enfatiza que as próprias receitas da era pré-industrial permitem sentir de maneira mais palpável a materialidade do corpo. “Este, na sua carnalidade e materialidade, era o lugar extremo onde se encontravam a sapiência popular e a cultura ‘científica’, num sincretismo no qual as tradições se distinguiam com extrema dificuldade.” Havia, principalmente no universo popular, uma familiaridade com os dejetos do corpo humano, uma confiança com o impuro, o sórdido e o nauseabundo. Eram numerosas as virtudes que se extraíam dos cabelos da mulheres, da gordura humana, dos excrementos, da urina do homem e da porcaria à volta do pênis do homem, do suor, da sujidade das orelhas, do muco do nariz. Dos laboratórios dos farmacêuticos saíam unguentos, pomadas e pílulas, que não eram diferentes dos filtros e unguentos que se atribuíam às bruxas.¹³¹

Embora estivesse sujeito às deformações e doenças, o corpo era também o princípio em torno do qual se recompunha a vida. Esse era visto como um “laboratório diverso” e os elementos que expelia eram de suma importância para restituir a saúde.

De todos pode a medicina tirar proveito. A saliva do homem em jejum, é boa contra a mordedura de serpente [...], a cera das orelhas, é remédio específico e infalível contra a cólica [...] a urina do homem cura resiste ao veneno da víbora, em bebendo algumas onças dela. O excremento do ventre humano, aplicado sobre bubões pestilentos, aplaca a dor e atrai para si o veneno com tanta eficácia, que brevemente saram todas as feridas da pele.¹³²

Prática comum no mundo bérico, as receitas que utilizavam os produtos do corpo humano foram introduzidas no Brasil pelos colonizadores, onde as condições impostas pelo meio contribuíram para o emprego desses elementos.¹³³ O cirurgião Luis Gomes Ferreyra, que andou pelas Minas no século XVIII, era um dos que incluía no seu receituário o

¹³¹CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 48-49

¹³²BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*, V. 3, Tomo II, 1713, p. 378

¹³³RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos...Op. cit* p. 70-71

excremento do corpo humano. Este era considerado “o melhor remédio sobre todos”. Ainda que fosse “áspero e horroroso para se tomar pela boca”, sua ingestão “na quantidade que cada um lhe aparecer” era imprescindível no caso de picada de cobra.¹³⁴ Do corpo humano se extraíam receitas para curar diversas enfermidades. Segundo o cirurgião, quem usar de “óleo feito de unto do homem, se for do rim será melhor [...] pondo-o com uma pena nas covas que deixam as bexigas, ou nas suas nódoas, e continuado por algum tempo aproveitará maravilhosamente”¹³⁵

No universo colonial esse receituário não era atributo específico da cultura erudita. Atestando a circularidade entre o erudito e o popular, práticos e calanduleiros, detentores de um poder mágico, utilizavam-se de emplastos à base da saliva e da urina do homem e da mulher. De acordo com Adalgisa Arantes Campos, a popularidade dessa medicina baseada em práticas muito antigas fazia com que os senhores chamassem tais curandeiros para tratarem das próprias doenças e daquelas de seus escravos, fato que irritava as autoridades eclesiásticas contrárias a essas crendices pagãs.¹³⁶ A utilização de tal farmacologia mostra como os habitantes das Minas tiveram que construir estratégias para a falta de recursos médicos, devido a longa distância que separava a Colônia da Europa.¹³⁷

De forma geral, na Colônia a medicina, devido à insuficiência de formação dos profissionais, era praticada a partir de “conhecimentos vulgarizados, popularizados, adquiridos no empirismo”.¹³⁸ Eram as mulheres as detentoras de grande parte do manancial

¹³⁴ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario Mineral*, p. 471

¹³⁵ *Ibidem*, p. 129

¹³⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista, p. 114

¹³⁷ GROSSI, Ramon. Considerações sobre a arte médica na Capitanía das Minas (Primeira metade do século XVIII), p. 19

¹³⁸ DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino, p. 88

de práticas informais de cura. Movendo-se num “território de saberes transmitidos oralmente”, as curandeiras recorriam a uma série de elementos extraídos da natureza.¹³⁹

Onde a história cede espaço às possibilidades e conjecturas, pode-se imaginar homens e mulheres que viviam à mercê de doenças nas Minas do século XVIII, recorrendo a ofertas votivas, ervas e a receitas à base do “unto do corpo humano”, tornando tênues os limites entre práticas populares e rituais religiosos que visavam garantir a preservação da vida. O que nos interessa frisar sobre tais práticas é como elas se contrapõem à perspectiva da cultura eclesiástica, onde o corpo humano era visto de forma negativa: “Sua imundícia é tal, que até pelos portais mais pequenos, e quase imperceptíveis que são os poros, está um perene fluxo, evaporando fezes, e causando horrores”, afirmava o padre Manoel Bernardes revelando sua repulsa pelos fluídos corporais.¹⁴⁰ Abordando essa questão, Alain Corbain analisa que a guerra permanente movida pela Igreja contra os anseios e os impulsos orgânicos revela sua tendência em acentuar a mensagem cristã baseada no antagonismo entre o corpo e a alma.¹⁴¹

Segundo nos parece, ao compartilhar dessas práticas, contrárias ao ascetismo da religião oficial, muitos homens e mulheres nas Minas desenvolveram outra concepção em relação ao corpo e seus princípios, que revelava a existência de uma cultura em que se misturavam elementos, africanos, indígenas e europeus. Além de utilizarem uma rica farmacologia popular extraída do próprio corpo, os habitantes das Minas, como os do Brasil colonial, também rezavam e encomendavam tábuas votivas.

¹³⁹ DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*, p. 94

¹⁴⁰ BERNARDES, Padre Manoel. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa e malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, & quatro novíssimos do homem divididos em duas partes*. Tomo I, p. 271

¹⁴¹ CORBAIN, Alain. O segredo do indivíduo, In: PERROT, Michelle. (org.) *História da vida privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, p. 457

As ofertas votivas permitem perceber, portanto, uma religiosidade onde as preocupações imediatas são evidenciadas. Atraído pela sede insaciável do ouro que havia nas Minas, um certo Agostinho Pereira encomendou seu corpo a Nossa Senhora dos Remédios. Pela intercessão da santa, foi salvo de mordidas de cobra, fome, sede e da morte nas mãos dos salteadores. Regressando a Portugal, Agostinho Pereira cumpriu o voto, encomendando a feitura de um quadro, encontrado na Igreja de Mont’Serra na Bahia, onde se lê os agradecimentos e os motivos que levaram o português a fazer o voto:

Prodigiosas mercês e milagres que tem feito a Virgem Nossa Senhora dos remédios a seu devoto Agostinho Pereira da Silva. Assim em secular com depois de ser sacerdote Saindo de sua terra a cidade de Lamego para se embarcar para o Brasil se encomendara à mesma Senhora em uma capelinha que fica logo fora da cidade, e chegando às Minas se meteu ao sertão a buscar fortuna e nele foi mordido de uma cobra e acometido de duas medonhas, e no mesmo sertão esteve morto à fome, à sede [...] e depois disto escapou de ser morto que à traição o quiseram matar os paulistas e por estes e muitos mais sucessos prometeu à sua santíssima patrona a Senhora dos remédios de entrar no seminário do Belém para a servir no estado sacerdotal e depois de ser sacerdote estando já desenganado de que morria em uma grande enfermidade sem se poder ter em pé só encostado em uma muleta, com uma grande chaga em uma perna, a Senhora dos remédios lhe deu saúde, e para memória mandou aqui por este painel no ano de 1749.¹⁴²

Embora não deixe de ser um testemunho de fé, esse ex-voto demonstra toda a ênfase na saúde de seu corpo que só foi restituída mediante um verdadeiro milagre. Ex-votos como estes permitem perceber uma outra relação com o corpo doente, que não a almejada pela Igreja. Sobre este aspecto, Piero Camporesi afirma que as gerações do passado aprenderam a conviver com a doença e que “o medo da morte não as impedia de colher com toda a

¹⁴² *EX-VOTO*, Igreja de Mont’Serra, Bahia, 1749. A referência a esse ex-voto encontra-se em: RUSSELL-WOOD, A. J. R. . *Fidalgos e filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, p. 116-117

intensidade os prazeres de uma vida que sabiam curta e, de qualquer maneira, atribulada e amarga”.¹⁴³

A preocupação com o corpo, recorrente nas tábuas votivas, não deve ser vista de forma isolada. Essas atitudes refletem uma perspectiva tributária das concepções populares, que estava presente não apenas na prática votiva, mas também em outras atitudes que extrapolavam os limites impostos pela religião.

Havia um mercador na Bahia, “dado a gostos e regalos do mundo” que estando enfermo e em perigo de morte, logo mandou chamar um médico. Antes de tratar da doença, o médico o aconselhou: “Meu senhor, sou de parecer que V.M. antes de tudo trate de se confessar, e sacramentar, e fazer seu testamento e depois trataremos da saúde”. Contrariando os conselhos do médico, o mercador respondeu: “Senhor doutor, eu não mandei chamar a [vossa mercê] por pregador missionário, porque eu sou cristão, e bem sei quando hei de tratar da minha alma: o que a vossa mercê peço é que me aplique algum remédio para a saúde”. Ligado aos seus bens materiais, o mercador argumentava: “Tenho navios na costa da Mina, carregações para Portugal, e para outras várias partes” e “por cujas causas o que pretendo é vida e saúde”.¹⁴⁴

Interpretado do ponto de vista da cultura eclesiástica, da qual seu narrador, Nuno Marques Pereira, fazia parte, esse caso adquire aqui o valor de um *exemplum*: com essa história, o Peregrino procurava chamar atenção de um cristão que era incompatível ter regalos nesta vida e se salvar, pois “todos aqueles, que neste mundo gozam gostos, prazeres, e regalos, com saúde, no fim da vida o vão amargar com cruéis penas no inferno.”¹⁴⁵ Visto por outro ângulo, o caso revela a distância entre as atitudes do mercador

¹⁴³ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 151.

¹⁴⁴ PEREIRA, Nuno Marques. *O peregrino da América*, V. 2, p. 239-240.

¹⁴⁵ *Ibidem*, V. 2, p. 238

— preocupado com a saúde e com seus bens — e a insistência de Nuno Marques na necessidade do homem enfermo cuidar da salvação da alma. A valorização da vida e de seus prazeres colidia assim com os ideais de salvação da Igreja.

Episódios como esses nos remetem aos diálogos imaginários travados entre o corpo e a alma. Trata-se de um tema recorrente na literatura medieval, cuja popularidade se estendeu à época moderna devido ao grande alcance que teve entre leitores e na tradição oral. Em um desses diálogos, o corpo ressentido com o seu fim lamentava à alma os prazeres que deixava nesta vida:

Lembra-te, Alma adormecida
De vícios mundanos farta,
Que está a hora oferecida
De deixarmos nossa vida
Pois a morte nos aparta
Que deleites mais gostosos,
Alma, já são acabados
Já os faustos mais pomposos,
Com os dias mais vistosos,
De mil prazeres cercados....¹⁴⁶

Embora nada indica que fossem muito conhecidos em Minas, esses confrontos entre o corpo e a alma eram representados através das atitudes. Assim, apesar da preocupação com a salvação da alma, a ênfase na vida imediata e concreta e nos seus prazeres, parecia ser compartilhada por muitos nas Minas do século XVIII. Dessa forma, as vontades do corpo tendiam a se sobrepôr sobre a alma, personagem submissa. É o caso de um certo Antônio da Silva Costa, morador da freguesia de São João do Morro Grande, em Minas. Ele foi denunciado, em 1757, em uma Devassa eclesiástica porque, além de ter andado louvando o Diabo em público, Antônio vivia dizendo para todos que “aos Reverendos sacerdotes nem

¹⁴⁶ Esses versos foram extraídos de “Prática sentida entre o Corpo e Alma”, que apareceu em Lisboa, em 1794, vertida do Castelhana para o Português por Diogo Ulisbonense. Apud: MARTINS, Mário. *Introdução à vidência do tempo e da morte*. I. Da destemporalização medieval até ao cancionero geral e a Gil Vicente, p. 164

os quer ver e nunca lhe apareçam nem na hora da morte e por isso é reputado ao blasfemo”¹⁴⁷

Antônio da Silva Costa se colocava contra a administração dos últimos sacramentos, como a confissão e a extrema-unção, que visavam garantir uma “boa morte” aos pecadores. É plausível supor que seu ato de blasfêmia revelasse uma atitude de negação em relação ao ideário da Igreja, em que a salvação da alma e os preparativos para ter uma boa morte se sobrepunham aos princípios de salvação do corpo. Assim, ele agia assim em uma lógica diversa da cultura eclesiástica, como comprova seu ato de blasfêmia.

Embora não se possa saber se aqueles que recorriam à prática votiva agissem conforme Antônio da Silva Costa, suas atitudes traduziam uma valorização da vida. Como exemplo, pode-se citar o caso de Manoel Antonio, “que dando-lhe um grande acidente que esteve quase a morte, e tornando a si pediu ao [Senhor de Matozinhos] fosse servido de dar-lhe saúde”, agradeceu a graça recebida em 1771.¹⁴⁸

Na sociedade colonial, a vida presente era valorizada por muitos. Este é também o caso do cirurgião castelhano Gaspar Roiz Covas, que viveu no Brasil em fins do século XVI. Em um jantar com galinha cozida e uvas servidas à mesa, dissera ao seu convidado Francisco Varela: “compadre, comamos nós e bebemos e levemos boa vida que neste mundo não temos mais nada que nascer e morrer e não sabemos quando havemos de morrer”¹⁴⁹. Como o mercador na Bahia que desejava “vida e saúde”, Antônio da Silva Costa e Manoel Antônio, o cirurgião colocava em segundo plano a salvação espiritual, preferindo se empapucar com as galinhas e as uvas.

¹⁴⁷ AEAM, *Devassas Eclesiásticas*, Prateleira Z, Livro 08, fl. 29-29v. Apud: GROSSI, Ramon. *O medo na Capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural*, século XVIII. p. 95

¹⁴⁸ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1771

¹⁴⁹ PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 440 Apud: ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 281

Boa parte das orações feitas aos santos — assunto que será retomado no próximo capítulo — tinha por finalidade proteger o corpo. Muitos colonos partilhavam da crença de que certas preces dirigidas a este ou àquele santo eram verdadeiros talismãs, pois tinham privilégio para proteger contra certos males. Assim eram as do padre Belchior de Pontes, consideradas eficazes contra as picadas de cobras, desde que escritas por ele. Como notou Sérgio Buarque de Holanda, estas preces eram “menos por devoção do que por precaução e amor a esta vida presente”, já que o “essencial na maioria dessas fórmulas salvadoras é que a religião [...] deve servir a fins terrenos e demasiado humanos.”¹⁵⁰

O que há de comum entre tais atitudes e as ofertas votivas de Manoel Ribeiro, da filha do capitão Franco Pinto e de Agostinho Pereira, é a ênfase na preservação da vida e na saúde do corpo; na vida imediata ao invés de uma salvação futura. Além destes aspectos, é preciso lembrar também que o corpo se revestia de uma importância imprescindível, pois este era a própria fonte de um receituário que o valorizava em toda sua materialidade.

Contra o argumento de que a prática votiva deva ser associada a tais atitudes, poderia pesar o fato de que os ex-votos não foram objeto de perseguição ostensiva por parte da Igreja, ao contrário da atitude do blasfemador que excomungava a presença do padre no leito de morte. Entretanto, basta-nos ter em vista a atitude do mercador na Bahia reprovada severamente por Nuno Marques Pereira, para lembrarmos que aqueles que buscavam primeiramente a salvação do corpo iam contra toda uma concepção alimentada pela Igreja, que considerava a morte como a saúde perfeita que todos deviam almejar.

Outro argumento favorável que permite-nos estabelecer relações entre as práticas votivas e os outros testemunhos que apontam para a valorização do corpo, é o fato de tais

¹⁵⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*, p. 87

atitudes se expressarem por meio da religião. O mercador aconselhado pelo médico afirmava ser um cristão, mas ao invés de se preparar para a morte desejava “vida e saúde”. Este era o mesmo desejo daqueles que recorriam às promessas feitas pelos santos e agradeciam por meio das tábuas votivas.

Os ex-votos não deixam de ser um retrato de fé e devoção, mas uma devoção que colocava o corpo em primeiro plano. Como se tem procurado demonstrar, a busca de saúde, da atenuação do sofrimento físico e a celebração da vida, não se tratam de aspectos isolados presentes somente nas tábuas votivas. Em certa medida, tanto a prática votiva quanto a concepção de salvação imediata, compartilhada por muitos na sociedade colonial, nos remetem a elementos próprios da cultura popular em relação ao corpo.

Ao estudar a obra de Rabelais, Bakhtin assinalou a predominância do “princípio da vida material e corporal”, expresso nas imagens do corpo, da bebida e da comida e na satisfação das necessidades naturais. Esse princípio era tributário da cultura popular e, mais amplamente, “de uma concepção de vida prática que caracteriza essa cultura.”¹⁵¹ Esse conceito “materialista”, fundamentado na valorização do corpo, contribui para entender certas práticas religiosas na colônia que se avizinhavam das concepções populares, distanciando-se da religião imposta pela Igreja.

O acento nos princípios do corpo pode ser associado ao que Adriana Romeiro denominou de “materialismo popular”, conceito que exprime a “tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto.” Segundo essa autora, isto podia significar tanto a negação de outro mundo, como também um maior acento nas conquistas da vida terrena. Dessa forma, a adesão a esse princípio não implicava necessariamente uma

¹⁵¹ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 16-17

posição de descrença, já que podia traduzir uma atitude eminentemente religiosa, afeita a peregrinações e preces.¹⁵² Neste caso, a prática votiva se relaciona perfeitamente com certos aspectos do “materialismo popular”.

A prática votiva é nesse aspecto, representativa de uma cultura profundamente imbricada com o cotidiano. Mas além de representarem a ênfase nos princípios do corpo, os ex-votos revelam também uma proximidade com as coisas sagradas, a crença no milagre e no poder curativo dos santos; a existência de uma fé que visava atender às múltiplas necessidades imediatas: a salvação de um animal, de um bem, a proteção contra os sortilégios. As promessas feitas aos santos são indícios fortes de que na sua vivência popular magia e religião tinham limites tênues e difíceis de delimitar, apesar dos esforços da cultura eclesiástica em “regular” a crença no milagre. Ligados à vivência religiosa popular, os milagres estavam intimamente relacionados com o universo material da sociedade setecentista mineira.

¹⁵² ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 294-295

III- MILAGRE E COTIDIANO NAS MINAS

Milagres e universo material

As tábuas votivas podem ser consideradas testemunhas materiais da crença no milagre na sociedade setecentista mineira. Embora fossem um dos aspectos da religiosidade colonial, desde a Idade Média os atos milagrosos desempenharam um importante papel na vida espiritual dos cristãos. André Vauchez considera que “eles constituíam um dos meios de comunicação mais importantes entre este mundo e o além.” Dessa forma, “os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário.”¹ Às vésperas da Reforma, embora a Igreja não alegasse o poder de realizar milagres, o fato é que ela havia conseguido prestígio com os dons milagrosos dos santos.² Se para a Igreja os milagres eram a prova tangível de que Deus agia entre os homens, quanto aos fiéis, o que esperavam deles era que resolvessem seus problemas.

Para os portugueses envolvidos na faina ultramarina, a crença no milagre foi de extrema importância. Como já se viu no primeiro capítulo, os marinheiros portugueses, às voltas com os diversos perigos que os ameaçavam no mar, não hesitavam em presentear os santos com várias tábuas votivas e outras oferendas, em troca de uma travessia segura. Em 1778, o capitão José dos Santos Ferreira, levando vários navios para Lisboa e para o Porto, viu-se diante de “um grande temporal de vento e mar que fez separar os navios da nau”. “Nestes evidentes perigos em que os infelizes navegantes se viam só de Deus esperavam socorro e assim todos imploravam o patrocínio da Virgem Nossa Senhora”, prometendo a

¹ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*, p. 161

² THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra – séculos XVI e XVII*, p. 35-36

ela uma festa caso sobrevivessem à tempestade.³ Como tantos outros, esse milagre ficou impresso em uma tábua votiva.

Os ex-votos também testemunham a importância do milagre no cotidiano da sociedade setecentista mineira. Contudo, diferente dos naufrágios que os portugueses enfrentavam, àqueles que viviam nas Minas do século XVIII, eram outros os problemas que se impunham: fazia-se promessa para agradecer a cura de uma enfermidade, um parto bem sucedido e a proteção contra os mais diversos sortilégios. Foi em retribuição à cura de uma doença desconhecida que Joaquim da Silva Campos mandou pintar, em memória, um ex-voto em 1772.⁴ Eugenia Maria estava “com uma pustema debaixo do peito” e, após recorrer às ervas, simpatias e rezas, comprometeu-se com a Santíssima Trindade em oferecer-lhe uma imagem em agradecimento, caso fosse curada. Tendo alcançado a cura, cumpriu a promessa e expôs o milagre aos olhos daqueles que passassem pelo santuário.⁵

Diversos eram os motivos que levavam as pessoas a recorrerem aos ex-votos. As promessas feitas aos santos, como se pôde constatar no capítulo anterior, visavam amenizar o sofrimento físico e curar as doenças. Como exemplo, tem-se o “milagre que fez Sr. de Matosinhos a Ana Tereza, que estando gravemente enferma de um tumor na perna, apegando-se com o santo Senhor logo ficou melhor”, prometendo colocá-lo a público em 1770.⁶ Franca, também perigosamente enferma e já sem esperança de vida, fez promessa a Santa Ana, ficando sã em 1798.⁷ Em uma das tábuas votivas do século XVIII, Sylva

³ *EX-VOTO, legenda*, Lisboa, Museu de Marinha, 1779 In: *ESTÓRIAS de dor esperança e festa — o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*, 1998.

⁴ Apud: CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, 1994

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*

Chaves agradece a Nossa Senhora de Nazaré as melhoras alcançadas após estar “muito mal de acidentes repetidas e variada e [...] com febre”.⁸

Como já mencionado anteriormente, entre as diversas causas que levavam as mulheres a oferecerem os ex-votos, estavam os perigos do parto. Maria Joaquina, estando “enferma de um parto” e sem esperanças de vida, fez promessa a Santa Ana e logo alcançou melhoras.⁹ Outro ex-voto representa o milagre “que fez o Senhor de Matosinhos a Victoria Mora de Godois” que estando com o mesmo problema, prometeu ao Senhor pintar o seu milagre logo que melhorou 1776.¹⁰ As mulheres que protagonizaram essas histórias nem sempre obtiveram sucesso. Em 14 de dezembro de 1781, Angélica da Costa estava com uma criança morta no ventre já fazia oito dias, conseguindo colocá-la para fora em 22 de dezembro do mesmo ano.¹¹ Os ex-votos tornam-se, assim, testemunhos inequívocos do amor materno e das práticas piedosas individuais em torno do parto.

Evidenciada nas tábuas votivas, a proteção contra os males do parto foi um atributo importante dos santos. Gilberto Freyre sublinhou o papel que esses intermediários assumiram na imaginação popular no sentido de aproximar os sexos, fecundar as mulheres e proteger a maternidade. Essas responsabilidades ficaram a cargo de São João, Santo Antonio e principalmente Nossa Senhora do Bom Parto. Segundo o autor, o culto a certos santos para fins de fertilidade revelava também uma certa erotização do religioso, o que pode ser comprovado nas festas de São João, santo popularíssimo e afrodisíaco, ou no culto

⁸ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas do Campo, século XVIII.

⁹ Apud: CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, 1994

¹⁰ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1776

¹¹ *EX-VOTO*, Legenda, Museu de Diamantina, 1781

a São Gonçalo de Amarante, o escolhido entre as moças estéreis para roçar suas pernas e lhes devolver a fertilidade.¹²

Com relação às devoções e crenças em torno do parto, Mary Del Priore enfatiza, por um lado, a incorporação da mulher na Colônia ao movimento reformista da Igreja Católica que teve início na Europa e, por outro lado, a proliferação de fórmulas da cultura popular envolvendo a piedade religiosa com o propósito de escapar dos problemas relacionados ao parto.¹³ O que mais importa-nos ressaltar é que as mulheres na sociedade colonial investiam em todos os recursos disponíveis para garantir um bom parto ou, quando o feto já estava morto, garantir sua sobrevivência.

Temendo que seus filhos morressem, pais faziam promessas para que os santos os curassem. Uma tábua votiva de 1778 representa a “Mercê que fez o Sr. bom Jesus de Matosinhos a D. Inacia, filha do Dr. João Antonio Leão, [que] estando gravemente enferma logo alcançou alívio na moléstia, até que ficou toda logrando saúde”¹⁴ Outra retrata o “milagre que fez Nossa Senhora, a Filiosberia [...] que tendo uma criança à morte e já sem sentido [...], apegou-se com a dita e teve melhoras o ano de 1838”.¹⁵ Além do sentimento familiar, esse exemplo demonstra a persistência da crença no milagre no imaginário popular durante o século XIX. No que diz respeito a crianças doentes, era costume também encomendar réplicas de seus corpos em miniatura, tais como “criancinhas, de dez a quatorze polegadas de comprimento.”¹⁶

¹²FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, V. 1, p. 406-410

¹³DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades na colônia*, p. 276-284

¹⁴Apud: CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, 1994

¹⁵EX-VOTO, legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1838

¹⁶EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1 p 153

Em uma sociedade violenta e perigosa, os ex-votos representavam verdadeiras tábuas de salvação nos momentos de perigo. Antonio Pinto, que estava indo para casa, foi surpreendido e atacado a facadas por dois homens que quase o deixaram morto. Apegando-se a São Vicente Ferrer, ele teve logo a saúde recuperada, em 1757.¹⁷ Outro ex-voto retrata o “milagre que fez São Gonçalo de Amarante no Brasil a Manuel Pereira”, que conseguiu escapar de noventa e seis negros, todos armados com espingardas, pistolas e facões, ameaçando-o matá-lo.¹⁸ Nessas pinturas votivas, emergem as tensões cotidianas e conflitos que marcavam o cotidiano da sociedade colonial.

Há tábuas votivas que revelam outros tipos de perigos, relacionados com acidentes cotidianos a que os habitantes das Minas se encontravam expostos. Entre esses acidentes estavam as quedas de cavalos, como representa o “Milagre que fez a [Nossa Senhora do Carmo] à Luiza [Ferreira], que dando uma grande queda de um cavalo [ficou] com perigo de morte”, em 1728.¹⁹

Enquanto o ex-voto era uma forma utilizada para resolver os problemas individuais ou familiares, no caso de peste ou epidemias o mais comum era recorrer a procissões. Para dar fim a uma devastadora epidemia de varíola que se abateu em Belém do Pará, fazendo cerca de quinze mil vítimas, organizou-se uma procissão em que se levava, além da imagem de Nossa Senhora de Belém e a de Santana, as imagens de Santo Antônio e de São Sebastião.²⁰

¹⁷ Apud: CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos mineiros: as tábuas votivas do ciclo do ouro*, 1994

¹⁸ *EX-VOTO*, legenda, Amarante, museu de Arte Sacra (inventário n. 81) Apud: *ESTÓRIAS de dor esperança e festa — o Brasil em exvotos portugueses XVII-XIX*, 1998.

¹⁹ *EX-VOTO*, Legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas do Campo, 1728

²⁰ LEONARDO, Manuel Ferreira. *Notícia verdadeira do terrível contágio que desde outubro de 1748 até o mez de mayo de 1749 tem reduzido a notável consternação todos os certões, terras e cidade de Belém e Grão Pará*, Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, 1749. Apud: RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*, p. 98

Como demonstram as tábuas votivas, a devoção aos santos tinha sua origem principalmente no poder taumatúrgico que se lhes atribuía. Desde a Idade Média, o culto aos santos estava relacionado com a crença de que eles poderiam empregar seus poderes sobrenaturais para alívio das adversidades de seus adeptos aqui na terra. Na mentalidade popular, eles eram vistos mais como especialistas do que como clínicos gerais e as doenças eram atribuídas aos cuidados de um santo apropriado.²¹

Dessa forma, os nomes de diversos santos estavam relacionados às diversas doenças e serviam até para designá-las. “Assim várias doenças de pele tinham o nome de mal de Santo Antão. A gota era conhecida pelo nome de S. Mauro. Os horrores da peste exigiam mais do que um santo protetor; S. Sebastião, S. Gil, S. Cristovão, S. Valentino, Santo Antão”. Eles eram adorados por essa qualidade, segundo os ofícios, procissões e irmandades.²²

Entretanto, com o passar do tempo, parece que os santos foram pouco a pouco perdendo essa especialidade. Embora tivessem maior poder sobre determinada doença ou adversidade, podiam ser requisitados para outros fins. Apesar de se referir a esse aspecto com certa ironia, Ewbank reconhecia que uma das peculiaridades dos santos era satisfazer todas as necessidades humanas:

São Sebastião, com seu irmão, Roque, era de começo um médico de epidemias; mas as pestes são raras. Assim, tornou-se clínico geral, enquanto dúzias de outros competidores se encarregam das epidemias. E São Sebastião agora envolve-se com tudo: interfere nos assuntos de São Brás, curando os males da garganta; entra em competição com São Miguel dos Santos, o príncipe dos curadores de câncer [...] E há também o grande Francisco de Paula, [que], remove catarata dos olhos, tumores dos cérebros, água da cabeça....²³

²¹ THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*, p. 36

²² HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 149

²³ EW BANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1, p.177

O fato de se atribuir aos santos a cura de várias doenças foi um dos motivos que contribuíram para a difusão de diversos cultos. Por outro lado, a identificação entre as doenças e os nomes dos santos fazia com que, muitas vezes, fossem considerados os próprios autores das doenças.²⁴ Embora fossem os grandes intermediários a que se recorria, eles podiam ser bons ou ruins.²⁵ Essa crença era alimentada pela idéia de que a doença era uma forma de castigo, conforme foi exposto no capítulo anterior. Embora fosse considerada uma crença popular, os pregadores parecem tê-la incorporado e se utilizavam do poder punitivo dos santos para converter os fiéis.

O significado dos *exempla* medievais merece aqui ser ressaltado. Nestas narrativas curtas com fins didáticos presentes na *Legenda Aurea*, encontram-se vários “milagres punitivos”. Cegando, emudecendo, mutilando e adoecendo, os santos procuravam converter os hereges ao cristianismo. Dessa forma, a Igreja buscava ressaltar o significado moral dos milagres e mostrar como tais castigos poderiam contribuir para a salvação. Caso o cristão tivesse um bom comportamento, ele poderia ser curado pelos santos; caso contrário, eles poderiam lançar-lhe a ira divina na forma de doenças ou outras punições.²⁶

Esses aspectos demonstram como a Igreja procurava ter um controle sobre o sobrenatural cristão, dando um significado moral aos milagres. Além disso, aqueles que curavam com “orações, benzimentos, rezas e palavras santas”, eram perseguidos pelo Santo Ofício e os zelosos inquisidores procuravam lembrar que Deus não operava obras milagrosas impunemente.²⁷ Embora procurasse conter os excessos, a própria Igreja

²⁴ LEBRUN, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles*. Essai de démographie et de psychologie, p. 285

²⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 119

²⁶ FRANCO JÚNIOR, Hilário. A outra face dos santos, os milagres punitivos na *Legenda Aurea*, p. 221-229

²⁷ DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino, p. 92

incentivava os fiéis a rogar pela intervenção dos santos nos momentos difíceis. No Brasil do século XVIII, o padre Ângelo de Sequeira sugeria a invocação de intermediários específicos para a cura de determinadas doenças. Para o alívio da dor de dente ensinava a seguinte oração:

Deus eterno, por cujo amor Santa Apolônia sofreu, que lhe tirassem os dentes com tanto rigor e fosse queimada com chamas, concedei-me a graça do celeste refrigério contra o incêndio dos vícios, e dai-me socorro saudável contra a dor dos dentes por sua intercessão. Amém, Jesus.²⁸

Muitas vezes, os santos se colocavam como verdadeiros concorrentes dos médicos na cultura popular.²⁹ Em estudo sobre ex-votos do México, Gustavo Curiel observou que para aqueles que recorriam a tal prática a fé trazia mais saúde do que todos os recursos da ciência médica.³⁰ Em Minas Gerais, Maria de Sá recorreu primeiramente aos cirurgiões para salvar sua sogra que estava “doente de bexigas”. Desenganada por esses, ela fez então uma promessa para o Nosso Senhor do Bonfim. Tendo a saúde da sogra recuperada, mandou confeccionar um ex-voto em memória dele³¹. Outro exemplo é de um homem que foi atingido por “uma facada no peito de que esteve à morte assistido de dois cirurgiões”.³² Apesar de ter recebido cuidados médicos, a recuperação da ferida causada pela facada foi atribuída ao milagre de Nossa Senhora do Carmo, para quem foi oferecida uma obra.

Atitudes como estas demonstram que as pessoas buscavam recursos tanto nas forças sobrenaturais quanto na medicina para que se vissem livres de doenças ou acidentes. Na sociedade setecentista mineira, medicina e religião não se excluía. Pelo contrário, eram

²⁸ SEQUEIRA, Ângelo da. *Botica preciosa e o tesouro precioso da Lapa*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1754 Apud: RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*, p. 96

²⁹ Sobre esse aspecto na cultura brasileira ver: ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*, 1977

³⁰ CURIEL, Gustavo; RUBIALI, Antonio. Los espejos de lo propio: Ritos públicos y usos privados en la pintura virreinal, p. 150

³¹ *EX-VOTO*, legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1778

³² *EX-VOTO*, legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1765

dois meios que auxiliavam na expulsão da doença. Mesmo assim, orações pelos santos tendiam, muitas vezes, a sobrepujar os cuidados médicos. Diante da desconfiança em relação aos cirurgiões, as mulheres eram as que mais apelavam para outras estratégias, como utilização de ervas, feitiços e orações.³³

A partir das tábuas votivas e de outros testemunhos, percebe-se a importância que se reveste o poder curativo dos santos. Não seria outro o motivo que explicaria a devoção a São Sebastião em Minas Gerais, durante o século XVIII. Protetor contra a fome e a peste, ele era representado em inúmeros templos, além de oratórios e pequenas imagens fabricadas para devoção familiar.³⁴ Além de São Sebastião, vários outros oragos eram representados nos templos mineiros, tais como São Benedito, Santo Antônio, São Gonçalo do Amarante e outros. Devido à proibição da entrada de ordens primeiras e segundas nas Minas, as irmandades leigas tiveram importante papel no incentivo da devoção aos santos naquele território.³⁵ Em estudo recente, Marcos Magalhães Aguiar afirmou que as “devoções coloniais pareciam acompanhar o movimento devocional registrado em Portugal e em outras áreas européias, como o sul da França, onde as mesmas devoções predominavam no período moderno.”³⁶

Foi em torno dos santos que, talvez, a Igreja em Minas tenha reunido o maior número de fiéis. Eles eram venerados nas festas, irmandades, procissões, imagens e relíquias. Se

³³ DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*, p. 78-113

³⁴ Sobre essa devoção no setecentos mineiro e seus atributos iconográficos consultar o artigo de: MENESES, José Newton Coelho. *Iconografia de São Sebastião: plasticidade e devoção popular*, p. 53-57

³⁵ Com a proibição da entrada de religiosos regulares, a religiosidade na Capitania das Minas teve como fator preponderante a associação em irmandades. Ao se constituírem e organizarem, estas tornaram-se responsáveis não só pelas funções religiosas como também foram um fator de coesão social. Sobre o assunto, consultar, entre outros, o estudo de Caio César Boschi sobre as irmandades mineiras: BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, 1986

³⁶ AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil colonial*, p. 237-238.

por um lado, as confrarias contribuíram para a difusão do culto desses intercessores; por outro, pode-se atribuir o sucesso deles, na religiosidade popular, ao fato de que tinham se tornado o suporte de uma série de exigências práticas, humanas e espirituais.³⁷

Recorria-se à intervenção dos santos não só no caso de doenças, como também para a proteção contra a ação de fenômenos naturais. Segundo um relato de Nuno Marques Pereira, na Bahia ocorria uma procissão todos os anos em agradecimento a São José, que livrara os habitantes daquela cidade de uma terrível tempestade. Por milagre e intervenção do santo, a tempestade durou cerca de duas horas e não trouxe perigo a ninguém.

Resultou deste tão grande milagre, tomarem por devoção os moradores daquela cidade, fazerem todos os anos uma famosa procissão, com muitas charolas de várias invocações de Nossa Senhora, cantando-se por ruas terços e ladainhas, as quais procissões todas vão dirigidas à Sé Catedral, onde está colocado o santo na sua capela; ao qual, em ação de graças, lhe vão render os devidos agradecimentos, pelo grande benefício que por sua intercessão alcançaram a Deus, em os livrar daquela horrível tempestade”³⁸

O repertório das promessas incluía ainda a proteção de animais. Em um ex-voto do século XVIII foi representada a figura de um burro, que ocupa a parte central do quadro, e na extremidade direita, foi pintada a imagem de Nossa Senhora da Oliveira. Esse é um bom exemplo de como a religiosidade popular se voltava para necessidades materiais. Provavelmente, o animal deveria ser um meio de sobrevivência de quem fez a promessa. *[gravura 20]*.

Na região de Arouca, em Portugal, alguns ex-votos foram encomendados também em agradecimento às graças que os santos protetores fizeram aos animais. Dois desses ex-votos, que representam milagres atribuídos ao Senhor dos enfermos, são reveladores da

³⁷ MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire*, p. 69

³⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, V. 2, p. 257

Gravura

20

crença de que os santos poderiam também proteger os animais: o primeiro milagre foi feito “ao meretíssimo Senhor D. Antônio da Quinta de Loreiro [...] que estando-lhe uma porca em perigo de vida”, restituiu-lhe a saúde em 1790³⁹. O segundo, a José que “tendo um porco para morrer” se apegou ao senhor, que deu vida ao animal em 1771⁴⁰.

A associação entre certos santos e animais têm suas raízes em tradições medievais. Esse é o caso do culto a Santo Antônio, que vivera no século IV. Duas tradições folclóricas o associavam à proteção dos animais. Segundo uma tradição, ele teria enganado o diabo e, sendo o porco um de seus símbolos, esse estava condenado a segui-lo. Já outra tradição postulava que essa identificação estava associada a cura de um porco doente pelo santo. Por uma ou outra razão, o fato é que Santo Antônio tornou-se o protetor do porco e de outros animais domésticos.⁴¹ De acordo com François Lebrun, também na Europa da época moderna os devotos não só invocavam os santos para a cura dos homens, como também para a conservação de animais e colheitas.⁴²

Tais crenças tiveram considerável difusão no Brasil Segundo Gilberto Freyre, “no Brasil, como em Portugal, o povo do interior quando quer chuva costuma mergulhar Santo Antônio dentro d’água”.⁴³ Além de Santo Antônio, São João era outro associado à fecundidade da terra. Tais crenças eram compartilhadas tanto por portugueses quanto por africanos, pois em algumas festas de seitas africanas certos Orixás eram vistos como deuses

³⁹ *EX-VOTO*, legenda, Senhor dos enfermos, Espiunca, Arouca, 1790. Apud: RODRIGUES, Fernando Matos. Ex-votos da região de Arouca: um corpus mágico da religião popular, ou uma terapêutica popular contra o mal, p. 52 [apêndice documental]

⁴⁰ *EX-VOTO*, legenda, Senhor dos enfermos, Espiunca, Arouca, 1771 Apud: RODRIGUES, Fernando Matos. *Op. cit.*, p. 52 [apêndice documental]

⁴¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*, p. 67-68

⁴² LEBRUN, François. *As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal*, p. 93.

⁴³ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, V. 1, p. 410

da fecundidade agrícola.⁴⁴ No Brasil, ambas tradições se amalgamaram e se influenciaram reciprocamente, sendo praticadas até os tempos mais recentes. De acordo com Maria Amália Giffoni, no meio rural são ainda comuns as “promessas” que se relacionam aos animais, às plantações e às colheitas, aos pedidos de chuvas, aos males que afligem a vida do homem do campo, envolvendo os representantes do mundo animal e vegetal que significam sua riqueza.⁴⁵

Assim, as funções dos santos iam muito além das doenças ou dos males que atingiam os indivíduos. Encomendar ex-votos para animais domésticos ou orações para proteção das lavouras, realçam o significado material que os milagres assumiam no cotidiano das populações mais empobrecidas, fosse no Brasil colonial ou em Portugal. Essa ênfase nos elementos materiais está presente em diversas obras artísticas que retratam o imaginário popular sobre a fome e a carestia.

Uma dessas obras é o *País da Cocanha* de Bruegel, pintada em 1567. Bebendo em tradições populares e eruditas, o pintor retratou aquele “país imaginário” tendo como elemento central uma árvore com uma mesa cheia de comida e bebida. Em torno dela, o artista representou três homens empanturrados de comida e adormecidos, cercados de pratos e um porco que está com uma faca cravada, pronto para ser trinchado. A obra de Bruegel revela, como analisa Jean Delumeau, “um sonho de toda uma civilização que, por esplendorosa que possa parecer, conhece freqüentes fomes, epidemias e guerras.”⁴⁶ [gravura 21]

⁴⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, p. 412, nota 122.

⁴⁵ GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Ex-votos, promessas ou milagres, p. 33

⁴⁶ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. V. 2, p. 18

Gravura 21

Nesse sentido, *O país da Cocanha* pode ser considerado uma das formas simbólicas de expressar o sonho de abundância que alimentavam os camponeses na sociedade do Antigo Regime. Devido à fome que ceifava os campos da Europa na época moderna, em suas versões tardias, a *Cocanha* foi — como compreendeu Piero Camporesi — cada vez mais assimilada a um “fato gastronômico”.⁴⁷ Numa festa que se chamava exatamente Cucagna, esses elementos eram evidenciados. Em uma praça da cidade erguia-se um Vesúvio artificial do qual saíam, em sucessivas erupções, salsichas e carnes cozidas.⁴⁸

É significativo notar a importância que assumem elementos como a comida e as condições de sobrevivência material no universo mental dos camponeses da era pré-industrial. Conforme demonstrou Ginzburg, na cosmologia do moleiro Menocchio o paraíso era como estar em uma festa: o “paraíso é um lugar [...] onde se encontram todas as frutas de todas as estações, risos sempre cheios de leite, mel, vinho e água doce.”⁴⁹ O “mundo novo” idealizado por Menocchio, repisava assim os motivos usuais do *País da Cocanha* e trazia à tona as profundas raízes da utopia, tanto cultas quanto plebéias.⁵⁰ Robert Darnton também procurou demonstrar como as histórias que os camponeses do século XVIII contavam, retratavam um universo de extrema carestia e comer era a principal questão que eles “se defrontavam, em seu folclore, bem como em seu cotidiano.”⁵¹

Embora extrapolem o objeto de estudo dessa dissertação, essas considerações contribuem para uma reflexão mais profunda sobre a relação entre os ex-votos e a cultura popular. Ao nos referirmos a estes aspectos, o que importa sublinhar é a ênfase dessa

⁴⁷ CAMPORESI, Piero. *Il Paese della fame*, p. 102

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, p. 19

⁴⁹ GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes*, p. 156

⁵⁰ *Ibidem*, p. 165-170

⁵¹ DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*, p. 50

cultura em seus aspectos materiais, presente no país utópico da *Cocanha*, nas histórias dos camponeses e também nas tábuas votivas. De certo modo, os habitantes que viviam nas Minas do século XVIII expressavam, através dos ex-votos, a vida difícil que levavam, o sonho da abundância e da saúde do corpo.

Às vezes, as promessas feitas aos santos voltavam-se para o atendimento de necessidades e motivações nada religiosas. Lázaro Aranha, um mameluco que vivia no Brasil do século XVI, pediu a Santo Antônio para lhe ajudar a vencer um jogo de cartas. Ao conseguir a carta desejada falou: “olhai o velhaquinho de Santo Antônio quanto que sabe que pelas orações que lhe prometi me deu a carta”. Em outra ocasião, invocou o santo para auxiliá-lo na busca de um escravo fujão. Prometeu ao santo rezar uma missa. Conseguindo recuperar o escravo, afirmou “que o velhaquinho de santo Antônio era azevieiro que sabia muito que lhe não quisera deparar o negro senão depois que lhe prometera a missa.”⁵² A atitude do mameluco foi compartilhada por muitos outros habitantes da colônia, para os quais a fé respondia à demanda de bens materiais e vantagens concretas.⁵³

Nos interstícios do cristianismo descobrem-se os traços de uma “outra” religião: esta se exprime por meio de uma relação específica com Deus e os santos, na medida em que o fiel espera uma presença imediata da divindade em sua vida pessoal. Apesar da devoção a diversos santos na sociedade setecentista mineira, nos ex-votos se destacam principalmente os pedidos à Virgem Maria e a Cristo. Como exemplo, tem-se o já citado caso do milagre “que fez o Sr. Bom Jesus de Matosinhos e a Senhora do Carmo a Antonio escravo de José da Costa de Gouvea”. Ao ser soterrado e ter várias partes da perna quebradas, Antonio

⁵² PRIMEIRA visitação. Denúncias da Bahia Apud: ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: Relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 239

⁵³ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 109

recorre tanto a Cristo quanto à Virgem, recuperando a saúde e ficando sua perna “sem lesões alguma”.⁵⁴ Esse *ex-voto* exprime bem a relação direta com o divino que se tinha na sociedade setecentista mineira, não obstante em horas de necessidade se invoque os mediadores celestes à disposição.

Se havia uma exigência imediata do santo ou orago de devoção, para muitos, somente a promessa não bastava para que as súplicas fossem atendidas. Pressionava-se o santo de diversas maneiras. Uma das formas utilizadas pelos fiéis para que o santo atendesse seus pedidos era acender uma vela na frente da imagem do orago e cuidar dela até que o pedido fosse alcançado. Passadas algumas semanas, caso o pedido não fosse atendido, a imagem do santo era deitada com a face para baixo e se tratava de colocar uma pedra em cima dela ou deixá-la em um quarto escuro.⁵⁵ Caso não fossem felizes em suas investidas amorosas, os rapazes ameaçavam dar pancadas no santo protetor de namoros e idílios: “As moças não me querendo dou pancadas no santinho.”⁵⁶

Percebe-se que um dos significados assumidos pelas procissões e *ex-votos* está imbricado com a idéia de “economia religiosa”, utilizada por Laura de Mello e Souza para explicar a relação que no Brasil Colonial se tinha com os oragos do catolicismo. Havia uma espécie de contrato entre a pessoa e o santo. Se por acaso atendesse os pedidos, ele receberia uma oferta em agradecimento a graça alcançada. Caso contrário, o santo poderia ser alvo de injúrias, blasfêmias e torturas. Dessa forma, no contexto da economia religiosa, “o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele

⁵⁴ *EX-VOTO*, legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1770

⁵⁵ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa. Entre a capela e o calundú, p.187-188

⁵⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, V. 1, p. 371

que [...] pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação.⁵⁷

Desacatar e fazer irreverência aos símbolos da fé cristã se associa a uma tradição popular de familiarização com os santos. Na Idade Média, a vivência da religião era pautada pela irreverência da prática religiosa cotidiana. Essa irreverência era marcada pelas blasfêmias, canções consideradas lascivas e também pelos juramentos que parodiavam e profanavam as coisas sagradas.⁵⁸

O caráter cômico e irreverente da cultura popular da Idade Média, revelado por meio das blasfêmias, também fazia parte do cotidiano dos europeus na época moderna. Nos momentos de cólera muitos não hesitavam em renegar a Deus, à Virgem e aos santos. Injúrias e blasfêmias eram consideradas desvios que deveriam ser combatidos pela Igreja e pelo Estado; instituições que em grande parte da Europa do século XVI se viam ameaçadas pelo que Jean Delumeau denominou de “civilização da blasfêmia”.⁵⁹

Conforme afirma Peter Burke, foi no intuito de combater os abusos, o caráter profano e irreverente das festas religiosas que os “reformadores objetavam particularmente contra certas formas da religiosidade popular, como as peças de milagres ou mistérios, sermões populares e, acima de tudo, festas religiosas como os dias de santos e peregrinações”.⁶⁰

A intenção de combater esse aspecto da religiosidade popular, fez-se notar também nas Minas do século XVIII. Contra o caráter irreverente das romarias, reprovando o

⁵⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 115

⁵⁸ Sobre a irreverência das práticas religiosas na Idade Média e os juramentos ver: HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 147 e BAKHTIN, Mickhail. *A cultura popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais*, p. 163-167

⁵⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*, p. 404-407

⁶⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 232

“ajuntamento proibido”, Dom Frei Cipriano de São José questionava: “o que são os milagres que, em prejuízo de nossa Religião, tão altamente se inculcam e apregoam; o que são aqueles concursos chamados de devoção.”⁶¹ Em certa medida, essas atitudes em relação às festas religiosas na Colônia remetem ao que Peter Burke denominou de “reforma da cultura popular”. Tratava-se de uma tentativa sistemática das elites de modificar ou aperfeiçoar os costumes do restante da população. De acordo com esse autor, essa época fora marcada pelo conflito entre o “Carnaval”, símbolo da cultura popular, e a “Quaresma”, representando a Igreja que tentava suprimir as festas populares.⁶²

Inseridos em tradições antigas, desacatos e irreverências ganhariam traços específicos na Colônia, caracterizados pela multiplicidade de tradições culturais dos negros, índios e portugueses que vieram para o Brasil, trazendo concepções próprias que aqui se fundiram e marcaram a vivência religiosa. As atitudes de devoção e de detração exprimiam uma extrema familiaridade com as coisas sagradas, que resultou em uma afetivização do sentimento religioso. Na Europa, as formas afetivadas da religião tendiam a desaparecer no final do século XVIII. Contudo, na colônia, a afetivização continuaria a ser um dos seus traços persistentes.⁶³ Antes de Laura de Mello e Souza, as atitudes afetivas em relação aos santos foram comentadas por Gilberto Freyre, que observou como no Brasil os santos, Cristo e a Virgem eram tratados como se fossem da família, ligados à vida doméstica e íntima.⁶⁴

⁶¹ Apud: TRINDADE, Cônego Raimundo. *Arquidiocese de Mariana*, p. 168

⁶² BURKE, Peter. *Op. cit.*, p. 231

⁶³ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 115

⁶⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, V. 1, p. 372

As cenas votivas retratam também essa proximidade com os santos. Eles estão sempre presentes, ao lado da família ou às vezes como sendo a única companhia do enfermo. Nessas imagens, pode-se notar a quase total ausência da Igreja enquanto instituição, o que revela ainda mais a relação direta e íntima que os devotos tinham com os santos.⁶⁵ No “milagre que fez Nossa Senhora do Carmo a Jacinta Maria”, observa-se que a santa está representada quase no patamar da cama. Ela olha em direção a enferma que lhe roga a cura de sua doença, evidenciando a comunicação entre o mundo terreno e o sobrenatural. Se não fosse a nuvem que a separa, poderia ser considerada uma pessoa da família, próxima.⁶⁶

A proximidade entre os oragos e os homens marcava, portanto, o cotidiano religioso na sociedade colonial mineira. As diversas imagens de santos, as procissões, as peregrinações e os ex-votos revelam essa relação bem íntima dos fiéis com seus oragos. É com base nesses elementos, que vários autores buscaram compreender as formas religiosas populares.

Para Huizinga, a introdução da religião em todas as esferas da vida significava uma constante mistura entre o sagrado e o profano, ocasionando “o risco de se perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal.”⁶⁷ Em decorrência da extrema familiaridade com as coisas sagradas, esse autor demonstrou a existência, na Idade Média, de uma concepção ultra-realista da fé em relação aos santos. A imaginação popular vagueava livremente nos domínios da hagiologia, alimentando uma profusão de crenças e fantasias. A veneração às

⁶⁵ Sobre a relação familiar com os santos nos ex-votos consultar: CALVO, Thomas; BELARD, Marianne, VERRIER, Philippe. Cotidiano familiar y milagro: el exvoto en el occidente de México (1880-1940), p. 463-464

⁶⁶ Ver a reprodução da gravura 14, no capítulo 1, p. 68, referente ao ex-voto do Museu Regional de São João Del Rei, século XVIII.

⁶⁷ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 145

reíquias dos santos levou, por exemplo, uma multidão a rasgar e a cortar o pano de linho que cobria a face de Santa Isabel, enquanto essa não era enterrada.⁶⁸

É inegável a contribuição da obra de Huizinga para se compreender a mentalidade e o sentimento religioso que marcaram o declínio da Idade Média. Todavia, ao partir das críticas dos moralistas e reformistas da época e as incorporando, Huizinga interpreta todas essas atitudes como sinais de “grosseira superstição”, de “crenças infantis” ou ainda, como um “sinal de fé profunda e ingênua”. Na perspectiva adotada pelo autor, a religiosidade popular, e por consequência a cultura popular, situada em um nível inferior ao da cultura erudita, exprimia a ingênua consciência religiosa do povo, cuja piedade esvaziara-se na imagem, nas crenças e no ofício religioso. Essa abordagem ilustra bem a forma como o estudo das manifestações religiosas populares foram tratadas durante muito tempo. De forma geral, tais estudos insistiam na mediocridade, na superficialidade e no caráter *näïf* da religiosidade dos meios populares, presas ao domínio da emotividade e da irracionalidade, e que encontravam na espontaneidade suas formas de expressão.

Na historiografia brasileira, durante tempos, muitos compartilharam dessa mesma visão. Fazendo eco às fontes eclesiásticas, a concepção que tinham da religião do povo refletia a visão que teólogos e padres construíram sobre a cultura popular. Foi a partir desses pressupostos que José Ferreiro Carrato afirmou que seria difícil a uma “gente criança” entender uma complexa religião de dogmas e princípios morais complexos como a Igreja católica.”⁶⁹ Para Carrato, as práticas religiosas e devoções do povo exprimiam o

⁶⁸ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média* p. 153-154

⁶⁹ CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, p. 29

“primarismo espiritual das gentes ignorantes, que não prospectam além das evidências mais simples da fé.”⁷⁰

De certa forma, os viajantes que estiveram no Brasil durante o século XVIII e XIX, muitos deles protestantes, contribuíram para congelar essas imagens acerca das práticas religiosas populares. Muitas vezes, seus relatos indicam uma falta de compreensão para com certos rituais do catolicismo vivido pelas populações coloniais.⁷¹ Esse é o caso de Thomas Ewbank, que se referindo às orações feitas aos santos, sentia-se “quase inclinado a respeitar a *superstição* que [podia] assim suavizar as dores dos desolados, reconciliando-os com uma existência sem alegria.”⁷²

Outros procuraram dar outra explicação para a especificidade da religiosidade na Colônia. Adalgisa Arantes Campos afirmou que é “através do entendimento da distância havida entre cultura erudita e a experiência religiosa popular” que se pode compreender a religiosidade na colônia, caracterizada pelo seu caráter devocional e a sobrevivência mental da atitude religiosa do medievo, afeiçoada ao culto às imagens, à crença no milagre e à realização de romarias. Na visão dessa autora, a presença de apenas sete bispados para todo o período colonial, de uma única legislação eclesiástica, [...] de um clero ignorante em assuntos de natureza teológica e dotado de frágil vocação”, era a explicação para que as condições espirituais na Colônia não fossem tão paradigmáticas.⁷³ Além desses aspectos, Adalgisa Arantes Campos ressalta que a conduta religiosa foi “construída à margem de um saber propiciado pela reclusão inerente ao cotidiano das ordens primeiras e segundas.

⁷⁰ CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, p. 45

⁷¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 100

⁷² EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 1 p. 174. Grifo meu

⁷³ CAMPOS, Adalgisa. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista, p. 114-115

Portanto, diz respeito a uma espiritualidade arejada, isenta do pendor penitencial e místico.”⁷⁴

A Igreja e a religiosidade na colônia não podiam ser traduzidas, assim, em termos de organização e espiritualidade tridentinas. Embora evitando explicar as manifestações religiosas populares como “primarismo espiritual das gentes ignorantes”, como fez Carrato, Adalgisa Arantes Campos apontava as precárias condições de evangelização como fator explicativo da distância entre a tradição popular e a cultura erudita. Apesar de não empregar a expressão “cristianização imperfeita”, tudo indica que é nesse pressuposto que se fundamenta a autora para caracterizar o universo espiritual na colônia.

Conforme indica Adriana Romeiro, a tese da “cristianização imperfeita” foi um atalho teórico utilizado por diversos autores para explicar a sobrevivência de elementos folclóricos e pagãos. Esses elementos impregnavam a religiosidade das populações da Europa moderna, em regiões que o cristianismo ainda não havia penetrado, devido à incapacidade da Igreja ou existência de um clero ignorante. Isolamento e inércia seriam, portanto, os dois fatores que permitiriam a existência de uma religiosidade popular, um universo residual e imóvel, situado à margem da cultura erudita.⁷⁵

Analisadas sob esse prisma, a prática votiva e a crença no milagre nas Minas seriam a prova de uma “fé ingênua” ou da “ignorância religiosa”, ou ainda comprovariam a existência de uma religiosidade caracterizada pelas aparências e exteriorismo do culto. De certa forma, essas análises reeditam o olhar da Igreja e dos viajantes sobre as formas de vida religiosa popular, situando-as em um segundo plano. Como já afirmamos na

⁷⁴ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do Setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*, p. 62

⁷⁵ ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: Relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*, p. 99-100

introdução desse trabalho, é preciso buscar superar esse tipo de visão que se fundamenta em critérios evolucionistas ou relacionados à concepção romântica da cultura popular.

Nesse sentido, é necessário considerar que os ex-votos extrapolam o aspecto “ingênuo” e “aparente” sobre o qual recaiu a religiosidade popular. A prática votiva revela-nos uma determinada “visão de mundo” compartilhada por muitas pessoas que viviam nas Minas do século XVIII e os traços de uma religiosidade intimamente relacionada com as vicissitudes da vida cotidiana. Para aqueles que compartilhavam da prática de fazer ex-votos, a religião era uma forma de enfrentar as agruras da vida. As ofertas votivas— voltadas para a proteção de animais, partos, a cura de diversas doenças e a proteção de um filho— descortinam uma série de problemas que se impunham aos indivíduos no Setecentos Mineiro.

A oferta religiosa comportava, dessa forma, um conjunto de paliativos para a miséria terrena, que passava pelo papel preponderante do santo, em torno do qual se estruturava o comércio das relíquias e as práticas de peregrinação, da romaria, da promessa e do ex-voto.⁷⁶ Esses rituais demonstram que a religiosidade popular busca a realização de múltiplas, ainda que modestas, exigências da vida cotidiana.⁷⁷

Diversos habitantes das Minas procuravam, assim, a resolução para seus problemas nas forças sobrenaturais, acreditando que os santos poderiam intervir no mundo natural diminuindo as agruras da vida cotidiana. Mas além de orações para os santos e das ofertas

⁷⁶ BETHENCOURT, Franciso. *O imaginário da magia: feitiçeras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 204-205

⁷⁷ MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d’histoire*, p. 115

votivas, buscava-se também auxílio nas práticas mágicas. Para aqueles que adotavam tais práticas o milagre e a magia pareciam ser indistintos.

O miraculoso e o mágico

Apesar de os milagres desempenharem um papel fundamental no âmbito do Cristianismo, a Igreja procurava restringir seus significados. Na perspectiva da cultura eclesiástica, eles representavam uma chance de conversão para os homens. Fundamentado na tradição bíblica, Nuno Marques Pereira considerava que um dos maiores empregos da divina misericórdia de Cristo foi dar vista aos cegos, curar surdos e aleijados. O peregrino salientava ainda que “de nenhum modo ofendemos a Deus em lhe pedirmos [que] nos dê saúde temporal”. Mas se Cristo operava milagres, dizia Nuno Marques Pereira, sua caridade para “com os enfermos era para que todos se convertessem à verdadeira saúde da alma.”⁷⁸ Em Bluteau encontramos significado equivalente: “os milagres (como advertiu Santo Agostinho) foram necessários no princípio da cristandade para a conversão dos infiéis.”⁷⁹

Salvação e conversão dos fiéis, eis os significados dos milagres na ótica da cultura eclesiástica. Eles deveriam ser, portanto, a prova da existência de um Deus poderoso, que intervinha de forma providencial a favor dos homens, para que esses passassem a servi-lo e amá-lo. Se para a Igreja o milagre era um motivo de conversão, aqueles que compartilhavam dessa crença atribuíam-lhe outro sentido. Os adeptos do cristianismo

⁷⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, p. 230-31

⁷⁹ BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*, Vol. 5, Tomo II, 1716, p. 481

acreditavam não só estar adquirindo um meio de salvação, como também uma magia potente.⁸⁰

Em uma sociedade em que as condições de sobrevivência eram precárias e a medicina não conseguia explicar a causa, nem oferecer a cura para a maior parte das doenças, recorria-se às forças sobrenaturais para combater os males que atingiam o corpo. Muitos eram os que procuravam explicar o mundo por meio do daquilo que era considerado “superior às forças da natureza”.⁸¹ Dessa forma, as pessoas transitavam entre as forças que podiam ser divinas e malignas, buscando um sobrenatural eficiente para a resolução dos problemas da alma e do corpo.⁸²

Em alguns ex-votos mineiros do século XVIII, percebe-se claramente uma concepção de mundo dominado pelas forças mágicas, divididas entre as forças do bem e do mal. Uma dessas tábuas votivas representa o “milagre que fez o Senhor [...] a Anna das Chagas que estando perseguida com um maligno que aparecia-lhe vê-lo e apegando-se ao dito Sr. logo se achou com muitas melhoras no ano de 1763.”⁸³

A referência ao maligno indica que a doença foi causada por uma força sobrenatural que estava associada ao mal. Na sociedade setecentista mineira eram comuns os casos de doenças associadas a malefícios. José Caetano possuía “negros doentes em casa que se dizia ser de malefícios da qual doença lhe tem morrido treze escravos.” Para curá-los o fazendeiro chamou um conhecido curandeiro da região, o negro escravo Matheus

⁸⁰ Segundo Keith Thomas, todas as religiões primitivas são consideradas por seus adeptos como meio de obter um poder sobrenatural, e o cristianismo não fugia a essa regra. THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra – séculos XVI e XVII*, p. 35

⁸¹ BLUTEAU, Rapahel. *Op. cit.* V. 7, Tomo II, 1720, p. 676

⁸² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 167

⁸³ EX-VOTO, legenda, Santuário do Bom Jesus do Matosinhos, Congonhas do Campo, 1763

Monjolo.⁸⁴ No século XVIII, malefício estava associado a um ato de feitiçaria, “feito ruim”, “ação má”.⁸⁵ Laura de Mello e Souza enfatizou o papel que africanos, índios e mestiços tinham de desfazer feitiços no Brasil colonial, unindo o conhecimento que tinham das ervas ao de rituais de curas específicos. Mas além das práticas mágicas para eliminar os efeitos dos feitiços, eram realizadas também as curas com orações, para males como quebranto e mau olhado.⁸⁶ O padre Raphael Bluteau também indicava que “o melhor remédio para todo o gênero de males neste mundo, é recorrer à oração”.⁸⁷

Da mesma forma que os rituais mágicos e orações, acreditava-se que as ofertas votivas podiam anular o efeito dos feitiços. Foi com base nessa crença que, como Anna Chagas, José Antunes encomendou um ex-voto ao Senhor de Matosinhos.

Milagre que fez o Senhor de Matosinhos a José Antunes que estando um ano e tantos meses vexado com malefícios e ilusões e em tentações do demônio e por se ver tão perseguido, pegou-se com o mesmo senhor, prometendo-lhe um cavalo selado e enfreado e ir lho levar e entregar ao dito Senhor propriamente o cavalo, e assim alcançou logo alívios que desejava, e lhe passou um crédito de que ficou na mão do seu procurador, e assim ficou logo alterado com perfeita saúde e mostrou perfeitamente que o poder de Deus é mais do que nada e o seu crédito valioso. Feito em 17 de maio de 1776.⁸⁸

Conforme se nota nessa tábua votiva, o combate entre as forças sobrenaturais torna-se mais explícito. A percepção do mal, nesse caso, está presente não somente pela referência às tentações do demônio, como também pela utilização da palavra malefício. Nesse sentido,

⁸⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Prateleira Z, Livro 06, fls. 80, 81-82. Apud: GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*, p. 153

⁸⁵ BLUTEAU, Raphael *Vocabulario Portuguez e Latino*, 1716. V. 5, Tomo I, p. 266

⁸⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 166-183

⁸⁷ *Ibidem*, p. 261

⁸⁸ EX-VOTO, legenda, Santuário do Bom Jesus do Matosinhos, Congonhas do Campo 1776

os ex-votos fornecem fortes indícios de como a religião nas Minas era utilizada para combater as forças malignas, tornando-se ela própria uma magia a serviço do homem.

Embora, a princípio, fossem uma prática religiosa, essas representações de milagres possuíam elementos que convergiam para uma visão mágica do mundo. A relação entre a prática votiva e os rituais mágicos foi reconhecida por Alceu Maynard, ao afirmar que os “ex-votos, em qualquer grupo humano que sejam encontrados, revelam resquícios de cultos primitivos, são formas anímicas de magia e simpatia”.⁸⁹

A questão das relações entre a magia e religião é aqui crucial para compreender o sentido assumido por certas rituais, como é o caso da prática votiva. A acepção clássica estabelece uma distinção entre magia e religião: A primeira visa objetivos concretos, específicos e imediatos, em oposição às finalidades abstratas e longínquas da religião, cuja proposta de salvação da alma contrasta com a proposta de salvação mágica na terra.⁹⁰ Instrumento de trabalho para historiadores e sociólogos, essa questão tem sido objeto de estudo de autores diversos.

Keith Thomas foi um dos autores que se ocuparam do problema das relações entre religião e magia. Em estudo sobre os sistemas de crenças na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, esse autor demonstrou a íntima relação que havia entre a religião e a magia, na medida em que ambas tinham o mesmo objetivo: oferecer uma explicação para os infortúnios e um meio de compensação para as adversidades. Havia uma tênue linha que separava a prece da magia. A diferença residia no fato de que o êxito da prece dependia da

⁸⁹ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*, p. 78

⁹⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 203-204

vontade de Deus, enquanto a magia deveria ter uma garantia quase mecânica. Contudo, na mentalidade popular era difícil estabelecer essa distinção.⁹¹

Embora para Keith Thomas a Igreja estivesse impregnada de elementos mágicos, ele considerava ser uma caricatura grosseira sugerir que ela oferecesse aos leigos um sistema de magia organizado. Segundo o autor, as principais preocupações da Igreja eram espirituais e as ligações entre magia e religião eram parasitárias de suas doutrinas, sendo contestadas pelas autoridades eclesiásticas. “Como instituição, a Igreja zelava por conter os ‘excessos’ de devoção, por examinar cuidadosamente qualquer anúncio de novos milagres, por refrear a ‘superstição’ popular”.⁹²

Francisco Bethencourt, em estudo sobre o imaginário da magia em Portugal no século XVI, aproximou-se de problemas semelhantes aos da obra de Keith Thomas. Bethencourt procurou demonstrar que a própria Igreja não deixava de ter seus contatos com a visão mágica de mundo. Segundo ele, a concepção de um universo encantado não era estranha à Igreja e ela aceitava a presença atuante de espíritos tentadores. A fluidez entre magia e religião estava igualmente presente no uso generalizado de nóminas — bolsas onde se guardavam orações e relíquias — e no comércio de relíquias, cujo sentido de proteção mágica era idêntico ao do comércio de amuletos. As procissões propiciadoras de chuva, as preces coletivas contra a fome ou contra a peste não se distinguiam de ritos mágicos tradicionais. Nessa perspectiva, não haveria diferenças entre os elementos mágicos e as práticas religiosas populares, a não ser pela consagração da Igreja.⁹³ Para Bethencourt, a

⁹¹ THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*, p. 47-48

⁹² *Ibidem*, p. 51

⁹³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 257

separação entre desses elementos é demasiado esquemática para o estudo dos comportamentos religiosos populares, na medida em que a visão mágica do mundo atravessa diversas formas de comunicação com o sagrado.

Apesar das diferenças entre esses autores, eles lançam luz sobre as relações entre magia e religião. Defendem a idéia de que as duas forças sobrenaturais não deixam de ter seus contatos. Nas formas religiosas populares esses limites tendiam, salvo exceções, a tornar-se pouco tangíveis. Assim, a própria Igreja se via “contaminada” por elementos mágicos, próprios de uma concepção popular da religião. Essa concepção estaria não apenas presente nos ex-votos, como também integraria outras práticas em que a noção do milagre não deixava de estar presente.

As próprias práticas médicas na Colônia, conforme demonstrou Márcia Moisés Ribeiro, estavam em íntimo contato com o sobrenatural. Conforme já se indicou no capítulo anterior, não havia uma rígida distinção entre as causas sobrenaturais e as naturais das doenças. Tanto a medicina dos tratados quanto aquela praticada pelos leigos, “dispunham-se a curar feitiços e outros males cujas causas eram atribuídas a forças que excediam os poderes da natureza.”⁹⁴ Além das doenças corporais, os médicos assumiam a tarefa de curar feitiços, prova da interpenetração entre o campo mágico e a medicina na colônia. Luis Gomes Ferreyra, no Erário Mineral, dava a seguinte receita para curar enfeitiçados, “ligados por arte mágica ou malefícios”:

Aqueles, que sendo moços robustos e mui potentes para com suas mancebas [...] se acharão incapazes de consumir o matrimônio; estes [...] que se defumem as suas partes vergonhosas com os dentes de uma caveira postos em brasa, e sem mais outra diligência ficarão desligados, e capazes dos atos conjugais sem dúvida alguma⁹⁵

⁹⁴ RIBEIRO, Márcia Moisés *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*, p. 85

⁹⁵ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario mineral*, p. 195

O diagnóstico do feitiço estava, geralmente, relacionado a falta de uma explicação natural para a doença. Aqueles que Luis Gomes Ferreyra “viu tão magros e secos como esqueletos, sem terem febre, nem frio, nem dor, nem fome, nem defeito, nem causa alguma manifesta, donde lhes pudesse vir tão magreza, [entendeu] que eram enfeitiçados”⁹⁶

Em um estudo sobre a prática exorcista no Brasil do século XVIII, Laura de Mello e Souza demonstrou como no imaginário da época mesclavam-se concepções populares e eruditas acerca da religião e da cura. Ao recorrer aos médicos, exorcistas e práticas mágicas, os habitantes da sociedade colonial acabavam por atestar a “circularidade horizontal entre os especialistas da cura e da religião”.⁹⁷ As concepções mágicas deixariam impressas assim suas marcas na ciência experimental dos séculos XVI e XVII, em sua biologia e, sobretudo, em sua medicina.⁹⁸ Nessa perspectiva, a doença podia ser percebida como resultado de uma agressão mágica e o corpo se tornava objeto exposto a intromissão de forças ocultas.

Conforme já fora mencionado, em uma sociedade onde o natural e o sobrenatural estavam em constante contato, buscava-se a cura das doenças, não só nas orações feitas aos santos ou nos remédios que aconselhavam os cirurgiões, mas também nas práticas consideradas “mágicas”. Os habitantes das Minas procuravam, dessa forma, desenvolver estratégias de sobrevivência no cotidiano lançando mão de uma série de recursos, entre os quais, estavam as forças sobrenaturais.⁹⁹

⁹⁶ FERREYRA, Luis Gomes. *Erario mineral*, p. 196

⁹⁷ SOUZA, Laura de Mello e. Mentis e corpos, os assaltos do diabo In: *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, p. 147-159

⁹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*, p. 3-4

⁹⁹ GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*, p. 147

Muitos recorriam a simpatias e procedimentos mágicos para curar determinadas enfermidades. A cura era uma das atividades a que se dedicavam muitos dos que foram objetos de perseguição das visitas pastorais e do tribunal do Santo Ofício. Em Portugal, a repressão às práticas mágicas se intensificam no século XVI a partir da instituição da Inquisição, em 1536, e das Constituições Sinodais dos Bispados, onde encontram-se leis específicas para os delitos de fé. O Brasil, durante o período colonial, subordinou-se ao tribunal de Lisboa. Além das visitas, ocorreram também diversas devassas eclesiásticas com a finalidade de desbastar a vida dos colonos, punindo e disciplinando as condutas desviantes.¹⁰⁰

A Igreja na Colônia se esforçou assim para controlar as práticas mágicas. Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, válidas para toda a colônia, proibia-se:

que ninguém em nosso arcebispado benza gente, gado ou qualquer animais, nem usem de ensalmos e palavras ou de qualquer outra coisa para curar feridas e doenças [...] sem por nós ser primeiro examinado.¹⁰¹

No século XVIII, as autoridades eclesiásticas procuravam justificar tais medidas pelo fato de que “no modo com que se costuma usar desta graça se podem introduzir perniciosas superstições e pecaminosos abusos”¹⁰² Apesar dos esforços da Igreja em conter as práticas mágicas, na Colônia praticos e curandeiros auxiliavam na expulsão da doença e na preservação da vida. Luiz Mott arrola uma série de casos de rezadeiras e benzedadeiras que prestavam um valioso serviço às suas comunidades, entre os quais pode-se destacar: o

¹⁰⁰ Sobre a definição da norma referente às práticas mágicas em Portugal e a perseguição a outros delitos de fé ver: BETHENCOURT, Franciso. *O imaginário da magia: feitiçeras, saludadores e nigromantes no século XVI*, p. 227-247. Sobre as visitas e devassas eclesiásticas no Brasil ver: FIGUEIREDO, Luciano R. de Almeida. *Barrocas famílias* vida familiar em Minas Gerais no século XVIII, p. 70-79; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p. 286-291

¹⁰¹ *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, Tit. V, p. 340

¹⁰² *Ibidem*, p. 340

escravo João, que benzia panos para estancar sangue das feridas; Joana, uma parda forra, que benzia quebranto, olhado, ventre caído e bicheira; Luzia da Costa, viúva velha, fazia toda espécie de benzeduras em meninos. Nessas práticas, era comum utilizar objetos sagrados para fins mágicos. Este é o caso do ermitão Manuel Peregrino, que com uma caixinha do Senhor do Bonfim curava de picadas de cobras, dor de dente e feitiços.¹⁰³

As práticas mágicas também eram muito comuns nas Minas. Com o objetivo de “ficar curado da morte [e] que lhe não entre ferro nem chumbo [e] para adquirir mulheres para fins torpes”, Antônio Fragoso, morador em Camapoam, fazia uso de mandingas.¹⁰⁴ O capitão Manoel de Oliveira da Silva, português e residente da freguesia de Camargos, procurou um “negro curador com fama de feiticeiro para lhe curar um escravo enfermo a que os cirurgiões não tinham dado remédio.”¹⁰⁵ Além de recorrer a votos para curar animais, buscava-se auxílio também na magia. Na Freguesia de Itaubira, Domingos Gonçalves costumava “curar bichos nos animais com palavras”.¹⁰⁶ Como notou Sérgio Buarque de Holanda, as fórmulas mágicas a que os colonos recorriam não se diferenciavam dos simples amuletos e rezas, às vezes com finalidades bastante precisas de impedir a ação funesta do mau-olhado, das bexigas, dos venenos e dores de dentes.¹⁰⁷

As práticas mágicas ofereciam uma resolução para os problemas cotidianos da mesma forma que os votos e as procissões feitas aos santos. Para muitas pessoas que viviam nas Minas não parecia ser, assim, uma contradição rezar, fazer procissões e votos de manhã e à

¹⁰³ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa. Entre a capela e o calundú, p. 194

¹⁰⁴ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Prateleira Z, Livro 6, 1753, fls. 58-58v Apud: GROSSI, Ramon Fernandes. GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII.*, p. 147

¹⁰⁵ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, 1721-1735. fl. 79. Apud: GROSSI, p. 147

¹⁰⁶ AEAM, Devassas Eclesiásticas, Livro de Termos, maio/1730/abril 1731, fl. 97. Apud: GROSSI, p. 147

¹⁰⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*, p. 86-87

noite recorrer a um curandeiro para que esse as benzessem ou lhes desse algum remédio “mágico”. Escravos, mulheres, “homens bons” e “desclassificados” buscavam no sobrenatural — domínio do imaginário —, as estratégias para sobreviverem no mundo real. Ao serem utilizadas para os mesmos fins, magia e religião tornavam-se domínios intimamente imbricados. A associação entre esses dois domínios tornava-se expressa principalmente naquelas práticas mágicas onde se utilizava elementos do catolicismo.

A associação entre magia e religiosidade se revela como um prolongamento das práticas mágicas em Portugal. Na sociedade quinhentista portuguesa, os santos eram profusamente invocados nos atos de feitiçaria. As feiticeiras valorizavam principalmente aqueles que haviam tido uma vida virtuosa, resistiram ao martírio e exibiam poderes extraordinários, a exemplo de Santo André, que quando preso desencadeou uma tempestade de trovões e relâmpagos, matando a mulher responsável pela sua prisão. De acordo com Francisco Bethencourt, a utilização dos santos nas fórmulas encantatórias pode ser considerada paralela ao uso de suas relíquias pelos fiéis, na medida em que ambas visavam proteger o indivíduo.¹⁰⁸

Elementos como estes revelam a fluidez dos comportamentos religiosos, marcados pela mistura entre magia e a religiosidade, presentes também nos domínios do ultramar ibérico. Na sociedade setecentista mineira alguns exemplos demonstram que, ao lado de uma religiosidade mais definida, pulsaram práticas pouco ortodoxas em que a magia se misturava ao catolicismo.

Abordando as relações entre magia e religiosidade popular em Minas no século XVIII, Laura de Mello e Souza reconstituiu a história de dois colonos mulatos— Salvador

¹⁰⁸ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, p. 119-121

de Carvalho Serra e Antônio — que caíram nas redes inquisitoriais devido ao roubo de hóstias.¹⁰⁹ Antônio, que buscava rendimento suplementar na garimpagem de diamantes, acreditava que a hóstia ajudava fechar o corpo e livrar dos ferimentos. A utilização de hóstias para fins mágicos era prática comum na Europa desde fins da Idade Média, onde eram enterradas para dar fertilidade ao solo e maior rendimento às colheitas. Conforme analisou Laura de Mello e Souza, o fato de hóstias serem adotadas como amuletos nas Minas se devia “à identidade entre os conteúdos da religião vivida por mestiços e escravos, e os da partilhada pelas populações européias na época dos descobrimentos, ambas compostas por um amálgama de elementos mágicos e cristãos”.¹¹⁰

João Jozé, morador do Serro Frio no arraial da Goveya, ferido de um tiro no braço esquerdo e vendo-se em perigo de ter que cortar o braço, ao invés de recorrer a hóstias, prometeu um voto ao Senhor de Matosinhos. Logo que recobrou saúde, ofereceu a tábua votiva em 1765.¹¹¹ A diferença entre aqueles que utilizavam hóstias para “fechar” o corpo e se virem livres dos ferimentos e aqueles que ofereciam ex-votos, como fez João Jozé, parecia existir somente do ponto de vista da cultura eclesiástica. Para aqueles que lançavam mão de tais recursos, o que importava era manter a vida.

Destes aspectos, emerge um substrato religioso marcado pelo cruzamento de diversos níveis culturais, onde os elementos cristãos são apropriados para a realização de práticas associadas a rituais mágicos, como curas e adivinhações. Muitos autores têm enfatizado a fluidez das práticas religiosas em Minas, distantes dos modelos preconizados pela Igreja. No entanto, antes de serem vistas como sinal de um “vazio religioso” ou de uma

¹⁰⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Magia e religiosidade popular em Minas no século XVIII. Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII.* p. 200-204.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 202

¹¹¹ *EX-VOTO*, legenda, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, 1765

“cristianização imperfeita”, essas atitudes agregavam em torno de si um núcleo de crenças populares que norteavam as ações e estratégias dos indivíduos no Setecentos mineiro.

Conferindo significados exteriores às práticas mágicas, a Igreja muitas vezes as lançava no terreno da infração. Tal atitude revelava, portanto, a incapacidade de compreender o significado de determinadas crenças. O que levava, por um lado, à desestruturação da religiosidade popular e, por outro, à associação dessa à feitiçaria.

Carlo Ginzburg demonstrou com maestria esse processo. Estudando os *benandanti*, ele procurou reconstituir um núcleo de crenças populares da sociedade camponesa friuliana entre o final do século XVI e XVII que, em decorrência das pressões dos inquisidores, foram assimiladas à feitiçaria. Tal assimilação tratava-se da interpretação cristã que a Igreja conferiu aos ritos dos *benandanti* que, a princípio, nada tinham de demoníaco. Muito pelo contrário, esses andarilhos participavam de um culto de fertilidade, cujo objetivo era a garantia da colheita e da fertilidade dos campos. Armados com ramos de erva-doce, os *benandanti* lutavam contra as bruxas e feiticeiros munidos de caule de sorgo. Combatiam “por amor às colheitas”, para assegurar à comunidade a opulência das messes, a abundância dos víveres”¹¹². Em suas assembléias eles não renegavam a fé, não pisoteavam a cruz e nem insultavam os sacramentos.¹¹³ Ao contrário do estereótipo que a Igreja procurou impor aos *benandanti*, o que ressalta de seus ritos era seu caráter propiciatório. Uma das hipóteses de Ginzburg para a assimilação dos *benandanti* à feitiçaria está relacionado com os indícios do poder da cura de enfeitiçados, como característica daquela “seita”. Em uma época em que os campos da Itália e da Europa fervilhavam de curandeiros, feiticeiros, encantadores, os

¹¹² GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, p. 42

¹¹³ *Ibidem*, p. 22

“andarilhos do bem” se confundiam nessas fileiras heterogêneas, sendo associados aos ritos de feitiçaria.¹¹⁴

Essa incompreensão da Igreja em relação às crenças populares estaria presente também nas Minas. Ramon Grossi, investigando as Devassas Eclesiásticas, observou que a Igreja condenava tanto as práticas condizentes às curas onde o pacto demoníaco estava localizado, quanto aquelas onde esse estava ausente. Ambas eram consideradas contra a fé e por essa razão, ilícitas.¹¹⁵ Se por um lado, a natureza disciplinadora das Devassas aponta para a visão que as autoridades eclesiásticas tinham das práticas mágicas, refletindo a intolerância frente a um sobrenatural que fugia ao seu controle; por outro lado, revela a dificuldade da Igreja em compreender o significado de ritos atrelados a crenças populares.

Mas em que sentido essas considerações, talvez demasiadamente alongadas, sobre as relações entre magia e religião, ajuda-nos a compreender o significado dos milagres e da prática votiva no Setecentos mineiro? O que se tem tentado demonstrar aqui é que existe uma divergência entre os significados que os milagres adquiriam na religiosidade popular e o sentido que a cultura eclesiástica lhes conferia.

A separação entre magia e milagre, entre forças boas e más, provinha de uma reação da Igreja à cultura folclórica que remonta à Idade Média. Investigando as relações entre a cultura clerical e a cultura folclórica na civilização Merovíngia, do século V ao VIII,

¹¹⁴ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, p. 106-107

¹¹⁵ GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*, p. 128

Jacques Le Goff procurou demonstrar o fosso que havia entre ambas. Embora, nesse período, houvesse um certo acolhimento da folclore pela cultura clerical, a iniciativa da Igreja foi dominada pela recusa dos elementos folclóricos por meio de sua destruição, sobreposição de temas e pela desnaturação.¹¹⁶ Havia, portanto, uma hostilidade consciente por parte da Igreja, relacionada com a falta de compreensão desta em relação aos significados dos elementos folclóricos. De acordo com Le Goff o fosso residia então “na oposição entre o caráter fundamentalmente ambíguo [...] da cultura folclórica (crença nas forças *simultaneamente* boas e más e utilização de uma utensilagem cultural com dois gumes) e o ‘racionalismo’ da cultura eclesiástica”¹¹⁷

Além de tentar eliminar a ambigüidade da cultura popular, a Igreja buscava também ter um controle sobre o sobrenatural, procurando separar o bem do mal e a magia permitida da magia ilícita. Essas questões foram, de certa forma, retomadas de forma exemplar por Jacques Le Goff, em um estudo sobre o maravilhoso no ocidente medieval. De acordo com este autor, nos séculos XII e XIII o sobrenatural ocidental se dividia em três âmbitos e era identificado por três adjetivos: *mirabilis*, que referia-se ao maravilhoso de origem pré-cristãs; *magicus*, identificado com o sobrenatural maléfico e satânico, em que a magia desliza para o lado do mal; e o sobrenatural propriamente cristão, que procede de *miraculosos*, o milagre. As conclusões a que chega Le Goff remetem diretamente ao problema da atitude da cultura eclesiástica em relação à cultura popular. Ele enfatiza que todo o esforço da Igreja foi voltado para a separação entre o *magicus* e o *miraculum*. Colocando o milagre em relação ao problema do maravilhoso, Le Goff considera que teria havido uma regulamentação e uma tendência para racionalizar o elemento maravilhoso

¹¹⁶ LE GOFF, Jacques. Cultura folclórica e tradições folclóricas na Civilização Merovíngia, p. 207-219.

¹¹⁷ Ibidem, p. 215

presente no milagre. Se o milagre dependia apenas de Deus ou se realizava através de seus intermediários, que são os santos, não escapava ao plano divino e a uma regularidade. Nesse aspecto, teria havido um esvaziamento do maravilhoso na doutrina cristã.¹¹⁸

O esforço da Igreja em distinguir a magia ilícita da magia permitida faz parte da tradição erudita cristã. É seguindo a mesma linha de raciocínio das elites eclesiásticas que Raphael Bluteau define a magia diabólica como “a abominável arte de invocar o demônio, e fazer pacto com ele, para com o seu ministério obrar coisas sobrenaturais”¹¹⁹ Da mesma forma, ele persiste na tentativa de colocar o milagre como algo estritamente relacionado à obra divina: “Milagre é obra divina, superior a toda faculdade criada [...] obra divina, porque só Deus de seu próprio poder faz milagres, a criatura não os faz senão instrumentalmente”¹²⁰. Em seguida o autor tenta diferenciar o milagre do maravilhoso, afirmando que não aprova a “pia credibilidade de alguns, que de qualquer sucesso extraordinário fazem milagre [...] o que é maravilhoso não é sempre milagre”¹²¹

Essas considerações demonstram que a cultura eclesiástica foi marcada pela intolerância ou pela tentativa de subverter o sentido das práticas religiosas populares. Para as necessidades de cristianização, a Igreja procurava controlar o sobrenatural e racionalizar seus elementos, almejando eliminar ou desnaturalizar o significado das práticas religiosas populares.

Nesse processo, o que melhor se consegue captar é o que a cultura erudita tentava fazer dos elementos da cultura popular. Mas o que dizer em relação ao que a cultura popular fazia desses elementos cristãos? A partir da análise dos ex-votos não seria

¹¹⁸ LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, p.19-37.

¹¹⁹ BLUTEAU, Rapahel. *Vocabulário portuguez e latino*, Vol. 5, Tomo II, 1716, p. 246-247.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 481

¹²¹ *Ibidem*, p. 482

demasiado supor que a cultura popular, marcada pela ambigüidade e voltada para a realização das necessidades cotidianas, procurasse conferir outros significados a essa prática. Pode-se propor aqui, como fez Piero Camporesi, que a cultura popular concebia o mundo de forma diferente; que sua “ambigüidade estrutural” procurava invadir “os espaços onde a cultura ‘superior’ procurava elaborar sistemas de conhecimento diferentes.”¹²²

Na percepção da cultura popular, os milagres pertenciam a outra lógica que, embora mantivesse relações com a cultura eclesiástica, distanciava-se dela. Para muitos, a intervenção dos santos parecia ser uma experiência extraordinária, já que somente uma cura milagrosa poderia restituir a vida, como é o caso do

milagre que fez Nossa Senhora do Monte do Carmo ao seu indigno filho Antonio Alveres Villa [que] estando mal sacramentado e ungido deixando por espaço de bastante dias grande [quantidade] de sangue pela boca, nos últimos dias de vida recorreu a sua santíssima mãe que lhe valesse e por [milagre] ficou livre aos 23 de janeiro de 1753¹²³

Na religiosidade popular, o milagre podia representar o acesso ao sobrenatural, ao mundo das visões, já que se acreditava que eram os santos que revelavam a forma de curar as enfermidades. Ewbank cita o caso de uma tábua votiva, datada de 1756, que tinha pintada a imagem de um homem enfermo, de cama, e “Nossa Senhora, num dos cantos do quarto dizendo-lhe que friccionasse as partes doentes com óleo tirado da lâmpada que ardia diante dela, nessa mesma igreja.” O homem seguiu o conselho e levantou da cama são, dependurando a tabuleta em agradecimento ao milagre.¹²⁴

A partir desses indícios, não é incorreto supor — como fez Piero Camporesi — que

¹²² CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 16

¹²³ *EX-VOTO*, legenda, Museu Regional de São João Del Rei, 1753

¹²⁴ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*, V. 2, p. 263

nas sociedades do Antigo Regime, “o portentoso, o milagre, o insólito pertenciam à ordem do possível e do cotidiano”. “As fronteiras entre o real e o irreal, entre o possível e o impossível, entre o sagrado e o profano”, eram cada vez mais transitórias e incertas.¹²⁵

Pode-se falar, portanto, da existência de duas sensibilidades em relação ao significado do milagre. Enquanto para a Igreja esse adquiria um sentido moral e escatológico, pelo qual, os fiéis deviam se converter em sinal de agradecimento a Deus, no âmbito da religiosidade popular, atribuía-se ao milagre um sentido mágico e concreto. Essa ambigüidade em relação ao milagre e sua aproximação com o maravilhoso torna-se, às vezes, perceptível no vocabulário elaborado pelos representantes da cultura erudita. É dessa forma que Bluteau afirma ser “próprio da credibilidade popular, o chamar milagre tudo o que é novo, ou maravilhoso.”¹²⁶

Ao nível da cultura popular, pode-se considerar assim a possibilidade de aproximar o milagre das práticas mágicas; a religião da magia. Pode-se pensar que na prática votiva havia “re-significação” do milagre, em que magia e catolicismo identificavam-se às necessidades da vivência religiosa nas Minas do século XVIII. Conforme demonstram as legendas das tábuas votivas, os habitantes das Minas estavam muito mais preocupados com uma série de exigências imediatas, como a cura de uma doença ou o êxito de um parto. Como observou Raoul Manselli, em um estudo sobre a religiosidade popular, não se faz um voto para obter o paraíso, mas para obter a cura para um filho ou salvar um bem particular. O fiel que adere a essas práticas religiosas é um homem para quem o mundo

¹²⁵ CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*, p. 15-16

¹²⁶ BLUTEAU, Raphael. *Op. cit.*, Vol. 5, Tomo II, p. 482

religioso não se restringe somente à doutrina ensinada pela Igreja, já que sua religiosidade é a expressão de suas exigências e necessidades de proteção.¹²⁷

Da mesma forma que recorriam a votos e orações, as pessoas se utilizavam das práticas mágicas para a resolução dos problemas que as afligia. As hóstias serviam tanto para receber o sangue e corpo de Cristo, quanto para proteger e fechar o corpo. Os “feiticeiros” e curandeiros eram chamados para curar doenças ou salvar um animal em perigo.

Enquanto a cultura eclesiástica almejava separar os elementos mágicos do sentido cristianizado do milagre, na mentalidade popular esses limites tendiam a se dissipar. O que interessava às pessoas era, na verdade, buscar solução em um sobrenatural que resolvesse seus problemas, fosse esse maléfico ou não. Atravessada pela visão mágica do mundo, a religiosidade popular se definia pelo seu caráter propiciatório e mantenedor da vida, característica que está presente tanto nos ex-votos quanto nas práticas mágicas.

No contexto da sociedade setecentista mineira, mais do que servir para converter os fiéis, as tábuas votivas demonstram que homens e mulheres nas Minas se apropriaram de certos elementos da religiosidade que atendiam às suas necessidades. Numa sociedade caracterizada por conflitos, desastres, doenças e adversidades várias, as promessas dos santos se aproximavam dos ritos mágicos de cura, que tinha raízes africanas e européias. O cenário das Minas do século XVIII, marcado por uma religiosidade que se distanciava das normas eclesiásticas e pela preponderância das irmandades, ofereceu oportunidades para que os ex-votos se aproximassem de práticas menos ortodoxas, revelando o entrelaçamento entre universos culturais múltiplos.

¹²⁷ MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d’histoire*, p. 115-116

IV-CONSIDERAÇÕES FINAIS

As páginas precedentes tiveram por objetivo lançar alguma luz sobre a prática votiva e seus significados na sociedade setecentista mineira. Entretanto, desfazer a opacidade dos ex-votos e compreender os significados que adquiriram no contexto específico das Minas, impunha o alargamento das amarras do espaço e o tempo. As tábuas votivas nas Minas remontavam a uma tradição muito antiga, que fora difundida pelos portugueses na sociedade colonial e principalmente nas Minas Setecentistas.

A persistência dessa prática durante um longo período de tempo, é revelador de como as culturas de tempos e espaços diferentes assimilam elementos que se ajustam às suas necessidades. Prática que se inscreve na longa duração, os ex-votos se incluem no rol das tradições informais, relacionadas às manifestações da cultura popular. Comparando tábuas votivas de regiões diferentes, foi possível perceber que havia uma similaridade formal entre elas, na medida em que obedeciam os mesmos esquemas e métodos de representação. Muitos habitantes das Minas utilizaram, portanto, de um mesmo costume e de uma linguagem similar para agradecer certas graças recebidas.

Se por um lado, os ex-votos obedeciam a determinado padrão; por outro, as pequenas tábuas que representavam os milagres dos santos permitiram entrar em contato com fragmentos significativos do cotidiano e da cultura da sociedade mineira do século XVIII. Cultura essa compartilhada tanto no universo das elites como o das camadas populares.

No cenário das Minas do século XVIII, práticas de caráter popular pareceram preponderar sobre a busca de diferenciação das elites. Na fluidez do cotidiano, o erudito e o popular, diversas vezes, encontravam-se e eram representados nas tábuas votivas. A própria especificidade da sociedade setecentista mineira possibilitou o encontro e a relação entre universos culturais distintos. Filiosberia, Franco Pinto, Joaquim da Silva Campos, Eugenia

Maria, o escravo Liandro e tantos outros que ofereceram ex-votos aos santos, exemplificam como indivíduos de universos culturais e sociais distintos, compartilhavam de uma mesma prática.

Uma análise mais superficial dos ex-votos os inscreveriam nas fontes que revelam a prova incontestável da cristianização nas Minas do século XVIII. Entretanto, se nos detivermos mais atentamente sobre as finalidades a que se prestavam, seria um erro reduzi-los a tal significado. Se deslocarmos o eixo de análise e procurarmos compreender o que representava a prática votiva para os indivíduos que a ela recorreram, é possível perceber que os ex-votos se distanciavam da perspectiva da salvação da Igreja.

Enquanto a cultura eclesiástica insistia na salvação das almas, por meio dos ex-votos muitos habitantes das Minas opunham essa perspectiva com a ênfase na cura do corpo. Apesar de encomendarem seus testamentos, de participarem de rituais fúnebres, no cotidiano das Minas o que se percebe é a preponderância da vida presente. Intrínseco ao valor da “salvação” imediata, estava a valorização do corpo. A ênfase nas necessidades corporais, presente tanto nas legendas das tábuas votivas como em outras práticas populares em relação ao corpo, eram contrárias ao ascetismo e ao sofrimento físico difundidos pela Igreja.

Para além da ênfase no corpo, as tábuas votivas demonstram como a religião assumia uma série de demandas que a vida cotidiana impunha aos indivíduos. Nesse sentido, as ofertas votivas estavam afinadas com uma série de práticas religiosas da sociedade colonial, como as orações para que os santos arrumassem casamentos, impedissem tempestades e, principalmente, com alguns rituais mágicos com fins de proteção.

No universo da cultura popular, tornava-se difícil separar o miraculoso do mágico. Se por um lado, a Igreja procurava conferir um significado moral aos milagres, prova incontestável do poder de Deus e meio de conversão; por outro lado, para os fiéis eles eram

não só uma forma de comunicação com o sobrenatural, como também uma forma de resolver os problemas que a vida cotidiana lhes impunham. Nesse sentido, pode-se afirmar que no imaginário popular, o milagre não se reduzia, assim, aos propósitos da cultura eclesiástica. Pelo contrário, ele conservava seu significado ambíguo inerente à cultura popular.

Os ex-votos mineiros do século XVIII revelam, portanto, aspectos significativos do universo cultural do século XVIII. Estes aspectos superam o caráter infantil e exteriorista que os românticos agregaram às análises das manifestações da cultura popular. Analisar as tábuas votivas segundo esses parâmetros significa aderir aos estereótipos que a cultura erudita e as fontes eclesiásticas impuseram a esses artefatos. Ao contrário desses estereótipos, o que ressalta da análise da prática votiva é uma cultura intimamente imbricada com o cotidiano, onde a fé adquire valores e demandas singulares.

Acreditamos que a análise das legendas e das imagens das tábuas votivas foram representativas no sentido de demonstrar o valor do ex-voto enquanto fonte que possibilita explorar, para além do anedótico, as relações entre os diferentes níveis de cultura e a sociedade colonial, bem como desvendar as relações que o homem tinha com o sobrenatural.

Apesar das inúmeras modificações que as tábuas votivas e os ex-votos de uma forma geral sofreram, seja na forma pela introdução de novas técnicas e materiais, seja na descrença com relação à infalibilidade do milagre, essa prática representa uma tradição ainda viva nos santuários dos interiores de diversas regiões do Brasil. Para nós, homens que adentramos no século XXI, torna-se difícil compreender o gesto que faz um fiel ao trazer uma oferenda ao seu santo de devoção. O que podemos fazer é lançar um olhar sobre o passado e tentar reconstituir os fragmentos de uma cultura ameaçada de se perder. É preciso

deixar claro que nossa pretensão foi somente a de trazer alguma contribuição ao estudo dos ex-votos. Sobre eles, ainda pairam diversas questões a serem colocadas e respondidas.

FONTES DOCUMENTAIS E BILIOGRÁFICAS

1- Fontes

1.1 – Ex-votos

Da coleção do Museu da Inconfidência, Ouro Preto (MG)

Da coleção do Museu do Diamante, Diamantina (MG)

Da coleção do Museu Regional de São João del Rei, São João Del Rei (MG)

Do Santuário do Bom Jesus do Matosinhos

Da Igreja de São Francisco de Assis (Ouro Preto)

1.2 - Fontes impressas — Dicionários, viajantes, obras literárias, tratadistas e outros

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Abril Cultural, 1981

ANTONIL, João André. *Cultura e opulência no Brasil* [1711]. 2 ed. São Paulo: melhoramentos; Brasília: INL, 1976

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BERNARDES, Padre Manoel. *Os últimos fins do homem, salvação e condenação. Tratado espiritual dividido em dous livros, no primeiro se trata da singular providencia de deos na salvação das almas...* Lisboa. Na Officina de Joseph Antonio da Silva, MDCCXXVIII. Reprodução fac-similada da edição de 1728. São Paulo: Anchieta, 1946.

_____. *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa e malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, & quatro novíssimos do homem divididos em duas partes*. Lisboa. Na Officina de Miguel Deslandes. Reprodução fac-similada da edição de 1686. São Paulo: Anchieta, 1946.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1722-1728.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1972

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustrissimo e Reverendissimo Dom Sebastião Monteiro da Vide 5º Arcebispo do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Magestade Propostas e Aceitas em Sinodo Diocesano, que o dito Senhor Celebrou em 12 de junho de 1707 Impressas em Lisboa no ano de 1719 e em Coimbra em 1720.

CONSTITUIÇÕES Synodales do bispado do Porto novamente feitas e ordenadas pelo Ilustrissimo e Reverendissimo Senhor Dom João de Souza do dito bispado do conselho de sua magestade e seu sumille de cortina Proposta e aceitas em o Synodo Diecesano, que o dito Senhor celebrou em 18 de mayo do anno de 1687. Coimbra, no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1735.

COLBERT, Carlos Joaquim. (bispo de Montpellier). *Instruções Geraes em forma de catecismo nas quaes se explicão em compendio pela sagrada escritura e tradição a Historia e os dogmas da religião, a moral cristã, os sacramentos, as orações, as cerimônias e os usos da Igreja.* Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1770

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras* [1856]. Rio de Janeiro: Conquista, 1973 2. V

FERREYRA, Luis Gomes. *Erario Mineral dividido em doze tratatos.* Lisboa Occidental: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1735

PRODIGIOSA lagoa descoberta nas congonghas das Minas do Sabará, que tem curado a varias pessoas de achaques, que nesta relação se expoem. Lisboa: Na Officina de Miguel Manuel da Costa, 1749.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América* [1728]. Rio de Janeiro: ABL, 1939. 2. V

RELAÇÃO Crhonologica do Sanctuario e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonghas do Campo no Estado de Minas Gerais pelo pe. Julio Engracio. *Revista do Arquivo público mineiro.* Ano VIII, fasc. I e II, jan-jun, 1903. BH: Imprensa Official de Minas Gerais.

2- Referências bibliográficas

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

- _____. *Vila rica dos confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e multados no século XVIII*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993 (Dissertação, Mestrado em História).
- ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 1
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. 2 ed. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/INL, 1977
- _____. Habitat. Ex-votos ou promessas. *Revistas de artes no Brasil*, São Paulo, p. 42-43, 1952
- ARGAN, Giulio Carlo; FAGIOLO, Maurizio. *Guia de História da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: HUCITEC, 1993.
- BECERRA, Salvador Rodrigues. “Formas de la religiosidad popular, el exvoto: su valor histórico e etnográfico” In: SANTALÓ, C. Álvarez; BUXÓYS, Maria Jesus; BECERRA, Rodrigues (org.) *La religiosidade popular*. Tomo II. vida y muerte. Barcelona: Anthrópos. Editorial del hombre, 1989.
- BELLI, Gabrielle. (dir.) *Lo straordinario e il quotidiano*. Ex-voto, santuario, religione popolare nei Bresciano. Trento, [s. n], 1981.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçeras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- CAETANO, Joaquim Oliveira. “Duas ou três reflexões sobre a diversidade da produção artística em Portugal durante a Idade Moderna”. In: *Estórias de dor, esperança e festa, o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- CALVO, Thomas; MARIANNE, Belard; VERRIER, Philippe. Cotidiano familiar y milagro: El exvoto en la occidente de México (1880-1940). In: GONZALBO

- AIZPURU, Pilar (coord). *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: seminario de historia de la familia*. México: El Colégio de México, Centro de Estudios Históricos: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996
- CAMPORESI, Piero. *O pão selvagem*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989
- _____. *Il paese della fame*. Bologna: Il Mulino, 1985
- CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos históricos*. Vol. 8, n. 16, p. 179-192, jul-dez, 1995.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas — o século XVIII. *Revista do departamento de História, FAFICH—UFMG*, n. 4, p. 2-24, junho, 1987.
- _____. Execuções na Colônia: A morte de Tiradentes e a cultura Barroca. *Revista TB*, Rio de Janeiro, n. 110, p. 141/168, jul-set, 1992
- _____. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista. *Revista do departamento de História, FAFICH—UFMG*, Belo Horizonte, n. 6, p. 109-112, julho, 1988.
- _____. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993 (Tese, Doutorado em História)
- CARNEIRO, Deolinda. Aspectos do traje em Portugal no séc. XVIII, tendo por fonte a pintura votiva. In: *Estórias de dor, esperança e festa, o Brasil em ex-votos portugueses XVII-XIX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- CARNEIRO, Henrique. *A Igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Xamã, 2000
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1968.
- _____. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963
- CASTILLO DE LUCAS, Antônio. “Ex-votos médicos”, *Separata de literatura médica*, Madri, 1958.
- COURBAIN, Alain. O segredo do indivíduo. In: PERROT, Michelle (org.). *História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- COUSIN, Bernard. *Exvoto de Provence: Images de la religion populaire et de la vie d' autrefois*. [s. l.], [s. n.] 1981
- CURIEL, Gustavo; RUBIALI, Antonio. Los espejos de lo propio: Ritos públicos y usos privados en la pintura virreinal. In: CURIEL, Gustavo [et. alli.] *Pintura y vida cotidiana en México. 1650-1750*. México: Fomento Cultural Bonamex, 1999.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1988
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000
- _____. Ritos da vida privada In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 1
- _____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colonial*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Edunb, 1993
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984. V. 2
- DUBY, Georges. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média. *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- FLEMING, Maria Isabel D'Agostinho. Contatos culturais na península Itálica: as estatuetas de bronze. *Revista de História — LPH*, Mariana, n. 5, p. 13-32, 1995, p. 13-32
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos (artesãos) de Salvador e São Paulo no período colonial. *Revista Barroco*. Belo Horizonte, n. 17, p. 139-154, 1993/6
- FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. "Religião, Igreja e religiosidade em Mariana no século XVIII". In: *Termo de Mariana: História e documentação*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1998.
- FIGUEIREDO, Luciano R. de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1982
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha. A história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998.

- _____.A outra face dos santos, os milagres punitivos na *Legenda Aurea. A Eva barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob regime patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943. 2 V.
- FRONER, Yacy-Ara. *Os símbolos da morte e a morte simbólica: um estudo do imaginário na arte colonial mineira*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994 (Dissertação, Mestrado em História)
- GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Ex-votos, promessas ou milagres *Revista da divisão do Arquivo Histórico do Departamento do Patrimônio Histórico da Secretaria Municipal da cultural*. São Paulo, v. 193, p. 27-53, jan./dez., 1980.
- GOMES, Plínio Freire. Notas sobre a mediação entre o erudito e popular. *Revista de História*, São Paulo, n. 125-126, p. 65-80, ago-dez., 1991 a jan-jul., 1992
- GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. Belo Horizonte: faculdade de filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999. (Dissertação, Mestrado em História)
- _____.Considerações sobre a arte médica na Capitania das Minas (Primeira metade do século XVIII). *Revista de História— LPH*, Mariana, n. 8, p. 11-26, 1998-1999.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos século XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
- _____. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- HANSEN, João Adolfo. Notas sobre “Barroco”. [s. n], [s.l], 1996 (mimeo)
- HAUSER, Arnold. *Teorias da Arte*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (org.) *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977 (Brasiliana, v. 333).
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/ Edusp, 1978.

- IRIA, Joaquim Alberto. *Ex-votos de mareantes e pescadores de algarve*. Lisboa: Centro de Estudos da Marinha, 1972.
- LE GOFF, Jacques. Documento-Monumento. *Enciclopédia Einaudi*, v.1: Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1994.
- _____. Aspectos eruditos e populares das viagens ao além na Idade Média. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994
- _____. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização Merovíngia. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- _____. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985
- LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem*. Escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996
- LEBRUN, François. “Devoções comunitárias e piedade pessoal” In: DUBY, G. e ARIÉS, Philippe (org) *História da vida privada: da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Cia das letras, 1993.
- _____. *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles*. Essai de démographie et de psychologie . Paris: Mouton, 1971.
- LEVY, Hannah. Modelos europeus na pintura colonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, n. 8, 1944.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Projeto História 21 — História e imagem, Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC*, São Paulo, p. 247-264, Novembro, 2000
- MACHADO da Silva, Maria Augusta. *Ex-votos e orantes no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional. [s. n], 1981.
- MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Age: problèmes de méthodes et d’histoire*. Montréal: Institut d’Etudes Médiévales Albert Le Grand, 1975
- MARAVALL, José Antônio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Edusp, 1997.
- MARQUES, Mário César. *Ex-votos de povoeiros no santuário da Abadia*. Póvoa do Varzim [s. n.], 1969.

- MARIN, José Roberto. Ex-votos: no limiar do sagrado e do profano. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 1994 (monografia)
- MARTINS, Geraldo M. À morte e à transitoriedade do tempo. *Caderno de Filosofia e Ciências Sociais*, Belo Horizonte, n. 2, p. 5-12, out., 1994.
- MARTINS, Judith *Dicionário de artistas e artífices do século XVIII e XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: IPHAN/MEC, 1974
- MARTINS, Mário. *Introdução à vidência do tempo e da morte*. I. Da destemporalização medieval até ao cancionero geral e a Gil Vicente. Braga: Livraria Cruz, 1969
- MASSARA, Mónica F. *Santuário do Bom Jesus do Monte: Fenômeno tardo Barroco em Portugal*. Braga: Confraria do Bom Jesus do Monte, 1988.
- MENEZES, José Newton. *O Continente rústico*. Abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas. Diamantina: Maria Fumaça, 2000
- _____. Iconografia de São Sebastião: plasticidade e devoção popular. *Revista do IFAC*, n. 3, p. 16-25, dez. 1996
- MATTOS, Yara. Voto, ex-voto, promessa, milagre. *Texto de apoio ao projeto: "O Museu vai à fábrica/ A fábrica vai ao museu"*. Ouro Preto: Museu da Inconfidência, 1991 (mimeo)
- MONTEIRO, Vera Lúcia Cardoso. Ex-voto como documentação iconográfica. Rio de Janeiro: Escola de Museologia da UNI-RIO, 1997. (Monografia)
- MOTT, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu" in: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 1
- PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na Colônia, — Minas Gerais, 1716-1789*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999 (tese, doutorado em história)
- _____. Testamentos, universo cultural e salvação das almas nas Minas Gerais do Setecentos mineiro. *Revista do IFAC*. Ouro Preto, n. 2, 84-91, dez. 1995
- PIFANO, Raquel Quinet. O Estatuto social do artista na sociedade colonial mineira In: *LOCUS — Revista de História, Núcleo de História Regional*, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 121-130, 1998.
- PINA, Luís de. Arte popular. In: *Vida e arte do povo português*. [s. l.], [s. n.], 1950
- PORTER, Roy. "História do corpo". In: BURKE, Peter. (org.) *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992 .

- QUINTEIRA, António José. Ex-votos da Capela de Nossa Senhora do Resgate: Aldeias das Freiras. *Munda*, Coimbra, n.19, p. 13-21, mai. 1990.
- RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura popular no Brasil do século XVIII, In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.) . *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- REINAUX, Marcílio. *Aspectos artísticos e históricos da estatuária e dos ex-votos do Nordeste*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988 (Dissertação, Mestrado em História)
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REVEL, Jacques, DE CERTEAU, Michel , JULIA, Dominique. A beleza do morto: o conceito de cultura popular. In: REVEL, Jacques. *A Invenção da sociedade*. Brasília: DIFEL, 1989
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- RODRIGUES, Fernando Matos. Ex-votos da Região de Arouca: um corpus mágico da religião popular, ou uma terapêutica popular contra o mal. *Rurália – conjunto etnográfico de moldes*. Arouca, p. 43-53, 1990.
- ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais portuguesas e o “Regimento Proveitoso contra ha Pestelença”, Lisboa, Valentim fernandes [1495-1496]*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1979
- ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI*. Campinas: Universidade de Campinas, 1991 (Dissertação, Mestrado em História).
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1750*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- _____. *Cotidiano e solidariedade: a vida diária da gente de cor nas Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SCHMITT, Jean- Claude. Religion Populaire et culture folklorique *Annales*, n. 5, p. 940-953, set -out. 1976

- SILVA, Áurea Pereira da. Notas sobre a influência da gravura flamenga na pintura colonial do Rio de Janeiro. *Revista Barroco*, Belo Horizonte, n. 10, p. 35-59, 1978-9
- SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999
- _____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- TENENTI, Alberto. Ars Moriendi. Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV^e siècle. *Annales*, n. 4, p. 433-446, out-dez, 1951
- THOMAS, Keith. *Religião e declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TRINDADE, Raimundo. *Bispado de Mariana: subsídios para sua história*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.
- TRINDADE, Jaelson Britan. A corporação e as artes plásticas: o pintor: de artesão a artista. In: _____ et alli. *Um olhar crítico sobre o acervo do século XIX: reflexões iconográficas — memória*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- _____. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987
- _____. *Imagens e imaginário na História. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1989