

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE HISTÓRIA

Maria Helena Rauber Bacca

Práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais (séc. XVIII)

Florianópolis

2024

Maria Helena Rauber Bacca

Práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais (séc. XVIII)

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de bacharela e licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Kramer de Oliveira

Florianópolis
2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Bacca, Maria Helena Rauber
Práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais
(séc. XVIII) / Maria Helena Rauber Bacca ; orientador,
Tiago Kramer de Oliveira, 2024.
70 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. História. 2. Religiosidades. 3. Ofícios Mecânicos. 4.
Mobilidade Social. 5. Minas Gerais. I. Oliveira, Tiago
Kramer de . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em História. III. Título.



ATA DE DEFESA DE TCC

Aos oito dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e quatro, às catorze horas por videoconferência reuniu-se a Banca Examinadora composta pelo Professor Tiago Kramer de Oliveira ,Orientador e Presidente, pelo Professor Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, Titular da Banca, e pela Professora Jéssica Thaíse Gielow , Suplente, designados pela Portaria nº 23/2024/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de arguirm o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica **Maria Helena Rauber Bacca** , subordinado ao título: “**Práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais (séc. XVIII)**”. Aberta a Sessão pela Senhor Presidente, a acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido do Professor Tiago Kramer de Oliveira a nota final 10,0 da Professor Waldomiro Lourenço da Silva Júnior a nota final 10,0...; sendo aprovada com a nota final 10,0 A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital à Coordenadoria do Curso de História até o dia quinze de agosto de dois mil e vinte e quatro. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 8 de agosto de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Tiago Kramer de Oliveira

Prof. Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

Prof.a: Jéssica Thaíse Gielow (suplente)

Candidata Maria Helena Rauber Bacca



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmica Maria Helena Rauber Bacca, matrícula n.º 18205071, entregou a versão final de seu TCC cujo título é *Práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais (séc. XVIII)*, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 09 de agosto de 2024.

Orientador(a)

Aos meus pais, Dulci e Valmor, cuja fé inabalável em mim e no poder transformador da educação sempre me inspiraram.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos meus pais, meus maiores apoiadores e a base sólida que sempre me sustentou. Vocês me apresentaram o mundo com generosidade e sempre me incentivaram a explorá-lo com coragem e curiosidade. Sem o amor e o suporte incondicional de vocês, nada disso seria possível. Sinto-me verdadeiramente abençoada por ter pais tão dedicados e amorosos. Cada conquista reflete a fé e os valores que vocês me transmitiram. A vocês, minha gratidão eterna e amor profundo.

Agradeço à minha tia Gabriela, cujos gestos de carinho e acolhimento foram fundamentais para meu crescimento enquanto ser humano. Sinto que nossa ligação transcende o tempo, como se fôssemos almas destinadas a se encontrar. Nossas longas conversas são uma das partes mais preciosas desta vida, trazendo-me sempre alegria e conforto.

Agradeço às minhas avós e meus avôs, cuja ternura e amor me acompanharam ao longo da vida. Em especial, minha avó Noeli e meu nono Fernando, que partiram deste plano durante a feitura deste trabalho, mas cuja presença continua a iluminar minha jornada. Carrego comigo a força e a coragem dos que me precederam e me amaram com carinho sincero. Vocês permanecem eternamente em meu coração.

Agradeço de coração às minhas amigas Gabriela, Alice, Bruna, Giany e, especialmente, a Júlia e Érica, que têm sido minhas companheiras desde os primeiros passos dessa jornada. O apoio e a amizade de vocês foram o alicerce que sustentou minha transição do aconchego da casa dos pais em uma pequena cidade do interior para o pulsar vibrante da grande cidade. A presença de vocês tornou essa experiência mais leve e significativa. Encerrar ciclos é sempre desafiador, mas espero encontrar todas vocês em novas aventuras ao redor do mundo.

A elaboração deste trabalho não seria possível sem os encontros do Laboratório de Estudo da História da América Colonial e a disciplina de História da América Portuguesa, da qual fui monitora. As leituras e as conversas nesses espaços estimularam minha curiosidade e me apresentaram bases teóricas para entender esse período tão rico e complexo de nossa história. Minha sincera gratidão ao professor Tiago Kramer de Oliveira, cuja orientação perspicaz e apoio constante foram fundamentais para o meu desenvolvimento acadêmico. O tempo que passei sob sua orientação foi crucial para ampliar minha visão e enriquecer minha experiência acadêmica. A você e aos meus colegas, devo um imenso reconhecimento por todo o suporte e inspiração que tornaram possível o que alcancei até aqui.

Agradeço a todos os professores que cruzaram meu caminho ao longo desses anos, especialmente ao professor Alex Degan, ao professor Camilo Araújo e ao professor Eduardo

Silva, meus orientadores no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Suas orientações despertaram em mim um olhar mais carinhoso e apaixonado para a docência. Sua dedicação e sabedoria foram fundamentais para cultivar meu entusiasmo pela educação, transformando cada desafio em uma oportunidade de crescimento e descoberta.

Agradeço ao professor Waldomiro Lourenço da Silva Júnior pela disponibilidade em avaliar meu trabalho. Sua leitura atenta e os apontamentos precisos proporcionaram orientações valiosas que serão de grande importância para meu desenvolvimento futuro.

Um agradecimento especial aos servidores da Universidade Federal de Santa Catarina, com carinho particular para Milano e Cris, cuja disposição para ajudar foi extremamente valiosa. Sua assistência e apoio foram essenciais para tornar minha jornada mais fluida e eficaz.

Por fim, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para minha jornada na graduação. Somos, afinal, tocados por cada pessoa que encontramos ao longo do caminho. Obrigada.

A alegria não chega apenas no encontro do achado mas faz parte do processo da busca. E ensinar e aprender não podem dar-se fora da procura, fora da boniteza e da alegria.

Paulo Freire, *Pedagogia da autonomia*.

RESUMO

Durante o período moderno (séculos XVI-XVIII), a conquista e colonização da América provocaram profundas transformações sociais, culturais e econômicas. O contato entre pessoas de diferentes partes do mundo criou um ambiente social multifacetado, marcado por negociações e silenciamentos na formação de identidades. Esse processo não foi harmônico, resultando no surgimento de novas categorias sociais para descrever e hierarquizar os indivíduos, com o trabalho desempenhando um papel central nas estruturas sociais. Este estudo investiga a interação entre práticas religiosas e ofícios mecânicos em Minas Gerais no século XVIII, analisando como essas relações influenciavam a mobilidade social e refletiam as complexidades da vida colonial. As religiosidades, além de se manifestarem no âmbito das ideias e crenças, desempenham um papel crucial na esfera material, influenciando e sendo influenciadas pelas condições sociais e econômicas. O foco está na relação entre práticas religiosas e condições laborais, evidenciando como essas esferas se interconectavam e revelavam a diversidade das experiências vividas no contexto colonial.

Palavras-chave: Religiosidades; Ofícios Mecânicos; Mobilidade Social.

ABSTRACT

During the early modern period (16th-18th centuries), the conquest and colonization of the Americas led to profound social, cultural, and economic transformations. The contact between people from different parts of the world created a multifaceted social environment, marked by negotiations and silences in the formation of identities. This process was not harmonious, resulting in the emergence of new social categories to describe and hierarchize individuals, with work playing a central role in social structures. This study investigates the interaction between religious practices and mechanical trades in 18th-century Minas Gerais, analyzing how these relationships influenced social mobility and reflected the complexities of colonial life. Religiosities, in addition to manifesting in the realm of ideas and beliefs, have a significant influence in the material sphere, shaping and being shaped by social and economic conditions. The focus is on the relationship between religious practices and labor conditions, highlighting how these spheres interconnected and revealed the diversity of experiences in the colonial context.

Keywords: Religiosities; Artisans; Social Mobility.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 OFICIAIS MECÂNICOS DIANTE DO SANTO TRIBUNAL	20
2.1 TRÊS TRABALHADORES NOS CÁRCERES DA INQUISIÇÃO	20
2.2 A INQUISIÇÃO E O FURTO DE HÓSTIAS	28
2.3 OFÍCIOS MECÂNICOS E PRECARIIDADE LABORAL EM MINAS GERAIS NO SÉCULO XVIII	36
3 TRABALHO E FÉ NAS MINAS SETECENTISTAS	43
3.1 A RELIGIOSIDADE SETECENTISTA	43
3.2 SOCIABILIDADES: INTERSEÇÕES ENTRE MUNDO DO TRABALHO E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS	49
3.3 MOBILIDADE SOCIAL NAS MINAS	56
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
REFERÊNCIAS	68

1 INTRODUÇÃO

O período moderno (XVI-XVIII) foi marcado pela conquista e colonização da América e o conseqüente contato entre pessoas de diversas partes do mundo. Violento, em grande parte, este contato alterou a realidade social, cultural e econômica da época. Neste sentido, Guillaume Boccara (2001) destaca a construção de um novo universo através da ideia de “novos mundos no Novo Mundo”. Isto é, a colonização transformou velhas práticas, comportamentos e espaços formando uma realidade fundamentalmente nova. Uma história marcada por tensões, conflitos e alianças na construção e afirmação de identidades modernas.

Longe de ser harmônico e pacífico, o processo de colonização levou à criação de novos vocábulos que pretendiam descrever, classificar e hierarquizar os novos sujeitos modernos. A intensa comunicação, comércio e circulação de ideias e material genético promoveu uma sociedade heterogênea que teve o trabalho como importante referencial de distinção social. Novas categorias foram criadas, vivenciadas e compartilhadas pela diversidade de grupos sociais que se apropriavam e transformavam, de formas diferentes, seus significados. Neste sentido, Eduardo França Paiva (2015, p. 170), ao recorrer ao léxico da época, evidencia que “‘qualidade’, ‘casta’, ‘raça’, ‘nação’, ‘cor’, e ‘condição’ conformavam uma espécie de repertório geral de ‘grandes’ categorias às quais as categorias específicas se alinhavam e se acomodavam”. Tais categorias frequentemente balizavam as possibilidades de ascensão social em uma sociedade profundamente desigual.

Dessa forma, a mestiçagem oferece uma lente analítica importante para entender as dinâmicas culturais e sociais das sociedades americanas. Consideramos mestiçagem como um processo

com poderosas conotações sociais, pois não se trata apenas de uma ‘mistura’ física ou cultural. Trata-se, antes, de um movimento hierárquico perpassado por relações de poder capazes de influenciar as relações cotidianas de indivíduos que viveram em sociedades escravistas nas quais este movimento hierárquico ganhou alguma expressão em esferas da vida social, como por exemplo, na legislação, na religião ou na política (Viana, 2007, p. 42).

Isso significa reconhecer as relações de poder, marcadas por negociações e silenciamentos, responsáveis por estratificar a sociedade colonial. Em livro clássico, Serge Gruzinski (2001, p. 63) aponta para o fato de que as mestiçagens americanas estarem inscritas “numa fase de expansão da Europa e num contexto de colonização impede que sejam reduzidas a um fenômeno cultural”. Não sendo possível, portanto, compreendê-las senão em conjunto com a Conquista e a ocidentalização. Nesse contexto, a mestiçagem não se restringe a uma fusão harmônica, mas é um processo complexo de interação onde as relações de poder são

constantemente negociadas e redefinidas. Neste sentido, Paiva (2015, p. 42) chama a atenção tanto para a presença do “misto” quanto para a presença do que se definia como “impermeável e imaculado, isto é, como não misturado”. Em outras palavras, a dinâmica da mestiçagem é caracterizada pela diversidade de um conjunto, e não a sua unicidade e imutabilidade.

À vista disso, o estudo das religiosidades tem se apresentado como uma possibilidade de revelar a realidade multifacetada das identidades modernas. No início da graduação, tive a oportunidade de desenvolver um trabalho sobre a elaboração e circulação de um amuleto chamado “bolsa de mandinga”, tema recorrente neste trabalho. Fiquei fascinada com a diversidade e a versatilidade deste objeto tipicamente setecentista, que incluía tradições e elementos africanos, indígenas e europeus. Nessa tarefa, foram obras de referências *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia*, de Laura de Mello e Sousa (2009) e *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*, de Ronaldo Vainfas (2022), que abriram meus olhos para a riqueza das práticas religiosas na América Portuguesa e para as possibilidades metodológicas do uso de fontes inquisitoriais.

Dessa forma, inspirada por tais obras e influências, neste trabalho, propomos a análise do conjunto de crenças, rituais, símbolos, tradições e narrativas surgidas à margem dos códigos religiosos oficiais. Na América Portuguesa, práticas indígenas, africanas e europeias entraram em contato em um processo marcado por imposições e resistências, tecendo manifestações religiosas com contornos bastante originais. Em concordância com Laura de Mello e Souza (2009, p. 135), a multiplicidade de tradições não é entendida “como remanescente, como sobrevivência: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, vivência”. Respondia, muitas vezes, questões espirituais e socioeconômicas que atravessavam a vida colonial e que os dogmas não conseguiam sanar. A escolha pela expressão “religiosidades”, em sua forma plural, procura acolher a diversidade de práticas elaboradas, compartilhadas, apropriadas, transformadas e vividas.

A recusa do termo “sincretismo” deve-se ao seu caráter simplificador dos complexos movimentos citados acima. O conceito de sincretismo tende a enfatizar a junção de elementos distintos em uma nova unidade homogênea, o que pode obscurecer as tensões que caracterizam a formação e a transformação das práticas religiosas. Em contraste, conceitos e definições como trânsito e mobilidade culturais, sociabilidade, circularidade e dinâmicas da mestiçagem podem ajudar a pensar melhor as religiosidades do passado em sua diversidade (Paiva, 2016, p. 15).

Neste sentido, Paiva (2016, p. 16) avança:

de uma forma geral, todos eles enfocam privilegiadamente não o produto final mestiço ou pretensamente sincrético, mas o processo de conformação das

práticas, a atuação dos diversos agentes históricos (as negociações e os conflitos produzidos por eles), que tinham origens, ‘qualidades’ (índio, branco, preto, negro, crioulo, mestiço, mulato, pardo, cabra, caboclo, curiboca etc.), ‘condições’ (livre, escravo e liberto) distintas e as historicidades do ocorrido.

Além disso, este estudo parte do pressuposto de que as religiosidades transcendem o domínio das ideias e crenças, estendendo sua influência de forma significativa para a esfera da vida material. Reconhecemos, portanto, que as práticas religiosas não são apenas sistemas de pensamento, mas atuam concretamente nas esferas sociais, econômicas e políticas. Assim, as religiosidades moldam e são moldadas pelas condições materiais e sociais das comunidades em que se manifestam. As práticas, rituais e símbolos religiosos têm um impacto real nas relações sociais, na organização do trabalho e nas estruturas de poder, refletindo e reforçando as condições materiais da vida cotidiana. Por outro lado, as condições materiais e sociais também afetam as práticas religiosas, evidenciando uma relação dinâmica e recíproca. Dessa forma, compreender as religiosidades exige uma análise que leve em conta não apenas os aspectos abstratos, mas também suas interações e influências nas realidades materiais e sociais que as sustentam e são sustentadas por elas. Uma pesquisa que exemplifica essa abordagem é o livro *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*, de Luís Rafael Araújo Corrêa (2018), que acompanha as fascinantes andanças do indígena Miguel Pestana por um espaço cheio de desafios, caracterizado por trânsitos econômicos e socioculturais, em uma realidade profundamente marcada pelas dinâmicas da mestiçagem.

Assim, as redes de sociabilidade diversas que se constituíram no universo heterogêneo da América Portuguesa promoveram o compartilhamento de vivências religiosas singulares, que muitas vezes fugiam da ortodoxia católica. Comumente, essas redes de sociabilidade foram alimentadas através de relações de trabalho. Corrêa (2018) habilmente mapeia os contatos estabelecidos por Miguel Pestana durante suas andanças a procura de trabalho no cotidiano do Recôncavo da Guanabara no século XVIII; carpinteiro, o conhecimento de um ofício especializado permitiu-lhe tecer uma rica rede de contatos - rendendo-lhe inclusive um trabalho como capitão do mato - que possibilitaram sua mobilidade social e influenciaram suas crenças religiosas (Corrêa, 2018, p. 252).

Diante disso, escolhi para este trabalho três processos inquisitoriais que acredito guardarem indícios de como práticas religiosas e ofícios mecânicos se relacionavam em Minas Gerais no século XVIII. Trata-se da experiência compartilhada do cárcere de três acusados de roubo de hóstias consagradas na Comarca do Serro do Frio, Minas Gerais, em 1754: o sapateiro

Salvador Carvalho Serra, homem livre e pardo; seu irmão, o celeiro Antônio Carvalho Serra, homem livre e pardo; e o pintor Antônio Correia de Aguiar, homem escravizado e preto¹.

Os processos inquisitoriais escolhidos são mencionados em ao menos três trabalhos historiográficos. A primeira pesquisadora a dar atenção ao caso foi Laura de Mello e Souza (2009), ao citar os processos dos dois irmãos associando-os à reprodução das bolsas de mandinga. Em abordagem semelhante, Giselly Cristina Muniz de Souza (2018) vai além ao evocar as redes de sociabilidade² nas quais os três réus estavam envolvidos, questionando-se “de onde pode ter surgido o interesse pela hóstia consagrada” (Souza, 2018, p. 107). Já Carlos André Macedo Cavalcanti (2011) traz o processo de Salvador Carvalho Serra para defender a utilidade da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand na análise da Inquisição. Dessa forma, acredito que o caso em questão ainda não tenha sido suficientemente explorado em sua diversidade. Proponho, portanto, uma análise da trajetória compartilhada de Antônio Carvalho Serra, Salvador Carvalho Serra e Antônio Corrêa de Aguiar a partir das associações entre religiosidades e mundo do trabalho.

Neste sentido, em seu livro, *Fragments setecentistas*, Silvia Hunold Lara (2007, p. 24) ao explicitar sua escolha documental bastante circunscrita, defende que, “como pequenas frestas por onde se pode divisar um ambiente mais amplo, eles permitiram iluminar significados da experiência humana em uma sociedade fundamentalmente diversa da que vivemos hoje em dia”. Logo, as andanças dos sujeitos podem revelar a diversidade e complexidade de processos mais amplos, sem que se perca de vista a riqueza das experiências vividas. Como demonstra Corrêa (2018, p. 36-37), a vida de Miguel Pestana “marcada por altos e baixos, idas e vindas, bem como por momentos muito díspares entre si, [...] revelou-se tão plural quanto a sociedade na qual estava inserido”. Ainda, o olhar para casos específicos permite a reconstrução de histórias desconsideradas por uma historiografia cuja preocupação limitava-se ao plano político e, dessa forma, “resgatar do esquecimento as experiências daqueles que não deixaram seus próprios registros nem ficaram marcados na memória coletiva” (Mamigonian, 2010, p. 75-76).

A análise micro-histórica apresenta-se, portanto, como uma oportunidade de dar voz à personagens que se valeram das possibilidades que dispunham em cenários marcados por relações desiguais de poder. Leva em conta a pluralidade de destinos particulares, na tentativa de “reconstruir um espaço dos possíveis - em função dos recursos próprios de cada indivíduo

¹ Os números dos processos no ANTT são respectivamente 4684, 1078 e 6270.

² “Os irmãos Serra possuem ascendência africana (filhos da preta forra Anna Barbosa com o seu senhor Manoel Carvalho Serra, lavrador de ouro); [...] o contato com o escravo Antônio, natural do Congo; [...] as possíveis trocas culturais com outros indivíduos que participavam das expedições ao sertão” (SOUZA, 2018, p. 107).

ou de cada grupo no interior de uma configuração dada” (Revel, 1998, p. 26).

Segundo Revel (1998, p. 28), a experiência à nível local permite perceber uma “modulação particular da história global”, não havendo oposições entre uma e outra. Apoiando-se nos dizeres de Alban Bensa (1998) e Corrêa (2018), este estudo não defende a supremacia do individual a partir da redução da escala de observação, mas a compreensão das relações entre o micro e o seu contexto. Apresenta-se, portanto, como uma possibilidade de perceber processos mais amplos a partir de um caso específico ao propor uma articulação entre os níveis local e global. Proposta por Edoardo Grendi (2009) e apropriada por Carlo Ginzburg (1989), a expressão “excepcional normal” é significativa dentro do debate sobre a representatividade da amostra. As trajetórias supostamente desviantes são, muitas vezes, evidências únicas da complexidade de experiências que possuem poucos registros. Em outras palavras, “por serem casos excepcionalmente ricos, são tomados como indícios raros de vivências cuja ‘normalidade’ é impossível verificar” (Mamigonian, 2010, p. 76).

Assim, a micro-história se apresenta como

um experimento, uma proposta, uma verificação de materiais; uma mesclagem de dimensões, de personagens, de pontos de vista. É também, mas não necessariamente, a história dos pequenos e dos excluídos. É a história dos momentos, situações, pessoas que, indagadas com o olhar analítico, em âmbito circunscrito, recuperam peso e cor. O exame dos contextos concretos e sua complexidade faz emergirem novas categorias interpretativas, novas tramas casuais, novos terrenos de investigação (Lima, 2006, p. 372).

À vista disso, a grande quantidade de testemunhas ouvidas durante os processos em questão, bem como as situações descritas por elas, revelam a complexa e rica realidade na qual estavam inseridos os três sujeitos. A sistematização do quadro de testemunhas dos processos em uma planilha no computador, a partir de critérios como nome, estatuto social, idade, ligação com o acusado e ofício do quadro de testemunhas, facilitou a identificação das categorias de distinção social - marcadas por representações de “qualidade”, “casta”, “raça”, “nação”, “cor”, e “condição” - atuantes na América Portuguesa no século XVIII. Tais categorias não apenas estruturavam as hierarquias sociais, mas também influenciavam as relações interpessoais e as dinâmicas de poder. A reconstituição dessas redes, marcadas por solidariedades e inimizades, pode indicar as possibilidades, estratégias, interesses e limitações que condicionavam ações pessoais e coletivas. Foram observadas, portanto, características que permitem desvendar o lugar social de onde testemunhavam, ou seja, a posição simbólica que assumiam naquela sociedade.

De acordo com Carlos Bacellar (2020, p. 37) a convocação de testemunhas nos processos crime permite “recuperar as relações de vizinhança, as redes de sociabilidade e de

solidariedade, as rixas, enfim, os pequenos atos cotidianos das populações do passado”. Neste sentido, Ginzburg (1989, p. 175) sugere que “as linhas que convergem para o nome e que dele partem, compondo uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido”. Ou seja, no método onomástico, proposto pelo autor, o nome passa a ser fio condutor da investigação. À vista disso, a sistematização do quadro de testemunhas foi o primeiro passo em direção ao objetivo de desvendar, mesmo que parcialmente, as redes de sociabilidade nas quais os três sujeitos estavam inseridos.

Para a análise do material transcrito³, é cara a metodologia baseada no paradigma indiciário, proposta por Ginzburg (1990) em seu livro *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e História*. Concentrada nos detalhes, resíduos, indícios, sinais, vestígios e sintomas em uma análise que combina sensibilidade e técnica em busca da verdade provável (Rodrigues, 2005). Em concordância com Ginzburg (1990, p. 179), a partir do “faro, golpe de vista e intuição”, sem deixar de lado o “rigor flexível” que anda junto à criatividade, buscou-se analisar as relações entre a precariedade do mundo do trabalho – bem como os mecanismos de mobilidade social - e as vivências religiosas dos três personagens. A análise crítica do conteúdo do processo pode conduzir à voz dos perseguidos se descortinados pressupostos moralizantes, filtros e estereótipos dos inquisidores (Corrêa, 2015).

No primeiro capítulo do trabalho, procurou-se analisar a trajetória e as experiências de trabalhadores envolvidos em ofícios mecânicos em Minas Gerais durante o século XVIII, com foco nas suas interações com a Inquisição. Foram analisados detalhadamente os processos inquisitoriais que envolveram os três indivíduos e suas experiências dentro do sistema judicial e punitivo da Inquisição. Procurou-se investigar, ainda, como o furto de hóstias se tornou um ponto focal para a intervenção inquisitorial, refletindo as tensões religiosas e sociais da época. Além disso, foi examinada a realidade do mundo do trabalho em Minas Gerais, com foco nas condições laborais dos oficiais mecânicos, abordando aspectos da exploração e possíveis brechas de atuação que esses trabalhadores encontraram para contornar as adversidades impostas pelo contexto escravista e colonial.

No segundo capítulo do trabalho, buscou-se analisar a complexa relação entre as práticas laborais e as crenças religiosas em Minas Gerais durante o século XVIII. Foi investigada a

³ No processo de transcrição do presente trabalho, optou-se por atualizar o vocabulário e a grafia dos trechos para alinhar o texto à norma atual da língua portuguesa, a fim de melhorar a compreensão do leitor contemporâneo. Apesar dessa atualização, buscou-se preservar o contexto histórico e linguístico dos documentos originais, garantindo a integridade das informações e o respeito pelo seu conteúdo histórico. Além disso, os trechos transcritos seguem as Normas Técnicas para Transcrição e Edição de Documentos Manuscritos, de 1993, estabelecidas pelo Arquivo Nacional do Brasil, para a marcação de erros de impressão, lacunas e ambiguidades, de modo a preservar a fidelidade ao documento original.

interação entre o mundo do trabalho e as vivências religiosas, revelando como as práticas espirituais e as condições laborais se entrelaçavam e se impactavam mutuamente. O capítulo também abordou as dinâmicas de mobilidade social, analisando como as oportunidades e limitações para ascensão social foram influenciadas, muitas vezes, por "qualidades" e condições. Este capítulo visou proporcionar uma visão da multifacetada interação entre trabalho e fé no cotidiano das Minas Gerais setecentistas.

Assim, com a redução da escala de observação, foi possível dar atenção a experiências que têm muito a dizer sobre aquele contexto, mas que escapariam em análises de maior amplitude. A trajetória compartilhada foi, portanto, o eixo principal da narrativa, na busca por entender as dimensões sociais de sua experiência individual (Revel, 2010).

2 OFICIAIS MECÂNICOS DIANTE DO SANTO TRIBUNAL

Em um primeiro momento, são examinados o caso de três oficiais mecânicos julgados, condenados e punidos pelo Tribunal do Santo Ofício. Para tal, é apresentada uma descrição detalhada dos eventos relacionados ao furto de hóstias envolvendo Antônio Correia e os dois irmãos Carvalho Serra, elucidando as interações e implicações dessa prática dentro do contexto inquisitorial. Souza (2009, p. 433), ao referir-se à perda de juízo de Antônio Carvalho Serra na prisão, caracteriza o episódio como "a história mais triste que conheço" - dentro da vasta documentação analisada pela autora.

À medida que os processos criminais são investigados e as confissões dos envolvidos são registradas, elementos novos e diferentes versões dos eventos emergem. Essa dinâmica revela a complexidade dos casos e a variedade de perspectivas envolvidas. À vista disso, analisar um processo criminal muitas vezes se compara à montagem de um quebra-cabeça, no qual cada elemento investigado representa uma peça essencial para compor o panorama integral dos eventos. Conforme essas peças são reunidas, uma imagem mais nítida dos acontecimentos começa a surgir.

Em sequência, é analisada a fragilidade da prática laboral em um sistema escravista, bem como o papel desempenhado pelos oficiais mecânicos neste contexto. De acordo com José Newton Coelho Meneses (2013, p. 43), os oficiais mecânicos eram “indivíduos que supriam a materialidade da vida de uma sociedade em processo de ordenação em um mundo em transformação” (Meneses, 2013, p. 43). Para o autor, a complexidade da vida na colônia, principalmente dos homens e mulheres comuns, se mostrará em uma vivência material cotidiana, na qual “instrumentos de trabalho, utensílios domésticos, indumentárias, petrechos de uso comum, objetos de devoção e invocação religiosa, amuletos, enfim, *coisas e homens, homens e coisas*, permitirão o desvelamento de aspectos essenciais de nossas raízes culturais (Meneses, 2013, p. 68).

2.1 TRÊS TRABALHADORES NOS CÁRCERES DA INQUISIÇÃO

No dia 1 de dezembro de 1757 desembarcavam em Lisboa Antônio Correia de Aguiar, Antônio Carvalho Serra e Salvador Carvalho Serra direto para os porões da Inquisição. Os nossos personagens haviam sido acusados do crime de furto de hóstias consagradas da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, no Arraial da Conceição do Mato Dentro, comarca do Serro do Frio, termo de Mariana, Minas Gerais.⁴ Presos em 1754, passaram oito anos entre os

⁴ A comarca era uma divisão territorial mais ampla, correspondendo a uma região judicialmente autônoma, dotada de sua própria estrutura judiciária e administrativa. Por sua vez, o "termo" designava uma subdivisão

cárceres da Vila do Príncipe, do Rio de Janeiro e de Lisboa até suas sentenças, redigidas no auto da fê de 1761.

Antônio Correia de Aguiar, natural do Reino do Congo na África Central, residia no Arraial da Conceição do Mato Dentro. Aos cerca de trinta e quatro anos, solteiro e sem filhos, foi preso. Quando indagado sobre suas origens, respondeu que não sabia "quem foram seus pais ou avós paternos e maternos, porque sendo de tenra idade foi mandado para o Brasil e nunca soube os seus nomes".

O caso de Correia não é apenas um exemplo isolado, mas reflete um padrão mais amplo da diáspora africana. Esse fenômeno sociocultural e histórico envolveu a forçada imigração de aproximadamente 10,5 milhões de africanos entre os séculos XVI e XIX, resultando em um violento processo de ruptura. Homens, mulheres e crianças, como Antônio Correia, foram separados de suas raízes, atravessaram o Oceano Atlântico e foram submetidos à escravidão no Novo Mundo; uma experiência que marcou profundamente a história e as vidas dos indivíduos deslocados.

Apesar do menor valor das crianças no mercado escravista devido à sua força de trabalho limitada, os comerciantes frequentemente as incluíam em suas embarcações para maximizar o lucro e preencher o espaço não ocupado por adultos (Ariza, 2018, p. 173). Após sobreviverem à dura travessia, a infância das crianças escravizadas resumia-se a um breve intervalo entre os primeiros anos de vida e o ingresso precoce no mundo do trabalho. Nesse contexto, a educação formal não era prioritária; a educação se resumia a “disciplinamento violento, aprendizado do trabalho e lições de como sobreviver à escravidão recebidas de pais, parentes, e nos círculos de solidariedade” constituídos naquele cenário (Ariza, 2018, p. 173). Antônio Correia, por exemplo, só aprendeu a ler e a assinar o nome enquanto estava na prisão.

Em sua obra *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*, Paul Gilroy (1993) investiga as complexas interações culturais e sociais que surgiram da diáspora africana, assumindo o atlântico como unidade de análise. Gilroy propõe que o Atlântico Negro deve ser compreendido como um espaço transnacional onde as culturas africanas, europeias e americanas se entrelaçam, resultando em novas formas de identidade. Ou seja, as experiências afrodiáspóricas não podem ser entendidas se partirmos da suposição de que as culturas se manifestam de acordo com padrões correspondentes às fronteiras de Estados-nações. Ele

administrativa menor, compreendendo uma área rural ou urbana e sua zona circunvizinha. Essa estrutura política era fundamental para o sistema colonial português na América, permitindo o exercício do controle e da governança sobre vastos territórios distantes do centro administrativo (Damasceno, 2011)

desafia a concepção tradicional da modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu, argumentando que a experiência da diáspora africana é fundamental para entender a modernidade global.

A teoria de Gilroy sobre a dupla consciência é um dos conceitos mais importantes do livro. Inspirado pelos estudos de W.E.B. Du Bois, Gilroy descreve a dupla consciência como a experiência vivida por indivíduos que se encontram entre duas culturas distintas, enfrentando a tensão de reconciliação entre suas identidades africana e ocidental. Durante a Época Moderna, milhões de indivíduos percorreram o Oceano Atlântico, seja por vontade própria ou de maneira forçada. Antônio Correia, presente tanto nos grilhões dos traficantes de escravos quanto nas masmorras da Santa Inquisição, testemunhou os três continentes – África, América e Europa. Este processo violento de deslocamento não apenas causou uma redefinição de identidades, mas também estimulou a reinvenção de práticas e a elaboração de novas formas de existir, agir e conceber o mundo. Assim, a ideia da dupla consciência de Gilroy oferece uma lente poderosa para entender as complexas dinâmicas de identidade, cultura e poder na diáspora africana e em outras comunidades que enfrentam experiências semelhantes de marginalização e exclusão.

Embora Paul Gilroy denuncie, no prefácio à edição brasileira de seu livro, “o quanto a história brasileira tem sido marginalizada mesmo nos melhores relatos sobre a política negra centrados na América do Norte e no Caribe” (Gilroy, 2001, p. 11), seu próprio trabalho não escapa completamente dessa crítica. Apesar de reconhecer essa lacuna, o livro privilegia predominantemente o Atlântico Norte em sua pesquisa, dedicando-se amplamente às dinâmicas entre os Estados Unidos, o Caribe e a Europa. Isso resulta em apenas referências superficiais ao Brasil, por exemplo, sem um aprofundamento nas complexidades e especificidades da experiência afro-brasileira.

Além disso, Gilroy (2001, p. 38) defende que “os navios imediatamente concentram a atenção na *Middle Passage* [passagem do meio], nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de ideias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros.” Seu foco na intelectualidade e na troca de ideias e artefatos culturais destaca a importância desses elementos no contexto do Atlântico Norte. No entanto, essa lente analítica pode ser extrapolada para explorar também experiências de agentes sociais das camadas subalternas da sociedade colonial, como é o caso dos nossos três oficiais mecânicos, e especialmente o de Antônio Correia, que fez a trajetória da África para o Brasil e depois para a Europa. Considerar tais experiências contribui para enriquecer a análise das dinâmicas culturais e sociais

transatlânticas, oferecendo uma perspectiva mais abrangente sobre como as experiências pessoais interagem com os processos históricos e culturais mais amplos discutidos por Gilroy.

Essas trajetórias individuais proporcionam uma perspectiva adicional sobre o impacto do tráfico de escravizados, especialmente no Brasil, que se tornou o principal destino dos africanos escravizados nas Américas. De fato, o Brasil emergiu como o principal destino de africanos nas Américas, recebendo uma estimativa de 4,8 milhões de indivíduos entre os séculos XVI e XIX (Klein, 2018, p. 185). Segundo Robert Slenes (2018), 51% dos cerca de 10,5 milhões de africanos escravizados que alcançaram o Novo Mundo vivos tinham origens na África Central. No contexto brasileiro, essa proporção é ainda mais marcante, com aproximadamente 76% dos escravizados provenientes dessa região. Majoritariamente, estes indivíduos falavam línguas bantu, como o kikongo, kimbundo e umbundu. Antônio Correia, por exemplo, desembarcou na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, residindo inicialmente ali antes de seguir para a região das minas. As rotas de comércio de escravizados variavam regionalmente, com uma predominância dos provenientes do Congo e Angola no Rio de Janeiro e Recife, enquanto aqueles da Costa da Mina eram mais comuns em Salvador. No auge da produção de ouro e diamantes em Minas Gerais, por volta do século XVIII, o Rio de Janeiro tornou-se um ponto estratégico para o recebimento e distribuição de escravizados africanos às minas (Alencastro, 2018).

Além disso, durante uma audiência, Antônio Correia afirmou que seus pais eram católicos e que ele próprio foi batizado na "Igreja paroquial de Santo Antônio da cidade de Congo"⁵. Segundo Slenes (2018), a partir de 1509, a disseminação do cristianismo foi facilitada pelo monarca deste reino, sem que isso implicasse no abandono das crenças autóctones. Assim, é possível que muitos escravizados provenientes da região Congo-Angola tenham chegado ao Brasil com algum conhecimento dos santos cristãos, o que lhes permitiria, dependendo do contexto, adotar práticas da religião popular cristã, como a participação em irmandades. Ao mesmo tempo, essa familiaridade poderia reforçar sua conexão com os preceitos religiosos nativos, expressando-se por meio de pedidos ao poderoso Santo Antônio.

Essa interação entre influências cristãs e tradições africanas torna-se ainda mais evidente na vida de Antônio Correia após sua chegada ao Brasil. Antônio Correia recebeu o sacramento da crisma no Brasil e demonstrou conhecimento da doutrina cristã durante a audiência do Tribunal do Santo Ofício. Segundo procedimento padrão, ele recitou o "Pai Nosso", a "Ave Maria", a "Salve Rainha", o "Credo" e os mandamentos da lei de Deus da Santa Madre Igreja.

⁵ Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 47 f.

No entanto, cometeu alguns equívocos nos mandamentos da lei de Deus, conforme observado durante o interrogatório.

Além das suas práticas religiosas, a trajetória de Antônio Correia também se entrelaça com aspectos da cultura material e da arte colonial. No tempo de sua prisão, Correia estava envolvido na pintura da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, um espaço central em nossa narrativa. Ele era escravizado do Alferes José Correia de Aguiar, que também era pintor e foi escolhido para liderar a empreitada devido à sua habilidade, já que "na terra não havia outro"⁶ igual a ele. Antônio Correia era considerado "moderno naquele arraial"⁷, para o qual teria se deslocado com seu senhor, provenientes das minas gerais, pouco tempo antes do incidente em questão.

Já Antônio Carvalho Serra e Salvador Carvalho Serra eram filhos de Manuel Carvalho Serra, lavrador de ouro nascido em Portugal, e Ana Barbosa, natural do Rio de Janeiro e anteriormente escravizada por Manuel. Eram originários da freguesia do Sumidouro, inserida no termo de Mariana. Segundo Cláudia Damasceno Fonseca (2011) em sua obra *Arraiais e Vilas d'el Rei: Espaço e Poder nas Minas Setecentistas*, apenas no início do século XVIII, após a descoberta de vários depósitos de ouro no sertão dos Cataguases, começaram a surgir aglomerações humanas expressivas, resultando na formação de uma verdadeira rede urbana no interior da colônia.

Este período marcou a transição da região montanhosa, antes remota e pouco explorada, para a denominação de "Minas Gerais", indicando a presença de minas contínuas ou adjacentes, e sua consequente consolidação como uma capitania sob a direção de um governador e capitão-general nomeado pelo rei. Além da mineração, a agricultura, a pecuária e, principalmente, o florescente comércio contribuíram para a transformação dos pequenos assentamentos mineiros e locais de acampamento de tropeiros em povoações estáveis e densamente povoadas, marcadas por edificações maiores. Nessas comunidades, desenvolveram-se formas de sociabilidade "tipicamente urbanas e uma cultura artística e literária sem equivalente na colônia" (Fonseca, 2011, p. 26).

Dentro desse contexto de crescimento e transformação, figuras como Antônio Carvalho Serra surgem, refletindo a vivência cotidiana na nova realidade da região. Serra residia junto de sua esposa, Florência da Costa Morgado, e seus dois filhos no Arraial de Nossa Senhora da

⁶ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 4684, f. 339 f. José Correia de Aguiar também foi responsável pela pintura do altar da Matriz de Nossa Senhora da Conceição, de Catas Altas. Em 1748, no Livro dos "Termos" da Irmandade de S. Gonçalo do Amarante, foi registrado: "Pello que se gastou na Snt.ça que se tirou contra pintor José Corr.^a de Aguiar p.^a acabar de pintar o altar" (Martins, 1974, p. 19 apud Souza, 2018, p. 103).

⁷ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078, f. 338 v.

Conceição do Mato Dentro, região central da capitania de Minas Gerais. Também chamado de Requebimba, era “homem pardo, oficial de sapateiro e livre”.⁸ Além do ofício de sapateiro, Antônio Carvalho trabalhava no exercício de minerar, indo a viagens a “terra dos diamantes”,⁹ além de ter atuado como capitão do mato.

Neste sentido, a região do Serro do Frio, conhecida por seus valiosos depósitos de minerais, como diamantes, ganhou importância significativa. Descobertos pouco antes de 1720, esses depósitos impulsionaram uma exploração intensiva e lucrativa, que exigiu a organização formal e a arrecadação de tributos. Em 1739, foi implementado um sistema de contratos privados, os quais eram licitados a cada quatro anos e concedidos a um único interessado ou sociedade. Além disso, durante os interrogatórios, os réus e testemunhas frequentemente fazem menção a suas viagens ao sertão do Rio das Velhas. Esse rio, que está ligado à atividade de mineração de diamantes, destaca-se como um dos principais afluentes do Rio São Francisco, atravessando diversas áreas abundantes em recursos minerais na região central de Minas Gerais.

Já Salvador Carvalho Serra, irmão de Antônio Carvalho Serra, residia no arraial do Itambé e, aos cerca de trinta anos, exercia o ofício de seleiro. Sem esposa ou filhos, Salvador dedicava-se à confecção de selas, um artigo de extrema relevância no contexto da capitania de Minas Gerais durante o século XVIII. A produção de selas, em um período marcado por uma intensa atividade econômica e expansão territorial, desempenhava um papel crucial na mobilidade e no transporte de mercadorias e pessoas. As selas, essenciais para o manejo de cavalos, eram indispensáveis não apenas para os mineradores e tropeiros que transitavam entre as regiões de mineração e os centros comerciais, mas também para o transporte dos minérios extraídos.

Tanto Salvador, quanto seu irmão Antônio Carvalho, e Antônio Correia, se viram implicados em uma série de eventos que atraíram a atenção das autoridades judiciais da Inquisição.

Segundo sua primeira confissão, realizada em 27 de setembro de 1758, Antônio Correia encontrava-se à porta da igreja quando Antônio Carvalho lhe pediu pedaços de hóstias, sem especificar o propósito ou se deviam ser consagradas. Antônio Correia, que “morava logo atrás da igreja”¹⁰, afirmou que atenderia ao pedido quando fosse possível, o que fez alguns dias depois. Conforme sua confissão, Antônio Correia retirou as partículas — hóstias ainda não consagradas — de uma folha de flandres que estava sobre uma caixa contendo aparas de hóstias

⁸ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078, f. 354 v.

⁹ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078, f. 329 f.

¹⁰ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078, f. 339 f.

e partículas aguardando consagração. Dirigindo-se à casa de Antônio Carvalho, encontrou-o em companhia de sua esposa, sogra e irmão, e entregou-lhe a folha com os pedaços de hóstias, dizendo: "aí tenho o que me pediu"¹¹. Em 17 de novembro de 1758, questionado sobre um possível pagamento pelo roubo das hóstias, Antônio Correia declarou que Antônio Carvalho não lhe prometera nada, afirmando apenas que "lhe pagaria com amor do coração"¹².

Em sua primeira confissão, datada de 22 de setembro de 1758, Salvador Carvalho Serra declarou que ele e seu irmão haviam recebido papéis contendo hóstias. No momento da entrega, ao perguntarem a Antônio Correia se as hóstias eram consagradas, este respondeu-lhes "com a cabeça que sim"¹³. Ponderando se eram consagradas, duvidaram que Antônio Correia tivesse acesso ao Sacrário para retirar as hóstias consagradas. Considerando-as apenas partículas sem importância, "que seriam seis ou sete pedaços"¹⁴, Salvador as consumiu.

O tormento de nossos personagens parece ter se iniciado quando Antônio Carvalho, durante uma viagem de trabalho ao sertão do Rio das Velhas, revelou possuir "uma relíquia melhor e mais superior que todas as dos companheiros"¹⁵. Tal comentário despertou a curiosidade e desconfiança dos que o acompanhavam, desencadeando uma série de eventos que culminaram em investigações formais. A maior parte dos colegas de Antônio nessa jornada foi convocada para depor em seu processo. Este episódio marcou o começo de um período de intensas averiguações, que buscavam esclarecer a natureza da relíquia mencionada e o contexto de sua posse.

Em confissão datada de 12 de abril de 1760, Salvador Carvalho forneceu detalhes adicionais sobre o roubo das hóstias e as subsequentes prisões. Ele relatou que, durante uma visita à casa de seu irmão para o batizado do sobrinho Manuel, recebeu uma partícula inteira das mãos de Antônio Correia, que afirmou ser consagrada. Como Antônio Carvalho não estava presente e Salvador não quis receber uma segunda partícula, Antônio Correia entregou-a pessoalmente a Antônio Carvalho. Segundo a confissão, Salvador rejeitou a partícula dizendo que "não a queria porque eram coisas de negros"¹⁶. Salvador então pegou a partícula que seu irmão havia deixado sobre um móvel e a guardou numa algibeira junto com a que já tinha recebido. Ao retornar para sua casa, no Arraial de Tapanhuacanga, levou consigo as partículas. Ao se aproximar de sua residência, percebeu que estava ocupada por capitães do mato, que

¹¹ Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 16 v.

¹² Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 16 f.

¹³ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, nº. 4684, f. 17 v.

¹⁴ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, nº. 4684, f. 16 f.

¹⁵ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº 1078 f. 172 f.

¹⁶ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, nº. 4684, f. 90 v.

tinham sido enviados após uma denúncia feita ao Vigário, o qual ordenara suas prisões. Salvador e seu irmão Antônio se refugiaram na casa de Gonçalo de Viveiros para passarem a noite.

Posteriormente, Antônio Carvalho voltou para Conceição do Mato Dentro, enquanto Salvador, ao decidir ir à missa, foi capturado por capitães do mato e “três caboclos soldados”¹⁷ que o conduziram de volta à sua casa. Temendo que as hóstias fossem descobertas, Salvador as consumiu, justificando que “por não ter saída ali comeu as partículas para evitar que lhe fossem achadas”¹⁸. Salvador conseguiu negociar sua libertação temporária, pagando doze oitavas de ouro, com a ajuda de Dr. Anselmo de Carvalho. Contudo, essa liberdade foi breve. Em 1754, os irmãos e o escravo Antônio foram presos e enviados aos cárceres do Santo Ofício em Lisboa em 1757.

Em sua confissão, Antônio Carvalho admitiu ter solicitado relíquias a Antônio Correia, embora afirmasse não acreditar que as hóstias que recebeu fossem realmente consagradas, tratando-as, por isso, com desdém. Negou, portanto, ter se vangloriado perante seus companheiros de viagem sobre possuir uma ainda maior. Em 19 de setembro de 1757, Antônio Carvalho relatou que, na época do roubo, encontrou Antônio Correia em uma rua do Arraial de Nossa Senhora da Conceição carregando uma bolsa no pescoço e pediu-lhe que repartisse “aquelas relíquias”¹⁹ com ele. Antônio Correia teria respondido que “um religioso do Carmo lhe havia dado”, mas que não podia dar nem vender parte alguma das ditas relíquias, pois não estava disposto a abrir a bolsa que carregava ao pescoço, prometendo, entretanto, entregar outras em breve. Poucas horas depois, Antônio Correia apareceu à porta da casa de Antônio Carvalho com um papel embrulhado, afirmando que “ali estavam as relíquias”. Naquele momento, Antônio Carvalho estava esperando seu irmão Salvador Carvalho, que tinha ido acompanhar um filho que mandou batizar. Ao retornar do batizado, os dois irmãos, estando a sós, desembulharam o papel e viram que dentro dele “não havia mais do que uns pedaços de aparas de hóstias”²⁰ que serviriam apenas para fechar cartas.

No decorrer do processo, Antônio Correia admitiu que Antônio Carvalho havia solicitado uma partícula consagrada para utilizá-la como relíquia. Durante três meses, Antônio Correia hesitou em atender ao pedido. Contudo, para se livrar dos rogos de Antônio Carvalho e com medo de que este lhe fizeste mal, entregou-lhe partículas não consagradas, afirmando que

¹⁷ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, nº. 4684, f. 91 f.

¹⁸ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, nº. 4684, f. 90 v.

¹⁹ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº 1078 f. 327 v.

²⁰ Trechos do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº 1078 f. 328 f.

eram consagradas. Temendo que, ao não atender ao pedido, Antônio Carvalho agisse contra ele, Antônio Correia decidiu retirar duas partículas da caixa das hóstias na sacristia. Ele aparou com os próprios dedos para que ficassem redondas e as entregou na casa de Antônio Carvalho, na presença de outras pessoas, afirmando que eram consagradas. Salvador sustentou a versão de que Antônio Correia lhe havia afirmado que as partículas eram consagradas.

Em razão disso, a Mesa concluiu os processos sem conseguir determinar quem jurava em falso. Em 1761, Antônio Correia de Aguiar e Antônio Carvalho Serra foram conduzidos ao Auto da Fé público, aonde foram formalmente sentenciados ao degredo por dois anos para Castro Marim, no sul de Portugal. Além da pena de exílio, os réus foram condenados a cumprir penitências espirituais e a arcar com os custos dos processos.

Em dezembro de 1761, Antônio Carvalho Serra foi internado no Hospital de Todos os Santos, em Portugal, onde foi diagnosticado com loucura. De acordo com o processo, Antônio Carvalho apresentava uma "total lesão no entendimento, cada vez pior porque descompõe a todos e já não admite roupa, estando nu no seu cárcere, não quer comer nada feito ao lume, comendo cru até o bacalhau". Além disso, ele passava seus dias "andando pela casa mesmo sangrando, falando como quem falava com a mulher ou com alguns meninos".²¹ Devido às complicações decorrentes de sua condição, o réu faleceu em junho de 1762.

É desafiador determinar com precisão os eventos ocorridos naquele episódio. No entanto, é inegável que os três sujeitos foram acusados, presos e transferidos além-mar, em virtude deste processo, sofrendo assim a completa ruptura de laços com seus entes queridos e comunidades de origem. A gravidade do delito, que hoje poderia ser considerado banal ou sujeito a uma simples advertência, reflete a severidade com que a manipulação de hóstias consagradas fora do contexto ritualístico eucarístico era tratada à época. Neste sentido, as garras da Inquisição, agindo como vigilantes da ortodoxia católica, estendiam-se sobre o Oceano Atlântico até alcançar as terras distantes do Novo Mundo

2.2 A INQUISIÇÃO E O FURTO DE HÓSTIAS

Em Portugal, o Tribunal do Santo Ofício foi instituído em 1536, por meio da bula *Cum ad nil magis*, promulgada pelo papa Paulo III. A Inquisição Portuguesa foi responsável pela perseguição de todos aqueles que, por ações e ideias, desafiaram a fé católica, condenando crimes considerados heréticos. A partir de 1556, foram estabelecidos quatro Tribunais: o de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa - o único localizado fora da metrópole. A América Portuguesa, bem como os territórios portugueses na África Ocidental, não teve um Tribunal local,

²¹ Trechos transcritos por Souza (2009, p. 434-435).

submetendo-se ao Tribunal de Lisboa. Tal resolução não significava uma estrita adesão dos colonos aos dogmas católicos, antes revela os desafios inerentes à sustentação de uma estrutura de controle tão abrangente nos longevos territórios coloniais.

Daniela Buono Calainho (2022), ao analisar as correspondências entre os agentes da fé, propõe pensar a Inquisição Portuguesa numa perspectiva integrada ao mundo Atlântico. Isto é, considerar que a ação inquisitorial pelo extenso Império Português levou a grande circulação de pessoas e ideias pelo Oceano Atlântico. Dessa forma,

estudar o Tribunal do Santo Ofício como uma instituição típica deste mundo atlântico é tema que se inscreve no período de formação das identidades atlânticas a partir do século XVI, quando se iniciam os contatos com o Novo Mundo e a configuração de influências recíprocas no plano cultural e religioso (Calainho, 2022, p. 226).

Neste sentido, as visitas da Inquisição representaram um importante instrumento de controle e vigilância religiosa. Essas visitas tinham como objetivo principal verificar e garantir a ortodoxia religiosa entre os habitantes das colônias, bem como identificar e punir eventuais desvios doutrinários, heresias ou práticas consideradas heterodoxas. As visitas eram realizadas por representantes especialmente designados para essa função, que percorriam as diferentes regiões coloniais, entrevistando moradores, examinando livros e documentos e investigando denúncias de possíveis transgressões religiosas.

No Brasil, foram realizadas quatro visitas: de 1591 a 1595, nas capitâncias da Bahia, Pernambuco, Paraíba e Itamaracá; de 1618 a 1621, na capitania da Bahia; a de 1627 a 1628, nas capitâncias do Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo; e a de 1763 a 1769, na capitania do Grão-Pará. Essas visitas eram geralmente acompanhadas por um clima de temor e apreensão entre a população, devido ao poder intimidador e punitivo da Inquisição.

Durante as visitas, era prática comum que, em todas as cidades e vilas, um edital de fé fosse afixado na porta da igreja. Esse edital, que era lido aos domingos por várias semanas, convocava os fiéis a confessarem suas transgressões, sob a ameaça de excomunhão maior. Em seguida, era realizado o monitório dos crimes, no qual se detalhavam os crimes a serem denunciados ou indícios deles. Esse procedimento marcava o início do período conhecido como tempo da graça, que durava trinta dias. Durante esse tempo, os indivíduos tinham a oportunidade de se apresentar ao visitador e confessar seus erros, com a promessa de serem isentos de penas corporais (Pereira, 2016).

Vale dizer, no entanto, que a atuação dos Tribunais não se limitava à presença esporádica dos visitadores. A engrenagem inquisitorial contava com outros agentes, sobretudo os comissários e os familiares. Os comissários eram funcionários eclesiásticos letrados que

realizavam devassas e investigações dos suspeitos, organizavam diligências para habilitação aos cargos do Santo Ofício, recebiam denúncias e enviavam réus para os cárceres. Os funcionários em questão ocupavam a posição de maior destaque dentro das autoridades inquisitoriais na colônia, estando diretamente subordinados ao Tribunal de Lisboa (Calainho, 2022). Já os familiares, eram funcionários leigos responsáveis por denunciar suspeitos, executar prisões e vigiar os presos nos autos da fé e nos cárceres. Aos familiares não era exigido cargo eclesiástico, apenas ter limpeza de sangue – no que diz respeito, a ascendência judaica ou muçulmana, por exemplo - saber ler e escrever e ter algum prestígio social. Como pontua Aldair Carlos Rodrigues (2009), a “atuação do Santo Ofício em Minas Gerais, cujo povoamento e colonização ocorreu no Setecentos, se insere Neste contexto de desaparecimento há muito tempo das visitas inquisitoriais e crescimento da rede de agentes do Santo Ofício”.

Neste sentido, as visitas episcopais, frequentemente apelidadas de "pequenas inquisições", desempenharam um papel de primordial relevância como mecanismo de controle sobre os crentes, incentivando-os a admitir seus desvios. Essas visitas muitas vezes se sobrepunham às atividades da Inquisição, contribuindo para um sistema de controle religioso complexo e interconectado. As informações coletadas durante as visitas episcopais frequentemente serviam de base para investigações mais detalhadas, resultando em julgamentos e punições. Dessa forma, as visitas episcopais desempenharam um papel complementar às atividades inquisitoriais, ampliando o alcance e a eficácia do controle religioso na colônia. Ou seja, “as visitas episcopais, por meio das devassas, se irmanaram com o Santo Ofício no controle da fé e na observância da espiritualidade, cumprindo funções complementares e contribuindo para o controle nas Minas” (Resende; Sousa, 2016, p. 209).

O incidente examinado neste trabalho decorre de uma denúncia formalizada por intermédio de uma carta dirigida ao vigário da jurisdição do Serro do Frio, João Alves da Costa. Segundo Antônio Carvalho, João Teixeira Leitão e Bernardo Alves Neves, “homens de negócio e ambos os familiares do Santo Ofício”²² foram responsáveis por conduzi-lo à prisão no momento de sua detenção. Segundo Rodrigues (2009), os familiares eram frequentemente recrutados entre as elites locais ou aspirantes a essa posição, aproveitando-se da oportunidade para aumentar seu prestígio e influência na sociedade colonial. O cargo de familiar acabou sendo instrumentalizado por aqueles que a ele se candidatavam como uma ferramenta de ascensão social, dado que a nomeação como familiar do Santo Ofício conferia poder e autoridade sobre a comunidade.

²² Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº. 1078, f. 345 f.

Também foram registradas denúncias relacionadas à conduta de agentes inquisitoriais. O familiar anteriormente citado João Teixeira Leitão denunciou o clérigo Manuel Cardoso Frasão Castelo Branco “por perturbar o ministério do Santo Ofício, por mandar prender em nome do Santo Ofício a Salvador Carvalho” (Resende; Sousa, 2015, p. 48). As circunstâncias específicas do caso não podem ser determinadas com precisão, no entanto, situações de arbitrariedade eram comuns. As denúncias muitas vezes foram feitas de forma anônima e sem a apresentação de provas substanciais, permitindo que interesses pessoais e rivalidades fossem utilizadas como base para acusações infundadas. Essa arbitrariedade era evidente na falta de critérios claros para a acessibilidade e investigação das denúncias. Conforme observado por Souza (2009), os inquisidores muitas vezes aceitavam denúncias sem questionamento, sem investigar a veracidade das acusações ou a credibilidade dos denunciadores. Essa postura negligente permitiu que indivíduos inocentes fossem alvo de perseguição injusta e abusiva.

Neste sentido, conforme Souza (2009), a Inquisição Portuguesa admitia “testemunhas de ouvida”, isto é, indivíduos poderiam testemunhar eventos dos quais não foram testemunhas diretas, mas apenas tinham ouvido falar. Tal resolução favorecia a disseminação de alegações baseadas em relações de amizade e hostilidade. Rumores e especulações espalhavam-se rapidamente, assumindo novos contornos até chegarem ao conhecimento das autoridades eclesiásticas. Dessa forma, a Inquisição

agiu basicamente em duas frentes: a individual, atíçando a memória de cada um e esmiuçando vidas, medos e desejos; a coletiva, exacerbando conflitos sociais, tensões interpessoais, criando um canal para que se multiplicassem delações, ódios e procedimentos escusos: enfim, para que a ação inquisitorial, pulverizando-se, se generalizasse em âmbito muito mais amplo do que o permitido pela capacidade de atuação do Tribunal como instituição (Souza, 2009, p. 391).

Ainda, segundo Souza (2009), a linguagem utilizada nas peças processuais, que deveriam ser lidas ao réu, procurava preservar a identidade dos delatores. Optavam, assim, por expressões vagas como “em certo lugar” ou “em certa companhia”. Tal procedimento é observado no processo de Antônio Carvalho: “perguntado em que certo lugar se achou ele réu em certo tempo a esta parte e com que companhia aonde em um dia pela manhã indo a sacristia de certa igreja [...]”. Assim, a população vivia sob constante ameaça de acusação injusta, o que gerava um clima de repressão e conformidade forçada.

Em abril de 1756, Salvador Carvalho afirma em testemunho que a denúncia contra eles foi apresentada para que seus inimigos viessem a ter trato ilícito com Florência da Costa, mulher de Antônio Carvalho. Apesar de não ser possível atestar a veracidade dessas queixas, recorrente foi a instrumentalização do Tribunal do Santo Ofício segundo interesses próprios. Exemplar é

o caso da fradaria de Pedro Basílio, ex-sargento dos Henriques, que caiu nas malhas da Inquisição por rumores infundados lançados por religiosos, ourives e militares incomodados com a ascensão social dos oficiais pretos (Raminelli, 2015).

Segundo o levantamento realizado por Anita Novinsky (1992) em seu livro *Inquisição: Rol de Culpados*, pelo menos 1.819 indivíduos das terras brasileiras foram denunciados ao Tribunal do Santo Ofício. A maior parte desses denunciados eram cristãos-novos, termo utilizado para descrever judeus que foram convertidos ao cristianismo sob a ordem da Coroa portuguesa em 1497. A conversão forçada dos judeus, foi uma medida drástica para suprimir a prática do judaísmo e integrar esses indivíduos à sociedade cristã dominante. Apesar da conversão, muitos cristãos-novos continuaram a praticar suas tradições judaicas em segredo, o que frequentemente os tornava alvo de suspeitas e acusações de heresia. Além dos cristãos-novos, o Tribunal da Inquisição perseguiu uma ampla gama de práticas consideradas heréticas ou pecaminosas, como feitiçaria, sortilégio, bigamia, sodomia, pacto com o diabo e blasfêmia. Como observa Souza (2009, p. 405), “o olhar vigilante, terrivelmente perscrutador do Santo Ofício, enxergava crimes onde o homem comum muitas vezes nem sequer vislumbraria”, evidenciando o caráter intensamente rigoroso e abrangente das investigações inquisitoriais.

As regiões do Brasil mais procuradas e vigiadas pelo Santo Ofício foram as economicamente mais prósperas. No século XVIII, Minas Gerais emergiu como uma das regiões econômicas mais dinâmicas e ricas da América Portuguesa. A descoberta de extensas reservas de ouro e diamantes na região desencadeou uma intensa atividade mineradora, atraindo milhares de pessoas em busca de riqueza. A exploração destes recursos minerais impulsionou não apenas a economia local, mas também teve repercussões significativas em todo o império português, fornecendo uma fonte crucial de receita para a Coroa. Além disso, a localização geográfica estratégica das Minas Gerais, facilitou o desenvolvimento de uma rede comercial dinâmica, conectando a região aos principais centros urbanos da colônia. Em seu livro, *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*, Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa apresentam um inventário analítico das denúncias e processos inquisitoriais de 1692 a 1802. Segundo os autores, 53 processos equivalem a pessoas que “desacatam ou fazem irreverência ao Santíssimo Sacramento do altar ou às imagens sagradas ou recebem o Santíssimo Sacramento não estando em jejum” (Resende; Souza, 2015, p. 15) – seção na qual insere-se o nosso caso. De acordo com os autores,

essas fontes inquisitoriais permitem, a partir do relato dos delatados, delatores e testemunhas, – ainda que mediados pelo discurso e crivo inquisitorial - trazer à tona as diferentes vozes e significados dos envolvidos: indígenas, africanos, europeus e mestiços, fazendo emergir um conjunto de significados, por vezes

distintos da percepção dos oficiais do Santo Ofício pela complexidade própria da trama urdida no contexto das Minas Gerais (Resende; Sousa, 2015, p. 19).

Em sua dissertação, Felipe Augusto Barreto Rangel (2015) analisa um caso de furtos de hóstias inserindo-o no desenho religioso da Bahia setecentista. O combate às práticas inadequadas de comunhão era uma das principais preocupações da Inquisição, que buscava preservar a pureza dos rituais religiosos católicos. O Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, foi um série de reuniões entre os principais membros da Igreja Católica em que foram reafirmados os dogmas da fé questionados pela Reforma Protestante, como os sacramentos, a autoridade papal e o culto aos santos. Em 11 de outubro de 1551, ocorreu a XIII Sessão do Concílio de Trento, na qual foram estabelecidas diretrizes fundamentais relacionadas ao sacramento da eucaristia. O rito eucarístico é uma reinterpretação da última ceia, na qual Jesus Cristo compartilhou o pão com seus discípulos. Conforme a tradição cristã, durante a consagração, ocorre a transubstanciação, ou seja, a mudança da substância do pão e do vinho para a substância do corpo e sangue de Jesus Cristo. Através do ritual eucarístico, o pão oferecido aos fiéis se torna o corpo físico de Jesus Cristo, que teria sido transubstanciado durante a última ceia, simbolizando, assim, sua morte e ressurreição. Após o ritual da consagração, apenas os sacerdotes poderiam manipular as hóstias e o vinho e somente os fiéis que estivessem aptos poderiam comungar. Assim, a manipulação de hóstias consagradas, para além dos padres, era considerado um desacato grave ao sacramento da eucaristia (Rangel, 2015).

De acordo com o Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal de 1640 (apud Rangel, 2015, p. 107),

se alguma pessoa for tão ousada, que em desprezo do Santíssimo Sacramento do altar, quebrar, derrubar, tomar, ou fazer algum outro desacato à Hóstia consagrada, ou ao Cálice consagrado, ou a alguma imagem de Cristo nosso Senhor, e de sua sagrada Cruz, ou da Virgem Maria nossa Senhora, será examinada pela dita culpa, e posta a tormento, pela presunção, que contra ela resulta de sentir mal de nossa santa Fé Católica, e confessando, que a cometeu por viver apartada da fé, se procederá contra ela, como contra herege formal.

A compreensão desse contexto exige uma leitura crítica dos documentos inquisitoriais. Ginzburg (1989) destaca a necessidade de examinar não apenas o conteúdo das acusações, mas também as dinâmicas de poder e as estratégias dos inquisidores para obter confissões. Segundo o autor, “essa desigualdade, em termos de poder (real ou simbólico), explica porque é que a pressão exercida sobre os réus pelos inquisidores para lhe arrancar a verdade que eles procuravam era quase sempre bem-sucedida” (Ginzburg, 1989, p. 208). Sobre isso, os três acusados parecem ter tido certo conhecimento do funcionamento do Tribunal: na tentativa de

atenuar a gravidade do delito quando descobriram que iram presos do Rio de Janeiro para Lisboa, formularam a versão de que as partículas eram aparas não consagradas que serviriam para fechar cartas. Conforme as acusações, Antônio Correia encontrava-se detido juntamente com os cúmplices de seu crime, aguardando serem conduzidos ao Tribunal do Santo Ofício, “ajustaram entre si que haviam de dizer que não eram partículas, mas sim umas aparas de hóstias ou obreias”.²³

Admitir o furto das partículas, mas afirmar que elas não haviam sido consagradas parece ter sido a melhor saída encontrada: dificilmente os inquisidores os deixariam sair impunes de uma acusação tão grave quanto furto do corpo de Jesus Cristo. Seria, então, uma tentativa dos réus de abrandar a gravidade do delito e diminuir a sua pena.

Este também parece ter sido o caso de Miguel Pestana, indígena acusado de feitiçaria e pacto com o demônio, que recorreu

a diversas referências ao Diabo como forma de satisfazer as expectativas demonológicas dos agentes inquisitoriais, visando então abreviar a sua estada nos cárceres secretos e abrandar a sua pena. [...]Miguel talvez julgasse que a confirmação do pacto pudesse ser encarada como um delito de grande gravidade pelos inquisidores, o que talvez resultasse em uma pena mais dura (Corrêa, 2018. p.).

Segundo Corrêa (2018), vários indícios levam a crer que Miguel teve que se equilibrar entre as expectativas do Tribunal e a gravidade das culpas que confessava, formulando uma estratégia argumentativa com o objetivo de livrá-lo do pior. É provável que ela tenha sido construída a partir de informações que circulavam entre os prisioneiros dos cárceres inquisitoriais. Neste sentido, de acordo com Calainho (2022, p. 240),

o modus operandi da Inquisição também circulava entre os presos, pois muitos ali acabavam por aprender com outros detentos e até com guardas, como se conduzir melhor nas inquirições e o que dizer para os inquisidores, na suposição de que poderiam ter uma pena mais branda, escaparem das sessões de tortura ou até mesmo serem absolvidos.

Para os inquisidores, a tentativa dos réus “mostra a malícia com que pretendem ocultar as suas culpas por não estar delas arrependidos, fazendo-se assim indignos de misericórdia”.²⁴ De acordo com os inquisidores, mesmo que as hóstias não fossem consagradas, tratá-las como se fossem, significava que cometeram o detestável pecado de idolatria. Conforme observado por Souza (2009), a adoração de objetos sagrados, como relíquias ou imagens de santos, era vista como uma forma de idolatria que comprometia a pureza da fé católica.

²³ Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 204 v.

²⁴ Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 34 v

Neste contexto de controle e punição, o degredo foi uma das condenações mais utilizadas pelos tribunais eclesiásticos. O degredo consistia na expulsão do indivíduo de sua comunidade ou região, obrigando-o a viver em um local distante de sua família, amigos e bens. Essa punição tinha como objetivo não apenas castigar o infrator, mas também servir como um exemplo para dissuadir outros de desafiar a autoridade da Igreja. No entanto, a eficácia do degredo em suprimir práticas indesejadas revelou-se limitada. Como aponta Calainho (2022, p. 241).

Judaizantes, feiticeiros, sodomitas, bígamos, dentre outros, acabaram por reproduzir nos locais de degredo suas práticas, fosse por crença, desejo ou mesmo por necessidade, como no caso de feiticeiros que não tinham outra forma de sobreviver a não ser reiniciando suas práticas, cobrando por seus serviços, criando assim nova fama no lugar e até ensinando a outros.

Salvador Carvalho e Antônio Correia, condenados ao degredo de dois anos em Castro Marim, no sul de Portugal, não são exceções a essa tendência. Embora não haja registros documentais posteriores ao término do processo que indiquem o destino de ambos, é razoável supor que, dado o contexto histórico e o comportamento de outros condenados, é possível que eles não tenham abandonado suas antigas práticas. A ausência de documentos detalhados sobre suas vidas após o degredo não exclui a possibilidade de que continuassem a exercer atividades semelhantes àquelas que motivaram sua condenação, adaptando-as conforme as novas circunstâncias e mantendo a continuidade de suas práticas anteriores.

Dessa forma, a história da Inquisição portuguesa nas colônias revela não apenas a tentativa de controle rígido sobre a fé e as práticas religiosas, mas também as complexidades e contradições deste sistema de poder. Apesar dos esforços para manter a ortodoxia e reprimir práticas consideradas heréticas, as denúncias muitas vezes refletiam rivalidades locais e interesses pessoais, gerando um clima de medo e desconfiança entre a população. As punições impostas pelo Tribunal, como o degredo, mostram a severidade das consequências para aqueles que desafiavam a autoridade religiosa. No entanto, mesmo diante dessas medidas punitivas, as práticas consideradas heréticas muitas vezes persistiam, sugerindo que o controle exercido pela Inquisição tinha limite.

2.3 OFÍCIOS MECÂNICOS E PRECARIIDADE LABORAL NAS MINAS GERAIS NO SÉCULO XVIII

Parece conclusivo que a percepção da vida material pelo historiador, em seu trabalho interpretativo, permite a ele, como a outros estudiosos das culturas, estudar as respostas dadas pelos homens às contingências dadas pelo seu meio, sob formas de reações e adaptações, objetos e valores, tornando o mundo natural em fundamentalmente cultural (Meneses, 2013, p. 68).

Rafael Bluteau, autor do monumental *Vocabulário Português e Latino*, publicado entre 1712 e 1728, apresenta alguns sentidos que cercavam as artes ou ofícios mecânicos: “todo o gênero de obras manuais e ofícios necessários para a vida humana como são os de carpinteiro, pedreiro, alfaiate, sapateiro etc.” (Bluteau, 1712-1728: v. 5, p. 380); “oficial de qualquer obra de mãos”, “ofício de mãos, ofício fabril” (Bluteau, 1712-1728: v. 6, p. 47-48). Ainda, na segunda parte do suplemento ao *Vocabulário*, na definição da expressão “mecânicas”, são citados “ofícios do povo; obras ou ações do vulgo; empregos de gente ínfima” (Bluteau, 1712-1728, p. 234), em alusão à condição subalterna destes serviços no contexto colonial.

Nas sociedades do Antigo Regime, o desprezo aristocrático pelo trabalho manual era uma manifestação da ociosidade como símbolo de status. A aristocracia desprezava as atividades laborais manuais, associando-as à estratos inferiores e indignos de participar das atividades consideradas nobres, como a guerra e a administração de propriedades. O trabalho físico era uma atividade degradante, reservada à escravizados e trabalhadores livres pobres. Em sociedades com traços estamentais, profundamente hierarquizadas, social e juridicamente, “signos de deferência, acesso a cargos, costumes, direitos, privilégios, honrarias, isenções fiscais, exclusivismos etc. expressam, ao mesmo tempo em que definem, a posição de grupos sociais, onde, desde épocas medievais, o trabalho seria atributo de não nobres” (Guedes, 2006, p. 380). Ou seja, este desprezo aristocrático pelo trabalho manual contribuía para a marginalização dos trabalhadores mecânicos e limitava suas oportunidades de ascensão social.

Essa marginalização é bem ilustrada pela análise de Laura de Mello e Souza em *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Souza (2008) oferece uma análise da condição dos livres pobres, caracterizando-os como “desclassificados”. Segundo a autora,

vadio poderia se tornar o pequeno proprietário que não conseguia se manter à sombra do senhor de engenho; o artesão que não encontrava meio propício para o exercício de sua profissão; o mulato que não desejava mourejar ao lado negro – pois não queria ser confundido com ele – e que não tinha condições de ingressar no mundo dos brancos; vadio continuava muitas vezes a ser o que já viera de além-mar com esta pecha: o criminoso, o ladrão, o degredado em geral. À sua volta formava-se um círculo vicioso: a estrutura econômica engendrava o desocupado, impedindo-o de ter atividades constantes; o desocupado, desprovido de trabalho, tornava-se oneroso ao sistema. Aparentando-se com os componentes do exército industrial de reserva, o desclassificado se engastava, entretanto, num contexto próprio: o do escravismo (Souza, 2008, p. 79).

Ou seja, para a autora, no "círculo vicioso" escravista, a estrutura econômica cria desocupados que, por sua vez, se tornam um fardo para o sistema, perpetuando a exclusão social e econômica. Nesse contexto, a autora ressalta:

morando mal, comendo pessimamente e vestindo pior ainda, os homens livres pobres viviam costeando a desclassificação, constantemente empurrados para ela pelo sistema econômico e pelas violentas superestruturas de poder. [...]Tomados frequentemente como elementos avulsos, desarticulados, os desclassificados realmente não o deixaram de ser, tendo-se em vista uma sociedade fortemente estratificada nos extremos (Souza, 2008, p. 185).

Embora a análise de Laura de Mello e Souza em *Desclassificados do ouro* tenha sido fundamental para entender a marginalização dos livres pobres no contexto escravista do século XVIII, pesquisas recentes sugerem uma abordagem mais nuançada. Souza (2008) apresenta os livres pobres como desclassificados inevitáveis de um sistema econômico que os empurrava para a exclusão. No entanto, estudos recentes revelam uma diversidade maior de experiências entre esses indivíduos, indicando que a análise de Souza (2008) não apreende completamente a complexidade das trajetórias sociais daqueles que estavam posicionados entre os senhores e os escravizados. A utilização do termo "desclassificação" reduz a rica variabilidade das vivências dos livres pobres, relegando-os a um não-lugar. Neste sentido, novos trabalhos destacam existência de múltiplas formas de mobilidade social, evidenciando que a trajetória dos livres pobres era mais variada e complexa do que inicialmente sugerido.

Além disso, é ressaltada a importância de reconhecer a agência das pessoas livres pobres. Embora enfrentassem grandes dificuldades, esses indivíduos frequentemente encontravam maneiras de resistir, negociar e se adaptar às condições adversas, alcançando, em muitos casos, uma relativa estabilidade econômica e social. Tal afirmação, no entanto, não deve obscurecer as dinâmicas de poder em uma sociedade profundamente desigual e marcada pelo escravismo. Descobertas recentes mostram que os livres pobres utilizavam estratégias diversas para melhorar suas condições de vida dentro dessas estruturas, enriquecendo a análise de suas vivências. Um exemplo dessa abordagem é a dissertação de Ludmila Machado Pereira de Oliveira Torres, *Os Oficiais Mecânicos na Vila Real do Sabará: Controle, Cultura Material e Trabalho (1735-1829)*, que explora como os oficiais mecânicos em Minas Gerais desenvolveram formas distintas de inserção econômica e social, considerando o controle regulatório e as condições materiais de trabalho da época.

Essa perspectiva também é refletida nos trabalhos de José Newton Coelho Meneses. Em seu livro *Artes fabris e ofícios banais: o controle dos ofícios mecânicos pelas câmaras de Lisboa e das Vilas de Minas Gerais (1750-1808)*, Meneses (2013), busca, em análise comparativa, perceber a integração da Capitania de Minas Gerais ao espaço português do qual ela era parte. Segundo o autor, o resultado da produção dos oficiais mecânicos, ou artesãos, "definidos como objetos, como bens ou como mercadorias, proporcionavam um amplo espectro

de possibilidades econômicas e de inserção de seus produtores na ordem social vigente” (Meneses, 2013, p. 47). Neste sentido, é essencial considerar que, em uma sociedade escravista como a da América portuguesa, o domínio de um ofício especializado representava um fator crucial de distinção social. Este conhecimento não apenas facilitava o acesso a serviços com remunerações superiores, mas também possibilitava a escolha de oportunidades de trabalho mais vantajosas.

Os artesãos ou oficiais mecânicos possuíam proficiência técnica, o conhecimento prático necessário para transformar a matéria-prima, convertendo elementos naturais em produtos indispensáveis para a subsistência da comunidade. Embora estes oficiais ocupassem uma posição social relevante dentro dos estratos subalternos, dado que eram responsáveis pela produção e fornecimento de mercadorias e serviços fundamentais para o funcionamento do dia a dia, o contexto da sociedade mineira do setecentista foi fortemente influenciado pela presença da escravidão e da mobilidade social decorrente da mineração (Torres, 2018, p. 15).

Essa influência se reflete particularmente na forma como a escravidão urbana se diferenciava daquelas presentes nas grandes plantações. Em Minas Gerais, a escravidão urbana permitia uma maior mobilidade geográfica aos escravizados, devido à natureza dos trabalhos realizados, como os desempenhados pelos escravizados jornaleiros²⁵, vendedores ambulantes e oficiais mecânicos. Uma sociedade caracterizada pela mobilidade não garantia igualdade de tratamento entre escravos, libertos e livres. A violência e a legislação desempenhavam papéis cruciais na reafirmação das distinções entre diferentes condições e “qualidades”. Neste contexto, as “qualidades” referiam-se a atributos morais, sociais e físicos que determinavam a posição e o valor de um indivíduo na sociedade — tema que será examinado com mais profundidade no segundo capítulo deste estudo. Embora a atividade mecânica nas Minas Gerais do século XVIII abrisse novas oportunidades para os escravizados, essa dinâmica não modificava seu status jurídico. As barreiras legais e sociais permaneciam, sustentando a hierarquia e as desigualdades inerentes ao sistema escravista (Torres, 2018, p. 73).

Esse ponto é reforçado por Raminelli (2015, p. 52), que destaca que, para ingressar nas Ordens Militares e no Santo Ofício, era necessário atestar a limpeza de sangue e origem nobre, livres dos defeitos mecânicos e ofícios indignos. Possuir defeito mecânico significava, neste sentido, o exercício de trabalho manual - incluindo a escravidão - pelo indivíduo, seus pais, ou seus avós. Dessa forma, o trabalhador manual dentro deste contexto histórico possui atributos que o posicionam em um lugar social previamente determinado. É o lugar a que se destina,

²⁵ Os escravizados ficaram conhecidos como jornaleiros porque o termo “jornaleiro” deriva de “jornada”, que se refere ao trabalho diário.

homem ou mulher de ofício mecânico, como “povo de capacidade específica e limitada, que não ascende a postos administrativos e de ofícios públicos. Este é um lugar determinado em relativo rigor que se busca manter e assegurar em nome de uma ordem que se quer estabelecida, sem riscos e sem possibilidades de caos” (Meneses, 2007, p. 378). No entanto, como será analisado adiante, os oficiais mecânicos desenvolveram estratégias e mecanismos para negociar e navegar dentro da hierarquia social estabelecida.

Para compreender melhor o contexto em que essas estratégias foram desenvolvidas, é essencial examinar a organização dos ofícios mecânicos. Durante a Idade Média europeia, as corporações de ofício se disseminaram, estabelecendo por meio de regimentos e estatutos bem delineados os direitos e deveres de cada atividade laboral. Essas normas refletiam preocupações centrais: a excelência da mão de obra e do serviço prestado, a organização do processo de aprendizagem e a proteção contra a concorrência. Além disso, é importante ressaltar que tais organizações desempenharam um papel crucial na regulação do mercado de trabalho e na manutenção dos padrões de qualidade, ao mesmo tempo em que proporcionavam um ambiente de aprendizado estruturado e protegiam os interesses dos seus membros contra a concorrência desleal. Três personagens principais desempenhavam papéis cruciais no esquema de aprendizado dentro das corporações: os aprendizes, os oficiais e os mestres.

Entretanto, em Minas Gerais, houve uma ausência de representações corporativas grupalmente respaldadas, como as corporações de ofício existentes no Velho Mundo. Segundo Menezes (2013), os oficiais mecânicos na colônia – especialmente os mestres – operavam de forma mais individualizada, com interesses localizados e estratégias específicas para ascender socialmente. Essa ascensão frequentemente ocorria por meio da obtenção de cargos na administração pública ou de posições de destaque em associações religiosas leigas, por exemplo. De acordo com o autor, os oficiais mecânicos responderam a demandas e se inseriram em um “meio social que se fundamentava em torno de eixos rígidos que não os liberavam totalmente. Entretanto, moveram-se nessa teia com menor peso organizacional e com maior desenvoltura de movimentos, a despeito da presença de estruturas legais a eles direcionadas” (Meneses, 2013, p. 297). Contudo, apesar dessa flexibilidade, a nomenclatura e a hierarquia europeias foram, em muitos aspectos, adaptadas e preservadas no cenário de Minas Gerais.

Assim, os aprendizes constituíam a base do sistema de aprendizado; eram jovens aspirantes a artesãos que ingressavam no ofício com o objetivo de adquirir conhecimento e habilidades práticas. Os aprendizes trabalhavam sob a supervisão direta dos mestres e dos oficiais. Nesse contexto de formação e supervisão, durante a execução da pintura da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição - que se prolongou por dois anos e meio -, Antônio

Correia atuou sob a orientação de seu mestre, José Correa de Aguiar. Nessa empreitada, estavam envolvidos dois outros oficiais: José Roís e José Gomes.

Os oficiais desempenhavam um papel intermediário entre os mestres e os aprendizes, incumbidos de auxiliar os mestres no treinamento e na supervisão dos aprendizes. No contexto europeu, após um período aproximado de seis anos dedicados à prática e à prestação de serviços, o aprendiz era submetido a uma avaliação por meio de um exame conduzido por dois juízes de ofício. Este exame consistia na execução de um trabalho prático em conformidade com os regulamentos estabelecidos para a respectiva ocupação. Uma vez aprovado neste exame, o aprendiz alcançava o status de mestre e estava habilitado a estabelecer sua própria oficina (Pires; Borher, 2021).

Os mestres eram os profissionais experientes e habilidosos dentro de uma determinado ofício. Eles detinham não apenas o conhecimento técnico, mas também a responsabilidade de transmitir seus conhecimentos e habilidades aos aprendizes. Exerciam um papel de autoridade e orientação, supervisionando o desenvolvimento dos aprendizes ao longo do processo de aprendizagem. Em interrogatório Antônio Correia disse que “nunca trabalhou só na dita pintura por não saber meter as tintas sem a assistência do mestre”²⁶. Havia, portanto, um cuidado excepcional com a qualidade da produção artística, especialmente quando essa atividade ocorria nos ambientes sagrados das igrejas e dos mosteiros (Pires; Borher, 2021).

À vista disso, grande parte da produção artística na América Portuguesa estava ligada à Igreja Católica. Os pintores eram frequentemente contratados para decorar igrejas, capelas e conventos com murais, painéis, retábulos e tetos pintados, criando um ambiente visualmente rico que facilitava a experiência religiosa e espiritual dos fiéis. Enquanto passava pela igreja, Antônio Carvalho notou que a capela-mor havia sido recentemente dourada e que estavam em andamento trabalhos de pintura nos altares de Nossa Senhora do Rosário e Santa Alma, bem como no teto da mesma igreja.²⁷

Segundo Pires e Borher (2021), a condição dos artistas é um tema frequentemente debatido em relação aos pintores e entalhadores do período colonial na América Portuguesa: eles eram considerados artistas ou meros artesãos? Durante a Idade Média, o conhecimento era classificado em duas categorias: Artes Liberais e Artes Mecânicas. As Artes Liberais abarcavam a Gramática, Retórica, Lógica, Aritmética, Música, Arquitetura e Astronomia. Em contraste, as Artes Mecânicas incluíam agricultura, caça, guerra, todos os ofícios manufactureiros, cirurgia, tecelagem e navegação. Com o surgimento do Renascimento, houve uma clara tentativa, através

²⁶ Trecho do Processo de Antônio Correia de Aguiar, nº 6270 f. 24 v.

²⁷ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº. 4684, f. 339 f.

de tratados e escritos diversos, de diferenciar a pintura e a escultura dos ofícios manufatureiros, elevando-as à categoria de Artes Liberais. Na literatura sobre o tema, a pintura é frequentemente classificada de maneiras distintas: em alguns casos, é considerada um ofício mecânico, enquanto em outros é categorizada como um ofício liberal. Para os propósitos desta análise, optamos por considerar a pintura como um ofício mecânico. Esta escolha é fundamentada na natureza das práticas envolvidas e no contexto histórico da época colonial, onde as distinções entre ofícios mecânicos e liberais aparentam ter sido menos rígidas do que nas classificações europeias.

Além disso, Meneses (2013) oferece uma análise detalhada da regulação dos ofícios mecânicos em Minas Gerais durante o século XVIII, destacando o papel desempenhado pelas câmaras municipais na administração e controle dessas atividades. Meneses explora como as câmaras implementavam regulamentações para assegurar a qualidade dos serviços e a conformidade com as normas estabelecidas, que incluíam a concessão de licenças e a realização de exames para os profissionais. Segundo Torres (2018, p. 55), “pedreiros, carpinteiros e carapinas, diferentes de ferreiros, sapateiros e alfaiates, precisavam de uma maior mobilidade geográfica; eram ocupações mais itinerantes; muitos, por necessidade, buscavam o seu sustento de ‘casa em casa’, de ‘canteiro em canteiro’”. A maior mobilidade permitia que esses trabalhadores buscassem oportunidades de trabalho mais vantajosas, muitas vezes escapando da fiscalização das câmaras municipais. É plausível que nossos personagens principais não tenham obtido a licença, considerando que a concessão de licenças e a realização de exames eram exigidos predominantemente para atividades exercidas publicamente, como a abertura de lojas ou tendas e a arrematação de obras.

Para a autora, que examina a câmara da Vila Real do Sabará, o controle exercido por essa câmara apresentava uma significativa heterogeneidade. A regulamentação era aplicada de forma seletiva a determinados ofícios, ocupações, “qualidades” e condições, refletindo preocupações locais específicas relacionadas à organização do trabalho manual e à oferta de bens e serviços essenciais. Dessa forma, “as licenças e cartas de exames nas Minas setecentistas tinham outro significado: elas distinguem um grupo de oficiais prestigiados já inseridos nas teias do poder local, que controlava as arrematações, exames e licenças; de um conjunto constituído de forasteiros, forros e escravos” (Torres, 2018, p. 58).

O estudo das práticas laborais e das dinâmicas sociais no contexto dos ofícios mecânicos em Minas Gerais no século XVIII revela uma complexa rede de interações e adaptações dentro da sociedade colonial. A análise das contribuições de autores como Laura de Mello e Souza e José Newton Coelho Meneses ilustra a realidade multifacetada enfrentada pelos trabalhadores

mecânicos da época. Enquanto a marginalização e as limitações impostas aos trabalhadores manuais eram evidentes, também surgem indícios de estratégias individuais e formas variadas de mobilidade social que desafiavam as rígidas hierarquias estabelecidas. O contraste entre as distinções europeias e as realidades coloniais, bem como a ausência de corporações formalmente estruturadas, enfatiza as particularidades do contexto mineiro, onde a ausência de regulamentações mais sistemáticas permitiu uma maior flexibilidade e adaptação por parte dos oficiais mecânicos. Dessa forma, é possível perceber as condições de trabalho e as influências estruturais que moldaram a experiência dos oficiais mecânicos em uma sociedade hierarquizada e em constante transformação.

3 TRABALHO E FÉ NAS MINAS SETECENTISTAS

Inicialmente, são examinadas as características das religiosidades no século XVIII. A complexidade das práticas religiosas na América Portuguesa é um reflexo da integração, muitas vezes de forma desigual, de múltiplas tradições. Esse entrelaçamento de crenças não se restringia a uma simples sobreposição, mas gerava um espaço multifacetado, onde as práticas religiosas interagiam constantemente com as condições sociais e culturais da época. Portanto, partimos do pressuposto que “as interações religiosas devem ser encaradas como um processo dinâmico no qual o indivíduo, mais do que simplesmente assimila uma dada cultura ou crença, a interpreta e a reconstrói mediante os seus próprios valores e referenciais” (Corrêa, 2018, p. 192).

A seguir, são analisadas as redes de sociabilidade dos três indivíduos para compreender a estrutura hierárquica de Minas Gerais no século XVIII e como as práticas religiosas e mundo do trabalho interagiam nesse contexto. Nesse sentido, a mobilidade social no período colonial estava intimamente ligada às redes de sociabilidade estabelecidas pelos indivíduos, bem como à posição que ocupavam na hierarquia social. Essas redes, constituídas por relações pessoais e permeadas por amizades e inimizades, desempenhavam um papel fundamental na mobilidade social dos indivíduos coloniais.

3.1 A RELIGIOSIDADE SETECENTISTA

Além do esforço para a disseminação do cristianismo pela Igreja Católica, destaca-se na colônia a coexistência de uma ampla gama de expressões religiosas africanas e indígenas. A análise das religiosidades setecentistas na América Portuguesa proporciona uma compreensão das condições sociais, econômicas e culturais específicas do contexto colonial, contribuindo assim para uma interpretação mais profunda das dinâmicas religiosas dessa época.

Luiz Mott (2010), em seu livro *Bahia: Inquisição e Sociedade*, analisa as interações entre a Inquisição e a sociedade baiana, destacando os impactos culturais e sociais dessas dinâmicas históricas. Segundo o autor, no século XVIII,

todo cristão só se sentia protegido se trouxeste em volta do pescoço algum tipo de talismã – os mais ortodoxos carregavam rosário, escapulário, bentinhos, medalhas milagrosas, *agnus-dei* e relíquias variadas, enquanto os mais aficionados ao sincretismo, misturavam a estas devoções de tradição católica, elementos alienígenas os mais diversos, do reino animal, vegetal ou mineral, aos quais os ameríndios, africanos ou mesmo europeus herdeiros das tradições de feitiçaria medieval, atribuíam poderes mágicos (Mott, 2010, p. 103).

Os nossos personagens principais não seguiam estritamente a ortodoxia católica. Em audiência do dia 30 de maio de 1759, Antônio Carvalho foi questionado se, encontrando-se no

sertão em companhia de várias pessoas que utilizavam suas bolsas de relíquias ou patuás para proteção contra perigos e tiros, ele havia afirmado possuir um amuleto superior. Relatou-se que Antônio mencionara possuir duas partículas que Antônio Correia o havia dado, declarando-lhe que eram consagradas. Sobre o caso das partículas, que já era de conhecimento público, Antônio Carvalho estaria no campo entre os camaradas, os quais estavam então "fazendo mostradas suas relíquias e mandingas"²⁸, e ele teria dito possuir uma superior a todas. No entanto, Antônio negou tal declaração até o final do processo, alegando não se lembrar do ocorrido.

Segundo Luiz Mott (2010), a prática supersticiosa do uso de “patuás” ou “bolsas de mandinga”, ambos termos de origem africana presentes nos registros inquisitoriais desde o século XVIII, é amplamente documentada em toda a extensão da Colônia. Prática amplamente difundida no espaço atlântico português e apropriada por diversos seguimentos sociais, integrando elementos africanos, americanos e europeus, é definida por Souza (2009, p. 296) como um “tipo de procedimento mágico de caráter acentuadamente colonial”. A bolsa de mandinga foi um dos objetos mais emblemáticos da trajetória de Miguel Pestana pelo Recôncavo da Guanabara. Corrêa (2018, p. 241) define a bolsa como uma “espécie de catalisador das múltiplas e heterogêneas influências culturais” experimentadas por Miguel ao longo da vida.

Habitualmente atadas ao corpo, as bolsas de mandinga eram amuletos com funções diversas, como proteger o corpo contra ferimentos, dar sorte no jogo e favorecer as interações sexuais. Tão variado quanto suas funções, era seu conteúdo: feitas de pano ou couro, podiam incluir ossos, desenhos de Cristo crucificado, orações, sementes, gotas de sangue, pólvora, olho de gato, enxofre, versos do Alcorão, entre outros elementos (Calainho, 2008, p. 98; Souza, 2009, p. 290). Segundo Daniela Buono Calainho (2008, p. 183), as bolsas de mandinga, “de uma origem africana islamizada, difundiram-se por grupos de origem banta, outros grupos africanos e caminharam para fora da África, marcando presença já com diferentes conteúdos em Portugal e no Brasil colonial” estando, portanto, intimamente ligadas ao processo de colonização. Neste sentido, as práticas religiosas no período colonial foram moldadas por um processo contínuo de intercâmbio e transformação cultural, ilustrando a noção de circularidade cultural.

Carlo Ginzburg (2005), em seu livro *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*, oferece uma análise detalhada das interações culturais e religiosas na vida de Menocchio, um moleiro do século XVI. Ginzburg (2005) explora como

²⁸ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº. 1078, f. 376 v.

as ideias de Menocchio, que misturavam elementos cristãos com práticas consideradas heréticas, exemplificam a noção de circularidade cultural. Segundo o autor, Menocchio absorveu e reinterpretou diversas influências culturais de seu entorno, demonstrando que as ideias religiosas e culturais não eram estáticas, mas continuamente negociadas e reformuladas. A partir da obra de Mikhail Bakhtin, Ginzburg (2005, p. 18), defende a existência de “uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante”.

A circularidade cultural, conforme evidenciada por Ginzburg (2005), reflete a via cultural de mão dupla entre a elite e os estratos populares. O moleiro Menocchio não era um receptor passivo das doutrinas religiosas impostas pela Igreja; ele reinterpretava e adaptava essas ideias de acordo com suas experiências e conhecimentos pessoais. Este processo de intercâmbio cultural contínuo, onde elementos de diferentes origens se combinam e se transformam, ilustra como as crenças e práticas religiosas são moldadas por um dinamismo cultural. Para Corrêa (2018, p. 235), “os múltiplos intercâmbios entre diferentes crenças e religiosidades envolvendo pessoas díspares do ponto de vista social, cultural e étnico, são indícios importantes da intensa circularidade cultural verificada no âmbito colonial”. As bolsas de mandinga, por exemplo, demonstram essa constante interação e ressignificação cultural e religiosa.

No entanto, vale salientar que este processo não foi caracterizado por uma dinâmica horizontal e harmônica, mas sim por uma série de imposições e silenciamentos. Dessa forma, propomos analisar a religiosidade colonial “a partir de intervenções de vários grupos sociais, que se influenciam continuamente, mesmo que um ou alguns entre eles imponham mais frequentemente seu poderio sobre os outros” (Paiva, 2001, p. 32). Esta abordagem permite uma compreensão mais profunda das complexidades das manifestações culturais na América portuguesa, evidenciando como as interações culturais e religiosas eram marcadas por relações de poder desiguais, ao mesmo tempo em que resultavam em um processo contínuo de troca e ressignificação cultural.

Para Rangel (2015), as bolsas de mandinga se inserem nas práticas de feituças de proteção. Em conversa com os companheiros sobre “orações e defensivos de desastres” enquanto estavam no sertão, Antônio Carvalho teria dito que testemunhara que Antônio Correia “tinha uma coisa muito boa que livrava de tiros”²⁹. Existem indícios de que as hóstias furtadas teriam sido usadas em “bolsas de relíquias ou patuás”³⁰, nomes associados as bolsas de mandinga, para a defesa dos perigos e tiros. O acréscimo de hóstias consagradas para a

²⁹ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078 f. 274 v.

³⁰ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º. 1078 f. 345 f.

potencialização das atribuições das bolsas vulgarizou-se em meados do século XVIII, “fundindo-se a práticas já em uso, como os papéis cheios de signos da magia ritual, o emprego da pedra d’ara, do sanguinho e de outros ornamentos ligados à missa” (Souza, 2009, p. 295).

Segundo Luiz Mott (2010, p. 103),

aos olhos sempre desconfiados dos reverendos inquisidores, os réus portadores de tais amuletos sincréticos eram suspeitos de dois graves crimes: ou ter feito pacto com o demônio e através dos patuás exercitar artes diabólicas, ou mais grave ainda, ter o suspeito cometido abominável sacrilégio, roubando uma hóstia consagrada e dela fazendo um dos ingredientes das famigeradas bolsinhas de mandinga.

Enquanto as bolsas de mandinga eram usadas para proteção e despertavam suspeitas de sacrilégio, a análise dos processos revela que as hóstias furtadas eram consideradas relíquias. De acordo com Souza (2009, p. 296), os irmãos Carvalho Serra “não chegaram a confessar quais as virtudes que esperavam da hóstia, repetindo apenas, a cada interrogatório, que as viam como relíquias” (Souza, 2009). Conforme observado por Vanicléia Silva Santos (2008) nos documentos inquisitoriais, as hóstias são frequentemente equiparadas a relíquias. Dentro da tradição católica, as relíquias são objetos de profunda veneração devido à sua associação direta com santos e eventos sagrados, sendo consideradas portadoras de uma presença sagrada que estabelece uma conexão entre o divino e o material. Bluteau define “reliquia” como “o que nos restou de Cristo e dos santos” (Bluteau, 1712-1728: v. 2, p. 59); “pedaços da Cruz e outras coisas sagradas, das quais usou nosso senhor Jesus Cristo na vida” (Bluteau, 1712-1728: v. 7, p. 223). Elas podem compreender fragmentos do corpo de santos, vestimentas, objetos pessoais ou quaisquer itens tocados por figuras sagradas. Colocadas frequentemente em igrejas e santuários, as relíquias são objetos de devoção para os fiéis, buscando nelas bênçãos e proteção espiritual.

Segundo Rangel (2015), ao deparar-se repetidamente com o uso do termo "reliquia", observa-se que, na ausência e dificuldade de se obter novas relíquias de santos, as hóstias apresentavam-se como alternativas relativamente mais acessíveis. Antônio Carvalho teria dito a um companheiro que, “das coisas de Deus, quanto mais, melhor”.³¹

Segundo o autor,

Se as relíquias dos santos possuíam grandes poderes perante os devotos, cremos que as hóstias, em certa medida, possam também ter cultivado uma compreensão semelhante. [...] Em suma, as hóstias eram a materialização de

³¹ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, nº. 1078 f. 284 v.

um poder sobrenatural, a representação do corpo de uma divindade (Rangel, 2015, p. 110).

Dessa forma, as práticas religiosas na colônia eram resultado da interseção de diversas referências culturais, em que “orações e símbolos católicos eram interpretados e potencializavam cerimônias originárias de matrizes africanas em uma pluralidade de apropriações, nas quais o indivíduo exercia sua liberdade de ajustar e escolher os elementos que conferiam um sentido próprio” (Resende; Sousa, 2016, p. 213). À vista disso, alinhamo-nos com Souza (2009) ao reconhecer a prática religiosa não apenas como uma mera sobrevivência, mas como uma vivência inserida no cotidiano das populações.

Souza (2009), ao comparar o caso dos irmãos Carvalho Serra com episódios de furtos de hóstias para inserção em bolsas de mandinga na Bahia, afirma que o procedimento dos dois irmãos Carvalho Serra parecia ser mais arcaico, pois “não se ingeria diretamente nas práticas que buscavam proteção ante uma sociedade extremamente tensa e conflituosa. Remete a antes à sacralidade difusa dos tempos medievais, quando a comunhão aparecia aos olhos dos fiéis sobretudo como um contato mágico com o divino”. Em nossa análise, entendemos que os irmãos, além de buscar o contato mágico com o divino, esperavam que as hóstias os protegessem, já que em várias passagens dos processos é citado o uso das relíquias no contexto de defesa corporal contra desastres. Considerando que Antônio Carvalho frequentemente viajava para o sertão, ele seguramente se deparava com situações de perigo, como encontros com animais peçonhentos e indivíduos ameaçadores. Neste contexto, qualquer forma de proteção seria válida e necessária. Em diversas ocasiões, durante o processo, são mencionadas brigas, como no seguinte trecho:

estando na casa de Bento Joaquim [...] juntamente com o pardo Estevão Marques da Silva e falando-lhe em uma bula que ele testemunha tinha tido com os pretos do padre Manuel Francisco Torres, seu vizinho, dissera o dito Estevão, apontando para um fardinho que trazia no pescoço, que ‘se vossa mercê trouxeste o que eu aqui tenho, seguro estava de lhe entrar chumbo, mas, se me der cinquenta oitavas, eu repartiria.³²

Agora, voltamos nossa atenção para a mercancia de objetos mágico-religiosos na América Portuguesa; uma prática profundamente enraizada nas culturas locais, onde amuletos, talismãs e outros artefatos místicos eram comercializados não apenas como bens materiais, mas como veículos de poder e proteção. O indígena Miguel Pestana, mesmo quando preso pela Inquisição, vendia pós que traziam fortuna e cartas de tocar – elementos utilizados na potencialização das bolsas (Corrêa, 2018). Além disso, a pesquisa de Rangel (2015, p. 70-71)

³² Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º 1078 f. 293 f.

destaca que a oferta de bolsas de mandinga não se limitava a transações isoladas, chegando conclusão de que “é pouco provável que o escravo do cigano tenha oferecido a bolsa de mandinga apenas a Pedro Gonçalves, o que abre a possibilidade de que tivesse outras bolsas a serem mercadejadas”.

À medida que a análise da mercancia de objetos mágico-religiosos avança, observa-se que a demonstração da eficácia dos amuletos desempenha um papel crucial. Certo dia, Antônio Carvalho e seus camaradas exibiram as “bolsas que levavam para o resguardo do seu corpo fazendo delas alvo e tirando-lhe a espingarda”.³³ Testavam a eficácia das bolsas de maneira imprudente, com o objetivo de demonstrar a superioridade de seus amuletos. No contexto do desenvolvimento da mercancia de itens mágico-religiosos de proteção a comprovação da eficácia das mandingas tornava-se essencial. Tal comprovação não apenas atraía novos clientes, mas também afirmava a superioridade dos seus produtos em relação aos de possíveis concorrentes (Corrêa, 2018). Assim, a utilização e a exibição de tais amuletos de forma tão enérgica indicavam a crença dos indivíduos em suas propriedades protetoras.

Como defende Calainho (2008), essa prática também era difundida na metrópole portuguesa. Na primeira metade do século XVIII, há registros que indicam o uso e comércio de bolsas de mandinga entre africanos e seus descendentes dentro do contexto português. O comércio dessas bolsas não apenas sustentava redes econômicas significativas, mas também fortalecia os laços culturais e sociais entre os indivíduos envolvidos, refletindo a complexidade das interações transatlânticas da época. Segundo a autora, “o sentimento de insegurança tanto física como espiritual gerava uma necessidade generalizada de proteção: das intempéries da natureza, das doenças, da má sorte, da violência dos núcleos urbanos, dos roubos, das brigas, dos malefícios de feiticeiros” (Calainho, 2008, p. 100). Portanto, conforme evidenciado pelas fontes, tanto em Minas Gerais, no recôncavo da Guanabara, na Bahia quanto em Portugal, a prática da comercialização de objetos mágico parece ter sido generalizada em toda a extensão do Império português.

Neste sentido, de acordo com Corrêa (2018, p. 231)

em um cenário no qual o sobrenatural possuía tamanha relevância, a utilização de habilidades mágicas que objetivavam resolver problemas cotidianos constituiu uma importante fonte de recursos para diversos homens e mulheres inseridos no âmbito colonial, na maioria das vezes pobres e situados em posições desfavorecidas na hierarquia social.

³³ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º 1078 f. 330 v.

Por fim, segundo o relato presente no processo de Salvador Carvalho, "Luís Pereira disse que Antônio Correia de França, ourives de ouro, teria feito um pacto com o demônio na companhia de um carijó³⁴ em certas encruzilhadas à noite, sem explicar sua motivação. [...] O dito Antônio Correia de França era inimigo declarado de Antônio Carvalho Serra". A acusação de pacto com o demônio, considerada uma séria transgressão pela Inquisição, poderia resultar em punições como açoitamento e trabalho forçado nas galés³⁵, além da temida morte na fogueira. Esse "disse que me disse" - embora não seja nosso foco central a veracidade dessas acusações - é significativo para a compreensão das redes de sociabilidade da época, permeadas por alianças e rivalidades. A próxima seção deste estudo se dedicará à análise dessas redes, buscando compreender a interseção entre o mundo do trabalho e as práticas religiosas naquele contexto.

Dessa maneira, a análise das religiosidades no século XVIII na América Portuguesa revela um cenário marcado pela intensa interação entre diferentes tradições culturais e religiosas. Este ambiente de trocas culturais possibilitou a formação de novas identidades, demonstrando a capacidade das populações coloniais de reinterpretar e ressignificar suas crenças e práticas. Compreender essas dinâmicas proporciona uma visão mais abrangente das complexas relações de poder e resistência presentes no contexto colonial. Neste sentido, as manifestações religiosas na América Portuguesa desempenhavam um papel fundamental na resolução de questões espirituais e socioeconômicas que permeavam a vida cotidiana, muitas das quais os dogmas da Igreja Católica não conseguiam solucionar. À vista disso, é crucial levar em conta que as práticas religiosas nas Minas Gerais, bem como em toda extensão da colônia, não devem ser vistas como fronteiras fixas, mas sim como limites flexíveis e em constante transformação.

3.2 SOCIABILIDADES: INTERSEÇÕES ENTRE MUNDO DO TRABALHO E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS

No universo heterogêneo e dinâmico da América Portuguesa do século XVIII, formaram-se diversas redes de sociabilidade que favoreceram o intercâmbio de experiências religiosas únicas. Frequentemente, essas redes sociais eram nutridas por meio de relações de trabalho, promovendo um compartilhamento contínuo de vivências e práticas culturais.

³⁴ Trecho do Processo de Salvador Carvalho Serra, n.º. 4684, f. 95 f. Segundo Paiva (2015, p. 277), carijó foi uma das formas gerais de designação de indivíduos de origem indígena. "O termo se transformou, talvez no século XVII, em sinônimo de índio e, por vezes, de índio escravizado"

³⁵ Na metade do século XVIII, a concepção da pena de degredo, anteriormente aplicada às galés, havia se transformado em comparação com a Idade Moderna. Enquanto, no passado, tal pena implicava trabalho forçado voltado à movimentação dos remos das galeras, sua aplicação evoluiu para o encarceramento com a imposição de trabalhos forçados, em decorrência do desaparecimento gradual das galés de Portugal (Corrêa, 2018).

Inseridos nesse contexto, encontram-se os nossos três personagens. O processo de Antônio Carvalho Serra é o mais extenso e detalhado dos três, consistindo em 598 páginas. Embora muitas destas estejam danificadas, com tinta borrada, letra ilegível e papel corroído – efeitos naturais em documentos antigos –, foi possível recuperar uma porção significativa dos depoimentos contidos no processo. As situações detalhadas pelas testemunhas revelam a rica realidade vivida pelos nossos personagens principais.

Essas redes sociais, que variavam de alianças colaborativas a conflitos acirrados, destacam a complexidade das interações humanas e oferecem uma visão das tensões próprias da realidade colonial. Analisar essas redes permite, portanto, compreender como as relações interpessoais influenciavam as decisões e comportamentos, refletindo as hierarquias sociais presentes naquele contexto. É nesse contexto de intensas e variadas interações que, no Novo Mundo, novas categorias de distinção foram desenvolvidas e disseminadas pela variedade de grupos sociais, que ao se apropriarem delas, conferiam novos sentidos a essas representações. Paiva (2015, p. 170), ao analisar o vocabulário da época, destaca que "qualidade", "casta", "raça", "nação", "cor", e "condição" constituíam um tipo de repertório comum que permeava toda a sociedade colonial. Segundo Viana (2007, p. 226), os termos não tinham sentidos fixos e imutáveis, eram, ao contrário, “bastante flexíveis e permeados de sentidos sociais, pois estavam presentes em um universo que valorizava enormemente as hierarquias baseadas no nascimento, na religião, na origem e na condição das pessoas”.

Neste sentido, Bluteau define “qualidade civil, a que alguém tem em razão da nobreza, nascimento ou dignidade; pessoa de qualidade” (Bluteau, 1712-1728: v. 2, p. 532). Tal ideia estava profundamente enraizada na hierarquia social, onde a ascendência, a cor da pele e a adesão aos preceitos cristãos desempenhavam papéis cruciais. As "qualidades" eram frequentemente avaliadas para determinar a elegibilidade para cargos públicos, ordens religiosas e títulos nobiliárquicos. Essas distinções influenciavam, inclusive, as oportunidades de trabalho disponíveis para os indivíduos naquela realidade. Observemos como algumas dessas hierarquizações se manifestam na documentação analisada e como são apropriadas nas redes de sociabilidade construídas pelos três acusados.

Nos processos, os irmãos Carvalho Serra são definidos ora como pardos, ora como mulatos. Bluteau define mulata e mulato como “filha e filho de branca e negra, ou de negro e de mulher branca” (Bluteau, 1712-1728: v. 5, p. 628). A associação com mulas no sentido de ser um resultado de misturas - que também aparece no dicionário de Bluteau -, era definição que parece ter se encaixado perfeitamente nos cenários “escravistas e mestiços das sociedades ibero-americanas. Em que pese outras origens possíveis do termo, essa versão parece ter não

apenas se encaixado bem nos mundos ibéricos, mas também parece ter sido adotada rapidamente por ‘dicionaristas’ e por administradores letrados” (Paiva, 2015, p. 301).

Já pardo, para Bluteau, seria a “cor entre branco, & preto, própria do pardal, de onde parece que veio o nome [...] Homem pardo. Vid. Mulato” (Bluteau, 1712-1728: v. 6, p. 165). No entanto, segundo Paiva (2015, p. 210), a documentação examinada por ele raramente emprega a "qualidade" pardo para se referir à cor da pele. Na maioria dos documentos da Iberoamérica, as referências mais comuns são a escravizados pardos, pardos forros ou simplesmente pardos - o que pode indicar que fossem nascidos livres. Ou seja, a designação "pardo" nessas fontes tende a estar mais associada ao status social e jurídico dos indivíduos do que a uma categorização estritamente física.

Embora frequentemente utilizados como sinônimos, os termos "pardo" e "mulato" geravam confusões, inclusive entre os contemporâneos, devido aos sentidos complexos que os envolviam. Viana (2007), defende que o termo “pardo” buscava afastar a pecha da escravidão, enquanto "mulato" aproximava os indivíduos do mundo da escravidão em uma realidade profundamente desigual. De acordo com a autora, do ponto de vista da legislação metropolitana destinada à colônia, o mulato foi oficialmente incluído no grupo dos “impuros de sangue”, juntamente com mouros e cristãos-novos, a partir de 1671. Tal medida tinha como objetivo restringir os cargos burocráticos aos homens considerados “sem defeitos”. Assim, a “suposta ‘impureza’ do mulato até a quarta geração era um dos mecanismos destinados, idealmente, a controlar o status dos mestiços livres na formação das hierarquias coloniais” (Viana, 2007, p. 37).

Ainda, segundo Viana (2007, p. 225), “afastando-se do plano estrito da cor e enfatizando os aspectos políticos e geracionais, o qualificativo ‘pardo’ associava-se ao contexto de indefinição dos lugares sociais acessíveis aos homens livres de cor na sociedade escravista”. Os irmãos Carvalho Serra se autodenominavam pardos. Neste sentido, de acordo com Paiva (2015, p. 306), "o desejo de perder os 'defeitos' de sangue e mecânicos é exemplo da introjeção da 'taxonomia' e dos valores associados a cada categoria de distinção social, a cada 'qualidade' e a cada 'condição' pelas populações ibero-americanas". Ou seja, reforçar constantemente que eram pardos e não mulatos era importante naquele contexto.

Vale salientar, entretanto, que "o emprego das 'qualidades' dependeu ainda de percepções sociais e individuais [...] de cada autor de registro histórico, das autoridades e de populares", podendo sofrer alterações segundo conveniências e circunstâncias (Paiva, 2015, p. 33-34). Nesse cenário, a autoafirmação dos irmãos Carvalho Serra como pardos contrastava com a forma como eram percebidos pela sociedade, que frequentemente utilizava a “qualidade”

mulato para reforçar hierarquias sociais. Assim, a percepção externa, influenciada por normas e estigmas existentes, muitas vezes resultava em uma discrepância em relação à autoimagem projetada pelos indivíduos. Essa tensão entre autoafirmação e percepção alheia ilustra como as identidades eram negociadas e contestadas dentro do contexto colonial, onde as hierarquias sociais moldavam profundamente as interações e as oportunidades disponíveis. Assim, a identidade não era uma “prisão ou um caminho sem volta, mas uma construção que se dava a partir da interação entre as experiências individuais e a forma como a sociedade enxergava os indivíduos em questão” (Corrêa, 2018, p. 201).

Nesse contexto, é importante perceber que as formas de sociabilidade na Colônia foram moldadas de maneira diferente das da Metrópole. Segundo Caio Boschi (2006, p. 297), "não houve simples reprodução das formas e dos espaços de sociabilidade vividos na Metrópole, ainda que nela, compreensivelmente, inspirados". Um exemplo disso é a ausência de corporações de ofício tão influentes na Colônia como na Metrópole, onde essas associações desempenhavam um papel significativo na vida social e econômica (Meneses, 2013). Assim, surgiram novas formas de sociabilidade e hierarquias adaptadas ao contexto colonial, resultando em estruturas sociais e identidades bastante distintas das da Metrópole. Neste sentido, Paiva (2015, p. 249) afirma, "um novo vocabulário para um mundo novo e para gente e culturas igualmente novas".

Nesse contexto, embora não haja menção específica no nosso caso, as irmandades de pardos e pretos, acompanhadas de seus festejos, surgem como uma das formas de sociabilidade mais comuns e mais bem estudadas do período colonial.³⁶ Segundo Boschi (2006, p. 302), "na Colônia, as igrejas e outros lugares de culto e celebrações eram igualmente (se não principalmente) espaços de convívio social onde religiosidade e sociabilidade se (con)fundiram e se interpenetraram". Essas irmandades desempenhavam um papel crucial na integração e no fortalecimento dessas comunidades, promovendo a coesão social em um ambiente de opressão e desigualdade. Embora não pertencessem a nenhuma irmandade religiosa, os depoimentos indicam que os irmãos Carvalho Serra eram frequentadores assíduos das missas. Nesses espaços, desempenhavam papéis tanto espirituais quanto sociais, além de encontrar camaradas de trabalho - ampliando assim suas redes de contato e potencialmente facilitando futuras oportunidades de trabalho.

Quanto a sua condição jurídica, a maioria dos observadores identifica os irmãos Carvalho Serra como "forros", enquanto estes se autoqualificam como "livres" – o que destaca

³⁶ “Seguindo os critérios hierárquicos do período colonial, as irmandades geralmente se dividiam entre as chamadas de pretos (africanos), de brancos e de pardos” (Viana, 2006, p. 224).

novamente a diferença entre como as pessoas veem a si mesmas e como são vistas pelos outros. As atividades que abrangem desde serviços domésticos, ofícios mecânicos e trabalhos braçais até práticas artísticas e produção de bens de consumo foram amplamente exercidas tanto por escravizados quanto por libertos e livres pobres - uma vez que o ócio era considerado um privilégio das elites. A opção dos irmãos Carvalho Serra por se autoafirmarem como "livres" em vez de "libertos" parece ter sido uma estratégia deliberada para reduzir as associações com a escravidão em um contexto permeado pela incerteza da liberdade.

Apesar de a distinção entre os livres e os libertos tenha se tornado mais evidente no século XIX, quando o número de alforrias avolumava-se significativamente³⁷, a necessidade de afirmar sua condição parece ter sido uma preocupação no contexto em questão. No artigo *Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)*, Sidney Chalhoub examina a questão da precarização da liberdade no século XIX. O autor analisa como a liberdade dos ex-escravizados era marcada por uma precariedade estrutural, ou seja, uma liberdade frágil, sujeita a constantes ameaças e limitações impostas pela sociedade escravista. Chalhoub (2010, p. 34), discute os obstáculos enfrentados, incluindo

as restrições constitucionais aos direitos políticos dos libertos, a interdição dos senhores à alfabetização de escravos e o acesso diminuto de libertos e negros livres em geral à instrução primária, o costume de conceder liberdades sob condição, a possibilidade de revogação de alforrias, as práticas de escravização ilegal de pessoas livres de cor, a conduta da polícia nas cidades de prender negros livres sob a alegação de suspeição de que fossem escravos fugidos.

Dessa forma, no século XIX, à medida que um número substancial de pessoas deixava de ter o status jurídico de escravizado e todos os significados associados a isso, surgiu para a elite dominante a necessidade de estabelecer distinções legais entre os nascidos livres e os libertos. Essa distinção foi utilizada, por exemplo, para restringir o acesso dos libertos à plena cidadania. Dessa forma, embora o trecho a seguir se refira aos indígenas, sua aplicação pode ser pertinente para analisar a condição de ambiguidade enfrentada por indivíduos anteriormente escravizados: “é evidente que estes indivíduos se situavam em fronteiras pouco definidas entre a liberdade e a escravidão, de modo que o cotidiano e as redes de relações tecidas por eles eram essenciais para determinar a posição que ocupavam na sociedade” (Corrêa, 2018, p. 157).

Além disso, o acesso de Antônio Correia à sacristia para o furto das hóstias, em virtude de seu emprego no local, evidencia uma intersecção significativa entre o ambiente laboral e as práticas religiosas. De acordo com depoimentos, Antônio Correia teria entrado na sacristia da

³⁷ Tal aumento nas concessões de liberdade aos escravizados pode ser atribuído fatores como mudanças legislativas abolicionistas e a pressão internacional e interna contra a escravidão.

matriz – com alguns relatos indicando que Antônio Carvalho o teria acompanhado – e retirado as chaves do sacrário de um armário que estava aberto. Utilizando essas chaves, abriu o sacrário e, da âmbula que se encontrava dentro, Correia subtraiu três hóstias consagradas, substituindo-as por hóstias não consagradas. Antônio Correia certamente só teve acesso não supervisionado ao ambiente devido à sua ocupação na obra. Pode-se conjecturar, ainda, que Antônio Correia comercializava hóstias consagradas da igreja em que trabalhava para um número maior de conhecidos seus. Frei Antônio, que vivia de pedir esmolas — e, provavelmente, conhecia pessoas de todas as condições e “qualidades” —, teria afirmado que "se o Santo Ofício mandasse tirar devassa deste caso, se vestiria de luto toda esta freguesia"³⁸, levando-nos a considerar que o caso, que já era de conhecimento público nessa altura, envolvia grande parte dos moradores do arraial.

No processo de Antônio Carvalho, foram ouvidas pelo menos dezesseis testemunhas, representando uma ampla gama de ocupações e contextos sociais. Entre essas testemunhas, quatro eram agricultores que viviam de suas roças, três eram oficiais mecânicos (dois carpinteiros e um ferreiro), três eram mineradores, dois se dedicavam ao comércio e aos negócios e um era ourives que vivia de sua agência.³⁹ Além disso, um frade, um clérigo e um músico também foram ouvidos. Entre as dezesseis testemunhas, nove eram brancas, mas também surgem outras "qualidades", como parda e mestiça— a última frequentemente associada a ascendência indígena. Essa diversidade de testemunhas evidencia uma rede social bastante variada, refletindo a complexidade das interações e relações no contexto da investigação. É necessário observar que, frequentemente, as identidades variavam entre os registros e que os indivíduos desempenhavam diversas funções ao longo de suas vidas, como no caso do próprio Antônio Carvalho – análise que será abordada na próxima seção deste estudo.

Ainda, é possível conjecturar, a partir do testemunho do irmão Salvador e de outros depoimentos, que Antônio Carvalho possuía muitos inimigos na localidade. Segundo o próprio Antônio, quando retornaram das terras dos diamantes, o ourives Antônio Corrêa França - com quem ele "tinha tido uma bula em que se agrediram com paus"⁴⁰- junto com outros companheiros, levantou o testemunho de que Antônio Carvalho havia dito que possuía umas partículas - o que certamente era falso, pois ele nunca disse tal coisa nem as teve. Talvez a prática de carregar bolsas e bentinhos fosse comum na localidade, mas utilizada como desculpa

³⁸ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n° 1078 f. 309 v.

³⁹ Descrita por Bluteau como "trabalho indústria, [...] modo de ganhar a vida, administração; solicitação de algum negócio" (Bluteau, v. 1, p. 73).

⁴⁰ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n° 1078 f. 331 f.

para se livrar de Antônio Carvalho e, como acusa seu irmão, para encobrir um trato ilícito com sua mulher, que na época tinha vinte e um anos. Aqui surge, mais uma vez, a discussão apresentada na seção 2.2, sobre a utilização do tribunal do Santo Ofício para fins pessoais, uma vez que um simples rumor poderia resultar em uma investigação formal.

Essa complexa rede de hostilidades, contrasta com as informações sobre a amizade entre Antônio Correia e Antônio Carvalho, sugerindo um panorama multifacetado das redes sociais na localidade. O depoimento de Florença da Costa, esposa de Antônio Carvalho, Antônio Correa e Antônio Carvalho eram frequentemente vistos juntos e mantinham uma grande amizade, embora alguns depoimentos contradigam essa afirmação ao sugerir que Correia poderia ter sido ameaçado. Antônio Correia costumava levar roupas velhas para serem costuradas por Florença da Costa, o que pode indicar que ele era um visitante frequente da casa de Antônio Carvalho.

Além disso, as expedições ao sertão eram bastante desafiadoras, com encontros ocasionais com animais venenosos e pessoas hostis, além da necessidade de atravessar rios e áreas de densa vegetação. Durante essas viagens a trabalho, os viajantes utilizavam bolsas, bentinchos e orações para se protegerem dos possíveis perigos que poderiam encontrar. O próprio Antônio Correia, que já havia realizado inúmeras dessas viagens até chegar ao arraial — devido ao seu ofício de pintor, que o levava a mudar-se frequentemente — deve ter enfrentado muitos desses perigos, bem como entrado em contato com diversas crenças ao longo do caminho.

Nesse sentido, segundo os depoimentos, a maioria dos camaradas levava consigo amuletos em suas viagens pelo sertão. Contudo, nenhuma dessas práticas parecia ser tão séria e passível de punição pelo Santo Ofício quanto a posse de uma hóstia consagrada. Antônio Carvalho havia afirmado que possuía uma relíquia superior a todas as outras e que podia repartir com eles cortando com uma tesoura, sem importar se a relíquia contida fosse pequena. Alexandre da Silva Guimarães, a quem Antônio Carvalho oferecera dividir a hóstia, é mencionado em diversos depoimentos e parece ter sido o responsável por espalhar o caso por todo o arraial. A referência à relíquia e a disposição de compartilhá-la com certos companheiros evidencia como o compartilhamento de práticas religiosas frequentemente influenciava a formação de laços sociais.

Neste sentido, como afirma Corrêa (2018, p. 193), Miguel Pestana

se valeu de tais práticas não apenas como uma forma de compreender o mundo a sua volta, mas também a fim de estabelecer sociabilidades diversas, relações de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou e encontrasse um lugar na sociedade local. Quanto a isto, diversos relatos deixam claro que Miguel se valeu de seu

conhecimento a fim de estabelecer novos laços e tecer redes sociais nas quais ocupava uma posição relevante.

Em suma, a análise dos processos revela tanto as nuances das tensões sociais na América Portuguesa do século XVIII quanto o impacto dessas interações na vida cotidiana e nas trajetórias individuais dos envolvidos. O estudo evidencia como as redes de sociabilidade, permeadas por hierarquias sociais e categorias complexas como "qualidade" e "condição", moldavam não apenas as oportunidades econômicas e sociais, mas também as práticas religiosas dos indivíduos. Essas dinâmicas refletiam as estruturas de poder vigentes e influenciavam profundamente a formação da identidade naquele contexto.

3.3 MOBILIDADE SOCIAL NAS MINAS

Para melhor compreender o processo de mobilidade social presente nas Minas no século XVIII, é essencial reconhecer que a região funcionava como um grande centro de atração para pessoas de várias partes do Império português. A descoberta de metais preciosos e a consequente migração massiva de pessoas para Minas Gerais transformaram a região em um caldeirão de experiências e oportunidades. Esse ambiente diversificado influenciou diretamente as estratégias e mecanismos de mobilidade social na região, promovendo uma complexa interação entre diferentes culturas e estratos sociais. Segundo Paiva (2015, p. 306), “as mestiçagens ibero-americanas e o universo mestiço, biológica e culturalmente, foram expressões dessa história construída coletivamente, ainda que os grupos sociais não tivessem os mesmos poderes e as mesmas oportunidades de exercê-los”.

O artigo *Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX)*, de Roberto Guedes, examina a intersecção entre a prática dos ofícios mecânicos e a mobilidade social nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo o autor, os trabalhadores especializados não apenas forneciam serviços vitais, mas também possuíam a oportunidade de ascender socialmente, devido à demanda constante por suas habilidades. Para Guedes (2006), é essencial abordar, para além da esfera econômica, a valorização positiva do trabalho e a maneira como o trabalho distinguia os agentes sociais. Ou seja, é fundamental entender como o reconhecimento social do trabalho especializado influenciava a posição e a identidade dos indivíduos dentro da estrutura social. Embora a elite, que valorizava o ócio, pudesse perceber o trabalho de maneira negativa, este tinha a possibilidade de se configurar, por outro lado, como uma forma de distinção positiva entre os estratos subalternos, especialmente no caso dos trabalhos especializados. Vale salientar, portanto, que os critérios de diferenciação social eram importantes tanto para os grupos nas posições mais elevadas quanto para aqueles nas posições mais baixas.

Para Meneses (2013, p. 296),

as relações com o poder local - a construir redes de clientelas políticas e de malhas socioeconômicas definidas por oportunidades de sobrevivência de inserção social - foram mais relaxadas e elásticos que no mundo metropolitano. Negociadas na informalidade, sem instituir formas oficiais de manifestação e utilizando-se de instrumentos estatuídos a partir do costume da convivência cotidiana, essas relações buscaram transformar alguns artesãos em súditos diferenciados.

Assim, no contexto colonial, o domínio de ofícios especializados - como sapataria, selaria e pintura - tornava-se um diferencial significativo. A especialização nessas áreas aumentava consideravelmente as chances de mobilidade social, dado que a maioria da população colonial não possuía tais habilidades técnicas. Essa carência de qualificação generalizada resultava na precarização do trabalho, ressaltando ainda mais a importância de possuir conhecimentos especializados para alcançar melhores condições de vida e status social. Além disso, a formação de redes de contato sólidas era essencial para a obtenção de emprego e a ascensão social.

Em sua tese, Mônica Maria Lopes Lage (2018) investiga a trajetória de José Pereira Arouca, com ênfase em suas atividades de arrematações, a formação de "monopólios" e a construção de redes de sociabilidade. Arouca, atuante na região de Minas Gerais durante o auge da mineração de ouro, utilizou suas habilidades comerciais e suas conexões sociais para assegurar arrematações lucrativas, permitindo-lhe consolidar uma posição de destaque na economia local. Embora o foco esteja no trabalho dos construtores, sua pesquisa é valiosa para a compreensão de que

as redes de sociabilidade locais eram forjadas no cotidiano do processo histórico, por meio das relações, da vida vivida e na tessitura do tempo. Sobre estas redes, as pesquisas revelaram que elas eram extremamente importantes, pois projetavam, com bastante resultado, os construtores no mercado de trabalho (Lage, 2018, p. 111).

Ou seja, o estudo demonstra como essas redes de contato eram fundamentais para a inserção e ascensão dos construtores no mercado de trabalho da Mariana setecentista. Essa dinâmica pode ser extrapolada para outros oficiais mecânicos e regiões, conforme observado em nosso contexto específico. Uma das testemunhas, Pedro Caetano de Miranda, declarou conhecer Antônio Carvalho porque este lhe prestou um serviço, possivelmente como sapateiro.

Nesse sentido, como afirma Meneses (2013, p. 293),

os homens, além de fabricarem objetos de consumo e estruturas de ordenação, construíram relações e sociabilidades, processualmente intrínsecas ao seu viver. Trabalhadores mecânicos foram homens integrados nesse processo. Contribuíram com os seus saberes e seus fazeres com uma ordenada economia

mecânica e com relações de suas habilidades e de poder na manufatura de artes fabris e de ofícios banais no mundo luso-brasileiro.

Além disso, Manoel Correia de Miranda afirma que Antônio Carvalho foi seu “camarada em um serviço de ouro”⁴¹ – provavelmente referindo-se às viagens ao sertão para mineração. Antônio Carvalho parece ter buscado oportunidades econômicas mais promissoras do que seu ofício de sapateiro, que na época era marcado por sapatos desconfortáveis e problemáticos para a saúde, além de serem inadequados para caminhadas longas. Eram usados principalmente por pessoas de prestígio que não precisavam caminhar, como os que andavam a cavalo. Escravizados não usavam sapatos porque eram considerados itens de luxo e status, além não serem práticos para o trabalho árduo e constante, muitas vezes em condições molhadas ou lamacentas (Torres, 2018).

De acordo com o levantamento realizado por Torres (2018) sobre a Vila Real do Sabará, a localidade, contava com quatorze sapateiros que obtiveram licença na câmara municipal entre 1783 e 1828. Sabará foi a Vila e sede da Comarca do Rio das Velhas, além de constituir um importante centro econômico da região, sendo passagem para os caminhos da Bahia e um polo de comércio e exploração aurífera - estima-se que, em 1818, o termo da Vila de Sabará possuía, em seu conjunto, aproximadamente 46.000 habitantes. É relevante observar que a regulamentação dos sapateiros pela câmara não era uniforme; a concessão de licenças e a realização de exames eram exigidas apenas para a abertura de lojas ou tendas ou para a realização de obras específicas. A ausência de regulamentação abrangente implicava que nem todos os sapateiros estavam formalmente registrados. A seguir, está a tabela com o total de oficiais mecânicos que obtiveram licença da câmara na Vila Real de Sabará.

Tabela 2: Total de ofícios mecânicos que tiraram licença (1783-1828)

Ofício	Nº de Licenças
Ferreiro	18
Alfaiate	14
Sapateiro	14
Ferrador	13
Latoeiro	10
Seleiro	6
Caldeireiro	3
Carpinteiro	3
Carapina	2

Fonte: Torres, 2018, p. 54.

⁴¹ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, n.º 1078 f. 331 v.

Os sapateiros desempenhavam uma série de funções essenciais para a comunidade. Entre suas principais atividades estavam a confecção de chinelas, tamancos, alpargatas, sapatos e botas- com predominância de calçados abertos. É importante considerar que, naquela época, a aquisição de sapatos não era uma prática comum entre a maioria da população, especialmente entre aqueles com baixo poder aquisitivo. A grande maioria das pessoas possuía poucos pares de calçados e, quando esses se desgastavam, a solução mais viável era repará-los ao invés de adquirir novos. Este fato é corroborado por achados arqueológicos que revelam calçados com múltiplas marcas de conserto (Torres, 2018).

Embora não haja dados específicos sobre o número de sapateiros no Arraial da Conceição do Mato Dentro durante o período em questão, é plausível inferir que a competição no ofício era expressiva. A falta de informações concretas sobre a quantidade de trabalhadores não impede a análise de que, em contextos similares, o aumento do número de sapateiros frequentemente resulta em uma concorrência acirrada. Em um mercado saturado, onde a oferta de serviços pode superar a demanda, a competição por clientes se torna maior, o que pode pressionar os oficiais a buscarem alternativas para melhorar suas condições econômicas. Nesse cenário, é possível que Antônio Carvalho tenha enfrentado dificuldades para manter clientes e garantir uma renda satisfatória apenas com a prática do ofício de sapateiro. Diante dessas condições, a busca por oportunidades econômicas alternativas se torna uma estratégia viável, sendo a mineração um exemplo de alternativa promissora que oferecia a possibilidade de ganhos rápidos e substanciais.

Além disso, alguns depoimentos sugerem que Antônio Carvalho exerceu a função de capitão do mato. A obtenção dessa posição exigia não apenas prestígio nas redes locais, mas também a conquista da confiança de indivíduos influentes. É plausível que as conexões estabelecidas por Carvalho durante seu ofício como sapateiro tenham contribuído para sua ascensão. De acordo com Corrêa (2018, p. 178), “sendo um serviço destinado a defender a ordem escravista e os interesses da elite local, o posto em questão não podia ser conferido a qualquer um”. Isso sugere que Antônio Carvalho, ao alcançar tal cargo, deve ter demonstrado influência dentro das redes sociais locais.

Assim, a rede social diversificada que Carvalho construiu ao longo de sua vida facilitou sua mobilidade entre diferentes ofícios. Em outras palavras, a habilidade de transitar entre diversas atividades não apenas refletia sua capacidade de adaptação, mas também sua habilidade em construir e manter uma rede de contatos sólidas. De acordo com Meneses (2013, p. 294), em uma sociedade em que o privilégio era a “moeda essencial de troca para se obter prestígio e mercês, o desempenho dos oficiais mecânicos, em diversificada atuação nos campos

fabris, destinava-lhes percursos profissionais marcados pelo reconhecimento público e pelas vantagens que essa anuência podia acarretar”.

Ademais, a mercancia de objetos religiosos constituía uma estratégia para acumular pecúlio destinado à compra da alforria ou à melhoria das condições de vida. Em áreas de grande prosperidade econômica, como Minas Gerais no século XVIII, escravizados frequentemente acumularam economias ao longo dos anos. Isso ocorreu através de atividades fora do controle direto dos senhores, como o trabalho de jornaleiros e escravizados de ganho, ou ainda por meio de atividades produtivas complementares ao trabalho regular. Essas atividades incluíam diversas formas de comércio, a mineração de ouro e a produção de alimentos destinados à venda (Paiva, 2015, p. 219).

Acrescenta-se a esses exemplos a venda de produtos de caráter mágico-religioso, dado que, segundo depoimentos, Antônio Correia teria cobrado de Antônio Carvalho seis oitavas⁴² de ouro para furtar hóstias da igreja. Como evidenciado nas seções anteriores, a comercialização de objetos mágico-religiosos foi comum em toda extensão do Império português. O indígena Miguel Pestana, mesmo quando preso pela Inquisição, vendia pós que traziam fortuna e cartas de tocar – elementos utilizados na potencialização das bolsas de mandinga (Corrêa, 2018). Já Manuel da Piedade, originário da Bahia e escravizado do capitão Garcia de Valadares, residia em Lisboa e foi alvo de denúncias que alegaram que ele vendia bolsas de mandinga. Piedade era amplamente reconhecido entre os escravizados e libertos do Porto por carregar um amuleto com uma oração ao Justo Juiz, que havia adquirido na Bahia, e por comercializar os componentes necessários para a confecção dessas bolsas, que, segundo se acreditava, contavam com a intervenção de forças demoníacas (Calainho, 2008).

Entretanto, a mobilidade social no Brasil colonial não se restringia à acumulação de riqueza, mas também incluía a transformação da condição jurídica e social. De acordo com Guedes (2006, p. 399), mobilidade social em sociedades estamentais está relacionada ao afastamento do antepassado escravizado. Não pode ser desprezada, portanto, a mobilidade geracional/familiar. O autor usa como exemplo a seguinte situação, ocorrida em São João Del Rey, Minas Gerais, em 1798: “uma preta crioula forra, filha de uma preta de nação mina, hoje forra, disse ter quatro filhos, todos de qualidade parda. A primeira geração era preta mina, a segunda, preta crioula, e a terceira, já sem descrição da condição de alforria, era de qualidade parda” (Guedes, 2006, p. 400). Neste sentido, Isnara Pereira Ivo (2023, p. 105-106) defende que não se pode confundir mobilidade social com enriquecimento, “mas com possibilidades de

⁴² A expressão "oitavas de ouro" refere-se a uma unidade de medida de peso utilizada para o ouro em pó, particularmente no contexto da mineração. Cada oitava de ouro (3,59g) equivalia a 1.200 réis. (Paiva, 1995).

otimizar formas de viver, possibilidades de poder circular entre grupos hierárquicos superiores como forma de obter privilégios, proteção ou novas oportunidades de atividades econômicas”.

Assim, para libertos, por exemplo,

passíveis de reescravização, mobilidade social podia ser a própria manutenção de sua condição de liberto (o que já os mantinha diferenciados dos escravos); para seus descendentes, seria o afastamento paulatino de um antepassado escravo. Para egressos do cativo, estes são movimentos importantes de reinserção social (Guedes, 2006, p. 399).

Em regiões populosas e ricas, como Minas Gerais no século XVIII, de maneira geral, quanto mais libertações de escravizados houve, “mais acentuada foi a mobilidade social, mais importante tornou-se a organização do universo do trabalho, mais dinâmicas tornaram-se as economias regionais, e maiores e mais atuantes foram os grupos de crioulos e de mestiços surgidos desse ambiente integrado” (Paiva, 2015, p. 146). Ou seja, esse contexto evidencia como as alforrias, por exemplo, influenciavam a organização socioeconômica e a mobilidade social, refletindo a complexidade da realidade colonial.

Entretanto, é essencial reconhecer que a mobilidade social estava condicionada pelas “qualidades” e condições dos indivíduos. Assim, as categorias de distinção social, marcadas por “acordos, negociações, conveniências, convergências e pragmatismos [...], além obviamente de conflitos, formas de opressão e resistências” (Paiva, 2015, p. 223), frequentemente definiam as oportunidades de ascensão social em uma sociedade marcada por profundas desigualdades.

De acordo com Viana (2007), indivíduos de origens diversas podiam adaptar suas identidades e redes sociais conforme as circunstâncias sociais — embora, como veremos adiante, com certos limites. O processo de mobilidade social envolvia, portanto, não apenas fatores econômicos, mas também a capacidade de transitar e reinterpretar as normas sociais da época. Essas fronteiras são “zonas de mescla, de mestiçagem em via de mão dupla, ainda que permeadas por desigualdades. Nesses encontros, os agentes percebem se têm ou não modos de compreensão, juízos de valor e performances em comum validados tanto pelo eu quanto pelo outro” (Cruz, 2020, p. 41).

Em Minas Gerais, segundo Paiva (2015, p. 217),

em menos de cem anos o grupo de não brancos nascidos livres rivalizou com o de escravos, embora permanecesse menor, e com o de forros, cujos números foram, possivelmente, parecidos, e superou o de brancos, em um conjunto que em 1786 foi estimado em cerca de 362.000 pessoas, a maior população entre as capitanias brasileiras.

Como afirma o autor, é razoável supor que, durante o mesmo período, o perfil populacional fosse semelhante em outras cidades importantes e regiões próximas na América

portuguesa, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Olinda, São Luís e Belém. Todas essas sociedades vivenciaram economias robustas, sustentadas pelo trabalho escravizado, em que as dinâmicas sociais resultaram em um grande número de alforrias.

A presença da população percebida como mestiça levou as autoridades coloniais - na busca por manter a ordem vigente - a tentarem uma maior rigidez na estrutura hierárquica da sociedade. Por exemplo, inspirado por esse anseio, em 1726, o rei Dom João V enviou uma carta ao governador da Capitania de Minas Gerais, Dom Lourenço de Almeida, na qual manifestava sua intenção de garantir que a administração de uma área tão importante fosse confiada a pessoas de "sangue puro", um termo que, na época, se referia a homens brancos. Essa "qualidade" era vista como superior em comparação ao "defeito" de ser mulato ou pardo (Paiva, 2015, p. 173).

Conforme Viana (2007, p. 224),

A ideia de 'impureza' do 'sangue mulato' viria atender a esses novos desafios e tensões criadas pelas vivências coloniais, uma vez que o estigma da 'mulatice', como se dizia à época, era um mecanismo destinado a conter pretensões de distinção social de mestiços ou pessoas livres de cor nascidos nas áreas coloniais. Cronistas e autoridades residentes na colônia reforçavam a ideia de que o crescimento da população percebida como mestiça, em particular, exigia a necessidade de mecanismos de controle social mais efetivos, capazes de deter as aspirações de ascensão social de indivíduos frequentemente descritos como 'viciosos', 'soberbos', 'ociosos' e desonrados.

Essa necessidade de controle social também se refletia na realidade de indivíduos de origem indígena, como Miguel Pestana, que, embora reconhecido como livre pela legislação fora do aldeamento, "na prática devia fazer valer esta condição em meio ao complexo jogo de forças existente no cotidiano colonial, exercer um ofício era de suma importância para que ele se distanciasse da escravidão e galgasse uma posição mais favorável naquela sociedade" (Corrêa, 2018, 173).

Neste sentido, como discutido na seção anterior, nos processos, os irmãos Carvalho Serra são definidos ora como pardos, ora como mulatos; ora como livres, ora como forros. Em concordância com Viana (2007), esse parece ser um indício de como palavras como "forro" e "mulato" aproximavam os indivíduos do mundo da escravidão em uma realidade marcada pela precarização da liberdade. Antônio Carvalho afirmava a cada nova audiência que era "Requibimba, de alcunha, homem pardo oficial de sapateiro livre"⁴³. Também podemos usar como exemplo Catharina, identificada como mulata em sua carta de alforria, que aparece na

⁴³ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, f. 354 v.

margem da folha do documento analisado por Paiva como “Catharina parda”, em indicação feita pelo escrivão, décadas mais tarde (Paiva, 2015, p. 291).

Assim, no período colonial, a palavra “pardo” indicava o afastamento do passado como escravizado e afirmava a condição de liberdade, à medida que as palavras “negro” ou “preto” assinalavam a condição de escravizado. A defesa de José Barroso da Silva de que “Manoel da Costa Barroso é homem pardo não preto como se diz”⁴⁴ também sinaliza a importância que as categorias de distinção assumiam na sociedade colonial. Como defende Paiva (2015, p. 34),

não obstante a fluidez das definições, no entanto, devem-se considerar certos padrões identificadores mais ou menos aceitos e adotados coletivamente, que variavam pouco ou nada. Isso impedia classificações então inaceitáveis, baseadas na hierarquia social vigente (como um branco, por exemplo, receber a ‘qualidade’ de negro, um mulato ser indicado como crioulo ou um pardo ser tratado de preto).

Dentro deste contexto colonial, as “qualidades” podiam determinar o acesso a certos privilégios e oportunidades, sendo um reflexo direto da estratificação social vigente.

Com base nos dados de Schwartz (1988) sobre oficiais mecânicos na Bahia, Guedes (2006, p. 404) conclui que o “trabalho embranquecia” (Guedes, 2006, p. 407):

ainda que as gradações de cor e os preconceitos a ela associados não fossem totalmente ignorados, houve uma tendência de que, na medida em que cresceu a população de mestiços e livres, designações referentes à ‘cor’ desaparecessem dos registros do engenho de Sergipe do Conde. Isto porque ‘a aquisição de habilidades e experiência, que tornavam o trabalhador valioso para o engenho, tendia a suplantar as designações caracterizadoras e ‘pejorativas’. Por outro lado, continuavam a ser mencionados pela cor, de forma pejorativa, trabalhadores não especializados.

Embora essas características fossem ignoradas nos registros, a ideia de “embranquecimento simbólico” tende a simplificar a complexa interação entre habilidades técnicas e a estrutura social da época. A ideia de que o trabalho especializado poderia atenuar as designações pejorativas associadas à cor é válida em certo contexto, mas não reflete necessariamente uma política sistemática de valorização dessas pessoas. Ou seja, a eliminação das designações de cor nos registros não indica, por si só, uma mudança substancial nas estruturas de poder ou nas práticas de exclusão. É fundamental reconhecer, portanto, que a valorização técnica dos trabalhadores não implicava automaticamente em uma transformação abrangente das condições sociais ou em uma mudança significativa nas práticas de marginalização.

⁴⁴ Trecho do Processo de Antônio Carvalho Serra, f. 141 v.

Assim, a análise da mobilidade social em Minas Gerais no século XVIII revela um cenário multifacetado, onde a presença de uma população percebida como mestiça e o desempenho de ofícios especializados desempenharam papéis cruciais na dinâmica social da região. O trabalho especializado, bem como a formação de redes sociais estratégicas, proporcionou aos indivíduos a possibilidade de ascender socialmente, embora muitas vezes esses avanços fossem limitados pelas “qualidades” e condições. Além disso, a mercancia de objetos mágico-religiosos, evidenciam a complexidade dos caminhos para a mobilidade social. Dessa forma, a mobilidade social em Minas Gerais não se limitava à acumulação de riqueza, mas envolvia uma série de estratégias adaptativas e negociações sociais.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso de Antônio Correia e dos irmãos Carvalho Serra oferece um panorama abrangente das interações entre práticas religiosas e estruturas sociais em Minas Gerais no século XVIII. Os processos que tratam do furto das hóstias e as subsequentes prisões — além de evidências da dura realidade enfrentada pelos três indivíduos nos porões da Inquisição — proporcionam uma visão da complexa realidade da época.

Trabalhos como o de Daniela Buono Calainho (2008), em *Metrópole das Mandingas*, e o de Laura de Mello e Souza (2009), em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, oferecem uma análise profunda das práticas religiosas no período colonial. Estas obras evidenciam como a convergência de diferentes tradições culturais e religiosas levou ao desenvolvimento de práticas religiosas inéditas e multifacetadas na colônia. Além disso, ilustram como a Inquisição, como agente de controle, não apenas punia severamente práticas consideradas heréticas, mas também enfrentava limitações na imposição de suas normas em um contexto colonial diversificado. Para entender as religiosidades nas Minas Gerais colonial, foi essencial o conceito de circularidade cultural proposto por Carlo Ginzburg (2005), que mostra como o popular e o erudito não eram esferas isoladas, mas se influenciavam mutuamente, com o saber erudito frequentemente absorvendo elementos das práticas populares e as tradições populares incorporando influências eruditas. Este conceito é crucial para entender como as práticas religiosas dos nossos personagens principais são resultado de um intercâmbio contínuo com diferentes grupos sociais e variadas tradições culturais.

Neste sentido, a interação entre pessoas chegadas de diferentes regiões do mundo resultou na criação de práticas religiosas originais, que frequentemente incorporavam elementos africanos, americanos e europeus. O processo de ressignificação das crenças evidencia a capacidade das populações coloniais de desenvolver soluções para as questões espirituais e socioeconômicas que permeavam o cotidiano da época, ressaltando que as práticas religiosas possuem uma dimensão material. Assim, as condições socioculturais não apenas influenciam as práticas religiosas, mas também são moldadas por elas, refletindo uma interação dinâmica entre as crenças e a materialidade. Um exemplo são as bolsas de mandinga - elementos que, aparentemente, estiveram presentes na trajetória de nossos personagens principais na busca por proteção - que demonstram a fusão de costumes diversos, refletindo e a complexidade da vida religiosa colonial.

Tal complexidade parece ter sido desconsiderada por Laura de Melo e Souza (2008) em *Desclassificados do Ouro*. A análise da autora tende a reduzir a experiência dos livres pobres na América Portuguesa a um processo inevitável de desclassificação, desconsiderando a

diversidade e a riqueza das vivências desses indivíduos. Em contraste, estudos focados no mundo do trabalho, como os de Ludmila Machado Pereira de Oliveira Torres (2008) e José Newton de Meneses (2013), têm demonstrado que, apesar das rígidas hierarquias sociais e das limitações impostas pelo sistema escravista, os trabalhadores mecânicos conseguiram desenvolver estratégias para a mobilidade social. Esse conceito de mobilidade social é entendido como a capacidade de melhorar as condições de vida e de transitar entre diferentes estratos hierárquicos. A pesquisa desses autores revela que, embora as estruturas sociais fossem profundamente hierárquicas e desiguais, os indivíduos frequentemente encontravam formas de otimizar suas posições e maximizar suas oportunidades. Nesse cenário, tornava-se essencial o desenvolvimento de redes de sociabilidade sólidas e diversificadas.

As dinâmicas de mestiçagem e a manipulação das normas sociais, conforme abordado por Larissa Viana (2007) e Eduardo França Paiva (2015), possibilitaram aos indivíduos adaptarem suas estratégias de acordo com as condições locais, refletindo uma sociedade em constante transformação. É importante salientar, no entanto, que tais possibilidades de mobilidade social eram frequentemente limitadas pelas "qualidades" e condições. Essas dinâmicas demonstram como a negociação contínua das categorias sociais influenciavam a mobilidade e as oportunidades disponíveis. Por exemplo, categorias como "pardo" e "mulato" desempenhavam um papel crucial na determinação das oportunidades e restrições enfrentadas pelos indivíduos. Essas categorias, juntamente com as negociações que as envolvem, evidenciam como as identidades eram moldadas por fatores tanto individuais quanto coletivos – tensões entre o eu e o outro.

Dessa forma, embora as possibilidades de ascensão social estivessem condicionadas a determinadas "qualidades" e "condições", os indivíduos procuravam maximizar as oportunidades disponíveis em contextos caracterizados por relações desiguais de poder – ora manipulando a percepção das categorias de distinção social, ora aproveitando-se de oportunidades econômicas mais vantajosas surgidas nesse cenário. Neste sentido, segundo Levi (2000, p. 45), os historiadores e historiadoras têm a tendência de observar as sociedades de longe

estando, portanto, atentos aos resultados finais que, em regra, escapam ao controle das pessoas e às suas próprias vidas. [...] Mas as coisas não se deram exatamente dessa forma: nos intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação, os grupos e as pessoas atuam com uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política que, embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las.

Em suma, a investigação dos processos e das práticas sociais e religiosas no século XVIII na América Portuguesa lança luz sobre a complexidade das interações socioeconômicas e culturais do período. A flexibilidade das práticas religiosas e a adaptação das estratégias de mobilidade social ilustram uma sociedade em transformação, marcada por tensões entre controle e resistência, valorização e perpetuação de desigualdades. Embora este estudo não esgote a discussão, procurou evidenciar as interações entre crenças e condições materiais, demonstrando como essas interações – mediadas pelas redes de sociabilidade estabelecidas – influenciavam as oportunidades de mobilidade social em uma sociedade na qual "qualidades" e condições desempenhavam um papel fundamental. Neste sentido, este trabalho procurou destacar a riqueza das experiências vividas pelos indivíduos no contexto colonial, revelando as especificidades e desafios enfrentados na busca por identidade e melhores condições de vida.

REFERÊNCIAS

Normas técnicas

ARQUIVO NACIONAL. **Normas técnicas para transcrição e edição de documentos manuscritos**. 1993. Disponível em: <http://www.arquivonacional.gov.br/Media/Transcreve.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2024.

Documentos manuscritos

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, **Inquisição de Lisboa**, processo nº 4684. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2304671>. Acesso em: 24 jul. 2023.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, **Inquisição de Lisboa**, processo nº 1078. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300964>. Acesso em: 24 jul. 2023.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, **Inquisição de Lisboa**, processo nº 6270. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2306317>. Acesso em: 24 jul. 2023.

Documentos publicados

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...**: autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/en/dicionarios/>. Acesso em: 24 jul. 2023.

Bibliografia

BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2020. p. 23-79.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: Revel, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, **Debates**, 2001. Disponível em: <<https://goo.gl/TPSiQN>>. Acesso em: 05 mar. 2023.

BOSCHI, Caio. Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. **Varia História**, [S.L.], v. 22, n. 36, p. 291-313, dez. 2006. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-87752006000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/KW8TBjssckZNqjbRCfXTBkS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 mar. 2024.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas, Religiosidade Negra e Inquisição no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALAINHO, Daniela. O Brasil e o Tribunal do Santo Ofício português: réus, cartas e agentes em circulação no mundo atlântico. **Tempo**, [S.L.], v. 28, n. 2, p. 225-244, maio 2022. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/tem-1980-542x2022v280212>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/XP9PLrLxvSrC7MXnBWwWNNt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 mar. 2024.

CHALHOUB, Sidney. **Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)**. História social, n. 19, p. 33-62, 2010. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/315>. Acesso em: 27 mar. de 2023.

CAVALCANTI, Carlos André. A Teoria do Imaginário para fazer História das Religiões: facilitando o ofício do historiador na análise da Inquisição. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo. 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300648237_ARQUIVO_ANPUH2011comunicacaoProfCarlosAndreUFPB.pdf. Acesso em: 25 mar. de 2023.

CORRÊA, Luís Rafael. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição**. Jundiá: Paco Editorial, 2018.

CRUZ, Jerônimo Aguiar Duarte da. Terra de pardo: entre forros, reinóis e lavouras de cana (Campo Grande, Rio de Janeiro, 1715-1800). **Afro-Ásia**, n. 61, p. 37-77, 2020.

FERNANDES, Neusa. **A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e Vilas d'el Rei: Espaço e Poder nas Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: Ginzburg, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/DIFEL, 1989, p. 169-178.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: Ginzburg, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 203-214

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GRENDI, Edoardo. Microanálise e História Social. In: Oliveira, Mônica Ribeiro & Almeida, Carla Maria Carvalho. **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009. 300 p.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, dez. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/VyGzBvFy5TkmrBSbMjNyVVp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 maio 2024.

IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **Religiões e religiosidades, escravidão e mestiçagens**. São Paulo: Intermeios; Vitória da Conquista: EdUesb, 2016. 240 p.

LAGE, Mônica Maria Lopes. **A trajetória de José Pereira Arouca: arrematações, "monopólios" e redes de sociabilidade**. 2018. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em:

[file:///C:/Users/Maria%20Helena/Downloads/monica_tese_completa_pdf_vers_o_final%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Maria%20Helena/Downloads/monica_tese_completa_pdf_vers_o_final%20(4).pdf).

Acesso em: 14 maio 2024.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Carreira de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história**: escalas, indícios e singularidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MAMIGONIAN, Beatriz. José Majojo e Francisco Moçambique, marinheiros das rotas atlânticas: notas sobre a reconstituição de trajetórias da era da abolição. **Topoi**: Rio de Janeiro, 2010, v. 11, n. 20, pp. 75-91. Disponível

em:

<https://www.scielo.br/j/topoi/a/yXtGtNkR8gkfdXchVFW6YPK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 mar. 2023.

MENESES, José Newton Coelho. **Artes fabris e ofícios banais**: produção e circulação de bens manufaturados em Minas Gerais no século XVIII. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MOTT, Luiz. **Bahia**: Inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010

NOVINSKY, Anita. **Inquisição**: Rol dos culpados. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1992.

PAIVA, Eduardo França. Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 133, p. 49–57, 1995. DOI: [10.11606/issn.2316-9141.v0i133p49-57](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i133p49-57). Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18768>.. Acesso em: 28 mar. 2024.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia**. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PIRES, Maria do Carmo; BOHRER, Alex Fernandes. O contexto social da produção arquitetônica e artística nas Minas Gerais no início do século XVIII. **História Revista**, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 284-204, 24 jun. 2021. Universidade Federal de Goiás. <http://dx.doi.org/10.5216/hr.v26i1.67366>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/67366/36768>. Acesso em: 14 maio 2024.

PEREIRA, Larissa Freire. **Faces do Feitiço**: Os feitiçeiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821). 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/dissertacaoLarissaFreire.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2024.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. **Aos sinais das Ave Marias**: furtos de hóstias, feitura de proteção e o desenho religioso da Bahia setecentista. O caso das Diligências de Muritiba. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2015. Disponível em: <http://www.pgh.uefs.br/arquivos/File/DissertacaoFelipeAugusto.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2024.

RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo**: Brasil e Ultramar Hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de.; SOUSA, Rafael José de. **Em nome do Santo Ofício**: cartografia da inquisição nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

REVEL, Jacques (org.) **Jogos de escala**: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 29, n. 57, p. 145-164, jun. 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-01882009000100006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/z46NyTR4ztZ8VfnRw3yBNLd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 abr. 2024

RODRIGUES, Márcia Barros Ferreira. Razão e sensibilidade: Reflexões em torno do paradigma indiciário. Dimensões - **Revista de História da Ufes**. Vitória, v. 17, 2005. p. 213-221. Disponível em: <https://nei.ufes.br/sites/nei.ufes.br/files/RODRIGUES.%20M%C3%A1rcia%20B.F.%20Raz%C3%A3o%20e%20Sensibilidade.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2023.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: século XVIII. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23042009-095859/publico/VANICLEIA_SILVA_SANTOS.pdf. Acesso em: 03 ago. 2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

SOUZA, Giselly Cristina Muniz de. **Mandingueiros nas Minas: travessias e trânsitos culturais (1724-1805)**. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei, 2018. Cap. 3. Disponível em: <<https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/DissertacaoGisellySouza.pdf>> Acesso em: 25 mar. 2023.

TORRES, Ludmila Machado Pereira de Oliveira. **Os Oficiais Mecânicos na Vila Real do Sabará**: Controle, Cultura Material e Trabalho (1735-1829). 2018. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-B9CG4D/1/disserta_oludmilatorres2018.pdf. Acesso em: 14 maio 2024.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**. As irmandades de pardo na América portuguesa. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.