



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PAULO CEZAR MIRANDA NACIF

DIANTE DA PIA BATISMAL:
AS ALIANÇAS DE COMPADRIO EM MINAS GERAIS
DURANTE O PERÍODO COLONIAL

Niterói – RJ

2014

PAULO CEZAR MIRANDA NACIF

DIANTE DA PIA BATISMAL:
AS ALIANÇAS DE COMPADRIO EM MINAS GERAIS
DURANTE O PERÍODO COLONIAL

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sheila Siqueira de Castro Faria

Niterói – RJ

2014

Nacif, Paulo Cezar Miranda
N124d Diante da pia batismal: as alianças de compadrio em Minas Gerais durante o período colonial / Paulo Cezar Miranda Nacif - Niterói, 2014.
192 f.: il.
Orientadora: Prof. Dra. Sheila Siqueira de Castro Faria.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

1. História – Minas Gerais. 2. Batismo. 3. Escravidão. 4. Família. I. Faria, Sheila Siqueira de Castro. II. Universidade Federal Fluminense. III. Título.

CDU 981.03

PAULO CEZAR MIRANDA NACIF

DIANTE DA PIA BATISMAL:
AS ALIANÇAS DE COMPADRIO EM MINAS GERAIS
DURANTE O PERÍODO COLONIAL

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

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Sheila Siqueira de Castro Faria
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientadora)

Prof. Dr. Renato Pinto Venâncio
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG (Arguidor)

Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ (Arguidor)

Niterói – RJ

2014

À memória de meu avô, José Augusto, recordador de sua terra.

Agradecimentos

Esta pesquisa iniciou-se ainda durante a minha graduação em História na UFOP. Durante dois anos, sob a orientação da professora Maria do Carmo Pires, reuni documentos paroquiais para a composição de um banco de dados do qual hoje me valho. A ela, agradeço imensamente a oportunidade que me ofereceu de ter o meu primeiro contato com a pesquisa em História e também por me haver disponibilizado outras fontes.

Sou grato ao professor Álvaro de Araújo Antunes por haver-me orientado na monografia e, gentilmente, ter revisado o projeto de mestrado que resultou nesta dissertação.

Ao professor Renato Pinto Venâncio que, com suas aulas, despertou o meu interesse pela sociedade colonial. A ele, e também ao professor Roberto Guedes Ferreira, agradeço pelas valiosas críticas e sugestões que me fizeram durante o exame de qualificação e pela renovada disponibilidade em participarem da defesa.

À Sheila, minha orientadora, presente sempre que necessário e também interessada em me dar liberdade para desenvolver minhas ideias por conta própria. Ao longo de dois anos, com paciência e solicitude, esteve disponível para sanar as dúvidas que surgiram no decorrer do processo. Seu apoio foi fundamental para que este trabalho se concretizasse.

Aos colegas que me acompanharam nas disciplinas cursadas na UFF e na UFRJ, pelas conversas acadêmicas e pelos momentos de descontração. Ao Marconni, Elizabeth, Danilo, Felipe, Adélia e Cristina, por todo o suporte moral e logístico.

Em especial aos meus pais, Paulo Cezar e Maria Déia, pelo amor incondicional e por nunca haverem medido esforços para que eu chegasse até aqui, investindo tudo o que puderam em minha formação intelectual e moral. Aos meus irmãos, José Augusto e Durandi, pela força e amizade que desfrutamos juntos desde criança. Meus valores adquiridos passaram por todos vocês.

À Thaís, pela atenção, amor e carinho que sempre me dispensou em todos os momentos, mesmo quando distante.

Já naquele tempo (e dizem que é defeito do nosso) o empenho, o compadresco, eram uma mola real de todo o movimento social.

Manuel Antônio de Almeida,
Memórias de um Sargento de Milícias.

Resumo

Por meio do ritual católico do batismo era contraído um vínculo de parentesco espiritual que interligava os padrinhos ao batizado e aos seus pais. Os padrinhos eram convidados para exercerem uma função de co-paternidade em relação à formação religiosa de seu afilhado. Entretanto, essa instituição, por parte de comunidades católicas em situações históricas e estruturais determinadas, passou por um processo de reelaboração em termos de prática social efetiva, que ia além de sua função primordialmente religiosa, tal como era considerada pela Igreja. Na prática, o compadrio se prestava a fins seculares diversos. O propósito deste trabalho é analisar os papéis e significados relacionados ao estabelecimento dessas alianças rituais, seus respectivos padrões e tendências em localidades específicas de Minas Gerais durante o período colonial.

São enfocadas três freguesias rurais de Vila Rica – Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu – que se ocupavam da extração de ouro e, principalmente, do abastecimento alimentar para suprir a demanda gerada pelo rápido e intenso povoamento da região. O recorte temporal da pesquisa abrange tanto o auge da produção aurífera quanto o seu processo de declínio. Nesse segundo momento, as localidades em foco passaram por um processo de reestruturação das unidades produtivas e reduziram drasticamente seus índices de mercantilização, dedicando-se, majoritariamente, a uma economia de subsistência marcada pela pequena comercialização de excedentes.

Tendo como ponto de partida as populações residentes nessas paróquias, este estudo procura trazer alguma inteligibilidade às intrincadas redes de parentesco estabelecidas diante das pias batismais. Nessas localidades residiram e se aparentaram homens e mulheres, livres, libertos(as) e cativos(as), oriundos de várias regiões da Metrópole, da América portuguesa e do continente africano, assim como seus descendentes, nascidos e batizados nas Minas.

Palavras-chave: batismo; compadrio; escravidão; família; Minas Gerais.

Abstract

Catholic ritual of baptism contracted a bond of spiritual connexion that interconnected the christening and godparents to their parents. The godparents were invited to perform a co-parenthood function related to the religious upbringing of their godchildren. However, this institution by Catholic communities in certain historical structures and situations, went through a process of reworking in accordance with an effective social practice that went beyond its primarily religious function as it was considered by the Church. In practice, godparenthood was used for many secular purposes. The purpose of this Master's thesis is to analyse the roles and meanings related to the establishment of these alliance rituals, their patterns and tendencies in specific locations of Minas Gerais captaincy during the colonial period.

We focus on three Vila Rica rural parishes: Cachoeira do Campo, Casa Branca and São Bartolomeu. Their populations were engaged in gold mining, especially in supplying food to meet the demand generated by the rapid and intense region settlement. The period of this survey covers both the height of gold production, and the process of decline. During this second phase, the highlighted locations have restructured the productive units drastically reducing their commodification indexes. In this phase, they dedicated mostly to a subsistence economy marked by small surplus trade.

Based on the resident populations in these parishes, this study tries to elucidate the intricate kinship networks established by the baptismal fonts. The parishes of Minas captaincy were composed by free, freed, and captive men and women, from different regions of the african continent, european and american portuguese territories, as well as their descendants, born and baptized in Minas.

Keywords: baptism; godparenthood; kinship; family; slavery; Minas Gerais.

Sumário

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - DINÂMICAS ECONÔMICAS, FLUXOS DEMOGRÁFICOS E TRABALHO NAS FREGUESIAS RURAIS DE VILA RICA.....	26
1.1 - OS FLUXOS DE POVOAMENTO EM DIREÇÃO ÀS MINAS E AS CONSEQUÊNCIAS DA MINERAÇÃO	26
1.2 - PARA ALÉM DA EXTRAÇÃO AURÍFERA: ASPECTOS DA PRODUÇÃO AGROPASTORIL MERCANTILIZADA NA REGIÃO MINERADORA	30
1.3 - AS PARÓQUIAS COLATIVAS DO ELDORADO	34
1.4 - DEPOIS DO OURO	44
1.5 - PROCESSOS DEMOGRÁFICOS E TRABALHO NAS FREGUESIAS RURAIS	47
1.6 - UM PERFIL DAS FREGUESIAS	54
CAPÍTULO 2 - O RITUAL CATÓLICO DO BATISMO NO UNIVERSO CULTURAL DO ANTIGO REGIME: REMISSÃO DOS PECADOS, AGREGAÇÃO COMUNITÁRIA E PROLONGAMENTO DAS RELAÇÕES FAMILIARES.....	57
2.1 - O PAPEL ESTRUTURAL DA IGREJA NA VIDA DAS POPULAÇÕES PORTUGUESAS	57
2.2 - TORNAR-SE CATÓLICO, INGRESSAR NA COMUNIDADE.....	59
2.3 - PENSAMENTOS E ATOS ANTE O SAGRADO: ENTRE CRENÇA E RITO	60
2.4 - OS VÍNCULOS DE COMPADRIO	70
2.5 - SANTAS PROTETORAS, PADRINHOS E MADRINHAS AUSENTES.....	78
2.6 - FAMILIARES, AMIGOS E COMPADRES.....	88
2.7 - ALIANÇAS E PRESTAÇÕES	95
2.8 - COMPADRIO E RECIPROCIDADE: A INSTITUIÇÃO FORA DAS PIAS BATISMAIS	99
CAPÍTULO 3 - “A FREGUESIA É UMA FAMÍLIA”: CATIVOS, LIBERTOS E LIVRES NA VIVÊNCIA DO COMPADRIO.....	110
3.1 - FAMÍLIAS ESCRAVAS E COMPADRESCO	112
3.1.1 – OS SENHORES E O BATISMO DOS ESCRAVINHOS	114
3.1.2 - TORNAR-SE PARENTE RITUAL DE LIVRES, LIBERTOS OU ESCRAVOS?	127
A - COMPADRES ESCRAVOS	136
B - COMPADRES LIBERTOS E LIVRES	141
3.1.3 - O ESTUDO DE ALGUMAS ESCRAVARIAS LOCAIS.....	148

3.1.4 - AFRICANOS E SEUS PADRINHOS.....	152
3.2 - OS ENJEITADOS E SEUS PAIS ESPIRITUAIS	158
3.3 - AS ESCOLHAS DOS PAIS LIVRES E FORROS	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	169
ANEXOS	172
CAPÍTULO 1	172
CAPÍTULO 2	176
CAPÍTULO 3	177
REFERÊNCIAS	182
FONTES MANUSCRITAS	182
FONTES IMPRESSAS.....	183
BIBLIOGRAFIA	184

Abreviaturas

ACP

Arquivo Casa do Pilar

AEAM

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

APM

Arquivo Público Mineiro

CMOP

Câmara Municipal de Ouro Preto

Cx.

Caixa

Doc.

Documento

Leg.

Filho legítimo

Pd.

Padrinho

Prat.

Prateleira

Md.

Madrinha

Nat.

Filho natural

RAPM

Revista do Arquivo Público Mineiro

SC

Secretaria de Governo da Capitania

Introdução

João da Silva de Oliveira viveu décadas na paróquia rural de Santo Antônio da Casa Branca, situada no termo de Vila Rica. Conforme os registros dos batismos realizados nesta localidade apontam, tornou-se o padrinho mais solicitado pelos seus habitantes.

João era natural da freguesia de São Miguel de Oliveira do Douro, situada no norte de Portugal, território de onde mais se emigrou para as áreas coloniais. A primeira vez que teve seu nome mencionado nos assentos batismais de Casa Branca foi em 1767, quando o vigário Manoel de Barros registrou o batismo de seu filho primogênito João, que teve com sua esposa Joana Francisca de Paiva. Àquela altura, Joana contava com 21 anos de idade e havia nascido e sido batizada na presente freguesia. Era filha legítima do alferes João Alves Portela e Joana Monteiro de Paiva, os quais também foram os padrinhos de seu primeiro filho. A aliança de João da Silva de Oliveira com a família de sua esposa, fundada sob o matrimônio, acabou sendo reforçada por meio do apadrinhamento do primeiro filho do casal.

Dois anos se passaram e João da Silva de Oliveira foi mencionado novamente nos registros paroquiais de Casa Branca, devido à cerimônia do batismo de seu segundo filho, Antônio. Contudo, João foi designado com a patente das companhias de ordenanças de “alferes”, a mesma de seu sogro. Como padrinho de Antônio, João escolheu o capitão Mathias Gonçalves Moreira, de uma outra freguesia rural do termo de Vila Rica, Antônio Dias. Nas companhias de ordenanças, a patente de “capitão” consiste na imediata superior à de “alferes”.¹ Estando numa situação mais privilegiada que a de João, seu compadre constituía uma importante aliança naquele momento. Já a madrinha selecionada para Antônio foi Ana Maria de Paiva, de quem Joana Francisca de Paiva, mãe do batizado, além de sobrinha, também era afilhada. Desde então, à relação espiritual madrinha-afilhada, se acumulou a de comadre-comadre.

Nos anos seguintes, a presença do alferes João da Silva de Oliveira se tornou cada vez mais recorrente no livro de assentos batismais da freguesia. Entre 1773 e 1779, foi designado como padrinho em quatorze situações. Sua primeira afilhada que consta no rol dos batismos é Joana, filha do sapateiro Manoel Fernandes Ribeiro e de sua mulher, Ana Maria de Jesus, nascida em Vila Rica. Manoel era um reinol natural da freguesia de São Tomé de Melares, termo de Barcelos, mas construiu sua vida na paróquia de Casa Branca. Teve doze filhos

¹ SILVA, Vera Alice Cardoso. Aspectos da função política das elites na sociedade colonial brasileira. O “parentesco ritual” como elemento de coesão social. In: *Varia História*, v.31. UFMG, 2004, p. 110.

mencionados nos batismos da localidade, no período de 1751-1773, e sempre procurou compadres na mesma região. Na época que selecionou João da Silva de Oliveira e sua mulher como padrinhos de Joana, já havia se beneficiado desse tipo de envolvimento, pois no testamento de seu compadre José Gonçalves Couto, que faleceu solteiro em 15/11/1765, havia o legado de duzentos mil reis às suas filhas, certamente para ajudar no dote do casamento das mesmas.² É interessante notar que o benefício não se destinava apenas à sua afilhada, mas a qualquer filha de Manoel, conforme consta no testamento. A relação de compadrio entre eles havia se estabelecido há dez anos, quando José Gonçalves Couto apadrinhou Ana, cujo nome foi escolhido em homenagem à Santa Ana, que foi nomeada a mãe espiritual da neófito. Na escolha do nome de sua filha Joana, também optou por prestar algum tipo de homenagem, mas dessa vez à madrinha, mulher do alferes, Joana Francisca de Paiva.

Dos outros treze apadrinhamentos realizados no período, constavam três filhos ilegítimos em cujos registros batismais não havia menção ao nome do pai de nenhum deles. Nesses casos, a solidariedade do compadrio poderia auxiliar de alguma forma na criação dessas crianças de paternidade incógnita e, quem sabe, futuramente, abrir novas possibilidades às suas vidas. A mãe da primeira criança, batizada em 20/01/1773, era Joana Maria do Espírito Santo, de quem não pudemos arrolar nenhum outro dado além de sua condição social livre. A outra criança, batizada em 09/10/1774, era filha de Maria de Matos, parda forra, de quem também não tivemos acesso a outras informações.

Já sobre a terceira mãe, encontramos várias. Tratava-se de Úrsula crioula, escrava de Joana Monteiro de Paiva, sogra do alferes João da Silva de Oliveira. Úrsula certamente se aproveitou do convívio entre João e sua sogra para poder convidá-lo para apadrinhar seu filho Manoel, em 01/06/1777. Além disso, a madrinha selecionada foi Ana Francisca da Conceição, agregada de João da Silva de Oliveira. Anteriormente, Úrsula havia batizado dois filhos: Eva, em 1771 e Maria, em 1774. O padrinho de Eva foi João crioulo, da mesma escravaria, e a forra Luzia de Almeida Portela. Sobre Luzia, podemos aventar que tenha pertencido à mesma escravaria, pois possuía um sobrenome idêntico ao do então falecido marido de Joana Monteiro de Paiva – a indicada como proprietária de Úrsula –, o alferes João Alves Portela. No batismo de sua outra filha, Maria, Úrsula ampliou sua rede de parentesco espiritual para o mundo dos livres. Selecionou como padrinhos de Maria, Manoel João Braga e Maria Teresa dos Santos, esta, filha do já mencionado sapateiro Manoel Fernandes Ribeiro.

² AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, p. 56.

No que concerne ao parentesco ritual com cativos, além de Manoel, filho de Úrsula, João foi padrinho de Ana mina. Classificada no assento batismal como adulta, em 27/05/1775, deixou o estado de paganismo e adquiriu um novo nome. Pode-se supor que, em muitos casos, pelos cativos recém-chegados ainda não terem aprendido o português e/ou não possuir praticamente nenhuma rede de sociabilidade, seus padrinhos eram escolhidos por seus senhores. Em determinadas ocasiões, o batismo poderia consistir em mera formalidade.³ Ana era escrava de Manoel da Silva Cardoso, casado com Izidora Maria de Paiva, cunhada de João da Silva de Oliveira. O casal residia na mesma paróquia e não teve nenhum filho batizado na localidade. Talvez, para Manoel, convidar João para ser padrinho de Ana tenha sido uma maneira de aproximarem-se ainda mais.

A condição social dos outros nove afilhados de João da Silva de Oliveira era livre. Dessa totalidade, quatro eram filhos de pais forros. Dois deles, chamavam-se Manoel, o primeiro, filho de Tomé Gonçalves Pinheiro e de Joaquina Antônia de Jesus, ambos classificados como crioulos e, o segundo, filho dos pardos Caetano Teixeira da Cunha e Maria Rodrigues de Abreu. José Pires Sarmenho e Josefa da Costa, também pardos, tornaram-se compadres de João da Silva de Oliveira e de sua mulher, Joana Francisca de Paiva, a partir do batismo de sua filha, que também se chamou Joana. Contudo, a aliança entre os dois casais veio a durar pouco mais que três meses, pois a razão de ser do vínculo de parentesco havia deixado de existir. A pequena Joana, batizada em 20/09/1778, veio a falecer em 07/01/1779. Apesar disso, o casal, no final do mesmo ano, batizou uma outra filha com o mesmo nome e, novamente, João da Silva de Oliveira e sua esposa foram indicados como pais espirituais da recém-nascida. A referida cerimônia foi a décima quarta vez que João apadrinhou uma criança e a última ocupando a posição de alferes.

Durante a década de 1770, Joana Francisca de Paiva foi madrinha quatro vezes, três delas em apadrinhamentos que o seu marido também se envolveu. No decorrer desses anos, nasceram e foram batizados outros três filhos legítimos do casal: José, Joaquim e Manoel. Em 1771, João da Silva de Oliveira, por meio de seu terceiro filho, José, tornou-se compadre do capitão-mor José Álvares Maciel, de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Tratava-se, àquela altura, da aliança com um sujeito que ostentava uma patente indicativa de maior prestígio local até o momento. Talvez por isso o prenome escolhido para seu filho tenha sido o mesmo de seu padrinho, homenageando-o em contrapartida à aliança que aceitou estabelecer.

³ Cf. FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal: família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2000.

Cinco anos depois, em 1777, seu quarto filho, Joaquim, foi apadrinhado por João Rodrigues de Macedo, morador em Vila Rica. João, era natural de Coimbra e teria chegado a Minas Gerais por volta de 1775, contando entre 30 e 35 anos de idade, quando por meio da arrematação de contratos de cobrança de impostos, acumulou grande fortuna, chegando a ser definido “como o homem mais rico da capitania”. Durante processo da Inconfidência, livrou-se da acusação de conspirar contra a Coroa portuguesa e conseguiu permanecer em Minas até o fim de sua vida.⁴ Apesar de não possuir nenhuma patente ou algum outro título junto de seu nome que indicasse prestígio, certamente era alguém influente. Já Manoel, quinto filho legítimo de João da Silva de Oliveira, batizado no ano de 1780, teve o sargento-mor Domingos José Gomes, morador em Vila Rica, como padrinho. Sua patente pertencia ao extrato superior das companhias de ordenanças e, para recebê-la, era necessário aval régio.

Até o ano de 1780, o alferes João da Silva de Oliveira, por meio de seus cinco filhos, estabeleceu vínculos de compadrio “para cima” com indivíduos cada vez mais poderosos. Mais tarde, em janeiro de 1782, no registro de seu sexto filho, Domingos, o nome de João veio precedido por uma patente militar superior, a de “capitão”. O padrinho da criança foi o coronel Estevão Gonçalves Fraga, que mandou uma procuração para isso, sendo representado na cerimônia pelo guarda-mor Antônio José Coelho.⁵ Em trinta e um de outubro de 1784, foi batizada Rita, a última filha do então capitão. Ela foi apadrinhada pelo doutor ouvidor de Vila Rica, Tomás Antônio Gonzaga, que anos depois recebeu a pena de degredo por seu envolvimento com a Inconfidência Mineira.

Sabemos que entre 1782 e 1793, João da Silva de Oliveira foi eleito vereador da Câmara de Vila Rica. Nessa época, já ocupando a patente de capitão e com redes de solidariedade locais consolidadas, o reinol acumulou prestígio e notoriedade o suficiente para ser um dos “*homens bons*” da câmara.⁶

Desde quando João passou a ser descrito como capitão das companhias de ordenanças, e tornou-se um representante da freguesia em Vila Rica, apadrinhou outras vinte crianças até o ano de 1798. Sua mulher, Joana, que paralelamente passou a ter seu nome mencionado nos registros batismais precedido pela forma de tratamento “dona”, começou a ter uma presença

⁴ JARDIM, Márcio. A inconfidência mineira: uma síntese factual. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca do Exército, 1989, p.164.

⁵ A existência desse mecanismo de apadrinhamento por procuração evidencia a importância do laço criado: escolhia-se criteriosamente de quem tornar-se compadre, o qual, em diversos casos, poderia residir numa localidade distante à dos pais biológicos da criança.

⁶ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Dos Poderes de Vila Rica do Ouro Preto: notas preliminares sobre a organização político-administrativa na primeira metade do século XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 31, 2004, p. 133.

nos assentos de batismo da freguesia de Casa Branca, em fins dos setecentos, tão recorrente quanto a de seu marido, sendo madrinha outras vinte e uma vezes. Tal designação corresponde a um importante indicativo de reconhecimento de algum estatuto social; em outras palavras, refere-se à nobreza no sentido que o termo tinha na época.⁷ Portanto, a ascensão alcançada por seu marido elevou o prestígio de ambos. Afinal, encontravam-se indissociáveis em virtude do matrimônio.

Dos vinte apadrinhamentos realizados até o final do século XVIII, cinco das crianças eram ilegítimas. Três delas de mães livres e, duas delas, de forras. Outras onze crianças foram classificadas como legítimas, sendo duas delas de pais forros. Dentre esses batismos, um deles, realizado em 03/09/1795, foi o do filho de seu cunhado, na época conhecido como guarda-mor Nicolau Alves Portela, casado com dona Maria Josefa Rodrigues de Oliveira. Outro apadrinhamento que destacaremos, efetuado dois meses depois, foi o da primeira filha de seu primogênito, na época conhecido como capitão João Quintino de Oliveira, casado com dona Rosa Angélica de Barbosa. É interessante notar que o seu filho homônimo, nascido no ano de 1767, à sua semelhança e, talvez em menos tempo, galgou os postos das companhias de ordenanças, sendo designado como capitão num apadrinhamento realizado no ano de 1791, quando tornou-se compadre de Ana Hilária de Jesus por meio de sua filha natural, Isméria. Certamente, o capital social angariado por João da Silva de Oliveira ao longo de sua vida na região de Vila Rica, desempenhou papel preponderante na trajetória de seu filho.

O restante dos apadrinhamentos que ainda não mencionamos, constitui o de quatro crianças classificadas como “expostas”. Duas delas foram abandonadas na casa de Antônio da Costa Chaves e, do pardo forro, alferes Joaquim Ferreira da Fonseca. As demais foram deixadas à porta da casa de João e sua mulher foi a madrinha de ambas. À primeira, batizada em 11/09/1784, foi atribuído o nome de Luísa e, à segunda, em 13/01/1796, o de Francisca. Nesses parentescos rituais onde não estavam presentes as figuras dos progenitores dos neófitos, não se estabelecia uma relação de compadrio. Mas talvez o apadrinhamento indique que foram acolhidas pelos pais espirituais e, na casa dos mesmos, criadas. Francisca, contudo, não teve a provável sorte de Luísa, pois veio a falecer três meses depois.⁸ Apesar disso, cinco dias depois de seu batizado, João emitiu um requerimento para que o pároco da freguesia lhe passasse uma certidão constando “o dia, mês e ano em que batizou a dita exposta, para com

⁷ “Dona”, in: SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario de língua portuguesa*. Lisboa: Typographia Lacérdina, 1813, vol. 1, p. 638.

⁸ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), p. 155v.

ela requerer o assento no senado da Câmara”.⁹ João da Silva de Oliveira pretendia solicitar o auxílio que a Câmara de Vila Rica concedia àqueles que se candidatassem a criar os recém-nascidos que eram enjeitados.

Alguns anos depois, em vinte e sete de julho de 1800, João apadrinhou a filha legítima de Felício Jacome Rocha e Mariana Gomes de Jesus. No registro do batismo referente a essa cerimônia, foi designado como “sargento-mor”, patente que necessitava de aval régio para ser concedida, conforme já apontamos. A última vez em que João da Silva de Oliveira apareceu nos livros de batismo da paróquia de Casa Branca foi dois anos mais tarde, quando apadrinhou, juntamente com sua mulher, seu neto, filho legítimo de seu genro, o capitão Jerônimo Fernandes da Silva Macedo com sua única filha, na época conhecida como dona Rita Euzébia da Assunção.

Aqueles que convidaram João da Silva de Oliveira para apadrinhar seus filhos, certamente tinham algum interesse na relação. Independente de quão inferiores hierarquicamente fossem em relação a João, ou mesmo situados numa posição equivalente, estavam procurando em sua figura alguma forma de amparo e apoio. Outrossim, para João, não foi muito diferente quando selecionou compadres para os batismos de seus filhos. A cada momento em que o reinol encontrou-se numa situação de mais elevado prestígio, evidenciada pelos títulos dos postos nas ordenanças que chegou a ocupar, procurou estabelecer relações de parentesco espiritual com indivíduos de maior cabedal. Todas essas interações provavelmente facilitaram a sua ascensão e também garantiram a manutenção e reprodução das posições alcançadas.

O rol de parentes espirituais de João da Silva de Oliveira contava com cerca de cem indivíduos. Nela, estavam incluídas pessoas de todo tipo. Os fragmentos desta teia relacional que acabamos de abordar chegam a constituir uma espécie de síntese de boa parte das discussões elaboradas ao longo deste trabalho. Essas redes relacionais construídas pelo compadrio facilmente atravessavam as divisões sociais e engendravam extensos laços entre a comunidade.¹⁰

A ideia que temos hoje sobre família é muito diversa da maneira como as populações coloniais a concebiam. Quando falamos em família, tendemos a pensar, basicamente, num

⁹ APM, CMOP, cx. 68, doc. 09.

¹⁰ RAMOS, Donald. *Teias sagradas e profanas: o lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro*. *Varia História*, v. 31, 2004, p. 59.

modelo nuclear de vínculos sociais: pais e filhos. Trata-se de uma construção relativamente recente. Para os homens e mulheres de alguns séculos atrás, a mesma palavra designava uma estrutura muito mais ampla. De acordo com a definição de Antônio Moraes e Silva, de fins dos setecentos, são “as pessoas, de que se compõe a casa, e mais propriamente as subordinadas aos chefes, ou pais de família. Os parentes, e aliados”.¹¹

O compadrio era um importante elemento que contribuía para essa extensão das relações familiares. Pelo rito de ingresso ao catolicismo, o batismo, era contraído um laço de parentesco espiritual que interligava os padrinhos ao batizado e seus pais. Sob a ótica oficial da Igreja, os padrinhos que eram convidados para a realização da cerimônia, ao contraírem essa ligação vitalícia, tornavam-se responsáveis pela formação religiosa de seu afilhado. Deveriam exercer, paralelamente aos pais biológicos, uma função de co-paternidade ligada a questões espirituais.

Apesar dessa concepção oficial sobre o compadrio, tal instituição, por parte de comunidades católicas em situações históricas e estruturais determinadas, passou por um processo de reelaboração em termos de prática social que transcendia o aspecto religioso da vinculação. Na América portuguesa, assim como em outros lugares, o compadresco acabou tornando-se o próprio fundamento da vida de relação.¹² Essa ligação, portanto, foi amplamente instrumentalizada para fins práticos. Pelo rito batismal, o padrinho tornava-se um protetor do batizado e também um aliado dos pais. Na sociedade em questão, o princípio ou a lógica do mérito pouco ou nada valiam; no seu lugar imperava o favorecimento. A possibilidade ou não de se ter acesso a núcleos de poder ou de se obter êxito em tentativas de se alcançar certa mobilidade social decorria, em grande medida, da qualidade das relações que os indivíduos poderiam contar.

Nesse período, as taxas de natalidade eram bastante elevadas se comparadas às de hoje. Casais comumente possuíam muitos compadres por intermédio de seus filhos. A longevidade dessa ligação, pelo menos em termos de parentesco espiritual, era a mesma da vida do afilhado. Os pais espirituais do batizado poderiam auxiliar seus pais terrenos, oferecendo cuidados cotidianos à criança e, principalmente, oportunidades: ensinar algum ofício, ler e escrever, possibilitar o acesso a algum cargo, etc.

Para além da relação padrinho-afilhado, os compadres – do latim *cum* (junto) mais *pater* (pai) – poderiam se assistirem mutuamente de diversas formas. Por terem se aparentado de forma opcional seriam, no mínimo, amigos – o que não era pouca coisa. Assim como o

¹¹ “Família”, in: SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionário de língua portuguesa...* vol. 2, p. 9.

¹² MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1988, p. 132.

conceito de família, o de amizade, que vigorava no período moderno, também possuía um significado bem diverso. As amizades eram relacionamentos muito formalizados e que constrangiam fortemente a vida cotidiana. Acabavam demandando uma constante preocupação com a estabilidade da relação, e exigiam toda uma série de atos de reconhecimento e de rituais de sociabilização. Visitar a casa um do outro, participar de reuniões e festas, passar o tempo em conversas, se entretudarem... Os amigos deveriam ser leais, recíprocos e benevolentes.

Numa sociedade com poucas instituições e que legitimava a desigualdade, as possibilidades de cada um estavam dadas, majoritariamente, pela condição de nascimento. Esse “mecanismo de aparentamento” pela escolha, possibilitado pelo compadrio, consistia numa das restritas oportunidades em que as pessoas poderiam contar com solidariedades vitalícias capazes de viabilizar fluxos de bens materiais ou simbólicos. Por isso mesmo, não era raro que alguns indivíduos, por agregarem determinados atributos que os distinguiam dos demais, viessem a apadrinhar muitas crianças. Para eles o vínculo também interessava. Os afilhados, por serem seus protegidos, lhes deveriam lealdade; assim como os compadres, por serem seus aliados. Portanto, o compadrio poderia contribuir em larga escala na consolidação de amplas redes de poder, capazes de engendrar, consolidar e sustentar esferas de influência, sobretudo a nível local.

Normalmente os padrinhos procurados eram aqueles que tinham mais a oferecer do que os pais. Dado ao nível de hierarquização das sociedades de Antigo Regime, criavam-se pelo compadrio envolvimentos hierárquicos que retroalimentavam redes de clientela.¹³ Por mais assimétrica que fosse a relação, ninguém era tão pobre que nada poderia oferecer, assim como ninguém era tão rico que nada precisasse receber.

O propósito deste trabalho é analisar como se configuraram essas alianças rituais em Minas durante a época colonial. Para isso, são enfocadas três freguesias rurais do termo de Vila Rica – capital política da capitania e, por muito tempo, também econômica. Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo, Santo Antônio da Casa Branca e São Bartolomeu se ocupavam de uma produção agropastoril que visava suprir a grande demanda alimentar gerada pelo rápido e intenso povoamento do eldorado. Além do abastecimento da urbe vilariquenha, Casa Branca e São Bartolomeu, por seus limites compreenderem nascentes do

¹³ Afinal, no compadrio vicejavam relações tendencialmente desiguais (em diversas gradações), marcadas por uma estabilidade (é um vínculo vitalício) e são construídas pela reciprocidade (dádivas e contra-dádivas circulam, sendo a concessão do poder sobre o afilhado uma delas).

Rio das Velhas, ricas em ouro, dedicavam-se a uma produção agrícola concomitante à exploração aurífera.

Apesar da grande quantidade de estudos de História Social produzidos sobre Vila Rica (e de outros principais núcleos urbanos da capitania), freguesias rurais como as que selecionamos ainda foram muito pouco estudadas.

O período analisado compreende duas conjunturas econômicas: o auge da produção aurífera e o seu processo de declínio, a partir de meados da década de 1770. Nesse segundo momento, as localidades em questão passaram por um processo de reestruturação de suas unidades produtivas e reduziram drasticamente seus índices de mercantilização, pois a demanda regional já não era a mesma da “idade do ouro”. O eixo econômico da capitania deslocou-se para o sul, na Comarca do Rio das Mortes onde, àquela altura, havia uma maior oferta de terras a serem cultivadas e um importante mercado consumidor na cidade do Rio de Janeiro que se intensificou ainda mais em 1808, com a transferência da corte. As freguesias em foco dedicaram-se, então, a uma economia agrícola de subsistência marcada por uma pequena comercialização de excedentes.

A descoberta do ouro motivou a migração de um enorme contingente populacional para as Minas. Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu foram povoadas por homens e mulheres oriundos de diversas regiões da Metrópole, da América portuguesa e do continente africano. Uns deslocaram-se para lá de forma espontânea. Outros, porém, foram forçados a fazê-lo dada as contingências da escravidão. Este estudo procura trazer alguma inteligibilidade às intrincadas redes de compadrio estabelecidas por esses povoadores e seus descendentes ao longo do período colonial.

As principais fontes que embasam este trabalho são os registros referentes às cerimônias batismais ocorridas nas três freguesias mencionadas e que encontram-se sediados no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Foi arrolado o total de 7.462 assentos de batismo.¹⁴ Partimos dos mais antigos disponíveis, referentes ao ano de 1725, e nos estendemos até o ano de 1808.¹⁵

¹⁴ Grande parte dessas fontes foram reunidas a partir de uma série de projetos sucessivos, iniciados no ano de 2007 e coordenado pela professora Maria do Carmo Pires. Desde então, vem sendo reunida uma vasta documentação dessas freguesias rurais do termo de Vila Rica, incluído também Itabira do Campo. Contou com auxílio à pesquisa do CNPq no edital de Ciências Humanas e Sociais e do Programa Pesquisador Mineiro (PPM) da FAPEMIG. PIRES, Maria do Carmo. *As Paróquias Rurais do Termo de Vila Rica: um estudo da formação social das primeiras freguesias do século XVIII*. Projeto de Pesquisa. Programa Pesquisador Mineiro (PPMIII) FAPEMIG, 2009.

¹⁵ O banco de dados compreende 4.800 registros referentes a Cachoeira do Campo, que abarcam o período de 1725 a 1808; 2.011 de Casa Branca cujos anos vão de 1739 a 1808; e 651 de São Bartolomeu, elaborados entre 1744 e 1767. Cabe ressaltar que para as análises quantitativas não utilizamos a totalidade das fontes presentes no

A documentação paroquial tem sido enfocada pelas recentes tendências historiográficas por permitir o tratamento serial dos dados. De acordo com Adalgisa Campos, a paróquia destaca-se como uma categoria privilegiada para se recuperar as relações humanas ao nível horizontal e vertical. A freguesia

[...] é fechada e aberta ao exterior, funcionando como uma estrutura intermediária nos domínios político/administrativo, econômico, cultural/religioso. A paróquia fundamenta-se em território demarcado, em um espaço de relações sociais e simbólicas.¹⁶

A realização da pesquisa se dará através da aplicação do método indiciário, proposto por Ginzburg¹⁷, e também do método da ligação nominativa¹⁸. Seguindo estes métodos, as fontes serão coligidas a partir de diretrizes quantitativas e qualitativas para daí serem analisadas e cruzadas na intenção de lhes atribuir um caráter de complementaridade. O nome será o fio condutor desta pesquisa. Buscaremos indícios da vida cotidiana dos “fregueses”.

A análise dessas fontes paroquiais permitem estudos em diversas linhas de abordagem que vão desde a perspectiva demográfica às práticas e representações do sagrado. Os registros paroquiais que utilizaremos encontram-se arrolados em um banco de dados cuja organização procurou extrair todas as informações possíveis. A partir de tal organização serial, poderemos cruzar os dados tanto numa perspectiva quantitativa, quanto qualitativa. Apesar de nem todos os indivíduos gozarem de uma descrição de informações tão detalhadas quanto outros, as fontes paroquiais, sobretudo as batismais, nos serão muito relevantes dada a sua “universalidade”.¹⁹

banco de dados, pois algumas encontram-se parcialmente ilegíveis, o que as inutiliza para que certos aspectos sejam tratados em série.

¹⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Apresentação. Dossiê: Vila Rica do Pilar: Reflexões sobre Minas Gerais e a Época Moderna. In: *Vária História*. Belo Horizonte, n. 31, jan. 2004.

¹⁷ GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁸ Chamado por Ginzburg de “método onomástico”. GINZBURG, Carlo. O nome e o como. In: *Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 169-178. O método da “ligação nominativa” consiste em captar o mesmo indivíduo ou seus familiares em diversas fontes, através da ligação de nomes. É um método que permite reconstituir a trajetória dos sujeitos em diversas etapas da vida, como por exemplo, nascimento, casamento, ou mesmo a reconstituição de diversas gerações familiares.

¹⁹ A maior ou menor riqueza de informações, contidas nas várias categorias de assentos paroquiais, mostra-se como resultante de dois elementos básicos. Primeiramente, observam-se diferenças devidas ao arbítrio dos eclesiásticos responsáveis pela feitura dos registros; dessa forma, cada pároco ou coadjutor revela-se mais ou menos rico em pormenores ao descrever os eventos considerados. Dependendo da idiosincrasia de cada clérigo, realça-se este ou aquele aspecto particular (cor, condição social, idade...), assim como seu aparecimento em certos registros e não em outros, também quando uma mesma pessoa é mencionada duas ou mais vezes. O segundo fator determinante da concisão ou prolixidade dos vários registradores (de batismos, casamentos ou óbitos) relaciona-se ao posicionamento social e/ou faixa etária das pessoas envolvidas nos registros. Dessa forma, escravos, forros e inocentes costumam receber um tratamento mais sucinto. Em contrapartida, os dignitários da Igreja ou da vida administrativa colonial, bem como as pessoas com alguma posse – ainda que alforriadas – tendem a ter seus privilégios consubstanciados em assentos mais minuciosos. No concernente aos escravos, as informações eram pouco detalhadas porque o que lhes dizia respeito não era considerado relevante.

O batismo foi o sacramento mais popular em toda a América Portuguesa. Tratava, antes de tudo, da inserção formal ao corpo místico da Cristandade.²⁰ Somente depois da realização do batismo é que se tornava possível a realização dos demais ritos da vida cristã (Comunhão, Confirmação ou Crisma, Penitência, Matrimônio ou Sacerdócio e Unção dos Enfermos). Por conseguinte, dentro de uma política de afirmação encetada pela reforma tridentina, não haveria a negação do batismo para qualquer condição social, econômica, de cor ou etnia.²¹ Em casos de risco de morte poderia ser aplicado mesmo por leigos, cujas cerimônias os párocos elaboravam um registro posteriormente.

Nosso principal objetivo é compreender as configurações e as estratégias implícitas às alianças rituais estabelecidas no momento das cerimônias batismais ocorridas nas freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu durante o período colonial. O compadrio é uma instituição que passou a ter a atenção dos historiadores desde que a História veio se aproximando da Antropologia. Dada à centralidade que a questão do parentesco assume no estudo das sociedades ditas “primitivas”, os antropólogos sempre estiveram mais predispostos a estudá-lo do que, no geral, os historiadores.

O capítulo 1 faz uma análise das freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu sob um viés econômico e demográfico. Procuramos situá-las em três dinâmicas: a regional, interna à capitania; a colonial; e a metropolitana. Damos ênfase ao singular processo de povoamento da capitania de Minas que deu origem às agregações populacionais em foco. Por serem paróquias também mineradoras e próximas ao núcleo urbano central de Vila Rica, essas localidades estiveram sujeitas às contingências decorrentes da atividade aurífera. Ademais, por isso, serviram como pontos de passagem, abastecimento e descanso para aqueles que se deslocavam para a região do Tripuí, onde se concentravam a maior parte dos achados minerais. Outrossim, acompanhamos o papel econômico dessas paróquias ao longo do século XVIII, as principais atividades desempenhadas e aspectos centrais da forma como se estruturava o trabalho, dando especial atenção as suas permanências e transformações estruturais. As fontes utilizadas e o amplo recorte temporal abrem margem para que acompanhem transformações sofridas pelas três freguesias em

Ao mesmo tempo em que alguns religiosos, por exemplo, fazem constar a procedência dos escravos africanos (nação Angola, gentio da Guiné e etc.) outros não o fazem; enquanto alguns distinguem entre africanos e crioulos, outros anotam apenas “escravo”. DEMETRIO, D. V.. Assentos de batismo de escravos: crítica às fontes e metodologia. *Primeiros Escritos*, v. 1, p. n 13, 2008, p. 2.

²⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados religiosos do Batismo. In: *Varia História*, v.31. UFMG, 2004, p. 23 e 40.

²¹ As ordenações Filipinas (1603) determinaram a obrigatoriedade e os prazos dentro dos quais os proprietários deveriam realizar o batismo de seus escravos – de todas as idades. SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. SP: EDUSC, 2001.

específico: da agricultura como atividade complementar e auxiliar ao processo de produção aurífera, para a agricultura enquanto eixo central, sendo a subsistência e o baixo índice de mercantilização, suas principais características. Os registros paroquiais nos possibilitaram pensar diversos desses aspectos. Analisamos as taxas de ingresso de cativos oriundos do tráfico atlântico nas paróquias, a partir dos registros batismais de adultos, e também as taxas de natalidade de escravos e livres.

O capítulo 2, parte de uma abordagem dos significados religiosos e sociais do ritual católico do batismo pós-Trento para, em seguida, discutirmos uma série de categorias e tipologias importantes para um melhor entendimento do compadrio. Assim, verticalizamos nossa reflexão acerca do parentesco instituído neste rito de passagem e suas implicações no âmbito do Antigo Regime. Nossa abordagem encontra-se ancorada em autores clássicos das Ciências Sociais cujos estudos remetem, respectivamente, ao fenômeno religioso, aos rituais e também às alianças (ou guerras) mediadas pelas trocas.²² Em síntese, os pontos tratados consistem numa análise do ritual do batismo a partir de teorias antropológicas de ritual, a reciprocidade do dom, os usos sociais do compadrio e suas implicações nos conceitos de família, amor e amizade que eram típicos do período. O poder sobre o batizado concedido aos padrinhos, que deveriam responder com proteção, é pensado enquanto uma dádiva (ou prestação) capaz de vinculá-los à criança e seus progenitores, criando ou intensificando relações sociais sob a base de um parentesco espiritual vitalício.

O primeiro capítulo, portanto, discute pontos essenciais para um melhor entendimento da singularidade das freguesias em questão, sobretudo no que se refere a aspectos econômicos e demográficos. Essa parte é importante para apreendermos as consequências das transformações por elas sofridas, a partir das mudanças conjunturais que estiveram sujeitas e, assim, termos uma melhor ideia de importantes aspectos cotidianos e suas transformações, como das ocupações de seus moradores, suas estruturas familiares e produtivas. Já o segundo capítulo, no plano das estruturas, encaminha uma discussão em que são esclarecidos pontos essenciais sobre o ambiente cultural-religioso no qual se desenvolveram os laços de compadrio, principal objeto do capítulo seguinte.

Parece certo que, para a sociedade descrita no segundo capítulo, a criação do vínculo social sedimentado pelo compadrio era algo desejado e, por isso, passava por uma criteriosa seleção pela parte dos progenitores das crianças. Os critérios levados em conta pelas pessoas

²² Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989. GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.

que viveram nas referidas localidades eram fortemente moldados por aspectos de ordem religiosa e social, estruturais ao Antigo Regime. Além deles, também pesavam os fatores econômicos, relegados ao plano das conjunturas trabalhadas no primeiro capítulo.

No capítulo 3 é feito o estudo principal das relações de compadrio. A partir do uso conjunto de metodologias quantitativas e qualitativas, aborda como cada setor da população procurava operacionalizar a aliança com base no que foi discutido nos capítulos iniciais. Primeiramente, analisamos os vínculos de compadrio a partir dos escravos e escravas que foram batizados nessas paróquias e também de seus filhos. Em seguida, as estratégias e usos desta instituição por parte da comunidade livre e liberta. Não deixamos de trabalhar outras subcategorias implícitas às descritas, como procedência/naturalidade, cor, legitimidade e faixa-etária.

Capítulo 1

Dinâmicas econômicas, fluxos demográficos e trabalho nas freguesias rurais de Vila Rica

Concorreu em tanto concurso a natural necessidade de alimentos; e porque na altura da região a penúria delas subiu o preço, uns fizeram da agricultura sustento e interesse, outros agenciaram no ouro dos seios da terra juntamente o sustento e as riquezas: assim, com suavidade e facilidade, estas terras agrestes e nem ainda de feras habitadas ficaram dignas de habitação; abundantes de alimentos para a humana necessidade, copiosas de ouro para os desejos da cobiça.²³

1.1 - Os fluxos de povoamento em direção às Minas e as consequências da mineração

A manifestação dos achados auríferos em fins do século XVII trouxe consigo consequências de grandes proporções. Uma das mais imediatas referiu-se ao deslocamento de indivíduos de outras regiões da América portuguesa e de além-mar para aquela que então se apresentava promissora. Como era de se esperar, a notícia sobre os achados espalhou-se e sustentou intensos fluxos migratórios em sua direção. Rapidamente, então, a sociedade mineira se consolidou. A forma que tomou o processo de ocupação da capitania foi corolário da atividade mineratória.²⁴

O quadro descrito representou uma ruptura à maneira como as regiões da América portuguesa eram, até então, ocupadas. Anteriormente, dependiam de processos de povoamento relativamente autônomos. De acordo com Fernanda Borges de Moraes, esses processos relacionavam-se “à conquista, proteção da costa e expansão, concomitantes à implementação e ao desenvolvimento de atividades econômicas diferenciadas segundo o

²³ MACHADO, Simão Ferreira. *O Triunfo Eucarístico*: exemplar da cristandade lusitana. Lisboa: Companhia de Jesus, 1734.

²⁴ PAULA, João Antônio. A mineração de ouro em Minas Gerais no século XVIII. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais*. As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 283.

potencial local”.²⁵ Iminentemente litorânea, tal ocupação ancorava-se na exploração de base extrativista, agrícola ou pecuária, o que resultou em assentamentos humanos pouco densos e com menores taxas de crescimento. Tratavam-se de economias de caráter essencialmente rural em que era possível haver relativa autossuficiência, já que a lavoura e a pecuária demandavam grandes extensões de terras.

De fato, a experiência mineradora gerou um forte impacto na organização econômica e territorial da América portuguesa. Juntamente com a transferência do eixo econômico-administrativo para o Centro-Sul, se deu a articulação da Capitania de Minas com outras e com a própria Metrópole. Consequentemente, integraram-se mercados, ampliaram-se fronteiras e a unidade territorial colonial se viu fortalecida.

Além disso, durante o processo de urbanização no interior da Capitania, as populações ocuparam um território de vasta extensão, distribuindo-se em aglomerações de diversas características. Os vários arraiais e vilas da região encontravam-se articulados a uma estrutura interna hierárquica, dinâmica e complexa. Assim, com o deslocamento do eixo econômico colonial e, a partir de intensos fluxos populacionais, foi edificada uma vigorosa e complexa economia interna à própria capitania cuja razão de ser girava em torno da atividade aurífera, de sua manutenção, e expansão.²⁶

De forma sintomática à maneira como se efetivava o povoamento da região, o vocabulário dos habitantes de Minas se transformou. O termo “arraial”, por exemplo, sofreu alterações em seu significado à luz das especificidades desse processo. Segundo o dicionário do português D. Raphael Bluteau, a palavra significava “o alojamento de um exército na campanha”, sendo também sinônimo de “real”, relativo aos reis.²⁷ Já para os bandeirantes de fins do século XVII, a palavra designava os pousos e roças que criavam ao longo das trilhas para assegurar a sua sobrevivência. Com a descoberta dos ricos depósitos auríferos, principalmente na região do Tripuí, tais trilhas transformaram-se em caminhos pelos quais transitava um grande contingente de viajantes e tropeiros. Alguns pousos existentes ao longo das vias acabaram se tornando pontos de encontro de agricultores e comerciantes, já que a mineração não era atividade que se esgotava no cotidiano das lavras. Em torno desses locais

²⁵ MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas Coloniais. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais*. As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 62.

²⁶ MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas... p. 62.

²⁷ “Arraial”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. vol. 1, p. 544.

desenvolviam-se povoados que também eram chamados de *arraiais*.²⁸ Desde as primeiras décadas do século XVIII, já se tornava visível a reversão da situação inaugural de “coisa provisória”, quando os primeiros assentamentos humanos foram erigidos por aventureiros provenientes de todas as partes da colônia e do Reino.

A mudança de significado que ocorreu na palavra “arraial” nas áreas influenciadas pela mineração esteve intimamente relacionada à fluidez do seu processo de povoamento. No final do primeiro quartel do século XIX, tal característica não passou despercebida pelo naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, que registrou nos seus relatos:

Nota-se que na província de Santa Catarina não se usa, como em Minas, o termo arraial para designar os povoados, mas freguesia. Arraial, propriamente dito, significa acampamento, e acampar era o que realmente faziam os primeiros mineiros. A grande quantidade de ouro, porém, que eles encontravam em certos lugares decidia-os a aí se fixarem, e a palavra arraial foi pouco a pouco perdendo a sua significação. Nada de parecido ocorrera em Santa Catarina, onde não existiam minas a explorar.²⁹

No século XVIII, os índios a serem escravizados já haviam deixado de ser o foco das bandeiras em detrimento da busca pelas riquezas minerais. Não só em Minas Gerais, mas também em Goiás e Mato Grosso, o termo “arraial” esteve associado aos povoados das zonas mineradoras da colônia. Nessas localidades, a expressão poderia referir-se tanto a acampamentos precários, quanto aos já consolidados.³⁰

A maior parte daqueles que se dirigiram às Minas, num primeiro momento, nutria-se da expectativa de um fácil enriquecimento e breve retorno aos seus locais de origem.³¹ Uma vez frustrada esta expectativa, ou esgotado o ouro de aluvião, os indivíduos se retiravam para novas fronteiras ou aproveitavam da localização, qualidade e quantidade das novas terras para se dedicarem a outras atividades, inicialmente atendendo à demanda produzida pelo núcleo mineratório original. Num período posterior aos descobrimentos iniciais, a própria manutenção da atividade aurífera determinou que os arraiais deixassem de ser provisórios. Esses arraiais, rápida e sucessivamente povoados, desenvolveram atividades mercantis necessárias ao abastecimento das áreas mineradoras. Conforme relatado pelo jesuíta Antonil, em obra de 1711,

A sede insaciável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras, e a meterem-se por caminhos tão ásperos, como são os das minas, que

²⁸ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei*. Espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011, p. 64.

²⁹ SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de Santa Catarina (1820)*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1936, p. 30.

³⁰ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 64.

³¹ MORAES, Fernanda Borges de. *De arraiais, vilas...* p. 63.

dificultosamente se poderá dar conta do número de pessoas que atualmente lá estão. Contudo, os que assistiram nelas nesses últimos anos por largo tempo, e as correram todas, dizem, que *mais de trinta mil almas* se ocupam, uma em catar, outras em mandar catar nos ribeiros do ouro, e outras em negociar, vendendo, e comprando o que se há mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar.³²

O contingente populacional apresentado por Antonil, mais ou menos setenta anos depois, em 1776, decuplicou, chegando a contar 319.769 habitantes, cifra que fazia a Capitania de Minas Gerais ser a mais populosa da América portuguesa.³³ Ao final do período colonial, estimava-se que a sua população chegava a ter em torno de 514 mil habitantes, apesar da mineração claramente não ser mais a principal atividade desempenhada na região.³⁴ Obviamente, essa população, que só cresceu ao longo das décadas, não estava organizada da mesma forma desde a ocupação dos territórios. Conforme já foi assinalado por diversos autores, o povoamento de Minas Gerais fez-se de modo “centrífugo”. A partir dos centros mineradores principais – Ribeirão do Carmo, Ouro Preto, Rio das Velhas, Rio das Mortes e Serro. A população espalhou-se pelas zonas circunvizinhas e criou centenas de arraiais, sendo que cada fundação funcionou como uma ponta de lança para novas explorações e ocupações.³⁵ Fatores como a grande oferta de terras cultiváveis em localidades a ainda serem povoadas, aliada à demanda motivada pelos maiores centros urbanos numa primeira etapa e também ao esgotamento dos veios auríferos, numa segunda fase, ditaram os ciclos migratórios internos.

Fernanda Borges de Moraes, analisando alguns mapas da região das Minas, apontou que num documento cartográfico de 1699-1702,

Praticamente só havia registros de esparsa ocupação humana – fazendas e currais – ao longo de uns poucos caminhos, em 1734, e, sobretudo, em 1778, vilas, freguesias, arraiais e registros já pontuavam não só os trajetos que se desenvolveram às margens do São Francisco e aqueles que passam pelo Distrito Diamantino, mas também uma rede de conexões, que se expandiu pelos sertões do Norte da Capitania.³⁶

³² ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, p. 167.

³³ O referido número consta no Mapa dos habitantes da Capitania de Minas Gerais e dos nascidos e falecidos no ano de 1776. ROCHA, José Joaquim da. *Geografia histórica da Capitania de Minas Gerais: descrição geográfica, topográfica, histórica e política da Capitania de Minas Gerais. Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995, p. 182

³⁴ ESCHWEGE, Guilherme Barão de. Notícias e reflexões estatísticas da província de Minas Gerais. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, IV, 1899, p. 737.

³⁵ A documentação referente aos primeiros anos do século XVIII especificam quatro regiões principais que reuniam um elevado número de arraiais mineradores. São elas: “as minas de Ouro Preto e, à pouca distância, as minas do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo; as minas do Rio das Mortes e as do Rio das Velhas”. FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 66.

³⁶ MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas... p.70.

A descoberta do ouro em Minas Gerais no final do século XVIII, seguida à dos diamantes em 1720, portanto, inseriram um novo tipo de atividade responsável por desencadear uma série de mudanças que incidiram sobre a própria forma da colonização e o próprio aspecto da sociedade colonial de então. Se, até aquele momento, a colonização havia sido, conforme nos referimos, marcadamente litorânea e rural, a descoberta do ouro possibilitou a interiorização pelas Minas dos Cataguases. Àquela altura, a colônia era um imenso território composto por compartimentações geográficas onde, igualmente compartimentadas, desenvolviam-se atividades produtivas e mercantis. Minas foi o elo capaz de gerar uma articulação de esparsos territórios. Pouco a pouco, o sertão ganhou pequenos centros urbanos e presenciou o desenvolvimento de uma economia mais diversificada.³⁷ Durante esse período, a colônia portuguesa no Novo Mundo tornou-se a principal fonte de rendimento para a monarquia. Graças às constantes remessas de metais preciosos para a Metrópole foi possível o soerguimento do Estado português e de seu erário, muito combalido nas décadas posteriores à Restauração de 1640.³⁸ Apesar de todo o descaminho que os achados sofreram, as remessas de ouro e diamantes forneceram à Coroa novos recursos valiosos até a década de 1760. No ano de 1716, o imposto sobre o ouro tinha o peso de mais de 10% nas receitas públicas. Pouco antes da crise da extração do ouro de aluvião, nas décadas de 60 e 70, os minerais proporcionavam um quinto das receitas do Estado.³⁹

1.2 - Para além da extração aurífera: aspectos da produção agropastoril mercantilizada na região mineradora

Inicialmente, o intenso e desordenado fluxo de pessoas de diferentes lugares em direção às Minas trouxe consigo graves crises de abastecimento, fato ocorrido devido a uma conjunção de circunstâncias. A distância dos achados auríferos em relação às regiões produtoras/exportadoras de secos e molhados aliou-se à precariedade dos caminhos e dos meios de transporte. A esses fatores, somaram-se a concentração inicial da força de trabalho na atividade mineratória, a falta de moeda circulante e os tributos sobre as mercadorias

³⁷ PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 55.

³⁸ “Mineração”, in: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 397.

³⁹ PEREIRA, Jorge M.. As consequências econômicas do império: Portugal (1415-1822). *Revista de História Económica*, Madrid, vol. XVI, 1998, p. 442.

importadas, que elevaram seus preços no mercado. As poucas roças existentes na época não foram capazes de sustentar a grande demanda inicial ocorrida no interior do continente.

Em 1697-1698 ocorreu a primeira grande crise de abastecimento, que levou à dispersão da população inicial concentrada no centro da região mineratória. A forte crise desencadeou a emigração para São Paulo e para os “matos e campinas” nos arredores do Ribeirão do Carmo. Poucos anos depois, as comitivas voltaram, porém ainda sem uma fonte de abastecimento organizada. Essas crises, que conjugavam-se a epidemias de bexiga e às cheias nos rios, acabaram por provocar relativa dispersão de mineradores.⁴⁰ Novamente, em 1700-01, numa fase posterior ao descobrimento do ouro no Tripuí e nos regatos do seu entorno, houve uma segunda crise de abastecimento nas Minas, o que dispersou novamente a população pelo interior. Em razão deste evento, muitas regiões foram ocupadas, como o antigo arraial de Camargos, arraial do Bonfim do Mato Dentro, de Antônio Pereira e muitos outros, dentre eles, os de Cachoeira do Campo, São Bartolomeu e Santo Antônio da Casa Branca, localidades enfocadas em nosso estudo.⁴¹

O interesse central da Coroa era, evidentemente, a mineração. Para que ela pudesse ser implantada com menos dificuldades, o incentivo a outras atividades necessárias a sua continuidade e manutenção fizeram-se presentes. Com a finalidade de que o abastecimento da região das Minas funcionasse sem problemas, foi criada uma retaguarda de produção alimentar através da concessão de cartas de sesmarias. O governador Antônio de Albuquerque Coelho e Carvalho, entre 1710 e 1713, concedeu o total de 120 sesmarias no entorno dos principais centros mineradores.⁴² De acordo com Russel-Wood, o objetivo do governador foi o de disponibilizar gêneros alimentícios, em maior quantidade e a preços mais baixos, para que a região não enfrentasse novamente os problemas logísticos que marcaram os primeiros

⁴⁰ “Abastecimento”, in: BOTELHO, Ângela Vianna; ROMEIRO, Adriana. *Dicionário histórico das Minas Gerais*; período colonial. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p.11-13.

⁴¹ VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1974, vol. 1, p. 177.

⁴² A carta de sesmaria consistia num estímulo à produção, pois legitimava a posse da terra. O suplicante tornava-se proprietário de um sítio ou fazenda com limites definidos, podendo posteriormente vender sua propriedade no mercado. Com a finalidade de legitimar a posse de terras já ocupadas ou de conseguir novas para continuar as atividades de produção, os moradores remetiam petições às autoridades administrativas justificando seus pedidos. Com a concessão das cartas de sesmaria pelos governadores, além de legalizarem a posse das terras, também possibilitavam a expansão das fronteiras e fortaleciam as atividades produtivas direcionadas ao abastecimento interno. Ademais, o benefício impunha ao sesmeiro a obrigatoriedade de ocupar com gado e cultivar a terra dentro de pelo menos três anos, caso contrário, perderia a posse dela. SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder*. A política do abastecimento alimentar nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 142. BARBOSA, Waldemar de Almeida. *História de Minas*. Belo Horizonte: Editora Comunicação, v. 1, 1979, p. 234. GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. Agricultura e mineração no século XVIII. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais*. As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 323.

tempos da mineração; refrear a atividade de contrabandistas; ocupar as zonas limítrofes, assim como as que os caminhos cortavam.⁴³

O rápido crescimento populacional experimentado na região demandou que as autoridades empregassem a política de concessão de sesmarias. Com isso, incentivou-se o povoamento do interior e a fixação das populações que erravam pelo território mineiro, muitas vezes ameaçando a ordem social.⁴⁴ Finalmente pôde ser realizado o povoamento dos caminhos para as Minas. Desse modo, os passageiros poderiam encontrar em sua trajetória, roças e ranchos em pontos estratégicos, facilitando a circulação de pessoas e mercadorias.⁴⁵ Os fazendeiros instalados nesses pontos, muitas vezes, se convertiam também em vendeiros ou estalajadeiros, criando locais de pouso e abastecimento para os viajantes e tropeiros que traziam alimentos, como também outras mercadorias para as Minas.⁴⁶ Outrossim, com os caminhos habitados, reduziam-se os riscos de ataques de quilombolas, índios e salteadores, o que também contribuía para uma maior garantia de previsibilidade do abastecimento.⁴⁷ Os viajantes, condutores e animais de tropas que circulavam nas vias de acesso à região mineradora podiam adquirir mantimentos básicos graças a uma aquecida atividade rural.⁴⁸ Em Minas, desde os primeiros anos do século XVIII, já havia se consolidado uma economia diversificada que configurou um amplo mercado interno.

A política de concessão de terras contribuiu sobremaneira para a constituição de zonas especializadas na produção de gêneros de primeira necessidade no entorno de Vila Rica, como as freguesias de Casa Branca, São Bartolomeu e, principalmente, Cachoeira do Campo. Diogo de Mendonça chegou a ressaltar nos pareceres “ao projeto da Capitação de 1733”, que a agricultura na capitania mineira podia ser, até mesmo, um negócio mais vantajoso que a própria extração aurífera: “pois é certo que acham [os roceiros] na lavoura o mesmo ou maior interesse do que tirariam da bateia, que se assim não fosse minerariam todos, ou quase todos, e viriam os mantimentos de fora”.⁴⁹ Vemos, portanto, como a própria natureza de uma

⁴³ RUSSELL-WOOD, A. J.. O governo local na América portuguesa: um estudo de divergência cultural. In: *Revista de História*, São Paulo, v. LV, n. 109, ano XXVIII, 1977, p. 34.

⁴⁴ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 141. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do Ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

⁴⁵ No ano de 1749, o Ouvidor português Caetano da Costa Matoso, em sua viagem para Vila Rica, vindo do Rio de Janeiro, descreveu os locais onde pousavam “compunham-se de um espaço coberto para abrigar as mercadorias dos viajantes, de uma capela rústica e de um punhado de habitações modestas (palhoças, choupanas), feitas de madeira e de barros, e quase sempre cobertas de folhas e ramagens; algumas vezes, notava-se ainda a presença de um engenho de cana ou de um moinho para milho ou mandioca”. FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 70.

⁴⁶ *Id. Ibid.*

⁴⁷ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 144.

⁴⁸ GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p.325.

⁴⁹ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 143-4.

comunidade mineradora proporcionava oportunidades de enriquecimento, que iam além das atividades mineratórias e também relacionavam-se ao abastecimento de produtos alimentares e mercadorias.⁵⁰

A produção de alimentos para o mercado interno foi uma alternativa executada por aqueles que não se dedicaram à extração aurífera ou ainda para os comerciantes e até mineradores que interessavam-se em diversificar suas atividades, elevando, assim, suas possibilidades de arrecadação.⁵¹ Outrossim, as atividades manufatureiras contribuíram para uma maior diversificação do mercado interno. Tais atividades encontravam-se estruturalmente ligadas ao setor agropecuário, com a produção de gêneros, como o tabaco, doces, queijos, tecidos de algodão, produtos de couro... Cabe ainda destacar a agromanufatura açucareira, sobretudo no que se refere aos engenhos de aguardente, produto muito consumido nas Minas setecentistas. A atividade enfrentou, desde o início, contínuas proibições metropolitanas, mas acabou sendo insistentemente praticada durante todo o período colonial.⁵²

Ademais, as negras de tabuleiro contribuíram para uma maior dinamicidade da economia local. Apesar de terem sido alvo da legislação repressiva, durante todo o século XVIII, isso não as impedia de terem suas vendas e quitandas nos núcleos urbanos, ou de comercializarem suas mercadorias nos espaços autorizados pelas autoridades.⁵³

Durante a primeira metade do século XVIII, somada à política de concessão de sesmarias, outras medidas das autoridades também visavam estimular o pequeno comércio local. Procurava-se incentivar a venda direta dos gêneros produzidos pelas roças situadas nas imediações dos núcleos urbanos mais densos. Os lavradores que encaminhavam seus produtos para serem vendidos nas vilas e arraiais possuíam uma maior liberdade no mercado e gozavam de um tratamento diferenciado quando comparados aos comissários de mantimentos, de quem as autoridades sempre suspeitavam de estarem atravessando as mercadorias. Além disso, desde que obedecessem às determinações camarárias, eram permitidas atividades comerciais nos lugares proibidos somente aos lavradores de mantimentos. Com essas

⁵⁰ RUSSELL-WOOD, A. J.. O governo local... p. 41.

⁵¹ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 143.

⁵² GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. Agricultura e mineração... p. 324. Cf. SILVA, Flávio Marcus da. Capítulo 7: A política dos engenhos. *Subsistência e poder...* p. 198-222.

⁵³ As negras de tabuleiro, que dirigiam-se às áreas de mineração para vender comestíveis e bebidas aos negros que lá mineravam, foram alvo da política dos agentes da Coroa, que proibiram esse tipo de atividade nessas localidades. Elas eram acusadas “de serem a causa principal dos desvios de ouro e diamantes, de provocarem conflitos e desordens, e de causarem danos físicos à escravaria, pois além de gastarem os jornais que deviam aos seus senhores, os escravos costumavam a se embebedar”, o que os deixava mais suscetíveis a sofrerem algum acidente de trabalho. *Id. Ibid.*, p. 156.

medidas, as autoridades sabiam que estariam contribuindo para consolidação de um setor agropecuário mais dinâmico nas imediações dos núcleos urbanos.⁵⁴

Graças aos estímulos à produção local por parte das autoridades, na segunda metade do século XVIII, os preços da maioria dos gêneros alimentícios básicos estabilizaram-se a ponto de não haver praticamente nenhuma variação ao longo do período. Dessa forma, o aumento na oferta de produtos alimentares básicos no mercado interno, condicionado pelo desenvolvimento de um setor produtivo nos arredores dos centros urbanos, impediu qualquer falta prolongada de mantimentos ou o aumento abusivo dos preços tal como ocorrido principalmente nos anos iniciais de ocupação do território.⁵⁵

A seguir, discutiremos os fatores que condicionaram a instituição formal das freguesias mineiras setecentistas e suas respectivas sedes. Vários elementos competiram para que umas localidades fossem eleitas em detrimento de outras e vindo mesmo a englobá-las. Este será o nosso ponto de partida para iniciarmos discussões mais específicas às três paróquias compulsadas no presente estudo.

1.3 - As paróquias colativas do eldorado

Os fatores responsáveis pelo povoamento das Minas foram tão diversos quanto as motivações individuais que levaram tantos a se dirigirem para a região. Conforme já apontado na própria epígrafe do presente capítulo e melhor desenvolvido no tópico anterior, os movimentos populacionais relacionados à busca e exploração aurífera não foram os únicos responsáveis pelo povoamento da capitania. Por isso mesmo, uma variada gama de atividades e densidades de ocupação condicionaram os estabelecimentos de centros de poder civil/eclesiástico na organização territorial mineira setecentista.⁵⁶

Os arraiais surgiam espontaneamente durante o processo de povoamento da região. Mas para que fossem promovidos à categoria de sedes paroquiais – muitas vezes abrangendo também outras povoações – competiam uma série de fatores. Segundo Cláudia Damasceno, a instituição de freguesias dependia

[...] da comodidade e da salubridade do lugar, do número de habitantes, da densidade do povoamento (concentrado ou disperso), da riqueza dos fiéis e das

⁵⁴ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 108.

⁵⁵ *Id. Ibid.*, p. 240.

⁵⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'el Rei...* p. 74.

capelas, da distância entre os povoados e as igrejas matrizes já existentes, e também de conjunturas políticas.⁵⁷

A instituição das paróquias era uma forma de organizar – não só religiosamente – o território e as pessoas que neles residiam. Consistiam na menor fração de enquadramento espacial das populações dos reinos católicos. No dicionário de D. Raphael de Bluteau, freguesia é definida como “a igreja paroquial ou a paróquia” e “o lugar da cidade, ou campo em que vivem os fregueses”. Consiste num local onde ocorre um misto de organização eclesiástica e unidade territorial.⁵⁸ A razão de ser de uma freguesia era o oferecimento de assistência sacramental aos seus fregueses pois, afinal, tratava-se de uma sociedade essencialmente religiosa.⁵⁹ Mas cabe ressaltar que essas também prestavam-se a fins administrativos puramente seculares, os quais nos serão caros à presente discussão.

Em Portugal, o Estado atrelava-se à Igreja pelo regime de padroado. Essa relação remonta ao período medieval, quando “a Igreja instituíam um indivíduo ou instituição como padroeiro de certo território” com a finalidade de que ali se promovesse “a manutenção e propagação da fé cristã”. Em contrapartida, “o padroeiro recebia privilégios, como a coleta dos dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para o exercício das funções eclesiásticas”.⁶⁰ Tal situação desenvolveu-se em Portugal desde a luta contra os mouros. Apesar de suas intenções iniciais, o padroado tendeu a servir, principalmente, como um mecanismo capaz de subordinar os interesses da Igreja aos dos monarcas portugueses.⁶¹

O Padroado Régio assegurava o pleno domínio político e religioso dos reis lusitanos sobre as possessões do ultramar. Por isso, não só à Igreja caberia o direito de criar freguesias, mas também à Coroa. Aquelas instituídas pelos bispos chamavam-se paróquias *encomendadas*, ao passo que as criadas mediante determinação régia, intitulavam-se *coladas*. A partir de sua colação pelo bispo, os párocos ou vigários colados tornavam-se vitalícios e intransferíveis de seus postos. Ademais, eram auxiliados por um coadjutor.⁶²

Na capitania de Minas, o rei de Portugal transformou em coladas 75% das paróquias instituídas pelos bispos na primeira metade do século XVIII. Já existiam pelo menos 31

⁵⁷ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 118.

⁵⁸ “Freguesia”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 4, p. 206.

⁵⁹ Parte do capítulo seguinte aborda essas questões religiosas e culturais com maior profundidade.

⁶⁰ “Padroado”, in: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial...* p. 466.

⁶¹ *Id. Ibid.*

⁶² “Paróquia”, in: BOTELHO, Ângela Vianna; ROMEIRO, Adriana. *Dicionário histórico das Minas Gerais...* p. 229-230.

freguesias encomendadas quando, em 1724, o monarca instituiu oficialmente as vinte primeiras paróquias coladas na região.⁶³

Às paróquias coladas, caberia ao rei arcar com todas as despesas eclesiásticas, o que sempre desestimulou a instauração dessas circunscrições. Assim, essas medidas tomadas em Minas diferiram das posturas anteriores, pois a Coroa buscou reduzir sempre ao “mínimo indispensável os investimentos em territórios coloniais, de modo a tirar o maior proveito possível das riquezas dali extraídas”.⁶⁴ Evidentemente, do ponto de vista financeiro, não seria uma opção mais vantajosa conceder esses benefícios eclesiásticos a todas as freguesias instituídas pelos bispos. Ao que tudo indica, a Coroa só elevava as paróquias à categoria de colativas quando isso, de algum modo, lhe conviria. Portanto, a escolha das localidades, obviamente, não era feita ao acaso. De início, podemos supor que a criação da referida proporção de paróquias coladas, nos principais núcleos mineradores, foram parte das medidas empreendidas com o objetivo de pôr fim à instabilidade social e política das Minas que levaram à eclosão de diversas revoltas. Em meio a tal contexto, seria sensato que o rei pudesse contar com eclesiásticos de sua confiança na “gestão espiritual” dos arraiais mineiros. Além disso, o período foi marcado pelo crescimento e apogeu da produção aurífera.⁶⁵

Apesar disso, a carta régia de 12 de fevereiro de 1724, descrevia que as localidades foram escolhidas tendo como base uma lista elaborada pelo bispo do Rio de Janeiro e também por Dom Lourenço de Almeida, o então governador da capitania de Minas Gerais – àquela altura recentemente separada de São Paulo. O documento possuía o nome de 12 freguesias encomendadas cujas autoridades consideravam boas candidatas para tornarem-se coladas. Dom João V, então, decidiu acrescentar outras oito igrejas à lista. Pelas informações de que dispunha, essas freguesias também mereciam receber o benefício eclesiástico em virtude do lugar onde haviam sido edificadas, dos emolumentos que os párocos ali recebiam e pela expressiva quantidade de fregueses que congregavam. As demais paróquias que não constavam no documento não seriam, a princípio, dignas de nota e deveriam permanecer no estado de encomendadas.⁶⁶

As razões apresentadas pelo monarca para a instituição das paróquias coladas, abre margem para se concluir que tratavam-se dos vinte mais importantes estabelecimentos das Minas em 1724, levando-se em conta aspectos demográficos e econômicos. São eles: Antônio Dias, Pilar do Ouro Preto, *São Bartolomeu*, *Cachoeira do Campo*, Nossa Senhora do Carmo,

⁶³ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 99-100.

⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 100.

⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 101-110.

⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 102.

Furquim, Ouro Branco, São Sebastião, Guarapiranga, São José, Rio das Mortes (São João del Rei), Sabará, Raposos, Caeté, Santa Bárbara, Catas Altas, Pitangui, Roça Grande, Rio das Pedras e Vila do Príncipe. Além disso, não devemos nos esquecer da importância política de muitos dos arraiais que tornaram-se sedes de freguesias coladas, pois oito deles, entre 1711 e 1718, haviam sido elevados à categoria de vila.⁶⁷

Dentre, as primeiras paróquias colativas de Minas figuravam, portanto, Cachoeira do Campo e São Bartolomeu.

De acordo com Donald Ramos, Cachoeira do Campo foi um dos arraiais mais envolvidos com Vila Rica por causa de seu papel como fornecedor de alimentos.⁶⁸ Denominado, a princípio, de arraial de Nossa Senhora de Nazaré dos Campos de Minas, foi um dos cenários das primeiras revoltas das Minas – como a Guerra dos Emboabas e a morte de Felipe dos Santos. O arraial de Cachoeira do Campo situava-se no alto de uma colina e funcionava como a porta de entrada para a região do Ouro Preto e a do Rio das Mortes. Por situar-se num local estratégico, o conde de Assumar chegou a propor que se elevasse lá uma fortaleza para dominar as três comarcas das Minas, e que a sede do governo da capitania se estabelecesse lá.⁶⁹ Além disso, foi a freguesia escolhida para edificação da casa de campo dos governadores da capitania e onde se construiu, em 1738, um quartel para soldados da cavalaria denominados dragões.⁷⁰ No ano de 1779, o governador Dom Antônio de Noronha mandou construir um novo quartel, erguido num ponto estratégico e afastado a meia légua da freguesia.⁷¹

A importância econômica e demográfica de São Bartolomeu também é ressaltada por Donald Ramos. Lá, entre 1715-1717, foi constatada a presença de um elevado número de roças. Outrossim, segundo o autor, no longo vale entre Tripuí e Cachoeira do Campo, estabeleceram-se unidades produtivas especializadas na criação de gado; e que em Cachoeira, também havia uma importante produção de milho, mandioca e feijão.⁷²

⁶⁷ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'el Rei...* p. 102.

⁶⁸ RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanization in Colonial Brazil (1695-1726)*. The University of Florida, 1972.

⁶⁹ ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e Emboabas no coração das Minas*. Idéias, práticas e imaginário político no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 209-10. TRINDADE, Raimundo. *Instituição de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: M. E. S., 1945.

⁷⁰ Cf. COTTA, Francis. *No Rastro dos Dragões: Políticas da ordem e universo militar nas Minas setecentistas*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. (mimeo.)

⁷¹ LEMOS, Afonso de. Monografia da freguesia de Cachoeira do Campo. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XIII, 1908.

⁷² SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 128-143. RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto...* p. 324-325.

Poucos anos após a instituição dessas primeiras paróquias coladas, Dom João V cogitou a criação de novas. Em 1727, para reunir as informações necessárias para a escolha dos estabelecimentos, pediu ao governador para lhe remeter

[...] um mapa das Vilas e lugares do distrito dessas Minas, com a declaração dos fogos de que constam, freguesias que há e quantas mais lhe serão necessárias presentemente e quantos e quais são os vigários que a seu cargo têm tão copioso rebanho, que emolumentos percebem e de que cõngruas necessitarão para viverem com abundancia e sem tratarem de mais negociações que da salvação de seus fregueses.⁷³

No entanto, somente 25 anos mais tarde, poucos anos após a instituição do bispado de Minas Gerais, é que a Coroa efetuará tais promoções. Em 1752, existiam 28 paróquias encomendadas na capitania, sendo que 24 delas tornaram-se coladas por decreto real. Diferentemente do ocorrido no decreto de 1724, a maioria das paróquias não se situava na região central da capitania, mas sim na zona meridional, para onde se expandiu o povoamento na segunda metade do setecentos.⁷⁴

Dentre as poucas freguesias da zona central que tornaram-se coladas, estava o novo curato de Santo Antônio da Casa Branca. Tratava-se do antigo arraial de Santo Antônio do Monte, que aglutinou-se em torno da capela de Baltazar Godoi e pertenceu à jurisdição de Cachoeira do Campo até o ano de 1748. A abrangência de Casa Branca também compreendia o povoado do Rio das Velhas.⁷⁵

Segundo a ordem real de 1724, havia entre as vinte freguesias eleitas, algumas com os limites tão alargados que tornava-se inviável que apenas um padre pudesse oferecer a assistência sacramental necessária. Nessas situações, os bispos deveriam instituir capelães ou coadjutores, com a finalidade de cuidarem das capelas filiais frequentadas pelos habitantes dos arraiais e propriedades mais distantes da sede paroquial. As freguesias referidas na decisão régia eram aquelas que encontravam-se sediadas nas oito vilas mineiras, acrescentando Catas Altas e Cachoeira do Campo. Esta, possuía sob sua jurisdição, os arraiais de São Gonçalo do Monte (também chamado de Amarante), Nossa Senhora da Conceição do Rodeio e Santo Antônio do Monte – futura sede paroquial de Casa Branca. Ademais, cabe ressaltar que não apenas consistiam nos territórios paroquiais mais extensos, mas, segundo Cláudia Damasceno da Fonseca, “também dos que reuniam uma população com recursos suficientes para arcar com a remuneração dos padres designados para as capelas filiais”.⁷⁶

⁷³ Carta régia de 14 de março de 1727. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XXX, 1979, p. 254.

⁷⁴ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 103-104.

⁷⁵ LEMOS, Afonso de. Monografia da freguesia de Cachoeira... p. 83.

⁷⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 103.

Outro indicativo de opulência desses núcleos reside no fato de que, dentro de alguns anos, muitas destas capelas tornar-se-iam matrizes de freguesias encomendas, sendo que algumas delas seriam, ainda, transformadas em paróquias coladas, como foi o caso de Santo Antônio da Casa Branca.

Os limites das paróquias de São Bartolomeu e de Casa Branca englobavam diversas nascentes do Rio das Velhas, de onde se retirava ouro. Paralelamente à extração dessas riquezas minerais, que com o passar do tempo foram se esgotando, essas freguesias e, principalmente a de Cachoeira do Campo, transformaram-se em importantes zonas de atividades agrícolas e pastoris. Devido às suas localizações, evoluíram de maneira semelhante. A produção das freguesias era de grande relevância e respondia à demanda criada na urbe compreendida nos povoados de Ouro Preto, Antônio Dias e Padre Faria, centros urbanos onde realizava-se intenso comércio e eram marcados por uma grande transitoriedade e concentração de pessoas.⁷⁷ Tais paróquias configuraram os principais núcleos que entraram para a jurisdição da câmara de Vila Rica no século XVIII e se relacionaram, em graus variados, com seu centro urbano.

Eram locais de passagem. Além de atenderem à demanda regional de alimentos, esses arraiais funcionavam como locais de pouso e abastecimento para aqueles que viajavam à região do Tripuí (Vila Rica e Mariana) vindos da Vila de Sabará (**ver mapa anexo**). O crescente fluxo de passageiros, que se movimentavam pelos caminhos que ligavam o Rio de Janeiro e São Paulo às Minas, fez com que eles se tornassem importantes vias de comércio. Os caminhos foram maciçamente utilizados por comerciantes que transportavam e vendiam suas mercadorias nas vilas, arraiais e nas feiras sem localização fixa. Eram tropeiros, comboieiros, boiadeiros, atravessadores e mascates que se abasteciam dos mercados do Rio de Janeiro, São Paulo, assim como dos produtores rurais e artesãos de Minas.⁷⁸

A comarca de Vila Rica, apesar de ter sido a menos extensa da capitania, foi o centro das atenções da Coroa durante toda a primeira metade do século XVIII. Por isso, somado ao intenso fluxo de comerciantes, para lá também se dirigiam comissários régios, tropas de soldados e viajantes. Para que tudo isso se tornasse viável, foi essencial o estabelecimento, nos principais caminhos, de pontos de apoio, conhecidos como “paragens”, que possuíam a finalidade de viabilizar os deslocamentos de passageiros.

Muitos dos viajantes europeus que percorreram a região durante o século XIX, dirigindo-se a Ouro Preto, percorreram os mesmos caminhos do século XVIII e muito

⁷⁷ RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto...* p. 23.

⁷⁸ GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p. 326.

provavelmente, da mesma forma. Alguns deles acabaram pernoitando nas freguesias de nosso estudo. Essas localidades foram visitadas por Spix e Martius, que descreveram as formas físicas dos locais por onde passaram, mostrando como era a formação do solo entre os arraiais e o principal núcleo urbano. Além disso, registravam descrições do que se via ao redor, como as formas das montanhas ao longo do caminho.⁷⁹ Burton caminhou por toda Vila Rica e passou por Cachoeira do Campo.⁸⁰ Johann Emanuel Pohl, fez uma viagem de quatro anos pelo interior do Brasil e, durante sua estada em Minas Gerais, visitou Vila Rica e seus arredores, acompanhado pelo governador geral e por Eschwege.⁸¹ John Mawe e Saint-Hilaire também estiveram nos arraiais.⁸²

O povoamento dos caminhos em direção às Minas, incentivado pela política de concessão de sesmarias, proporcionou viabilidade ao trajeto. A partir de então, foi possível oferecer condições de estalagem, descanso, abastecimento e alimentação de animais. Também, conforme já apontado, proporcionava-se abrigo aos constantes ataques de quilombolas,⁸³ índios e bandidos. Para os sesmeiros que ocupavam as terras ao longo dos caminhos, era fundamental garantir a circulação, disponibilizando condições aos viajantes. Além disso, constituía uma possibilidade de renda através do escoamento da sua produção agropastoril e da prestação de serviços (ferreiros, aluguel de escravos, venda de animais, hospedagem, conserto dos caminhos, etc.).⁸⁴ Certamente os sesmeiros que exploravam as terras contíguas às freguesias de São Bartolomeu, Casa Branca e Cachoeira do Campo, beneficiaram-se do fato de situarem-se nas vias de acesso a Vila Rica.

Como sabemos, devido ao grande mercado consumidor que surgiu com o povoamento de Minas, outras capitâneas procuraram se adaptar à nova conjuntura econômica e produziram gêneros necessários ao mercado interno mineiro. Os caminhos, portanto, comportavam um fluxo que era alimentado pelos produtos importados de outras regiões vizinhas à mineradora, ou ainda externas à colônia, que chegavam por meio de comerciantes com ligações nas casas

⁷⁹ SPIX E MARTIUS. *Viagem pelo Brasil*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.

⁸⁰ BURTON, Sir Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro velho* [por] Richard Burton; apresentação e notas de Mário Guimarães Feri; tradução de David Jardim Júnior. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1976.

⁸¹ POHL, Johann Emmanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução Milton Amado e Eugênio Amado. São Paulo: EDUSP, 1976.

⁸² MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978. SAINT-HILAIRE. *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978. SAINT-HILAIRE. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 1974.

⁸³ Cf. RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: João José Reis and Flávio dos Santos Gomes (eds.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 164-192.

⁸⁴ GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p. 326.

comerciais do Rio de Janeiro e da Bahia. Estes, ofereciam todos os tipos de gêneros: fazendas, secos e molhados, sobretudo artigos de luxo para a população abastada.⁸⁵

Pelo caminho da Bahia, conduziam-se muitas boiadas. Era o trajeto preferido pelo tipo de travessia, pois era “menos dificultoso, por ser mais aberto para as boiadas, mais abundantes para o sustento e mais acomodado para as cavalgadas e para as cargas”.⁸⁶ Os que tomavam esse caminho, antes de alcançarem Vila Rica, chegavam à Vila de Sabará. De acordo com o relato de um contemporâneo, “a esta vila [Sabará] vêm parar todas as carregações que saem da Bahia e Pernambuco pelas estradas dos currais e Rio São Francisco, e nela, antes que em outra parte, entram os gados, comum sustento das minas e quase reputado como o mesmo pão”. Devido à longa jornada, muitos animais chegavam fracos e magros, sendo necessário, então, cuidar de sua recuperação. Para tanto, eram utilizadas as terras do vale do Rio das Velhas e os campos de Cachoeira, onde existiam fazendas destinadas à engorda dos animais.⁸⁷

Desde que as freguesias em foco foram povoadas, funcionaram como verdadeiros celeiros para o denso núcleo populacional constituído em Vila Rica. As informações referentes às atividades ocupacionais dos moradores de Casa Branca, São Bartolomeu e Cachoeira do Campo que testemunharam numa devassa eclesiástica em 1738, evidenciam certa especialização econômica dessas localidades na produção de alimentos destinados ao mercado interno. Dentre os 91 indivíduos que residiam nesses núcleos e testemunharam, 45 (49,5%) foram classificados como “roceiros”.⁸⁸

É evidente, mais uma vez, que nem todos aqueles que tomaram os caminhos para as Minas tiveram condições ou interesse direto na mineração. Muitos dos que nela se instalaram ou passaram, dedicaram-se a outras atividades econômicas tão ou mais lucrativas e que, ao mesmo tempo, eram essenciais para a manutenção da atividade nuclear. A mineração definiu a forma de ocupação, caracterizada por uma maior concentração populacional nos centros urbanos. Engendrou-se, então, um mercado consumidor nesses centros populacionais, que demandava os mais variados produtos, desde os básicos aos mais luxuosos vindos do Reino. A economia mineira funcionou a partir de dois fluxos comerciais: um externo à capitania, juntamente com os seus diversos produtos vindos de fora da colônia; outro regional, que se ocupava basicamente do fornecimento alimentar. A esse segundo, direcionava-se boa parte das unidades produtivas das paróquias de nosso estudo.

⁸⁵ GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p. 325.

⁸⁶ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência...* p. 187.

⁸⁷ ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e Emboabas...* p. 140.

⁸⁸ OLIVEIRA, Miguel Archanjo de. *O papel e o surgimento do entorno de Vila Rica (1700-1750)*. Monografia (Bacharelado em História) – FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 1999, p. 19-20.

Diferentemente de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu destacaram-se pela produção de alimentos concomitante à exploração aurífera – característica comum nas zonas de mineração, cuja finalidade era uma maximização dos lucros.⁸⁹ Como já mencionamos, o território desses arraiais dominava vasta região em torno das nascentes do Rio das Velhas, rio de especial interesse na história da mineração na capitania.

Os arraiais dotados de recursos minerais tiveram um processo de gênese mais complexo do que os situados em zonas exclusivamente agrárias. Nestes, as capelas e arraiais eram erigidos sobre terras de sesmarias, cedidas pelos fazendeiros. Naqueles, o processo era heterogêneo, pois não eram compostos apenas por datas minerais. Na verdade, consistiam em estruturas fundiárias híbridas.⁹⁰

A maioria das unidades produtivas mineiras era mista, coexistindo as atividades mineratória e agrícola. Se nem todos os fazendeiros possuíam datas minerais, a maioria dos proprietários de lavras auríferas tinha também terras de sesmaria, contíguas ou não às datas minerais. Essa conjugação de atividades econômicas foi constatada em Minas desde o alvorecer do século XVIII.⁹¹ De acordo com Diogo de Vasconcelos, após as crises de abastecimento dos anos iniciais das zonas auríferas que provocaram o abandono de muitas minas, o governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Menezes, percorreu a região e ordenou aos exploradores “plantarem cereais e legumes, ao pé dos seus lavradores de ouro, afiançando com esta medida a estabilidade dos arraiais”.⁹²

Cláudia Damasceno Fonseca, ao analisar as plantas dos arraiais de São Sebastião e de São Caetano, datadas de 1732, constatou que estas povoações, além da matriz,

[...] compunham-se de um pequeno número de casas inseridas em parcelas ou lotes que, a julgar pelas convenções gráficas utilizadas, continham pomares e hortas. Se estes documentos não nos permitem afirmar com certeza, que tais lotes correspondem às datas minerais, eles sugerem, pelo menos, uma situação de contiguidade entre moradias, culturas de subsistência e lavras de ouro.⁹³

As freguesias de Santo Antônio da Casa Branca e de São Bartolomeu, que também possuíam lavras auríferas, certamente não diferiam desse “padrão”. Cabe ressaltar, conforme Cláudia Damasceno afirmou, que alguns mineradores conseguiam obter terrenos maiores do que as estipuladas datas de trinta braças em quadra (4.356 m²). Além disso, as concessões eram proporcionais à quantidade de escravos que o concessionário possuía. Embora

⁸⁹ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres em Minas Gerais*. Produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

⁹⁰ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 446.

⁹¹ *Id. Ibid.*

⁹² VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das minas gerais...* p. 182.

⁹³ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 448.

minoritários, todas as freguesias dotadas de riquezas auríferas possuíam senhores de minas com escravarias superiores a 12 escravos.⁹⁴

De acordo com os dados disponibilizados por Francisco Vidal Luna, a paróquia de São Bartolomeu, no ano de 1718, possuía o total de 1376 escravos distribuídos entre 225 proprietários. Desses proprietários, 18 possuíam de 11 a 20 cativos; 10 senhores com 21 a 40; e 3 com um número superior a 40 escravos. Em conjunto, correspondiam a 13,8% dos proprietários e estes detinham 50,7% do contingente mancipio.⁹⁵

Mineradores mais ricos e influentes, além de possuírem datas auríferas maiores, também acabavam conseguindo acumular muitas dessas concessões em detrimento dos proprietários de menor cabedal. Assim, podemos supor, seguindo o raciocínio de Cláudia Damasceno da Fonseca, “que alguns terrenos concedidos nos primeiros centros mineradores podiam muito bem conter roças, moradias e até mesmo as primeiras capelas rústicas erigidas pelos pioneiros”.⁹⁶ Além disso, seria ingênuo pensarmos que em um território tão extenso e tão pouco controlado como o das Minas, os colonos teriam se limitado a ocupar apenas as terras cujas quais possuiriam títulos legais. Como é sabido, o contrário sempre aconteceu.⁹⁷

Em síntese, podemos concluir que arraiais como os de Casa Branca e São Bartolomeu, que foram uns dos mais ricos centros de mineração do início do século XVIII, desenvolveram-se em terras onde havia uma separação bastante tênue entre as datas minerais e os terrenos agrícolas.⁹⁸ Em Casa Branca, a primeira capela que foi frequentada pelos mineiros não situava-se no acampamento, mas numa fazenda vizinha às lavras, pertencente aos Figueiredo Neves. Somente no ano de 1719, que “as pessoas principais” da localidade iniciaram a construção de um templo religioso maior, o qual tornou-se a Igreja Matriz de Santo Antônio da Casa Branca em 1748.⁹⁹

A seguir, abordaremos o processo de decadência das lavras auríferas na capitania e as suas consequências.

⁹⁴ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'el Rei...* p. 449.

⁹⁵ LUNA, Francisco Vidal. *Estrutura da Posse de Escravos em Minas Gerais (1718)*. In: COSTA, Iraci del Nero da; LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S.. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 262-264.

⁹⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'el Rei...* p. 449.

⁹⁷ *Id. Ibid.*

⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 451.

⁹⁹ LEMOS, Afonso de. *Monografia da freguesia de Cachoeira...* p. 84-85.

1.4 - Depois do ouro

As atividades agropastoris regionais foram, digamos, constantes durante todo o século XVIII. A produção de gêneros básicos para o autoconsumo das unidades produtivas e para o mercado interno e externo à capitania foram os alicerces da economia mineira, principalmente a partir do declínio da mineração. O esgotamento das principais reservas de ouro gerou uma mudança nos rumos da economia mineira. Ocorreram transformações tanto quantitativas, quanto qualitativas na agricultura, que somaram-se ao fortalecimento da produção interna, o que contribuiu para o desenvolvimento de uma elite residente autônoma ao mercado externo.¹⁰⁰

Desde as crises iniciais de abastecimento, o mercado da sociedade mineira colonial se constituiu a partir do estímulo ao desenvolvimento da produção agrícola interna. Sendo assim, a agricultura permitiu a instalação, expansão e manutenção da atividade minerária, estando presente desde princípios do processo de colonização das Minas. As atividades agropastoris possuíam uma estrutura que supria tanto o consumo imediato do próprio produtor, como os possíveis excedentes destinados ao mercado, interno ou externo da capitania.¹⁰¹

A fim de apreendermos a transição econômica experimentada pela região, tomaremos como base a periodização proposta por Carla Almeida. Segundo ela, a produção aurífera enquanto atividade principal – ou seja, em torno da qual se concentrariam a maior parte das unidades produtivas – se iniciaria nas décadas posteriores aos descobrimentos e perduraria até 1770. No decênio de 1750, a quota de 100 arrobas de ouro instituída pela derrama havia sido excedida. Mas, na década posterior, a média anual cairia para 86 arrobas e assim continuaria em um processo que pode ser chamado “acomodação evolutiva” da economia, no qual as atividades agropecuárias deixaram de ser complementares às demandas surgidas pela atividade mineratória e assumiram, paulatinamente, um papel central na capitania.¹⁰² A tendência a uma diversificação, que já estava presente nas unidades produtivas desde o apogeu da mineração, seria definitivamente consolidada entre 1780 e 1810. Nessa conjuntura, que anos depois dará lugar a uma “economia mercantil de subsistência”, termina o eixo temporal de nossa análise.¹⁰³

¹⁰⁰ CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Perfeitos negociantes: mercadores das Minas Setecentistas*. São Paulo: Annablume, 1999.

¹⁰¹ GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p. 327.

¹⁰² LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹⁰³ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Alterações nas unidades produtivas mineiras: Mariana (1750-1850)*. 1994. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói. (mimeo.), p. 86-95.

No que se refere ao declínio da atividade aurífera, devemos ainda ter em mente que, na década de 1780, apesar do redirecionamento das unidades produtivas, o ouro não havia se esgotado. De acordo com Carla Almeida, a atividade mineradora das Minas setecentistas tinha os seus limites impostos pela disponibilidade de “terras e águas minerais” de fácil exploração. Esta se encontrava num “sistema econômico que tinha como lógica de funcionamento uma produção extensiva com baixa inversão de capital e uma tendência à redução dos seus custos de reprodução”.¹⁰⁴ Dessa forma, as condições para a extração aurífera se mostravam infinitamente dispendiosas para uma economia regional. Não é de se estranhar que, no século XIX, seja marcante a presença de companhias estrangeiras extraindo o ouro subterrâneo, atividade possível apenas através do investimento de uma elevada quantidade de capitais.

As primeiras pessoas envolvidas na ocupação dos novos territórios acreditavam poder encontrar ouro em abundância e de fácil acesso, como de fato ocorreu em algumas localidades. Uma vez frustrada esta expectativa, ou esgotado o ouro de aluvião, os indivíduos se retiravam para novas fronteiras ou aproveitavam da localização, qualidade e quantidade das novas terras para se dedicarem a outras atividades, inicialmente atendendo à demanda do núcleo mineratório original.

As atividades agropastoris, conforme já afirmamos, foram desempenhadas na região durante todo o século XVIII. A partir do período em que a produção aurífera começou a declinar, essas atividades passaram, gradativamente, a ter maior importância até, finalmente, ocuparem o papel de atividade principal – o que não implicou, necessariamente, que a mineração deixasse de ser praticada.¹⁰⁵

Resumidamente, portanto, podemos verificar dois papéis desempenhados pela agricultura dentro do período que aqui tratamos: 1) garantiu, a montagem e a expansão da atividade mineradora; 2) funcionou como uma alternativa à crise. Sendo assim, a tendência à diversificação econômica, presente nas unidades produtivas desde o período principal da mineração, foi consolidada a partir de 1780. Nesse segundo momento, o objetivo principal das unidades produtivas seria o de se auto-suprirem, comercializando eventuais excedentes nos mercados locais.¹⁰⁶ Afinal, não se pode perder de vista que Minas Gerais herdou um grande contingente populacional da “idade do ouro”, conforme demonstramos no início deste capítulo.

¹⁰⁴ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Alterações nas unidades produtivas...* p. 55.

¹⁰⁵ *Id. Ibid.*, p. 55-56.

¹⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 94.

Pela estreiteza de seu território, a capital mineira possuía uma limitação ao crescimento demográfico e econômico. No final do século, muitos habitantes do Concelho de Vila Rica – que não contava com mais do que oito léguas na sua maior extensão¹⁰⁷ – se viram obrigados a deslocarem-se para outras regiões em busca de terras cultiváveis. Os termos vizinhos “cada vez mais se aumentam e crescem no número de seus arraiais, e cultura, o que é facilitado pela grande extensão de terras férteis e dilatados matos e sertões que (...) lhes competem, o que não tem o termo de Vila Rica”.¹⁰⁸

A população colonial tinha como característica uma intensa mobilidade. O ritmo do estabelecimento de novas áreas de fronteira agrícola em diversas regiões, sempre em constante expansão, acabava sendo também o da migração. Na América portuguesa, as fronteiras eram tão movediças quanto a fluidez dos deslocamentos dos colonos. Localidades onde desenvolvia-se certa convergência de atividades econômicas constituíam um chamariz à itinerância dessas populações.¹⁰⁹ Da mesma forma que o descobrimento do ouro motivou tantas correntes migratórias para o Tripuí, a sua escassez produziu um movimento contrário. Em muitos casos, os emigrantes não se transferiram para tão longe. Houve uma evidente rearticulação interna na capitania.

Dentre as comarcas mineiras, a de Vila Rica sempre foi a de menor extensão territorial. Diferentemente do termo de Mariana¹¹⁰, o de Vila Rica não possuía sertão sob o qual pudesse se expandir e seus limites mantiveram-se inalterados apesar das várias tentativas de expandi-lo.¹¹¹

Em fins do século XVIII, já era claro deslocamento do eixo econômico da capitania para a comarca do Rio das Mortes. Lá, em virtude da fertilidade de suas terras, e enquanto centro de comércio em expansão, acabou incorporando a mão de obra excedente proveniente das áreas mineradoras em processo de exaustão. Sua produção mercantil de alimentos então tornou-se muito superior à da comarca de Vila Rica e destinava-se, em parte, ao abastecimento da cidade do Rio de Janeiro. O expressivo desenvolvimento das atividades

¹⁰⁷ Os arraiais de Itaverava e Catas Altas da Noruega, apesar de situarem-se a somente sete ou oito léguas ao sul de Vila Rica, pertenciam à comarca do Rio das Mortes e à Vila de São José, situadas a uma distância de mais de vinte léguas. FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D’el Rei...* p. 290.

¹⁰⁸ Pareceres de 1779 e 1780, *apud. Id. Ibid.*, p. 295.

¹⁰⁹ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 26.

¹¹⁰ O termo de Mariana englobava “os sertões do Rio Pomba, Muriaé e Doce, atingindo as fronteiras do Rio de Janeiro e, ao contrário do termo de Vila Rica, foi ampliando o número de arraiais na sua segunda metade dos setecentos e início do século XIX”. PIRES, Maria do Carmo. A expansão da comarca de Vila Rica e os novos oficiais dos sertões. In: *I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea* – Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2006, p. 4.

¹¹¹ *Id. Ibid.*

agropecuárias na referida comarca contribuiu sobremaneira para a redefinição de alguns aspectos básicos da política administrativa e econômica da capitania, assim como uma reelaboração de suas rotas e hierarquias da rede urbana. Essa região passou a concentrar a maior parte da população livre, da mão de obra escrava e da geração de recursos.¹¹²

No próximo tópico passaremos à análise das consequências que a rearticulação da economia mineira teve especificamente nas freguesias de nosso estudo. Para tanto, utilizaremos os registros de arrecadação dos dízimos e os assentos batismais. Estes eram elaborados pelos párocos dessas localidades quando alguém recebia sacramento do batismo, que era obrigatório a todos – dos recém-nascidos aos escravos africanos – devido à junção entre Igreja e Estado. O dízimo, por outro lado, era uma espécie de imposto correspondente à décima parte dos produtos da terra. Nos territórios ultramarinos o monarca, Grão mestre da Ordem de Cristo e patrono das igrejas no novo mundo, detinha o *direito* de receber o dízimo e acrescentá-lo às outras receitas estatais – imposto sobre o ouro, sal, taxas alfandegárias e etc.¹¹³

1.5 - Processos demográficos e trabalho nas freguesias rurais

Com a exaustão das lavras auríferas, como sabemos, muitos proprietários de escravos dirigiram-se para outras regiões da capitania, em especial para a comarca do Rio das Mortes. Outros, porém, permaneceram na comarca de Vila Rica e se dedicaram a uma economia de subsistência.

Ângelo Carrara e Carla Almeida fizeram uso dos dízimos para calcularem o nível do comércio interno de diversas regiões da capitania de Minas. Os dados indicaram que, entre 1750 e 1807, todas as freguesias das zonas mineradoras apresentaram uma queda na produção agrária e no nível de mercantilização. Tal *déficit* seria provocado pela escassez do ouro, que funcionava como moeda nas transações e como estímulo à produção interna. As cifras mais críticas foram as correspondentes às freguesias de Rio Acima, São Bartolomeu, Rio das Pedras, Sabará, Casa Branca, Cachoeira do Campo, Sumidouro, Furquim e São Sebastião. Contudo, deve-se ter em mente que o número de pagadores de dízimo não se equipara ao total

¹¹² ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres em Minas Gerais...* p. 217.

¹¹³ Na metrópole, o dízimo era arrecadado por instituições religiosas e era destinado “ao pagamento das cõngruas (remuneração dos padres), ao financiamento da construção e do reparo das igrejas e à compra dos objetos necessários às celebrações”. “Dízimo”, in: BOTELHO, Ângela Vianna; ROMEIRO, Adriana. *Dicionário histórico das Minas Gerais...* p. 97.

de habitantes dessas localidades. Portanto, os dízimos não são capazes de expressar toda a produção agrícola, sobretudo a pequena produção destinada ao autoconsumo. Além disso, trata-se de uma produção cujo excedente da unidade escravista e também camponesa, era comercializado regionalmente.¹¹⁴

Quando observamos detalhadamente os dízimos e o número de pagadores das freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu, podemos perceber que de 1751-1753 a 1765-1768 houve uma grande redução em ambos os números (**ver Tabela 1**). É interessante notar que a queda foi maior nas paróquias também compostas por datas minerais: Casa Branca e São Bartolomeu. Além disso, as duas freguesias contaram com cifras muito próximas. Enquanto que em Cachoeira o número de pagadores teve um declínio de 35,4% e os rendimentos de 38,2%, as demais tiveram uma queda de 58,3% e 64% nos pagadores e 42% na arrecadação. Em 1785-1786, período de que dispomos apenas dos rendimentos, Cachoeira do Campo passou por uma queda de 48%, com relação ao anterior, no mesmo tempo em que as demais freguesias tiveram uma redução em torno dos 60%. Os dados referentes aos anos 1805-1807, acentuaram vertiginosamente a tendência de declínio encetada desde a metade dos setecentos. Apesar do número de pagadores ter expandido em todas as localidades com relação ao segundo período, os rendimentos foram mínimos quando comparados aos outros recortes temporais. Entre 1751-1753 e 1805-1807, a queda foi de 92% a 96% nas três paróquias. São Bartolomeu, por exemplo, arrecadou no primeiro triênio 2:462\$400 e, no último, apenas 174\$600, apesar de terem aumentado o número de agricultores.

Desde 1751-1753, podemos observar que os rendimentos de Cachoeira do Campo eram maiores do que os das freguesias de Casa Branca e São Bartolomeu somados, mesmo contando com um número menor de pagadores. Essas duas últimas freguesias também mineradoras, já dissemos, possuíam números muito parecidos. Certamente, a situação se deu dessa forma em Cachoeira pelo fato de os sesmeiros desta localidade terem se dedicado integralmente à produção agropecuária desde o seu povoamento, ao contrário das outras, de formação mista. As lavras das datas minerais se esgotaram com o passar dos anos. Em alternativa à crise, as unidades produtivas direcionaram seus trabalhos ao cultivo agrário. Mas essas propriedades, menos extensas, rendiam uma produção mais modesta que servia antes à

¹¹⁴ CARRARA, Ângelo Alves. A Capitania de Minas Gerais (1674-1835): um modelo de interpretação de uma sociedade agrária. *História econômica & História de empresas*, v 3, n. 2, p.47-63, 2000, p.56-61. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres em Minas Gerais...* p.59-63.

subsistência do que à mercantilização. Cachoeira do Campo provavelmente contava com propriedades mais dilatadas e que eram melhor sucedidas na produção de excedentes.

De fato, a diminuição no rendimento das três freguesias aponta que o direcionamento de sua produção agropastoril era mesmo a região das lavras. O dinamismo dessas paróquias esteve numa íntima sincronia com o dinamismo da produção aurífera.¹¹⁵ Com a rearticulação da economia na capitania, as freguesias de Cachoeira, Casa Branca e São Bartolomeu agora encontravam-se apartadas dos principais centros consumidores. Vila Rica e os núcleos circunvizinhos não atraíam mais indivíduos como outrora. Outrossim, os caminhos estiveram menos frequentados do que o eram desde o alvorecer do século XVIII.

De forma paralela, o ingresso na região de escravos africanos recém-chegados do tráfico atlântico reduziu demasiadamente. Muitos dos cativos que desembarcavam nos portos brasileiros ainda não haviam recebido o sacramento do batismo nas áreas de conquista portuguesa no continente africano. Vários outros também não o receberam onde desembarcaram e vieram a ser batizados apenas em seu destino final. Isto era verificável entre os muitos africanos que chegaram à capitania de Minas Gerais sem terem passado pelo rito batismal.¹¹⁶ Assim, os registros referentes a essas cerimônias, são capazes de nos fornecer uma amostragem daqueles cativos que foram efetivamente importados, o que nos possibilita estimar a intensidade do ingresso de novos braços destinados ao trabalho nas propriedades locais.¹¹⁷

Saltam aos olhos o declínio dos batismos de escravos africanos em Cachoeira do Campo quando comparamos o período de 1725-1730 com os demais, principalmente a partir da década de 1740 (**Gráfico 1 e Tabela 2**). Entre 1750-1759, os dados referentes às paróquias de Casa Branca e de São Bartolomeu, foram semelhantes aos de Cachoeira. Apesar de tais batismos terem sido bem menos recorrentes do que nos períodos iniciais, entre 1740 e 1759, houve certa estabilidade. Nas décadas seguintes – em Cachoeira a partir de 1760 e, em Casa Branca, 1770 – a redução continuou e a quantidade de africanos batizados chegou a ser irrisória, sobretudo a partir da década de 1790, quando passavam-se anos sem que algum africano fosse batizado.

É interessante percebermos que um último movimento de redução na intensidade do fluxo de cativos, a ingressarem nas paróquias, se deu a partir da década de 1760. Conforme demonstramos, nesse decênio a mineração como atividade principal da capitania entrou num

¹¹⁵ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres em Minas Gerais...* p. 63.

¹¹⁶ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. O apadrinhamento de africanos em Minas colonial: o (re)encontro na América (Mariana, 1715, 1750). *Afro-Ásia*, v. 36, 2007, p. 41-42.

¹¹⁷ RAMOS, Donald. Teias sagradas e profanas... p. 43-44.

processo de franco declínio, pois foi quando a quota de 100 arrobas estipulada pela derrama não conseguiu ser atingida – anteriormente, a quota havia sido superada. A partir daí, o ouro que circulava na região claramente tornava-se mais escasso.

Por outro lado, já que os recém-nascidos eram sistematicamente batizados em função da obrigatoriedade do sacramento, os batismos das crianças podem nos informar a recorrência de nascimentos nas localidades. Uma diminuição na taxa de batismos pode ser indício de um recuo demográfico populacional, ou por migração, ou por mortes. Entre 1750 e 1769, os batismos apresentaram uma maior redução em Cachoeira Campo. Nesta localidade, podemos perceber que as décadas posteriores apresentaram uma paulatina recuperação que, na transição do século XVIII para o XIX, assemelharam-se aos maiores números constatados na primeira metade dos setecentos. Casa Branca teve um leve aumento nos batismos de crianças até o final da década de 1760. A partir de então, ao contrário de Cachoeira, seus índices só declinaram. Semelhantemente, São Bartolomeu apresentou também uma tendência de declínio, porém iniciada durante o decênio de 1760. Infelizmente os dados disponíveis para essa paróquia não nos permitem saber se a tendência foi parecida com a de Casa Branca nas décadas finais do século. Pelo menos os dízimos nos indicam que nessa localidade, do triênio 1765-1768 ao 1805-1807, houve um incremento de 378% no número de pagadores de dízimos. Talvez São Bartolomeu tenha contado com taxas de natalidade superiores às de Casa Branca, somadas a taxas menores de emigração.

Saint-Hilaire, no início da década de 1820, vindo da Vila de Sabará em direção à Vila Rica, após ter passado por Casa Branca, fez a seguinte anotação:

[...] outrora tiveram, próximo de Casa Branca, no Rio das Velhas, muito ouro; mas esse rio nada fornece atualmente e os habitantes que ainda existem na aldeia, vivem das minguadas produções de algumas terras circunvizinhas.¹¹⁸

Nas freguesias mineradoras, por uma associação precoce entre mineração e agricultura – que, de fato, foi uma tendência comum em diversas regiões de Minas Gerais –, vários núcleos, como Casa Branca e São Bartolomeu, conseguiram sobreviver ao declínio da produção aurífera, apesar do baixíssimo nível de mercantilização. Com essa associação produtiva, abriu-se espaço para uma acomodação gradativa da economia à nova realidade.¹¹⁹ O declínio demográfico ocorrido nas três paróquias desde meados da década de 1760 seria, portanto, um reflexo da decadência da mineração na região, sucedida da ampliação de outras

¹¹⁸ SAINT-HILAIRE. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes...* p. 81.

¹¹⁹ BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão em uma perspectiva demográfica: Minas Gerais (Brasil), século XVIII. In: Douglas Cole Libby; Júnia Ferreira Furtado. (Org.). Trabalho escravo, trabalho livre: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, p. 200.

formas de produção nos terrenos de datas minerais, evidenciadas pelo relativo incremento no número de pagadores de dízimos, principalmente em São Bartolomeu. Cachoeira do Campo foi a paróquia que apresentou uma melhor recuperação, provavelmente em virtude de sua maior extensão e por ter sido erigida sob sesmarias – mais extensas do que as datas.

O baixo nível do mercado nessas paróquias, evidente pelos dízimos, não rendeu capital o suficiente para que escravos continuassem sendo comprados como nas décadas anteriores. A disposição dos registros dos batismos de africanos, ao longo do período, nos demonstrou um claro declínio. A expansão de nascimentos em Cachoeira no final do século, assim como a relativa estabilidade constatada em Casa Branca, pode ser indício de um aprimoramento na agricultura num período sucessivo ao de crise.

Ademais, em meio às crianças, os registros referentes aos filhos de escravas demonstram uma reposição das escravarias independente da sua contínua ligação com o mercado de cativos, pois se referem à sua reprodução natural.¹²⁰ Assim, de forma paralela e sempre constante, as freguesias puderam contar com os nascimentos de cativos enquanto parte da estratégia de reposição da mão de obra, apesar do auge nas taxas referir-se, novamente, ao período da mineração (**Gráfico 3 e Tabela 2**). O nascimento de cativos foi importante para a manutenção da mão de obra das unidades produtivas em meio ao processo de rearticulação econômica.

Principalmente para a primeira metade do século XVIII, é importante percebermos a convivência da reprodução natural e do tráfico de escravos como estratégias de manutenção e ampliação das escravarias. Ao que parece, durante a mineração, foram possibilidades quase que equivalentes, restando basicamente a primeira no final dos setecentos.¹²¹ Também devemos levar em consideração que cada mulher africana que chegava às Minas era uma provável mãe de escravos crioulos. Por isso, as maiores cifras de batismos de crianças escravas se deram principalmente até 1750-1759. Apesar da maioria dos africanos importados serem do sexo masculino, dada às próprias demandas dos trabalhos na mineração e na lavoura, mulheres sempre ingressaram nessas localidades via tráfico. Do total de 872 de africanos batizados nas três paróquias, 172 (20%) eram do sexo feminino.

Ocorreu uma paulatina redução na taxa dos nascimentos de crianças escravas nas três freguesias. Apesar da tendência declinante, entre 1780 e 1808, Cachoeira do Campo contou com certa estabilidade na reprodução natural das escravarias. Em Casa Branca, contudo, a

¹²⁰ Esse processo demográfico teve sua origem desde princípios do século XVIII, remetendo ao processo de povoamento da região, quando se constituíram as primeiras gerações de crioulos escravos.

¹²¹ BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão... p. 212.

redução foi mais evidente e iniciou-se na década de 1770. Os números de nascimentos de crioulos tendeu a se reduzir, em parte, devido à crescente expansão de uma população alforriada, cujos filhos e netos eram todos livres. Tal fato também é perceptível por meio da expansão na natalidade de livres, que ocorreu durante as décadas finais da centúria, principalmente a partir do decênio de 1770, nas paróquias de Casa Branca e Cachoeira (**Gráfico 4 e Tabela 2**). Como a região, no final do século, não atraía mais indivíduos como outrora, o aumento do nascimento de crianças livres pode ser interpretado antes, como uma expansão das alforrias referentes às mulheres.

Uma significativa incidência de alforrias constitui característica marcante do escravismo brasileiro.¹²² Nesse sentido, para o escravo brasileiro sempre houve a possibilidade de deixar o cativeiro por concessão senhorial/negociação e/ou pela compra da própria liberdade. Sobre esse segundo ponto, a historiografia tem apontado que, na área mineradora, estas possibilidades parecem ter sido ainda mais elevadas.¹²³

Uma das conclusões mais generalizáveis da historiografia sobre alforrias é a superioridade do número de forras sobre o de escravos libertos. A mão de obra feminina possuía um caráter marginal na mineração, pois as lavras demandavam quase que exclusivamente a força física dos escravos do sexo masculino, o que aumentava as chances de as cativas alcançarem a alforria. De acordo com Andréa Lisly Gonçalves, essa maior incidência de mulheres poderia ser explicada não só pela prostituição, concubinato ou matrimônio – sobretudo numa região carente de mulheres, como foi o caso das Minas setecentistas –, mas também pelas oportunidades que eram abertas pela economia urbana que ocupava uma quantidade expressiva de pessoas do sexo feminino. Destaca-se, portanto, a maior facilidade encontrada pelas mulheres para acumularem o pecúlio necessário à compra de sua alforria, em parte, pelo desenvolvimento do pequeno comércio no âmbito local – como era o caso das negras de tabuleiro, por exemplo.¹²⁴

As unidades nessas freguesias desenvolviam-se sob três estruturas produtivas básicas. Existiam aquelas que contavam com uma maior quantidade de cativos e se valiam unicamente dessa mão de obra no processo produtivo. Teoricamente, seriam estas, por contarem com uma

¹²² Cf. BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão...; FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...*; SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativeiro*. A dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 – c. 1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

¹²³ PAIVA, Eduardo França. Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. *Revista de História* (USP), São Paulo, n. 133, p. 49-57, 1995. BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão... p. 213-214. GONÇALVES, Andréa Lisly. *As Margens da Liberdade*. Estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011, capítulo 3.

¹²⁴ *Id. Ibid.*, p. 133.

maior quantidade de braços destinados ao trabalho, que acumulariam um maior excedente a ser destinado ao mercado.

Também havia aqueles que, com um acesso minimamente estável à terra, seja na condição de proprietário, de arrendatário ou posseiro, eram senhores de pequenas escravarias e que, muitas vezes, juntamente com seus filhos e agregados, por exemplo, trabalhavam lado a lado com os cativos. Ou aqueles que possuíam acesso à terra, mas não tinham nenhum cativo e se baseariam integralmente no trabalho familiar. Essas duas unidades poderiam desenvolver uma produção voltada à subsistência ou conjugada à mercantilização, mas estariam fundamentalmente voltadas para o autoconsumo. Em primeira instância, se trata de produzir para a satisfação das necessidades internas às unidades produtivas, não para o mercado – ao qual se vinculariam eventualmente, para a comercialização de possíveis excedentes ou para ter acesso a algum produto que não produz. Outrossim, há uma tendência, nessas unidades, das relações familiares confundirem-se com as de produção.

Em zonas agrárias, a família, pelo menos a constituída pelo casal, era condição básica para o estabelecimento de unidades domésticas de produção, particularmente para os mais pobres. A necessidade de constituir ou manter uma família que garantisse a base da produção agrária ligava-se às condições de sobrevivência da população escrava e da população livre mais pobre em áreas rurais, como é o caso das freguesias que estamos analisando.¹²⁵

À população escrava havia a possibilidade de cultivar a terra por conta própria. Era comum receberem parcelas de terras que poderiam ser cultivadas em tempo livre ou em dias de folga, como em domingos e feriados religiosos. Essa modalidade de trabalho autônomo dos escravos, chamado “brecha camponesa” por alguns pesquisadores, também demandava a cooperação familiar no nível da produção. As roças de subsistência, além de contribuírem na redução dos custos de manutenção da força de trabalho, ao complementarem a alimentação fornecida pelos senhores, criavam espaços para o próprio escravo, o que acabava contribuindo para a prevenção de fugas e revoltas. Além disso, mais importante era o fato de que, por meio do seu trabalho, os escravos poderiam acumular algum pecúlio através da comercialização dos excedentes da produção.¹²⁶

¹²⁵ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p.155. GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. *Agricultura e mineração...* p. 330.

¹²⁶ *Id. Ibid.*

1.6 - Um perfil das freguesias

Em síntese, pelo menos desde as grandes crises de abastecimento entre os anos de 1699 e 1701, a região de Minas nunca foi apenas a mineração. Se o ouro constituiu sua razão de ser, sua extensa agropecuária, assim como suas atividades manufatureiras e comerciais, foram sua fonte de manutenção. Desde cedo foi constituído um mercado na sociedade mineira que estimulou o desenvolvimento da produção agrícola interna. Esta, por sua vez, permitiu a instalação, expansão e manutenção da mineração, atividade nuclear responsável pela especificidade do processo de constituição da região e da sociedade mineira. As unidades agropastoris estruturaram-se para suprir tanto sua demanda imediata, quanto para produzir excedentes a serem comercializados no mercado, dentro de sua região, ou mesmo para fora dela.

A precoce combinação, nas paróquias de Cachoeira do Campo, Santo Antônio da Casa Branca e São Bartolomeu, entre extração aurífera – no caso das duas últimas – e atividades agropecuárias de abastecimento e subsistência, possibilitou que o impacto do declínio da primeira atividade pudesse ser atenuado, graças à uma maior dedicação às atividades agropecuárias de subsistência, que tinham como característica um pequeno índice de comercialização dos possíveis excedentes. A economia dessas paróquias esteve numa íntima sincronia com o dinâmica da produção aurífera.

Durante a conjuntura de crise, acreditamos que a reprodução natural dos cativos tenha desempenhado um papel de grande importância às unidades produtivas, pois os baixos níveis de mercantilização dificultaram a expansão das escravarias por meio do tráfico. Houve uma pequena tendência ao recuo dos nascimentos de cativos no final do século XVIII, que foi acompanhada por uma considerável expansão nos rebentos livres, que replicaram as alforrias. Em Casa Branca, o declínio da mineração implicou, no lugar de um grande recuo demográfico, uma reestruturação das unidades produtivas locais demonstrada por certa estabilidade nos nascimentos. Já em Cachoeira do Campo, iminente agrária desde a sua ocupação, apresentou um maior vigor na recuperação dos índices de natalidade no final do século.

Desde a crise da mineração, o acesso à mão de obra cativa tornou-se mais restrito. Por isso, certamente ocorreu uma expansão nas unidades em que as relações familiares entremeavam-se às de produção.

Todas as questões econômicas discutidas aqui pesavam nas estruturas familiares, assim como nas estratégias de estabelecimento dos laços de compadrio, que é o que mais nos interessa neste trabalho. De acordo com Sheila de Castro Faria, o mundo agrário colonial pressupunha “uma unidade doméstica mais complexa do que a necessária em áreas urbanas”, ganhando os laços consanguíneos e rituais um papel de destaque. A atividade agrícola acabava estruturando a organização social. Embora no período colonial fosse muito comum os núcleos familiares/domésticos serem chefiados por mulheres, por exemplo, estas dificilmente sobreviveriam sozinhas, em áreas rurais, sem filhos em idade produtiva, escravos ou agregados.¹²⁷

As freguesias em foco podem ser classificadas como rurais, mas a proximidade em relação ao núcleo urbano de Vila Rica, assim como as suas localizações em meio aos caminhos maciçamente frequentados, contribuía por lhes trazer uma maior dinamicidade. Dinamicidade esta que foi se esvaindo juntamente com o esgotamento das lavras auríferas. Mas as sedes paroquiais, os arraiais onde foram construídas as matrizes, continuaram a ser frequentados pelos fregueses. Se na maior parte do tempo consistiam em núcleos urbanos pacatos e pouco movimentados se comparados às vilas, havia dias em que os moradores dos arraiais e das propriedades rurais circunvizinhas se reuniam, sobretudo nas missas dominicais e nas festas religiosas, o que conferia a essas populações um importante meio de sociabilidade tipicamente urbano.

Feito este perfil das localidades que estamos estudando, onde foram ressaltadas as suas principais características econômicas e demográficas, o capítulo seguinte versará sobre aspectos culturais que, de certa forma, contribuía no equacionamento das relações sociais e da vida cotidiana dos moradores das freguesias. Partiremos do caráter estruturante que a Igreja possuía para as populações católicas da América portuguesa a fim de compreendermos a importância e centralidade conferida ao ritual do batismo. A partir de uma análise antropológica do rito batismal pós-Trento, discutiremos as vinculações de compadrio que eram estabelecidas diante da pia batismal, assim como as suas respectivas implicações sociais em meio ao universo cultural do Antigo Regime. Discutiremos como o conceito de família da época englobava também esses laços de parentesco espiritual estabelecidos pelos apadrinhamentos. A instituição familiar assumia uma posição central para a sociedade em questão. Todos os elementos da vida cotidiana tendiam a convergir em sua direção, principalmente pela indistinção entre as esferas do público e do privado que, além disso,

¹²⁷ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p. 156.

conferia uma extrema ritualização das relações sociais e das cadeias de reciprocidade. O compadrio não escapava a esses marcos.

O compadre era um aliado e, o padrinho, um protetor. Por isso, as escolhas relativas à contração desses laços de parentesco evidenciam uma série de estratégias sociais em que cada grupo buscava alguma forma de amparo e apoio numa sociedade profundamente desigual.

Capítulo 2

O ritual católico do batismo no universo cultural do Antigo Regime: remissão dos pecados, agregação comunitária e prolongamento das relações familiares

*Em verdade, em verdade te digo, quem não
renascer da água e do Espírito não poderá entrar no
Reino de Deus.¹²⁸*

*A dádiva não retribuída torna ainda mais
inferior aquele que a aceitou, sobretudo quando é
recebida sem espírito de retorno.¹²⁹*

2.1 - O papel estrutural da Igreja na vida das populações portuguesas

A partir do século XVI, uma unidade religiosa que há muito vigorava no Ocidente europeu, sustentada pela Igreja Católica, deixou de existir. Em meio ao contexto das reformas religiosas, cristalizou-se um ambiente de incertezas no seio da Igreja. A ordem católica se fragilizava, perdendo o controle sobre os fiéis, sobretudo daqueles que se convertiam às novas religiões. Através do Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica procurou solucionar a questão, aproximando-se do cotidiano dos fiéis, desenvolvendo formas de conhecimento e controle. A reação ao movimento protestante incidiu sobre dois pontos principais: 1) a definição mais precisa do que consiste a doutrina oficial católica; 2) a garantia de que os mecanismos que a transmitem e fiscalizam sua adoção se tornassem cada vez mais eficientes. Desde então, de forma gradativa, tal postura encetada pela Contrarreforma teve um efeito decisivo na vida das populações católicas.¹³⁰ Essas medidas coincidem com o início da expansão do catolicismo, o qual ocorreu paralelo ao processo colonialista português, principiado também no século XVI. Naturalmente, a Igreja, sob novos patamares, tratou de estender seu controle também às populações do Novo Mundo.¹³¹

¹²⁸ João 3:5.

¹²⁹ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva...* p. 195.

¹³⁰ CARVALHO, Joaquim Ramos de Carvalho. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal - a Idade Moderna*. Lisboa: Temas e debates, 2011, p. 35.

¹³¹ NADALIN, Sergio Odilon. *História e demografia: elementos para um diálogo*. Campinas: ABEP, 2004, vol. 1, p. 41.

Conforme apontou Joaquim Ramos de Carvalho, as populações portuguesas da Época Moderna viveram “numa sociedade onde a vida individual era enquadrada por preceitos religiosos”, do nascimento à morte. De forma subsequente, desde a Reforma Católica, “a naturalidade e o parentesco, a componente territorial e relacional da identidade”, foram fruto do mesmo mecanismo, materializado nos registros paroquiais enquanto suporte físico.¹³² Os registros paroquiais referentes aos batismos, casamentos e óbitos, disseminados a partir de Trento, constituíram o arcabouço documental necessário para relacionar cada indivíduo com os demais, formalizando todos os laços de parentesco, consanguíneos ou espirituais. A elaboração dessa documentação era relegada às paróquias (ou freguesias), que consistiam nas “unidades territoriais mais pequenas com funções de enquadramento espacial das populações”.¹³³

A Igreja assumiu um papel essencial na organização territorial básica do reino lusitano, afinal, tratava-se de um período de mútua ingerência entre esta instituição e o Estado. Ora, a própria naturalidade das pessoas, enunciada pela expressão “natural de” e parte fundamental das identidades individuais, era formulada tendo como base a rede territorial eclesiástica. Vejamos um exemplo: João Ferreira Dias, em seu testamento, declarou que era “*natural da freguesia de S. Salvador de Meixomil, Concelho de Aguiar de Souza e Bispo da cidade do Porto, filho legítimo de João Ferreira e de sua mulher Maria Ferreira*”.¹³⁴ João Ferreira Dias, no trecho citado, descreveu dois referenciais básicos de sua identidade: 1) seu local de nascimento, cujos limites foram delineados por um plano de organização territorial eclesiástico; 2) sua família consanguínea imediata, de quem era descendente e qual era a legitimidade de tal vínculo e, conforme descrito, estava de acordo com o que foi determinado em Trento, pois seus pais o tiveram em estado de casados. Como vemos, a descrição sumária de alguns traços identitários dos indivíduos, procedimento que era de praxe na elaboração de testamentos, nos permite perceber o verdadeiro papel estrutural que a malha eclesiástica ocupava na vida de cada um. A Igreja encetava uma gestão tanto no plano da organização espacial, quanto familiar. Nesse segundo ponto, foi criado um modelo estável, monogâmico e com as fronteiras do incesto totalmente delimitadas, sendo elas claramente distintas das que hoje conhecemos.¹³⁵

¹³²CARVALHO, Joaquim Ramos de Carvalho. *Confessar e devassar...* p. 32-33.

¹³³ *Id. Ibid.*

¹³⁴ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 10. Grifo nosso.

¹³⁵ Cf: SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e Conflito: Aspectos da História de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 22-24.

2.2 - Tornar-se católico, ingressar na comunidade

As populações portuguesas, no Reino e no ultramar, conforme tratamos, viveram numa sociedade em que a vida de cada um era enquadrada por preceitos religiosos, do nascimento à morte.¹³⁶ Dentro de uma política de afirmação empreendida pela Reforma Católica, o sacramento do batismo passou a ser sistematicamente obrigatório a qualquer indivíduo, independentemente de sua condição social, econômica, de cor ou etnia.¹³⁷ Ser católico, dada a junção entre Igreja e Estado, tornou-se uma condição *sine qua non* para ingressar por inteiro na sociedade lusa, tanto na península, quanto no ultramar.¹³⁸

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* representaram a mais importante tentativa de adaptação das resoluções do Concílio de Trento para o contexto particular da vivência religiosa na América portuguesa. São o resultado de um sínodo realizado na Bahia, no ano de 1707, e que veio a serem publicadas em 1720. Embora sua abrangência, a princípio, referir-se apenas à arquidiocese local, gradualmente substituíram as da arquidiocese de Lisboa em todos os bispados e prelazias existentes na colônia. Vigorou como o principal *corpus* de legislação eclesiástica da América portuguesa ao longo de todo o período colonial, e ainda depois, sendo publicadas novamente em 1853, sob o império.¹³⁹

De acordo a documentação mencionada, o batismo consiste na “porta por onde se entra na Igreja Católica”.¹⁴⁰ Trata-se de um rito iniciático essencial para se tornar católico. Foi instituído em conformidade com o que se lia nos Evangelhos cristãos a partir de palavras proferidas pelo próprio Jesus: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer do alto não pode ver o Reino de Deus”. Disse-lhe Nicodemos: “Como pode um homem nascer, sendo já velho? Poderá entrar uma segunda vez no seio de sua mãe e nascer?”. Respondeu-lhe Jesus: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus”.¹⁴¹ Durante o ritual de recebimento do sacramento, o pecador, ao entrar em contato com as águas do batismo, submete-se à morte de seus vícios e lava todas as culpas de

¹³⁶ CARVALHO, Joaquim Ramos de Carvalho. *Confessar e devassar...* p. 32.

¹³⁷ As ordenações Filipinas (1603) determinaram a obrigatoriedade e os prazos dentro dos quais os proprietários deveriam realizar o batismo de seus escravos – de todas as idades. Caso contrário a Coroa poderia confiscá-los. SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. SP: EDUSC, 2001, p. 268.

¹³⁸ HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar calor à nova povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir de registros batismais na Vila do Rio Grande (1738-1763)*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ, 2006, p. 188-9.

¹³⁹ CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 30.

¹⁴⁰ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor...* 1720, Liv. I, Tit. X, p. 14.

¹⁴¹ João 3:5.

sua alma, ressuscitando por meio do Espírito Santo e abrindo a possibilidade de ingresso no Reino de Deus.¹⁴²

Anteriormente, discutimos o papel orgânico que a Igreja possuía no Império português. Em meio a essa estrutura, o batismo tinha função de iniciar o enquadramento das pessoas, ligando-as, através dele, a uma comunidade religiosa e a uma pátria. Devido à importância que a religião assumia para essas populações, os significados do batismo, portanto, iam muito além dos religiosos. Compreendia o nascimento social do cristão, por isso era tão importante que fosse registrado. No documento referente à cerimônia, constavam, geralmente, o nome do batizado, sua filiação, seus padrinhos, e o local de moradia dos ali presentes.¹⁴³ Além do puro registro, a Igreja, salvo casos extremos, era a responsável pelo ato cerimonial do batismo, um rito que estabelecia uma relação com o divino pela consagração da ligação do batizado a uma pátria, a uma comunidade cristã e a uma família católica.¹⁴⁴

Pelo fato dos *ritos* se tratarem de fenômenos humanos importantíssimos para o melhor conhecimento de expressões e valores das diversas sociedades, avançaremos em nossa análise partindo deste conceito.¹⁴⁵ A reflexão a seguir encontra-se ancorada, principalmente, em alguns autores clássicos das Ciências Sociais. Nosso objetivo é o de apreender o ritual católico do batismo pós-Trento para, em seguida, avançarmos na questão dos laços de parentesco espirituais do compadrio resultantes do sacramento batismal.

2.3 - Pensamentos e atos ante o sagrado: entre crença e rito

Na clássica obra *As formas elementares da vida religiosa*, de Émile Durkheim, o rito é considerado como um fato social capaz de suscitar, manter ou refazer determinados estados mentais de grupos humanos. Eles surgem a partir de coletividades e ajudam a trazer coesão para as mesmas.¹⁴⁶ Na prática, os ritos são “maneiras de agir”. Esses “modos de ação” só podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas pelo gênero de seu objeto.

¹⁴² CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados religiosos do Batismo. In: *Varia História*, v. 31. UFMG, 2004, p. 27.

¹⁴³ Em Portugal, a obrigatoriedade dos registros de batismo, casamentos e óbitos é datada de finais do século XVI. MARCÍLIO, Maria Luiza. Os registros paroquiais e a História do Brasil. In: *Varia História* v. 31. UFMG, 2004, p. 16.

¹⁴⁴ ANTUNES, Álvaro de Araújo. *Fiat Justitia: os advogados e a prática da Justiça em Minas Gerais*. Campinas: Tese de Doutorado, UNICAMP, 2005, p. 33-35. CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os... p. 21.

¹⁴⁵ Cf. PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 10

¹⁴⁶ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa...* p. 38.

Um rito, tal como uma regra moral, nos prescreve maneiras de agir, porém, cada um se dirige a objetos cuja natureza especial é diversa, sendo a do rito, expressa na crença. Segundo o autor, são essas as duas categorias que balizam o fenômeno religioso, a crença e o rito; tal como pensamento e movimento. Um se constitui enquanto “estados da opinião, representações”; o outro, conforme já argumentado, como “maneiras de agir”.¹⁴⁷

As crenças religiosas, de forma intrínseca, supõem uma classificação das coisas reais ou ideais em dois gêneros opostos: o *profano* e o *sagrado*. Qualquer que seja o sistema religioso em questão, é essa antítese que imprime forma aos rituais.¹⁴⁸ A partir do batismo, o neófito inaugura uma vivência sacralizada deixando para trás seu passado profano. Em meio a essa dicotomia, as crenças religiosas constituem representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm com as profanas. Os rituais orientam-se através das crenças, que estabelecem “regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas”.¹⁴⁹ Sendo assim, em sua dimensão prática não há rito que não expresse essa dualidade. Sempre existem “palavras, termos, fórmulas, que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagradas; há gestos, movimentos que não podem ser executados por todos”.¹⁵⁰

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* nos fornecem uma nítida imagem das delimitações rituais entre o universo sagrado e o profano. Em seu Livro I há uma atenção central às formas e significados dos rituais. Sobre o batismo, conforme o Título XI, especifica-se “Em que tempo, por que pessoas, e em que lugar se deve administrar o Santo Sacramento do Batismo”.¹⁵¹ No que compete ao tempo, os recém-nascidos deveriam ser encaminhados ao batistério em até oito dias. Obrigatório a eles, este sacramento “poderia apagar a mancha do pecado original transmitida pela semente de Adão”.¹⁵² Caso contrário, a porta da salvação não estaria aberta. Por isso sua urgência e aproximação ao momento do nascimento natural. A negligência de seus progenitores poderia incorrê-los numa pena pecuniária.¹⁵³ O sacramento do batismo era um rito que reproduzia e consumava simbolicamente o processo do nascimento. Nele, o nascimento enquanto fato da natureza, era sobreposto por outro da cultura. Sem que se renascesse em espírito, não era possível ingressar

¹⁴⁷ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa...* p. 67-68.

¹⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 68.

¹⁵¹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XI, p. 16.

¹⁵² PROSPERI, Adriano. *Dar a alma*. História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 180.

¹⁵³ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XI, p. 16.

no reino dos céus, tampouco ser acolhido no mundo terreno.¹⁵⁴ Para a crença do catolicismo, portanto, aqueles que ainda não receberam o sacramento, gozavam de uma existência profana. Era apenas através deste ritual que se fazia a passagem de um mundo ao outro.

Quanto às determinações de quem deveria ser o encarregado de administrar o sacramento expressas ainda no Título XI do Livro I das *Constituições*, estipulava-se que o batismo haveria de ser realizado “pelo próprio pároco, que é o legítimo, e verdadeiro ministro dele”. As palavras necessárias ao ritual do batismo deveriam ser pronunciadas de sua boca, assim como os gestos, efetuados por seu corpo – lembremos, os ritos são “maneiras de agir”. Sendo assim, era essencial que a passagem se desse por intermédio de uma autoridade oriunda da esfera do sagrado. Com o local da cerimônia não era diferente. A pia batismal, situada no interior do espaço sagrado, era o lugar por excelência onde deveria ocorrer o batismo.¹⁵⁵

Dentro da classificação criada por Arnold Van Gennep, o sacramento do batismo constitui um “rito de passagem”, pois indica a transformação ou mudança de um estado social para outro. Para o autor, nessas condições o ritual se faz necessário, pois “entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário”.¹⁵⁶ Aquele que se submeteu às interdições rituais prescritas, jamais é o mesmo de antes. Quando o universo religioso é apresentado ao neófito, por meio de uma verdadeira metamorfose, ocorre a passagem da existência puramente profana para a experiência sagrada.¹⁵⁷

Segundo Van Gennep, os ritos têm fases invariantes cuja configuração se dá a partir do tipo de transição que se pretende. São elas: separação, margem e agregação. É observando toda a combinação das fases, que se torna possível uma percepção globalizada de todo o ritual, assim como saber em que ponto ele é mais dramatizado. Tratar-se-ia do momento que constituiria, teoricamente, o ponto mais crítico que e poderia fornecer os elementos essenciais para a apreensão integral de seu significado.¹⁵⁸

A primeira fase se refere ao comportamento simbólico que tem como significado o afastamento do indivíduo do estado anterior que, no caso do batismo, se refere à condição de pagão. A cerimônia batismal deveria iniciar-se, se possível, fora da igreja, ou ao menos, junto da porta, pois aquele que receberá o sacramento ainda não faz parte da Igreja. Então o sacerdote lhe pergunta: “*Que desejas da Igreja de Deus?*”. Em se tratando de um adulto a ser

¹⁵⁴ PROSPERI, Adriano. *Dar a alma...* p. 167-174.

¹⁵⁵ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XIII e XVI, p. 19, 20 e 27.

¹⁵⁶ GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem...* p. 25.

¹⁵⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 22.

¹⁵⁸ DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem...* p. 17-18.

batizado, este deve responder pessoalmente; caso seja uma criança, os padrinhos (ou apenas um deles) devem responder em seu nome.¹⁵⁹ Quando o ministro da cerimônia é respondido sobre o desejo do neófito de fazer parte da comunidade cristã, este lhe explica algumas verdades fundamentais do catolicismo e, em seguida, efetua uma série de perguntas sobre a doutrina.¹⁶⁰

Passada a etapa das explicações doutrinárias, o sacerdote realiza uma série de orações sagradas e ameaças dirigidas ao demônio. Além disso, efetua certos gestos rituais, como o sal colocado na boca, cujo significado evoca “a libertação da corrupção do pecado através da sabedoria da fé e o dom da graça”.¹⁶¹ Conforme é entendido pela Igreja, a graça, além de conceder a remissão dos pecados, eleva o batizado à condição de filho de Deus e herdeiro da glória eterna. Em seguida, o sacerdote faz o sinal da cruz, traçando “com o polegar direito toda a fronte, olhos, ouvidos, peito e barriga para significar que o batismo desperta e reforça os sentidos do homem; é sinal significativo da vitória sobre Satanás”. Ainda antes do ingresso no batistério, o batizando é ungido com os santos óleos dos catecúmenos.¹⁶²

A essa altura, o indivíduo encontra-se na segunda fase proposta por Van Gennep. Está no “limiar” do catolicismo, no sentido de processo de entrada, estando às portas de uma nova condição. Nesse estado, de acordo com Victor Turner, “as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas”, pois “passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro”.¹⁶³

Na pia batismal, então, realiza-se a etapa mais dramatizada do rito batismal. Inicialmente, o pároco faz outras três perguntas ao neófito. “*Renuncias a Satanás, todas as suas obras e todas as suas pompas? Crês em Deus todo poderoso?*”. Após a segunda, o batizando ou seus padrinhos devem fazer de forma pública a profissão das demais passagens do Credo. O ministro da cerimônia, que desde o início do rito estava “vestido com sobrepeliz, e estola roxa”, logo antes de dizer as palavras *Credis in Deum*, “tomará estola branca”.¹⁶⁴ Depois da profissão de fé, o pároco interroga: *Queres ser batizado?* Em caso afirmativo, o

¹⁵⁹ Nos primeiros séculos da época cristã, o batismo só se conferia a adultos. Foi a partir do século XVI que ocorreu a difusão generalizada do batismo de crianças. A questão suscitava um problema ritual e teológico: o rito exigia a participação ativa do neófito e, por isso, requeria o uso da palavra. Os padrinhos que, durante a cerimônia respondiam pela criança às perguntas do celebrante, constituíram a solução ao problema. LOPEZ, Antonio Irigoyen. Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia. In: ALFANI, Guido; GOURDON, Vicent (Orgs.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 90.

¹⁶⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 26.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 27.

¹⁶³ TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 116-117.

¹⁶⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XII, p. 18-19.

sacerdote administra a água em nome do Pai, do filho e do Espírito Santo, porque não é o ministro, mas o próprio Deus quem batiza.

Tem-se, por fim, a etapa de “agregação”, quando a passagem é consumada. Ao ser agregado à comunidade, o neófito passa a gozar de um estado relativamente estável e, por isso, tem direitos e obrigações perante os demais. Assim, é esperado que se comporte conforme determinadas “normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições”.¹⁶⁵ Toda a simbologia que segue a fase posterior à administração da água aponta para isso. Primeiramente, o sacerdote unge com o santo crisma a cabeça do neófito, significando que, a partir de então, está unido a Cristo. Em seguida, o ministro veste o batizado de branco ou, se criança, coloca um pano sobre o seu corpo e diz: “*Recebe esta veste branca, que levarás imaculada ao tribunal de nosso Senhor Jesus Cristo para entrar na vida eterna*”. Esta passagem simboliza o renascimento implicado no batismo, alude à ressurreição de Cristo, ou seja, à vitória sobre todo o pecado. Nela, o fiel compromete-se a guardar a pureza por toda a vida. Em seguida, é acendida uma vela, cuja chama simboliza a fé, que deve manter-se acesa ao longo da vida do fiel. Por fim, é atribuído ao batizado o nome de algum santo beatificado ou canonizado, para que este possa servir como exemplo de virtude e santidade.¹⁶⁶

O batismo e suas respectivas interdições são capazes de conceder autoridade e legitimidade à esfera religiosa pois, como qualquer outro ritual, estruturam e organizam visões de mundo, os valores morais e as posições de certas pessoas.¹⁶⁷ Em sua dimensão prática, para que se materialize, o rito envolve símbolos a serem interpretados e habilidades a serem adquiridas. São, na verdade, construídos e existem de acordo com as regras que são estabelecidas por uma “autoridade reconhecida pela coletividade ou pela comunidade de fiéis”.¹⁶⁸ Cabe a essa autoridade reconhecida prescrever como o homem deve se comportar em relação à esfera do sagrado. No caso do catolicismo, é a Igreja que detém o monopólio da interpretação das escrituras e, a partir delas, (re)formula seus rituais. Tal monopólio tratou de ser reafirmado durante a Reforma católica efetuada no Concílio de Trento.¹⁶⁹

Ademais, cabe ressaltar que o sagrado e o profano são dimensões totalmente relativas e que possuem “rotatividade”. Não se tratam de polos estáticos e nitidamente separados.

¹⁶⁵ TURNER, Victor. *O processo ritual...* p. 117.

¹⁶⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 29.

¹⁶⁷ RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. Ano 44, n. 2, p. 138-146, 2004, p. 139.

¹⁶⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 22.

¹⁶⁹ ASAD, Talal. “Toward a genealogy of the concept of ritual” in: *Genealogies of the Religion: discipline and reasons of power in the Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, p. 60-62.

Consistem em posições dinâmicas cujos valores são atribuídos por meio da comparação, contraste e contradição. Dessa forma, sempre há um lado mais sagrado em meio à própria esfera considerada como tal, até o momento em que um novo contraste possa ser estabelecido e, num complexo movimento de interdições, é engendrado algo mais ou menos sagrado ainda. Respeitando a mesma lógica, o eixo concebido como profano é igualmente inesgotável. Portanto, o sentido das esferas do sagrado e do profano não encontra-se equacionado a uma essência. Antes, depende de sua posição relativa dentro de um dado contexto de relações.¹⁷⁰

Por isso, ainda que o batismo precisasse ser feito dentro da igreja e tendo como ministro o pároco, havia situações em que tais restrições precisavam ser requacionadas. Afinal, o que estava em jogo era a salvação da alma. A cargo do Título XIII das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, constavam, digamos, as exceções. Este, chama-se: “Dos casos em que se pode administrar o sacramento do batismo por aspensão, fora da igreja, em qualquer lugar, e por qualquer pessoa”. Assim, conforme o próprio título sugere, o batismo poderia ser administrado fora da igreja, em qualquer lugar e por qualquer pessoa em “casos de necessidade, e todas as vezes que houver justa, e racionável causa, que obrigue a que assim se faça”.¹⁷¹ Tais exceções eram abertas nos casos em que alguma criança ou adulto estivesse em perigo de morte antes de poder receber o batismo na igreja. Mais adiante, há o Título XVI, que é como que complementar ao anteriormente mencionado. Nele, constam orientações aos párocos para que ensinem os moradores das paróquias pelas quais são responsáveis, especialmente às parteiras, como deve ser administrado o batismo em caso de necessidade. Deveria ser ensinada a materialidade do rito e também “as palavras da forma em Latim, e em Português”. Isso era necessário, de acordo com as *Constituições*, pois “importa muito que todas as pessoas saibão administrar o santo sacramento do bautismo, porque não aconteça morrer alguma criança, ou adulto sem ele, por se não saber a forma”.¹⁷² Falecer sem o batismo, na condição de pagão, era o mesmo de ter o ingresso no Reino de Deus interdito.

Segundo as *Constituições*, quando era realizado algum batismo fora da igreja, os párocos deveriam “logo no mesmo dia ou tanto que tiverem noticia dele, diligentemente” se informarem da pessoa “que fez o batismo, e das mais que presentes estiveram, se se fez validamente, e conforme o que temos dito no título 13”.¹⁷³ Em qualquer batismo, o pároco deveria informar-se primeiro se a pessoa em questão já havia recebido o sacramento, porque

¹⁷⁰ DAMATTA, Roberto. Apresentação... p. 17.

¹⁷¹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições*... Liv. I, Tit., XIII, p. 19-20.

¹⁷² *Id. Ibid.*, Tit. XVI, p. 27.

¹⁷³ *Id. Ibid.*, Tit. XV, p. 25-26.

“o batismo deve ser um só em cada sujeito, e por nenhuma razão se possa reiterar”.¹⁷⁴ Caso já o tivesse recebido, numa situação de perigo de morte, por exemplo, o pároco deveria se informar sobre a forma de como foi efetuada a cerimônia para saber se poderia considerá-la como válida. Se comprovada a validade pelo sacerdote, em seguida, conclui-se o processo através da administração dos santos óleos no fiel. Quando houvesse “racionável dúvida da validade do batismo”, mandam as *Constituições* que “se fará de novo, dizendo as palavras na forma condicionalmente pela maneira seguinte: *Si non es baptizatus, vel baptizata, Ego te baptizo in nomine Patriz, & Filii, & Spiritus Santi Amen*”.¹⁷⁵ Assim, nos casos em que o pároco repetia o batismo por não tê-lo considerado válido conforme o relato que teve acesso, ele administrava-o *sub condicione* (de baixo de condição).

No ano de 1777, a africana Maria angola, escrava de Luiza da Silva, crioula forra, foi batizada *sub condicione*. Sua cerimônia “se fez por mandado do Ordinário por se duvidar se foi batizada a dita Maria na sua terra”¹⁷⁶. Numa outra situação, no ano de 1798, o padre Manoel Ferreira da Fonseca batizou de baixo de condição Manoel, “por haver prudente dúvida da legitimidade do batismo in extremis”, ou seja, em caso de risco.¹⁷⁷ Delfina, em 1792, também foi batizada *sub condicione* pelo padre não ter considerado como verdadeiro o ritual realizado anteriormente em casa.¹⁷⁸

As crianças expostas deveriam ser condicionalmente batizadas, mesmo que fossem encontrados junto delas escritos declarando que já haviam recebido o sacramento.¹⁷⁹ A pessoa que enjeitou Ana na casa do padre José Nunan Pereira, em 01/04/1779, preocupou-se em escrever um bilhete onde declarava que a criança ainda não havia sido batizada. O mesmo aconteceu com Joaquim, que em 1759, foi abandonado à porta de Francisco Gonçalves Forte, que trazia consigo uma “cédula desconhecida e dizia que ainda não era batizado”.¹⁸⁰ No ano de 1747, Bartholomeu foi batizado debaixo de condição. Tratava-se de um recém-nascido exposto na porta de Pedro Ferreira Pacheco que trazia consigo “um escrito de letra desconhecida, o qual dizia que se chamava Bartholomeu, mas não dizia que fora batizado”, por isso o pároco batizou-o da mencionada forma e administrou os santos óleos.¹⁸¹

O vigário João Martins Barrozo, em fevereiro de 1743, elaborou um registro batismal relatando o seguinte:

¹⁷⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit., XV, p. 25.

¹⁷⁵ *Id. Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁶ AEAM, prat. J, livro 28 (batismos), f. 49v.

¹⁷⁷ *Id. Ibid.*, f. 104.

¹⁷⁸ *Id. Ibid.*, f. 88v.

¹⁷⁹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Tit. XV, p. 26.

¹⁸⁰ AEAM, prat. AA, livro 02 (batismos), f. 66.

¹⁸¹ *Id. Ibid.*, f. 17v

[...] pus os santos óleos a Ana adulta, preta de nação mina, escrava de Quitéria Ferreira, viúva preta forra; a qual tinha recebido água do batismo em caso de necessidade em Vila Rica pelo reverendo padre Francisco de Cerqueira Campos assistente na mesma vila de que *me apresentaram certidão de como a dita tinha sido batizada* [...].¹⁸²

Por meio da passagem transcrita, percebemos o cuidado do vigário em informar a situação em que Anna havia recebido o batismo. Em seguida, conclui como válido o ritual anterior por ter sido efetuado pelo reverendo padre Francisco de Cerqueira Campos, fato comprovado por uma certidão apresentada. Como podemos observar nos trechos das *Constituições* que reproduzimos há pouco, a fórmula do ritual não poderia ser outra senão aquela ensinada pelos párocos. Portanto, a suposta certidão apresentada ao vigário João Martins Barrozo, que provavelmente teria sido assinada pelo padre cujo nome foi mencionado no registro, foi o suficiente para que o batismo tenha sido considerado como válido, pois foi comprovadamente administrado por um padre numa situação de necessidade. Assim, numa segunda cerimônia, o vigário colocou os santos óleos sobre Ana.

No ano de 1743, Brizida, filha recém nascida de Teresa, escrava de Daniel Rodrigues Braga, “comboieiro de negros”, havia sido batizada “por necessidade vindo de viagem por um religioso”. Posteriormente foi encaminhada à Matriz de Santo Antônio da Casa Branca para que recebesse os santos óleos. Dois anos mais tarde, no assento batismal do adulto Manoel Mina, escravo de Antônio Gomes de Mello, registrou-se que havia sido “batizado anteriormente por necessidade no caminho vindo do Rio de Janeiro”. Contudo, neste caso, o padre menciona que refez o batismo por não se saber quem o havia batizado.¹⁸³

Muitos outros batismos acabavam sendo realizados quando a criança estava prestes a morrer. Em 1773, a filha recém-nascida de Antônio Fernandes de Faria e Izabel Maria de Jesus, foi batizada em casa por seu avô materno, Manoel Fernandes Ribeiro, por estar correndo perigo. A criança não chegou a receber os santos óleos, pois acabou vindo a falecer logo em seguida. No livro não constava nenhum nome de batismo e o pároco referiu-se à filha de Antônio e Izabel apenas como “uma inocente”.¹⁸⁴ Um filho de Maria, escrava de Manoel

¹⁸² AEAM, prat. J, livro 27 (batismos). Grifo nosso.

¹⁸³ *Id. Ibid.*, f. 16v.

¹⁸⁴ *Id. Ibid.*, f. 34. “Inocente”, nesse sentido, consistia numa classificação etária que vigorava no período. Significava, de acordo com Dom Raphael Bluteau, a “pureza da alma, livre de todo o gênero de pecados”; “a idade dourada da inocência, é a infância do homem [...]; a ignorância daqueles anos é seu preservativo, a simplicidade o seu adorno”. Depois dos sete ou oito anos – e em alguns lugares, um pouco mais tarde – a criança deixava a condição de inocente e tornava-se pecadora. Segundo Bluteau “passada a tenra idade, foge de nós a inocência; empanam os olhos o espelho do coração com as espécies dos objetos, que movem as paixões, & despertam aos vícios”. “Innocente”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 4, p. 140.

Baião, também foi registrado como “um inocente” em 1755.¹⁸⁵ Em 1753, o padre Manoel Pires Vergueiro batizou em casa “por haver grande necessidade” a Ana, filha legítima de João Ferreira Dias e de Micaela Antônia da Fonseca. Ana acabou não recebendo os santos óleos “por se lhe antecipar a morte”.¹⁸⁶ O mesmo também aconteceu com Lourenço, filho legítimo de Paulo cobu e Grácia conga, em agosto de 1754, quando foi batizado por João Martins Ramalho “em casa por estar para morrer”.¹⁸⁷ Em 1750, ocorreu algo semelhante com Pedro, uma criança que havia sido batizada numa situação anterior à elaboração do registro “sem solenidades” pelo padre Antônio Dias Cordeiro, “por ter nascido moribunda”.¹⁸⁸ Para as populações da sociedade colonial brasileira, casos como esses, em que se falecia muito jovem, ainda na idade da inocência, desde com o sacramento do batismo, significava o aumento dos anjinhos. Este era o caminho da salvação. Deus proporcionou-lhes o nascimento, e fez o mesmo com suas mortes.¹⁸⁹

Sem dúvida, o batismo foi o sacramento de maior alcance em toda a América portuguesa. Além de ser obrigatório, tratava-se do único que, em casos excepcionais, poderia ser administrado por leigos. A base ritual do sacramento remonta à imersão do próprio Cristo por João Batista nas águas do rio Jordão. Assim, quando realizado em casos de necessidade, reproduzia-se o momento mais crucial do rito, que era o contato do neófito com a água, conforme a própria epígrafe do presente capítulo, já retomada anteriormente, evidencia. Idealmente, a água e o óleo que são utilizados pelos párocos para celebrarem os batismos deveriam ser benzidos nas vigílias de Páscoa e de Pentecostes, duas festas de grande valor simbólico; são “os dias mais santos e solenes do ano litúrgico”. Diferentemente dos óleos, a consagração da água nas vésperas das mencionadas datas não consistia em matéria imprescindível para a realização do ritual, abrindo margem para que as celebrações pudessem ocorrer em qualquer ocasião que se fizesse necessário.¹⁹⁰

No já mencionado Título XIII das *Constituições*, existiam algumas instruções concernentes aos batismos por necessidade que ficavam sob incumbência das parteiras:

Porque muitas vezes acontece perigarem as mulheres de parto, e outrossim perigarem as crianças, antes de acabarem de sair do ventre de suas mães, mandamos as parteiras, que aparecendo a cabeça, ou outra alguma parte da

¹⁸⁵ AEAM, prat. J, livro 27 (batismos), f. 44.

¹⁸⁶ *Id. Ibid.*, f. 40.

¹⁸⁷ *Id. Ibid.*, f. 42v.

¹⁸⁸ *Id. Ibid.*, f. 24v.

¹⁸⁹ FARIA, Sheila de Castro. A propósito das origens dos enjeitados no período escravista. In: *Uma história social do abandono de crianças*. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII-XX. VENÂNCIO. Renato Pinto (org.). Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010, p. 81.

¹⁹⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 27.

criança, posto que seja mão, ou pé, ou dedo, quando tal perigo houver, a batizem na parte que aparecer, e em tal caso, ainda que aí esteja homem, deve por honestidade batizar a parteira, ou outra mulher, que bem o saiba fazer. Também acontecendo, que alguma mulher prenhe faleça de parto, ou de outra causa, sem ter saído do ventre a criança, ou alguma parte dela, devem as pessoas da casa da defunta, tendo certeza dela ser morta, e probabilidade da criança estar viva, procurar, que por autoridade de justiça se abra a mãe com muito resguardo, para que não matem a criança, e sendo achada viva a batizem.¹⁹¹

Esse “ritual de emergência” era capaz de salvar a alma dos recém-nascidos. Mas, com ele, não se dava o ingresso na comunidade. Caso sobrevivessem, essas pessoas deveriam ir à igreja para receberem os santos óleos, conforme já demonstramos. Só então a passagem estaria completa. Essa necessidade de apresentar-se à igreja posteriormente, indica que a ruptura com a esfera do profano ainda não havia se dado por completo. Teria ocorrido, de certa forma, no plano religioso, pois a Igreja entendia que, com isso, se abria as portas do céu ao neófito, mas não no social. Ainda era necessário ao batizado ser agregado à sociedade cristã. Ao que parece, era esse o caso das crianças batizadas emergencialmente, que faleceram sem comparecerem ao batistério e foram referidas apenas como “um(a) inocente” em seus assentos batismais, sem menção a qualquer nome. Dessa forma, em situações como a da filha de Antônio Fernandes de Faria e Izabel Maria de Jesus, ou do filho da cativa Maria, que descrevemos acima, apesar de a criança ter deixado a condição pagã pelo sacramento efetuado por um leigo, ela ainda não havia ingressado na comunidade oficialmente. Fazia-se necessária, ainda, a etapa de agregação.

No registro batismal de Antônio, filho legítimo de Manoel Ferreira Ribeiro e Izabel Rodrigues Teixeira, elaborado em 18/03/1778, menciona-se que, anteriormente, Felipa Neri, viúva do alferes Domingos Carneiro, já o havia batizado em casa por perigo de morte que correu. Numa situação posterior, quando se elaborou o assento, os pais de Antônio o levaram à Matriz de Santo Antônio da Casa Branca para que, enfim, recebesse os santos óleos.¹⁹²

O recém-nascido Antônio, batizado às pressas em casa, só finalizou sua passagem quando foi ritualmente agregado à comunidade, comparecendo à igreja para a referida cerimônia. Durante um intervalo de tempo que não sabemos ao certo, entre o seu batismo, realizado em casa, e a unção com os santos óleos dos catecúmenos, Antônio encontrava-se, digamos, no “limiar” do catolicismo, pois ainda não havia passado pela fase final de agregação. Nesses casos em que efetuava-se o batismo às pressas por algum leigo que soubesse a fórmula, a “passagem” que o batismo implicava se dava de forma atípica, devido à

¹⁹¹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Tit. XIII, p. 19-20.

¹⁹² AEAM, prat. J, livro 28 (batismos), p. 53v.

extensão da fase de liminaridade e à necessidade, por haver sobrevivido, de se passar por um segundo ritual conclusivo. De certa forma, esses neófitos passavam ao limiar do catolicismo e permaneciam nesse estado por um certo lapso de tempo até serem levados à igreja e poderem ser essencialmente agregados à comunidade pelo batismo *sub condicione*. O batismo “emergencial”, portanto, abria as portas do céu ao neófito, mas não as da sociedade cristã.

Diferentemente do batismo convencional, nesses ritos “informais” o novo cristão não contava com a presença de padrinhos. Para que fossem abertas as portas da sociedade cristã, o batizado deveria comparecer à igreja e, ritualmente, se comprometer publicamente a cultivar e respeitar os preceitos católicos. Nessa segunda ocasião, então, poderiam ser convidados padrinhos. No caso das crianças, eles respondiam às perguntas do pároco em seu nome e, também nos batismos de adultos, se comprometiam a tornarem-se seus pais espirituais. Ao serem agregados à comunidade, os batizados, então, contraíam vínculos de parentesco que extrapolavam seus laços naturais. Esse caráter “relacional exterior” torna mais evidente ainda a dimensão social e integradora do batismo. Essa relação consiste num segundo vínculo filial que o neófito adquire a partir de seu segundo nascimento, o social. Pela mediação do afilhado, os pais do batizado também se aparentavam aos padrinhos.

A seguir, verticalizaremos nossa análise do batismo nesse aspecto crucial que consiste no parentesco espiritual contraído durante a passagem.

2.4 - Os vínculos do compadrio

No batismo católico, além dos elementos já discutidos, a incorporação do fiel é consumada com o recebimento de “pais espirituais”. Por consistir num “renascimento espiritual”, os batizados deveriam dispor de um novo vínculo filial. Diante da pia batismal, o neófito recebe um padrinho e uma madrinha. Essas denominações vêm do latim *patrinus* e *matrina*, termos derivados, respectivamente, de *pater* e *mater*, “pai” e “mãe”. Deles, o batizado se torna afilhado, do latim *ad filiatum*, que significa “tido como filho”. Dos padrinhos, os progenitores da criança tornam-se compadres. A partir de então podem chamar uns aos outros por compadre e comadre, palavras também derivadas do vocabulário latino. Trata-se de *cum*, “junto”, mais *pater* ou *mater*. Ou seja, são pessoas convidadas para exercerem um papel de co-paternidade em relação à criança batizada.

Entendia-se que, com o ritual, instauravam-se vínculos de parentesco espiritual que moldavam as relações entre os padrinhos e o afilhado, assim como entre os então compadres.

As pessoas encontravam-se envolvidas de tal modo, que havia impedimento canônico ao matrimônio entre os dessa forma aparentados.¹⁹³ Nesse tipo de envolvimento, é criado um vínculo “não do corpo, ou da carne, ou da vontade humana enquanto expressa na lei civil; ele representa, ao contrário associação ou solidariedade, através da comunhão de ‘substância espiritual’”.¹⁹⁴ Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, os padrinhos tornam-se “fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na fé”. Suas obrigações, enquanto pais espirituais, são “lhes ensinar a Doutrina Cristã, e bons costumes”.¹⁹⁵

Os padrinhos, portanto, recebem a tutela espiritual do neófito no momento de sua iniciação ritual ao catolicismo. Da mesma forma que o batismo, o qual, conforme sabemos, ia além de sua dimensão puramente religiosa e perpassava ainda os campos do político e do social por referir-se ao reconhecimento e inclusão social do batizado, também a função dos padrinhos não se restringia à orientação espiritual de seus afilhados, apesar das *Constituições* não versarem sobre a questão. Acabava que, na prática, o papel dos padrinhos era muito mais amplo do que aquele oficialmente estipulado. A relação padrinho-afilhado extrapolava a relação sagrada e era também moldada pelo cotidiano e pelos costumes. O compadrio era produzido na igreja entre sujeitos que o levavam para fora da instituição formal. Conseqüentemente, era projetado para dentro do ambiente social e, apesar da concepção religiosa oficial, prestava-se também a interesses mais propriamente seculares.¹⁹⁶

Paralelamente à sua função sagrada, o ato do apadrinhamento tinha como consequência a ampliação dos laços familiares para além do sangue, pois poderia reforçar relações sociais preexistentes ou criar novas. Além disso, poderia ligar verticalmente pessoas socialmente desiguais. Tais vinculações constituem um dos fundamentos da vida comunal de grupos católicos.¹⁹⁷ Essa instituição favoreceu que comunidades criassem laços de solidariedade, muitos dos quais, exteriores ao ambiente doméstico dos progenitores da criança. Os pais biológicos não poderiam ser também os espirituais.¹⁹⁸ Por isso, a “lógica” do compadrio possui uma dimensão de exterioridade que estabelece novos laços de parentesco

¹⁹³ Além disso, aquele que realizava o batismo também se tornava parente ritual do batizado e de seus pais. Os padrinhos não contraíam parentesco entre si. ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do Compadrio. In: *Colcha de retalhos: Estudo sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 195. Cf. VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, nº 65, p. 29.

¹⁹⁴ GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravo na Bahia do século XVIII. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 41.

¹⁹⁵ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, nº 65, p. 29.

¹⁹⁶ GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original... p. 37. Cf. RAMOS, Donald. *Teias sagradas e profanas...*

¹⁹⁷ LANNA, Marcos. A Estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 45, p. 5-15, 2009, p. 10.

¹⁹⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, nº 65, p. 29.

além do biológico imediato.¹⁹⁹ Portanto, questões de ordem mais pragmática pesavam na escolha dos padrinhos.

Tendiam a serem eleitos aqueles em que os pais possuíam algum interesse em se aproximarem ou que considerassem melhor qualificados para exercerem a função de copaternidade. Aquele que convida os padrinhos que comporão a cerimônia poderia optar por diversos critérios para que, de alguma forma, pudesse se ver beneficiado em algo que julgasse relevante para o estabelecimento da relação. Os atributos dos pais espirituais/compadres a serem levados em conta poderiam ser, por exemplo: maior proximidade (espacial, social e/ou cultural), confiança, prestígio, poder, juventude, riqueza, influência, liberalidade, etc.

De acordo com as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, a idade mínima para se ser padrinho ou madrinha de alguém era, respectivamente, de 14 e 12 anos. Os pais espirituais poderiam ser quaisquer católicos que tivessem a intenção de zelar para com a conduta e fé do afilhado.²⁰⁰ Estes deveriam ser nomeados pelo pai, mãe, ou pessoa que estiver responsável pela criança. Sendo o batizado um adulto, as *Constituições* estipulam que cabe a ele mesmo os escolher. Como veremos no capítulo seguinte, quando do batismo de escravos, em muitas ocasiões – sobretudo quando tratavam-se de neófitos africanos – os seus senhores parecem ter indicado os padrinhos.

Em conformidade com as disposições tridentinas, nas *Constituições* também se argumenta acerca do limite de padrinhos e madrinhas a serem indicados. Segundo elas, não é permitido que “haja mais que um só padrinho, e uma só madrinha, e que se não admitam juntamente dois padrinhos, e duas madrinhas”.²⁰¹

Acontece que, em Trento, a Igreja procurou impor uma uniformização nas práticas de compadrio, que conheciam uma grande variedade de usos locais. Na Itália setentrional, por exemplo, até meados do século XVI, era muito comum que os batizados tivessem mais que um padrinho e madrinha. Ocorriam situações em que estavam mais do que cinco padrinhos e/ou madrinhas presentes numa mesma cerimônia.²⁰² Com essa multiplicidade de laços de

¹⁹⁹ LANNA, Marcos. A Estrutura sacrificial... p. 7.

²⁰⁰ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, nº 65, p. 28. CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Notas sobre os significados... p. 34.

²⁰¹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, nº 65, p. 29.

²⁰² Segundo Guido Alfani, no período pré-Trento, vigoravam dois modelos hegemônicos no continente Europeu. A França e a Europa setentrional (Grã-Bretanha, Países Baixos, Flandres, Dinamarca e possivelmente também Suécia e Alemanha setentrional) era caracterizada pelo modelo ternário – dois padrinhos e uma madrinha no batismo de homens e duas madrinhas e um padrinho no batismo de mulheres. Já na Europa centro-meridional (Itália, Espanha e provavelmente a Alemanha centro-meridional) vigorava uma maior tendência ao compadrio múltiplo paralelo à uma evidente fragmentação dessas práticas. ALFANI, Guido. La Iglesia y el padrino: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad). In: *Revista de Demografía Histórica*, XXVI, I, 2008/2, p. 90-98.

parentesco, a Igreja encontrava uma considerável dificuldade em se fazerem respeitadas as proibições matrimoniais originadas do vínculo espiritual do compadrio.²⁰³ No período em que vigoravam tais práticas, algumas tentativas a nível local lograram êxito em limitarem aspectos do compadrio, como o número de padrinhos e madrinhas que assistiam à cerimônia. A evidente fragmentação das normas diocesanas se refletia numa miríade de costumes praticados. Estes estavam longe de garantir o respeito aos cânones emanados desde as instâncias centrais da Igreja.

As principais matérias da “reforma” do compadrio versaram sobre dois pontos principais: 1) a extensão dos vínculos de parentesco espiritual e seus consequentes impedimentos matrimoniais; 2) o número de padrinhos e madrinhas permitidos. Com a limitação na quantidade de padrinhos, buscava-se evitar o incesto e a busca por vantagens materiais pelo rito. A múltipla escolha de compadres evidenciava a sua instrumentalização para o alcance de objetivos sócio-relacionais.²⁰⁴ Segundo Bluteau,

Foi o número dos padrinhos reduzido a dois, porque antigamente tomavam quantos padrinhos queriam, com tão grande abuso, que usavam deste meio para enriquecer, como se conta de certo Alemão muito pobre, que vendo-se em extrema necessidade, & sem filhos, de uma pobre mulher comprou um, & o fez nomear por vários Príncipes, dos quais tirou mais de dez mil patacas de donativos.²⁰⁵

Paralelamente ao “esvaziamento” dos significados sociais do compadrio, a partir da limitação dos laços, a Igreja, então, procurou hipertrofiar o papel religioso da relação preenchendo-a com significados estritamente correlacionados: os padrinhos deveriam ajudar seus afilhados a serem bons cristãos.²⁰⁶ Mesmo com as medidas da Igreja que visaram limitar seus usos seculares, o compadrio não deixou de ser usado estrategicamente no âmbito mundano.

Apesar das restrições estabelecidas no Concílio tridentino e retransmitidas na América portuguesa pelas *Constituições* acerca do número de padrinhos e madrinhas, constatamos a existência de alguns casos em que essa limitação não foi seguida à risca. Parece que essas práticas de compadrio pré-tridentinas que aconteceram por séculos na Europa, ecoaram nas freguesias estudadas em algumas ocasiões. Em meio a todos os registros batismais reunidos,

²⁰³ Entre os séculos V e VI se construiu a noção de “parentesco espiritual”. Os que participavam deste laço de parentesco, inevitavelmente encontravam-se separados pela barreira do incesto. LOPEZ, Antonio Irigoyen. *Ecclesiastical godparenthood...* p. 90.

²⁰⁴ ALFANI, Guido. *La Iglesia y el padrinazgo...* p. 102

²⁰⁵ “Padrinho”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 6, p. 177.

²⁰⁶ LOPEZ, Antonio Irigoyen. *Ecclesiastical godparenthood...* p. 78.

foram encontradas 22 cerimônias que contaram com a presença de dois padrinhos e nenhuma madrinha, dois padrinhos e uma madrinha ou um padrinho e duas madrinhas.

Entre 1745 e 1762, Antônio de Oliveira Silva e sua mulher Ana Correa de Souza tiveram oito filhos batizados na paróquia de Santo Antônio da Casa Branca. O quinto e o sexto rebento do casal, Josefa e José, tiveram dois padrinhos cada um. Em 24/08/1756, o pároco Manoel Pires Vergueiro celebrou o batismo de Josefa, cujo pai àquela altura possuía a patente de tenente, foi apadrinhada pelo doutor Antônio José Pimenta da Cunha e pelo sargento-mor João da Fonseca, que fez as vezes de madrinha. Alguns anos mais tarde, em 04/04/1759, o vigário da vara de Vila Rica, José Batista da Silva batizou a José, que teve como padrinhos José Gomes Pereira e Custódio da Silva Neves.²⁰⁷

Em Cachoeira do Campo ocorreram outras 18 situações do tipo, entre os anos de 1730 e 1796 – sendo que 15 deles se deram nas décadas de 1750 e 1760. Esse compadrio “inconstitucional” foi buscado por pessoas de todas as condições sociais, de escravas a membros da elite. Quanto aos padrinhos adicionais indicados, não havia nenhuma menção à cor ou ao estatuto jurídico deles, o que nos leva a crer que seriam livres e brancos, sendo que alguns deles possuíam títulos distintivos. Em 1752, Francisco, filho dos pardos Bonifácio Ferreira Rangel e Francisca Gonçalves da Cruz, foi apadrinhado pelo licenciado Caetano José Botão e por Francisco Sanches Brandão. Oito anos mais tarde, um neófito homônimo, filho de Manoel Machado Ferreira e de Eufrásia Maria da Cruz, foi apadrinhado pelo capitão Luís Lobo Leite Pereira e por Pedro Pereira Lima. Também há de se ressaltar que houve casos em que outro eclesiástico, além daquele responsável pelo sacramento, foi conivente com a prática. Em três batizados que contaram com a presença de dois padrinhos, um deles era eclesiástico.

Nessa mesma localidade, os arranjos de compadrio proibidos não se limitaram apenas à presença de dois pais espirituais. Floriano pardo, batizado no ano de 1754, era filho da cativa Joaquina angola. Seus padrinhos foram Manoel da Silva, Luís da Ventena e Ana Perpétua. Em 1767, José, filho natural de Maria, parda forra, teve como padrinhos Luís da Silva Vale, dona Josefa Maria Bernarda e Maria Teodózia da Silva. Ou seja, em meio a essas práticas excepcionais que escolhiam padrinhos fora do modelo estipulado em Trento e contavam com a presença de dois pais espirituais nas cerimônias, havia ainda outras mais excepcionais que não abriam mão da presença da madrinha ou optavam ainda pela presença de mais de uma. Em todos esses casos, nunca se abriu mão do padrinho.

²⁰⁷ AEAM, prat. J, livro 27 (batismos), f. 50v e 60.

Na freguesia de São Bartolomeu, constatamos situações semelhantes também em duas ocasiões. A diferença é que se tratavam de crianças cativas. O assento batismal de Valéria, filha de Mariana mina, datado de 30/12/1767, encontra-se parcialmente danificado. Apesar disto, foi possível observar que foram registrados dois pais espirituais, pois nestas fontes, o nome da madrinha sempre seguia o do padrinho: “foram padrinhos [?] Lopes e José Martins de Almeida”.²⁰⁸ No início da década anterior, o vigário Jorge Alves de Viza, em 20/05/1751, batizou a Maria, filha de Luzia crioula, escrava do mestre ferreiro Manoel Francisco. A criança foi alforriada na ocasião. Como padrinho, teve Manoel Alves Torres e, conforme registrado por Jorge de Viza, “também assistiu as cerimônias do dito batismo com intento de ser em lugar de madrinha José Coelho Neto, que nenhum parentesco contraiu com a dita inocente, nem com a sua mãe, por não tocar a dita batizada nesta ocasião”.²⁰⁹ Talvez o vigário, por entender que a intenção em se tornar padrinho, somada ao contato físico com o batizado diante da pia batismal fosse o bastante para se contrair o parentesco, apesar das restrições tridentinas e, por isso mesmo, tenha impedido a José Coelho Neto que tocasse à Maria na cerimônia, para que não se tornasse um segundo padrinho.

A questão da intenção de tornar-se padrinho ou madrinha, suscitada pelo pároco Jorge Alves de Viza ao relatar tentativa de um segundo homem em se tornar padrinho da pequena Maria, abre margem para discutirmos uma outra modalidade de apadrinhamento: os padrinhos e madrinhas por procuração. Estes enviavam um representante para fazer as suas vezes na cerimônia e tocar o batizado em seu nome. Luiza da Silva, por exemplo, foi madrinha por procuração de Córdula, “em cujo nome tocou [a criança] seu filho, José dos Santos”. No batismo em questão a criança era filha legítima de Antônio Ferreira da Franca e dona Maria de Santo Amaro. A cerimônia, realizada em 05/11/1725, na paróquia de Cachoeira do Campo, contou com a presença do padrinho Alexandre da Cunha Matos. Se se tratava de um laço espiritual, a presença física dos pais espirituais não era condição para que se estabelecesse o parentesco. Para isso, bastava a intenção – expressa por meio da procuração – e um representante.

De todos os batismos arrolados para as freguesias compulsadas, em 108 (1,5%) deles, os padrinhos foram representados por procuradores e, em 90 (1,2%) deles, as madrinhas. Esse mecanismo evidencia como os progenitores das crianças eram criteriosos no momento de escolha de quem se tornar compadre. Do total de padrinhos e madrinhas que emitiram procuração, 49% e 42,2%, respectivamente, possuíam títulos. Ademais, muitos dos escolhidos

²⁰⁸ AEAM, prat. AA, livro 02 (batismos), f. 85v.

²⁰⁹ *Id. Ibid.*, f. 33v.

enviavam a procuração de lugares distantes. Foi esse o caso de Maria da Silva, moradora no Rio de Janeiro, que em 31/08/1734, tornou-se madrinha por procuração de João, filho legítimo de Manoel Francisco da Silva e Lourença Maria num batismo realizado na Capela de São Gonçalo do Monte, em Cachoeira do Campo. Ou também o do doutor vigário da Vila de São João del Rei, José Batista da Silva, que em 07/11/1778, apadrinhou a José, filho de Frutuoso José Correia e de Teresa Paixão de São João, num batismo realizado na Matriz de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo, pela procuração apresentada pelo alferes Bento Rabelo, que “fez as suas vezes como se presente estivesse”.

Existiram diversos casos em que os padrinhos e madrinhas que moravam em Vila Rica ou outras paróquias da região – ou seja, de lugares não tão distantes assim – contaram com representantes nas cerimônias. Apesar dessa possibilidade de serem representados, a maioria dos homens e mulheres de outras localidades da região que apadrinharam crianças em Cachoeira, Casa Branca e São Bartolomeu, fizeram questão de comparecer pessoalmente à cerimônia.

Mas não só quando os padrinhos e madrinhas moravam em outras freguesias que procurações eram emitidas. Também havia habitantes da mesma freguesia que utilizavam-se desse recurso. Nessas situações o padrinho poderia ter saído numa viagem que já estava programada ou não poderia se ausentar de sua fazenda para comparecer a algum batismo realizado na sede paroquial. Domingos Ferreira da Veiga, morador em São Bartolomeu, foi representado por José Martins de Carvalho num batismo realizado em 02/03/1757, na Matriz da mesma freguesia. Os padrinhos Joaquim Dias Cordeiro e dona Ana Antônia de Jesus enviaram procurações para apadrinharem a José em 08/04/1777, filho de Luiz Ferreira do Bom Jesus e Antônia Ferreira, apesar de ambos serem da mesma paróquia de Casa Branca.

Dona Ana Antônia Benedita foi representada pelo reverendo Antônio Dias no batismo de Maria, realizado 18/07/1782, na Matriz de Santo Antônio da Casa Branca. A criança havia sido exposta em casa de Hipólito Dias Cordeiro, que foi o padrinho. Mas conforme mencionado no registro, dona Ana era “assistente na mesma casa”. As mulheres, no período colonial, eram valorizadas socialmente pelas práticas domésticas, ao passo que eram marginalizadas por qualquer atividade na esfera pública.²¹⁰ O Estilo de vida das mulheres da elite – como era o caso de Ana Antônia Benedita, por possuir o título de “dona” – tendiam a impor limites reais ou imaginários à reclusão doméstica. O ideário da época valorizava o

²¹⁰ DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro, RJ: José Olímpio; Brasília, DF: Edunb, 1993, p. 18.

recato doméstico feminino, o que, por vezes, acabava estabelecendo uma real obediência a ele.²¹¹

É interessante notar que apenas duas forras e uma escrava se valeram desse procedimento. A emissão de procurações muitas vezes poderia se prestar a esse ideal de recato doméstico feminino. Já mencionamos que nas três paróquias, 42,2% das madrinhas eram “donas”. Casa Branca foi onde foi encontrada a maior proporção: 63%.²¹² Essas mulheres eram representadas nas cerimônias, geralmente, por eclesiásticos ou membros de suas famílias, como irmãos, filhos, tios, etc. Na paróquia de São Bartolomeu, por exemplo, das dez madrinhas que emitiram procuração, três delas foram representadas pelos seus maridos. Em Casa Branca, eclesiásticos fizeram as vezes das madrinhas em 28,3% das procurações emitidas.

Ao que parece, as mulheres da elite pareciam evitar deixar o lar até mesmo para comparecerem a simples cerimônias como madrinhas de batismo. Segundo Renato Pinto Venâncio, como pressuposto desse recato, tinha-se “um código moral que articulava fidelidade conjugal à domesticidade”. Evitar sair significava, entre outras coisas, limitar os possíveis contatos ou ligações exteriores à rede familiar. Além do mais, conforme o autor sugere, “essa discrição feminina adequa-se perfeitamente à sociedade onde o casamento é muito mais um arranjo familiar com beneplácito da religião ou do estado que mera escolha individual”.²¹³

Em síntese, o que discutimos aqui refere-se às criteriosas escolhas que os pais faziam para o apadrinhamento de seus filhos devido à importância que atribuíam à relação de compadrio. Os casos em que se procurou extrapolar os limites de um padrinho e uma madrinha para algum batizado, assim como o procedimento de se emitir procurações – rompendo as barreiras físicas para o apadrinhamento – contribuem no embasamento desta afirmação.

Devido a essa capacidade de consolidar alianças, por parte de comunidades católicas em situações históricas e estruturais determinadas, a instituição do compadrio passou por um processo de reelaboração em termos de prática social efetiva. Apesar disso, pelo fato de o compadrio ser submetido a uma reformulação que consiste, em grande medida, na sua

²¹¹ VENÂNCIO, Renato Pinto. A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro 1750-1800. In: Iraci del Nero da Costa (org). *Brasil: História Econômica e Demográfica*: São Paulo: IPE-USP, 1986, p. 96.

²¹² Em Casa Branca que se constatou a maior presença. Dos 46 casos, 29 (63%) eram “donas”. Na paróquia de Cachoeira, de 34, sete eram. Em São Bartolomeu, de dez, duas possuíam o título.

²¹³ VENÂNCIO, Renato Pinto. A madrinha ausente... p. 96. Cf. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Capítulo 2: Legitimidade, casamento e concubinato. *Minas Patriarcal*. Família e Sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

utilização enquanto um mecanismo diretamente relacionado a fins práticos, nada justifica supor que sua “utilidade” resida em sua razão de ser.²¹⁴ Não devemos perder de vista que o compadrio, por ir além de uma concepção religiosa acerca da família e do nascimento, conforme expressa nas Sagradas Escrituras e no rito do batismo, não pode ser reduzido a simples instrumento ou ferramenta para ampliar ou intensificar relações sociais.²¹⁵ Elementos de ordem social, religiosa e política encontravam-se imbricados nessa relação. Tendo em mente o que demonstramos inicialmente neste capítulo, não devemos nos esquecer da importância que o batismo possuía para as populações católicas do período moderno. Sem dúvida, com os padrinhos, que constituíam um elemento chave do ritual de renascimento e agregação à comunidade, não era diferente.

Conforme veremos a seguir, uma das maiores provas de que a questão religiosa não era deixada de lado no compadrio refere-se à possibilidade de serem escolhidos pais espirituais incorpóreos. Algumas pessoas que viveram nas paróquias em foco fizeram essa opção, sobretudo para as madrinhas. Outro ponto que discutiremos e que também relaciona-se diretamente à religiosidade, refere-se em como as circunstâncias do nascimento da criança poderiam alterar a qualidade do laço estabelecido, o que acabava provocando certa “evasão” de padrinhos. Seremos obrigados, ainda, a retomarmos aspectos referentes ao lugar que a mulher ocupava nessa sociedade para compreendermos melhor os arranjos de compadrio, pois as madrinhas se ausentavam numa frequência muito maior que os padrinhos.

2.5 - Santas protetoras, padrinhos e madrinhas ausentes

Era difundida a prática de se indicar santas protetoras no lugar das madrinhas terrenas. Apesar dos números serem pouco expressivos, é importante levá-los em consideração para não nos esquecermos de que fatores religiosos poderiam também interferir nas escolhas de compadrio. Ao todo, foram constatados 44 (2,2%) casos nos batismos arrolados para Santo Antônio da Casa Branca entre os anos de 1739 e 1808; apenas 1 (0,16%) em São Bartolomeu entre 1744 e 1767; e 6 (0,13%) casos na paróquia de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo de 1725 a 1808. Em São João del Rei, dos mais de 40 mil batismos reunidos por

²¹⁴ ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos... p. 197.

²¹⁵ MINTZ, S.; WOLF, E. An analysis of ritual co-parenthood. *Southwest Journal of Anthropology*. 1950, p. 348, *Apud.*, LANNA, Marcos. A Estrutura sacrificial do compadrio... p. 7.

Sílvia Brügger entre os anos de 1730 e 1850, apenas em 41 deles, os batizados tiveram santas como madrinhas.²¹⁶

As devoções apareciam em substituição à figura da madrinha, nunca à do padrinho. Portanto, essa dimensão religiosa mais explícita do batismo, relacionada à proteção das divindades, ficou totalmente a cargo das madrinhas espirituais. Mais uma vez podemos perceber como a figura masculina costumava ser a principal na definição das teias sociais do compadrio. Consultando os assentos batismais da freguesia de Jacarepaguá do Rio de Janeiro, Renato Pinto Venâncio encontrou apenas um batizado que teve registrado algum protetor espiritual, que no caso se tratou de Santo Antônio.²¹⁷

Márcio Soares, analisando batismos de cativos da freguesia de São José do Rio de Janeiro, entre 1802 e 1821, encontrou uma grande quantidade de protetoras como madrinhas de adultos e, principalmente, de inocentes. Cerca de 50% de todas as madrinhas de cativos eram celestiais, sendo o caso para 24,4% dos adultos e 75,6% para as crianças. Quanto aos primeiros, muitas dessas indicações podem ter sido efetuadas pelos párocos. De qualquer forma, nessa região, a prática de se recorrer às protetoras foi muito mais difundida do que nas freguesias mineiras de que tivemos notícias.²¹⁸

Os três autores supracitados identificaram uma predominância das diversas manifestações de Nossa Senhora nas indicações de madrinhas celestiais. Conforme as constatações de Sílvia Brügger e Márcio Soares, a mais recorrente foi a manifestação de Nossa Senhora da Conceição. Não obstante, tratava-se da padroeira do Reino português e do Império do Brasil. Por isso, a preferência em relação a essa devoção não se limitava às madrinhas. O seu culto foi o mais difundido no Brasil dos séculos XVIII e XIX.²¹⁹ Além disso, pode-se relacionar esta manifestação de Nossa Senhora à concepção. Segundo João Reis, Nossa Senhora da Conceição seria uma “espécie de deusa brasileira da fecundidade”, regendo simbolicamente o nascimento e a morte das crianças. Ademais, não devemos estranhar que, numa sociedade com elevadíssimas taxas de mortalidade infantil, a proteção celestial aos inocentes “poderia ser tão importante quanto os vínculos do compadrio terreno”.²²⁰

²¹⁶ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 302.

²¹⁷ VENÂNCIO, Renato Pinto. *A madrinha ausente...* p. 97.

²¹⁸ SOARES, Márcio de Souza. *A doença e a cura: saberes médicos e cultura popular na Corte imperial.* (Dissertação de Mestrado). Niterói: UFF, 1999, p. 197

²¹⁹ VENÂNCIO, Renato Pinto. *A madrinha ausente...* p.97. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 303. SOARES, Márcio de Souza. *A doença e a cura...* p. 197.

²²⁰ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 303.

Do total de 51 neófitos que contaram com madrinhas incorpóreas nas três freguesias do termo de Vila Rica em foco, Nossa Senhora da Conceição foi a escolhida pelos pais em apenas quatro ocasiões. Todos os casos ocorreram com crianças que foram batizadas em Casa Branca, entre 1760 e 1767. Uma delas foi Maria, filha legítima de Antônio Pereira dos Santos e de dona Caetana de Almeida Couto. Curiosamente, na cerimônia realizada em 07/02/1762, o padrinho, José da Costa França, foi identificado como sendo morador da cidade do Rio de Janeiro. Dos outros três casos, duas crianças também eram filhas legítimas e, em um deles, a mãe possuía o título de “dona”. A última criança que teve Nossa Senhora da Conceição como madrinha foi Teodoro, filho natural de Luiza da Conceição, batizado em 18/05/1767. Pelo nome, Luiza já invocava a mesma proteção que escolhera para seu filho. O padrinho foi o reverendo vigário Manoel de Barros.²²¹ Nesse caso, talvez a opção por um padrinho eclesiástico também poderia referir-se a um auxílio mais ligado ao plano espiritual, já que seu cargo o colocava como um intermediário entre Deus e os homens.

Em dois de outubro de 1754, na Matriz de São Bartolomeu, a escrava Urselha informou ao pároco Antônio de Carvalho, que Nossa Senhora do Rosário seria a madrinha de sua filha natural, Januária, “por devoção”.²²² Em outros dois casos, na paróquia de Casa Branca, Nossa Senhora do Rosário foi escolhida como protetora de neófitos. Foi o caso de José e Joaquim, batizados em 27/10/1753 e 08/08/1756, respectivamente. Ambos eram filhos legítimos de pais livres.²²³ Devido à constituição histórica dessa devoção²²⁴, a Virgem do Rosário era relacionada como: aquela que ajuda na conversão eficiente; aquela que garante a vitória e aquela que reconduz os cativos e oprimidos à liberdade. Não é forçoso pensar que esses chamamentos poderiam formar, de fato, um apelo sedutor na propaganda religiosa entre os necessitados e, especialmente, entre os africanos escravizados. Além disso, as irmandades

²²¹ AEAM, prat. J, livro 27 (batismos), f. 63v e 71; prat. J, livro 28 (batismos), f. 2 e 19v.

²²² AEAM, prat. AA, livro 02 (batismos), f. 47v.

²²³ AEAM, prat. J, livro 27 (batismos), f. 40 e 50.

²²⁴ Em sua origem, a introdução do rosário na cristandade ocidental está ligada à eficácia na tarefa da conversão. Na primeira metade do século XIII, Domingo de Gusmão dirigiu-se até a região de Albi, sul da França, com a intenção de combater heresias e de converter os Cátaros, grupo que rechaçava fundamentos do catolicismo. Domingos de Gusmão, no entanto acumulava frustrações e fracassos. Em meio a suas preces, segundo a tradição, a Virgem teria lhe aparecido e ensinado um método de oração baseado no uso do rosário de contas que lhe entregara. A devoção a Nossa Senhora do Rosário foi definitivamente impulsionada e popularizada desde a batalha de Lepanto, em outubro de 1571. Com a vitória dos católicos, creditada à intercessão da Virgem, foram libertados cativos que estavam sob o poder dos mouros e foi barrada a expansão islâmica no Mediterrâneo. A partir de então, o Papa Pio V permitiu a festa em louvação ao rosário em todas as igrejas que tivessem um altar dedicado do Rosário. Mais tarde, em 1673, o Papa Gregório XIII mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, ratificando o rosário como a arma responsável pela vitória. Na ocasião também mudou a data da festa, fixada antes no primeiro sábado de outubro, passou para o primeiro domingo do mesmo mês. Cf. REGILANDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011; SIMÃO, Maristela dos Santos. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do século XVIII*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010 (Dissertação de Mestrado).

destinadas ao culto a Nossa Senhora do Rosário era a principal que congregava os escravos e a população de cor, havendo uma delas na maioria das paróquias da América Portuguesa. Outrossim, membros da elite também poderiam se filiar a essas irmandades, mas normalmente já eram irmãos de alguma outra, como a do Santíssimo Sacramento.

Em Cachoeira do Campo, Nossa Senhora de Nazaré foi escolhida em cinco casos. Trata-se da mesma santa que dá nome à paróquia. Vemos, por isso, diversidade naqueles que efetuaram tal escolha, que também variaram de cativos a membros da elite. Em duas dessas cerimônias, ocorridas no ano de 1739, uma mãe era escrava e a outra foi classificada como parda forra, sendo ambas as crianças filhas naturais. Os outros três casos registrados aconteceram no ano de 1753. Um deles foi o de Maria, filha natural de Francisca Xavier de Andrade, que havia sido batizada em casa anteriormente “por nascer com sinais de morte por Domingos Pereira Campos”, que também foi o seu padrinho.²²⁵ Os demais batizados eram filhos legítimos. Vicente era filho do capitão Manoel de Medeiros Rosa e de dona Faustina Rodrigues. Seu padrinho foi o governador José Antônio Freire de Andrade que compareceu pessoalmente à cerimônia – em Cachoeira havia uma casa de campo destinada aos governadores. Por fim, o último batizado que teve Nossa Senhora de Nazaré como madrinha, foi Antônio, filho de Antônio Rodrigues e de Lena Maria de Nazaré.

No plano das representações coletivas, a opção pelas diversas manifestações de Nossa Senhora como madrinha celestial, tinha por objetivo a proteção em relação ao parto ou a uma possível morte. Não devemos nos esquecer “que nas sociedades anteriores às modernas técnicas de higiene e obstetrícia, o parto era um fator intensificador na mortalidade das mulheres em idade fértil”.²²⁶ As *Constituições Primeiras* estipulavam a obrigação da confissão antes do parto, ao passo que os demais períodos em que havia obrigatoriedade ao sacramento eram somente os da quaresma e extrema-unção.²²⁷

Além do culto mariano, diferentemente do que os demais estudos mencionados constataram, a maioria das madrinhas celestiais escolhidas na região foi Santa Ana, mãe da Virgem Maria. Foi esta a outra madrinha incorpórea escolhida na freguesia de Cachoeira do Campo, com exceção de Nossa Senhora de Nazaré em cinco ocasiões. A “Gloriosíssima Senhora Santa Ana”, tornou-se protetora de Maria, filha legítima de Luís da Silva Vale e de dona Josefa Maria Bernarda no batismo realizado em 28/08/1752.²²⁸

²²⁵ AEAM, prat. AA, livro 07 (batismos), f. 61.

²²⁶ VENÂNCIO, Renato Pinto. A madrinha ausente... p. 97.

²²⁷ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XXXV, p.63.

²²⁸ AEAM, prat. AA, livro 07 (batismos), f. 57v.

Apesar de ter sido escolhida apenas uma vez em Cachoeira, na paróquia de Casa Branca, que foi a localidade onde os batizados tiveram mais madrinhas celestiais, Santa Ana foi mencionada em 36 registros de cerimônias, realizadas entre 1753 e 1763. A maioria das indicações, recaíram sobre proles legítimas de pais livres sem nenhuma menção à cor e que compreenderam 23 casos. Das outras 13 indicações, que diziam respeito a proles naturais, duas das mães eram livres, três forras (parda, crioula e preta) e oito cativas. Dentre as escravas, três delas foram indicadas como crioulas e outras duas como mina.²²⁹ Em meio aos 36 afilhados de Santa Ana, dois eram irmãos gêmeos; mais da metade era do sexo feminino (21, 58%) e quase a metade recebeu o nome de Ana (8, 38%).

Santa Ana compreendeu o total de 71% das escolhas de madrinhas celestiais das localidades em foco. Seu culto era tão antigo no Oriente quanto o culto mariano. Floresceu no Ocidente, principalmente a partir 1584, quando foi instituída a festa litúrgica de Santa Ana, fixada em 26 de julho.²³⁰ Segundo Maria Beatriz de Mello e Souza, era a segunda santa mais cultuada na América portuguesa.²³¹

A primeira manifestação conhecida da devoção a Santa Ana no Brasil, inspirada no tema da vida de Maria, consubstanciou-se na obra-prima de José de Anchieta. Trata-se do primeiro poema escrito na América portuguesa, composto em 1563 – mesmo ano da conclusão do Concílio de Trento, que tentava refrear o culto à mãe da Virgem Maria. O jesuíta exaltou todas as funções maternais que Ana assumiu, mesmo as mais comuns, como a amamentação. As atribuições mais importantes relacionadas à Santa Ana relacionam-se à concepção de Maria, sua educação e preparação ao voto de virgindade ao ser consagrada no Templo. Além da propagação pioneira de certas concepções teológicas no Brasil colonial, o poema de Anchieta foi valioso em traduzi-las num modelo de comportamento para os fiéis, no qual as virtudes da virgindade e da castidade ganharam destaque. Apesar de o jesuíta pregar a contemplação e imitação da “imagem” de Maria, seu manuscrito em latim dificilmente poderia ser divulgado entre os leigos. As artes visuais que foram as encarregadas

²²⁹ A procura pelo batismo e a presença de madrinhas espirituais não implica, necessariamente, que os cativos seguissem os preceitos católicos. Márcio de Souza Soares enfatiza os processos de reinterpretação pelos quais passaram a simbologia e a ritualística católica a partir dos referenciais culturais de origem dos cativos, principalmente daqueles provenientes da África Central Atlântica. SOARES, Márcio de Souza. *A doença e a cura...*

²³⁰ SGARBOSSA, Mario. *Os santos e os beatos*. Da Igreja do Ocidente e do Oriente. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 421.

²³¹ SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. Mãe, Mestra e Guia: a Iconografia de Sant'Anna. In: *Topoi*, Revista do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro, p. 30-50, 2002.

da elaboração de imagens suficientemente eloquentes para uma sociedade majoritariamente analfabeta como era a América portuguesa.²³²

As igrejas da América portuguesa passaram a receber esculturas de Santa Ana com grande frequência a partir do século XVII. Ademais, em Minas Gerais, a imagem esculpida de Santa Ana foi muito comum em paróquias, capelas e oratórios domésticos. As metáforas atribuídas à Ana centravam-se nos papéis de mãe educadora e esposa santa. Conforme aponta Maria Beatriz de Mello e Souza, é preciso dar atenção a duas importantes vinculações: o culto a Santa Ana parece unir-se historicamente à valorização da linhagem feminina e ao aspecto “matrifocal” que esteve muito presente na sociedade mineira de antanho; outrossim, Santa Ana era padroeira dos mineradores. A arte barroca que esteve presente nas Minas indica que a oposição ao seu culto, estimulada nos quinhentos, não conseguiu interrompê-lo. Ana, tal como as minas, escondia ouro em seu ventre: Maria Imaculada. Essa “analogia teve ressonância no mundo rural das Minas Gerais, alvo das esperanças que colonizadores nutriam há séculos”.²³³

Graças à pureza de Maria, Ana deu à luz sem dores. Talvez por isso algumas mulheres a indicaram como protetora de seus rebentos diante da pia batismal. A imagem de Maria com sua mãe foi mais recorrente do que a do casal – Joaquim e Ana. A iconografia mais explícita sobre a maternidade consiste em Santa Ana grávida. A Maria menina era representada sobre o ventre de sua mãe envolta em raios de luz. A mãe da Virgem também foi muito representada como a “santa do livro”. A educação das meninas era realizada em casa, pela mãe. Assim, o papel da mãe educadora nas Minas remete ao significado sociocultural desta iconografia. Segundo Maria Beatriz de Mello e Souza,

A mãe branca – a mais rara de todas na colônia – era quem preservava a pureza étnica e racial dos filhos de homens portugueses. Ana era um modelo para as mães; a Virgem inspirava as filhas a aprender as virtudes do catolicismo e a preservar a ‘flor celeste da virgindade’ – valorizada por todos os jesuítas estudados.²³⁴

As santas e os santos estiveram presentes no cotidiano devocional das populações coloniais e, numa localidade com uma frequência maior, noutras menor, eram escolhidos como protetores espirituais de batizando. Eles inseriam-se na tradição oral pela popularidade adquirida junto aos colonos, pelas graças obtidas e também pelas devoções particulares de

²³² SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *Mãe, Mestra e Guia...* p. 234.

²³³ *Id. Ibid.*, p. 238.

²³⁴ *Id. Ibid.*, p. 243.

cada família.²³⁵ Embora fosse grande a variedade de oragos na América portuguesa, as devoções relacionadas a diversas manifestações de Nossa Senhora e Santa Ana tenderam a superar as demais. Em Minas Gerais, seus devotos apresentavam um perfil social bem diversificado: religiosos e leigos, homens e mulheres, livres e escravos. Nos setecentos, tanto religiosos, quanto leigos, adotaram com frequência nomes compostos destas figuras de devoção. A popularidade da devoção à Santa Ana e a sua família é evidenciada nos registros batismais, de ordenação e testamentos. Nas três freguesias analisadas, das 3.383 inocentes e africanas adultas batizadas, 1.148 (34%) delas receberam os prenomes Ana, Maria e Mariana.

Por fim, além de Ana e sua filha, Maria²³⁶, outras duas santas foram invocadas, uma vez cada, em batismos realizados na paróquia de Casa Branca. Santa Rita foi escolhida como a madrinha de Antônio, batizado em 07/11/1762, filho legítimo do licenciado Simão Alves e de Josefa Teodora de Jesus, cujo padrinho indicado foi o doutor José Teixeira de Matos, residente em Vila Rica. Santa Luzia tornou-se a protetora espiritual de Rita, filha de Francisco ardo e Páscoa crioula, cativos de dona Izabel de Santa Ana. Seu padrinho foi Bartolomeu Carneiro da Silva.²³⁷

De acordo com o que demonstramos até aqui, fora a questão religiosa, todos os batizados que contaram com madrinhas celestiais, receberam padrinhos terrenos. Esse tipo de seletividade parece ter uma clara correspondência a uma singular desvalorização social da mulher. Tal aspecto torna-se mais evidente ainda quando comparamos as ausências de madrinhas com as dos padrinhos em cerimônias batismais.

De todas as cerimônias ocorridas, 3,2% delas não contaram com a presença de um padrinho e 10,8%, de uma madrinha (**Tabela 2**). Quando analisamos as freguesias separadamente, podemos perceber que a prática de se realizarem batismos sem a presença do padrinho e/ou madrinha foi bem mais recorrente em Cachoeira do Campo do que nas demais paróquias. Enquanto a ausência de padrinhos ficou próxima dos 4%, nas outras localidades as taxas giraram em torno dos 2%. Quanto às madrinhas a diferença foi muito maior: 13,4% em Cachoeira, 6,7% em Casa Branca e 4,4% em São Bartolomeu. Ademais, em Casa Branca e São Bartolomeu, na maioria dos casos em que não houve padrinho, também não houve madrinha. Foram constatados quatro casos em cada uma dessas localidades. Em Cachoeira do Campo, por outro lado, em 56,7% (ou 102 batizados) das ausências de padrinhos, houve a

²³⁵ CARVALHO, Meynardo Rocha. O beijo e a Santa: devoção e sociabilidade nas Minas do Século XVIII. In: *IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-americano*. Ouro Preto/ Mariana, no prelo, 2006.

²³⁶ Das 51 invocações de santas em batismos, 12 (23,5%) se trataram de diversas manifestações de Nossa Senhora e 37 (72,5%) de Santa Ana.

²³⁷ AEAM, prat. J, livro 28 (batismos), f. 1v.

presença de madrinhas. Portanto, ainda que as madrinhas fossem menos valorizadas no compadrio, os padrinhos foram preteridos em 2,1% dos batismos realizados em Cachoeira.

Quando levamos em consideração os sacramentos *sub condicione* e imposições dos santos óleos, decorridos de um batismo anteriormente ministrado, geralmente por leigos, percebemos que a evasão de padrinhos nesses casos representava uma proporção considerável. As taxas de padrinhos e madrinhas ausentes nas cerimônias daqueles anteriormente batizados *in extremis* são muito parecidas, mas tiveram mais peso para os primeiros. Em Cachoeira essas ausências nas cerimônias posteriores às emergenciais representaram 29% do total de padrinhos ausentes e 10% das madrinhas. Já em Casa Branca e São Bartolomeu, os números foram bastante expressivos: 80% e 71% dos padrinhos, 28% e 46% das madrinhas, respectivamente. Parece, portanto, que quando a criança era batizada anteriormente por necessidade e se fazia uma segunda cerimônia, a qualidade do vínculo alterava.

Conforme as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*,

[...] quando o batismo por necessidade se faz em casa, se contrai parentesco espiritual entre o que batiza, e o batizado, e seu pai, e mãe, mas neste caso se não contrai algum impedimento com os padrinhos, ainda que os haja; nem também se contrai com os padrinhos, que assistem quando depois se fazem os exorcismos e põem os Santos Óleos na Igreja.²³⁸

De acordo com o Direito canônico, nesses batismos não se contraía os impedimentos ligados ao parentesco espiritual com os padrinhos, apenas com aquele que batizava. Nem no primeiro batismo *in extremis*, nem na imposição dos santos óleos. De todas as crianças que receberam o batismo emergencial e, vieram a falecer depois, nenhuma contou com a presença de pais espirituais. No momento do segundo batismo, alguns receberam padrinhos, quer se tratasse de um sacramento *sub condicione*, quer se tratasse apenas da imposição dos santos óleos (**Tabela 3**). Assim, pelo fato de se entender que nessas cerimônias a qualidade do vínculo era diversa, a presença dos padrinhos era inibida. Além disso, muitos dos párocos que efetuaram essas cerimônias, registraram “assistiram à imposição dos santos óleos” ao invés de “foram padrinhos”. Do ponto de vista religioso, esses indivíduos eram considerados, na verdade, testemunhas. A pia batismal e o neófito sem ter sido batizado emergencialmente, eram o lugar e a condição por excelência para o estabelecimento do compadrio. As circunstâncias em que a criança nascia alteravam a qualidade do vínculo.

Mas devemos considerar ainda que muitos outros párocos nomearam aqueles que compareciam à segunda cerimônia como padrinhos. Aliás, ocorreram até casos de padrinhos

²³⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII.

por procuração. Felizberta, de Cachoeira do Campo, por exemplo, havia sido batizada anteriormente em casa pelo pároco Faustino José do Vale. Em 13/11/1807, o reverendo vigário Manoel Ferreira da Fonseca, de Casa Branca, aplicou-lhe os santos óleos. Seu padrinho foi Felizberto Luiz Coelho da Silva, da cidade do Rio de Janeiro, por uma procuração apresentada pelo sargento-mor Antônio de Magalhães e, sua mulher, Maria Úrsula, foi a madrinha.

Talvez os presentes nesse tipo de cerimônia se considerassem vinculados. Tal como ocorrera, por exemplo, com a restrição do número de padrinhos que, pontualmente, deixou de ser respeitada, em diversos casos os usos sociais do compadrio também podem ter relevado essa “formalidade”, determinada pelo Direito canônico, sobre a contração de laços nas cerimônias que sucederam as emergenciais. De todos esses ritos “posteriores”, 60% dos batizados contaram com a presença de padrinhos e 50% com a de madrinhas.

Não são todos os registros de crianças anteriormente batizadas em que se menciona o nome daquele(a) que administrou o sacramento. Mas quando há referência, normalmente estes(as) tornavam-se seus padrinhos ou madrinhas, mesmo quando houve dúvida sobre a validade da fórmula aplicada. Poderia ser um sinal de gratidão dos pais da criança ou ainda a única possibilidade que lhes restara dada a impossibilidade, de acordo com o Direito canônico, de se contraírem vínculos com outrem. Por já haver um parentesco entre os pais e o leigo que batizou o inocente, eles o nomeavam também como seu protetor.

Enfim, boa parte das crianças que não contavam com a presença de padrinhos foram as batizadas nessas condições. Já a “evasão” das madrinhas parece estar mais relacionada a outros fatores. Apesar de terem sido constatados o total de 110 (1,5%) casos, em todas as freguesias, em que os batizados contaram com madrinhas e não com padrinhos, a situação oposta esteve muito mais presente e representaram mais de 10%.

Como melhor precisaremos ao longo do presente trabalho, havia uma propensão ao compadrio se estabelecer enquanto uma aliança “para cima” do ponto de vista dos progenitores da criança, a fim do laço ser instrumentalizado como um meio de acesso a bens materiais e simbólicos. Por isso, para além da dimensão religiosa, o distanciamento das madrinhas pela emissão de procurações, sua substituição por santas protetoras ou por um segundo padrinho e também sua inexistência em batismos, conformam indícios do lugar que a mulher ocupava na sociedade em questão. As mulheres encontravam reais dificuldades na manipulação e utilização do prestígio e riqueza. Impossibilitadas de ocupar cargos públicos e sujeitadas pelo poder patriarcal dos pais, maridos e até mesmo de seus filhos primogênitos a

um ideal de reclusão e domesticidade, as mães espirituais possuíam uma maior probabilidade de serem preteridas.²³⁹

Um outro fator que devemos considerar sobre a ausência de madrinhas refere-se à pouca quantidade de mulheres brancas existentes nas Minas, quando comparada a outras localidades. Principalmente no eldorado, mais famílias foram criadas do que para lá transpostas. O povoamento da capitania se deu, principalmente, por uma intensa transferência de homens itinerantes, na maioria dos casos, solteiros. Isso ajuda a explicar uma maior recorrência de relações de concubinato, estáveis ou não, em detrimento dos matrimônios. Além da recorrência do concubinato possuir relação à itinerância e instabilidade, a intensa mobilidade espacial da população mineira, tornava a burocracia necessária à realização do matrimônio extremamente onerosa. Instabilidade e intensa mobilidade não eram elementos estranhos à população colonial. Estavam mais presentes na vida dos menos abastados e acabavam tornando-se um empecilho à consolidação de relações oficiais. O concubinato era uma contingência da desclassificação social.²⁴⁰

Noutros casos, era uma opção aos setores mais remediados da sociedade pois, aliado aos fatores apontados, para os que viveram na época de nosso estudo, vigorava o *ideal* de equivalência de condições entre os cônjuges. O casamento também era capaz de igualar os parceiros, mas uniões do tipo entre homens brancos e mulheres com estigmas da escravidão não eram bem vistas socialmente – o que não quer dizer que não acontecessem.²⁴¹ As uniões oficiais, sacramentadas pela Igreja, consistiam em estratégias de alianças familiares. O concubinato, ao contrário, respondia a desejos individuais.²⁴² A pouca oferta de mulheres

²³⁹ VENÂNCIO, Renato Pinto. *A madrinha ausente...* p. 97.

²⁴⁰ FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 39. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 87-94.

²⁴¹ As tradições ibéricas da Época Moderna, e também o Direito, impunham barreiras aos casamentos entre brancos e mulheres de cor – e também cristãs-novas. Aqueles que o ousassem fazer poderiam ficar impedidos de se candidatarem aos quadros burocráticos da Monarquia, assim como “ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter vereanças nas Câmaras Municipais; associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras”. O mesmo se aplicaria a toda descendência de um casamento misto. *Id. Ibid.*, p. 79.

²⁴² Segundo Silvia Brügger, o casamento seria, antes de tudo, “um arranjo familiar calcado em interesses de ordem socioeconômica e/ou política”, ou seja, “um projeto e uma escolha que visavam à satisfação da família”. Por outro lado, o concubinato abria margem para a “satisfação de interesses pessoais, inclusive os de cunho afetivo e sexual”. As alianças familiares deveriam ser sedimentadas “entre partes que tivessem valores a se oferecerem mutuamente, quer fossem de ordem financeira, de prestígio social e/ou político”. Já no caso do concubinato, seriam os interesses pessoais que encontrariam espaço, não se pautando necessariamente pela igualdade dos envolvidos. Portanto, não se opta entre casamento ou concubinato: o primeiro se insere numa dimensão sócio-política que independe do segundo, e que ainda pode coexistir, no caso de adultério. Ambos constituem-se como instituições distintas, com lógicas, funções e objetivos diferentes na sociedade. Dessa forma, o concubinato não constitui exclusão do matrimônio, apesar do discurso moral da Igreja sugerir tal dicotomia. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 122-125.

brancas dificultava os arranjos matrimoniais e replicava em consideráveis taxas de filhos naturais, muitos deles mestiços. Talvez, a falta de mulheres brancas também tenha relação com o número de batismos realizados sem a presença de uma madrinha, já que procurava-se estabelecer alianças mais vantajosas possíveis. A maior proporção das ausências de madrinhas se deu justamente entre a população livre, que evitava padrinhos e madrinhas libertos(as) e escravo(as).²⁴³

Antes de iniciarmos nossas demais análises sobre os padrinhos e madrinhas de fato presentes nas cerimônias, é importante tratarmos da especificidade – ou amplitude – que o conceito de família possuía no período, cujas relações tendiam cooptar também os amigos pelo mecanismo do compadrio. Em seguida procuraremos teorizar os elos de reciprocidade que estavam subsequentes a esses laços.

2.6 - Familiares, amigos e compadres

O indivíduo, antes de ser batizado, é ainda um ser incompleto e imperfeito. Pela intervenção da graça divina, ele é acolhido como um novo membro do corpo místico da cristandade, assim como da própria comunidade. Ao ser submetido à passagem, o novo católico passa a ter um nome que o insere na sociedade e, sobretudo, dentro de seu próprio grupo de parentesco, de sua família.

Os homens e mulheres, cujos nomes constarão no registro batismal do neófito, serão a sua primeira e mais básica rede de relações. As outras redes sociais que por ventura se inserirá ao longo de sua vida, certamente derivarão de seus laços sócio-afetivos primeiros. Na dinâmica societária do Antigo Regime, o parentesco – consanguíneo e espiritual – supunha a principal forma de sociabilidade. Esta, entendida enquanto “o princípio da relação entre indivíduos que permite estabelecer laços sociais e constituir grupos mais ou menos coesos”.²⁴⁴ A família consistia no “núcleo duro” das redes sociais.²⁴⁵

O termo “família”, para o período que estamos lidando, encontra-se relacionado a elementos que extrapolavam os limites da consanguinidade. Incluindo também as relações

²⁴³ Das 798 cerimônias com madrinhas ausentes, 470 (58,9%) delas referiam-se aos batismos de filhos de mães livres.

²⁴⁴ BOUDON, Raymond (Dir.). *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 65-78.

²⁴⁵ CARRASCO, Comes Jesús Gómez; GONZÁLEZ, Francisco García. Parentesco fictício y red social em la España meridional (Albacete, 1750-1808). In: *Popolazione e Storia*, 2008/1, p. 35-54.

rituais, entremeava-se à parentela e à coabitação.²⁴⁶ Em seu testamento, Felipe Rodrigues Lila, falecido em 06/09/1758, na paróquia de Casa Branca, destinou parte de sua terça às despesas com missas pela sua alma, de sua falecida mulher, seus finados “pais, avós e mais parentes consanguíneos e espirituais”.²⁴⁷ Conforme a definição de Antônio Moraes e Silva, a família consiste nas “pessoas, de que se compõe a casa, e mais propriamente as subordinadas aos chefes, ou pais de família”. A essa explicação ainda acrescenta: “os parentes, e aliados”.²⁴⁸

Era pela e para a família estabelecida sob esses marcos que, segundo Sheila de Castro Faria, “todos os aspectos da vida cotidiana, pública ou privada”, se originavam ou convergiam. Além de conferir aos homens estabilidade ou movimento territorial, influía diretamente no *status* e na classificação social.²⁴⁹ Na estrutura social do Antigo Regime, o lugar que cabia a cada um na sociedade – incluindo aí também os horizontes de ascensão – possuía íntima relação à condição de nascimento; ou seja, a qual parentela se estaria vinculado originariamente e de que forma.

O compadrio correspondia, então, a um prolongamento das relações familiares. Diferentemente do parente consanguíneo, o espiritual era escolhido e, por isso, poderia vir a desempenhar um papel até mesmo mais importante. Pelo fato do vínculo fictício não estar dado como o biológico de sangue, precisava ser construído e alimentado cotidianamente. Dependente da dedicação de cada uma das partes, a qualidade do laço poderia implicar diferentes níveis de perfeição. Desenvolveremos melhor esses aspectos a seguir.

A possibilidade ou não de se ter acesso a núcleos de poder, ou de se obter êxito em tentativas de se alcançar certa mobilidade social ascensional decorria, em grande medida, da qualidade das relações que cada aspirante poderia contar. Na sociedade em questão, o princípio ou a lógica do mérito pouco ou nada valiam. Tornar-se próximo de alguém poderoso poderia ser um fator decisivo em qualquer trajetória social. Também era essencial mesmo para a manutenção das posições alcançadas ou já ocupadas.²⁵⁰

Devido à justaposição entre as esferas do público e do privado, a vida comunitária era percebida como uma extensão das relações familiares. O fundamento primordial da hierarquia e obediência era um eco da própria organização familiar, onde a figura do *pater família* era a

²⁴⁶ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p. 21.

²⁴⁷ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 03v. Grifo nosso.

²⁴⁸ “Familiar” e “Familiaridade”, in: SILVA, Antonio de Moraes. *Dicionário de língua portuguesa...* vol. 2, p. 9.

²⁴⁹ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p. 21.

²⁵⁰ OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime. In: *Tempo*, vol. 11, n. 21, 2006, p. 102.

corporificação da autoridade legítima – o próprio monarca era o grande pai e senhor; protetor de todos.²⁵¹

Nos setecentos, ser familiar de alguém era o mesmo que ser seu amigo. Esclarece Antônio Morais e Silva, no final do século, que os termos “familiar” e “familiaridade” designava: caseiro, doméstico, íntimo, sem cerimônia, usual, habitual, acostumado, amigo de convivência.²⁵² Outrossim, “estar compadre de alguém”, além de significar “o que serve de padrinho a um menino”, também significa estar “em boa amizade”.²⁵³ Segundo sua definição, a “amizade”, nutria-se dos sentimentos de *amor* e *benevolência*. Correspondia a um laço que poderia se “adquirir, granjear, fazer, cultivar” com outrem. Uma vez estabelecida esta ligação, ela deveria ser “nutrida”. Caso contrário, poderia se “faltar à amizade” e ela ser quebrada. O nível do vínculo de amizade variava e dependia do grau de dedicação entre os envolvidos. Havia a “amizade de barca, ou caminho”; aquela “a que se toma e larga logo, leve: a amizade de chapéu; só por cortesia”.²⁵⁴

A amizade, na época em que viveu Morais e Silva, dizia respeito a vínculos sociais muito formalizados, que instauravam “mecanismos comportamentais que constrangiam fortemente a conduta cotidiana”.²⁵⁵ Ao contrário dos parentes consanguíneos, as amizades, como também as alianças de compadrio, eram escolhidas e, assim sendo, estavam sujeitas a flutuações e a uma constante preocupação com a estabilidade da relação, o que acabava por demandar toda uma série de atos de reconhecimento e de rituais de sociabilização – como visitar a casa um do outro, participar de reuniões e festas, passar o tempo em conversas, se assistir mutuamente, etc.²⁵⁶

Numa sociedade com poucas instituições e, onde as possibilidades que estavam abertas a cada um possuíam íntima relação à condição de nascimento, estratégia e cálculo social entravam em cena no que se refere à sociabilidade e à contração de vínculos de parentesco ritual. Quer sejam laços simétricos, quer sejam assimétricos, o estabelecimento dessas redes de relações viabilizava “um fluxo de bens, informações, opiniões, dinheiro, valores morais, favores, prestações de serviço, etc.”.²⁵⁷

²⁵¹ OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento... p. 110.

²⁵² “Familiaridade”, in: SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario de lingua portuguesa...* vol. 2, p. 9.

²⁵³ *Id. Ibid.*

²⁵⁴ *Id. Ibid.*, vol. 1, p. 122.

²⁵⁵ CARDIM, Pedro. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII. In: *Lusitania Sacra*, n. 11, 1999, p. 22.

²⁵⁶ WOLF, Eric R.. *Parentesco, amizade e relações Patrono-Cliente em Sociedades Complexas*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, s/d.

²⁵⁷ BOUDON, Raymond (Dir.). *Tratado de Sociologia...* p. 65-78.

Em meio à cultura política do Antigo Regime, os afetos e as relações de amizade, por consistirem em elementos inerentes aos códigos culturais dessa sociedade, assumiam sentidos e dimensões que lhes eram específicos. Vigorava a ótica de que o amor e a amizade eram elementos-chave para a cristalização dos laços societários e das formas de normatização da vida comunitária. Era algo que ultrapassava o nível discursivo oriundo dos saberes teológico e jurídico – na época, os mais habilitados na produção de reflexões sistemáticas sobre a sociedade e a sua ordem imanente²⁵⁸ – e que possuía uma dimensão social concreta, com raízes profundamente vincadas na vida cotidiana; estava no âmago da constituição da própria sociedade. Tais saberes sublinhavam o poder dos afetos e viam o amor como o sentimento fundador da vida comunitária, capaz de gerar laços espirituais entre os indivíduos, impelindo-os à colaboração e à entreajuda, materializando-se na troca de bens e serviços.²⁵⁹ Esses envolvimento ajudavam a trazer coesão ao corpo social. As relações sociais se embasavam em laços, por assim dizer, “amorosos”. Pedro Cardim é categórico ao enfatizar:

[...] o que é mais significativo é que essa influência estruturante da leitura afetiva das relações comunitárias sobreviveu ao desenvolvimento da economia mercantil e financeira. De fato, a convicção de que o corpo social assentava em laços de amor revelou uma longevidade verdadeiramente ímpar.²⁶⁰

Ademais, o discurso presente na vasta literatura teológica sobre os afetos, que se entrecruzava com dimensões discursivas oriundas dos textos políticos, filosóficos e jurídicos que remontavam à antiguidade clássica, comportava também um elemento normativo. Além de produzir imagens sistemáticas acerca da ordem social fundamentada no amor pelo próximo, essa literatura tinha a ambição de organizar a sociedade e moldar os comportamentos. Dessa forma, o discurso teológico assumiu um substancial aspecto preceptivo, que se esforçava para, nas palavras de Pedro Cardim, “educar o espírito e disciplinar a acção através de imagens de carácter normativo, de dispositivos disciplinares e de técnicas de vigilância”. Esse arcabouço conceitual e coercitivo engendrou não apenas uma

²⁵⁸ “O universo teológico-jurídico protagonizava, assim, a produção dogmática acerca da dinâmica social. Na verdade, até tempos relativamente recentes, os teólogos, a par dos juristas, foram os principais e os mais autorizados doutrinadores sobre a comunidade e o seu governo, denotando uma evidente vocação para a compreensão aprofundada das relações entre as pessoas, e desempenhando um papel de primordial importância na reflexão sobre as questões comportamentais”. CARDIM, Pedro. *Amor e amizade...* p. 35.

²⁵⁹ *Id. Ibid.* “Devemos perceber ainda que a preocupação com os significados do amor na cultura política do Antigo Regime está longe de ser algo fora de propósito ou menor. Na verdade, em termos empíricos, existe uma quantidade grande de documentos (políticos, teológicos, epistolares, econômicos, etc.) em que o amor e a amizade são elementos-chave, e não meros adornos de linguagem, no processo de construção da sociedade, notadamente no mundo ibérico”. OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, amizade e valimento...* p. 102.

²⁶⁰ CARDIM, Pedro. *O Poder dos Afetos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000 (Tese de Doutoramento), p. 6-7.

“arquitetura” relacional entre os indivíduos, mas também seu uso cotidiano, o que acabou construindo “regularidades gestuais onde o amor estava omnipresente”.²⁶¹ Desse forma,

A antiguidade e a sucessiva repetição desses esquemas comportamentais e dessas proibições concorreu para a sua inculcação nas mentes, e também para conferir a essas representações um carácter quase irrefutável. Converteram-se em formas impensadas de apreender as coisas e de as classificar, engendrando constelações conceptuais, modos de descrever o mundo, regras de inferências e padrões de valoração.²⁶²

Geradas, portanto, no âmbito teológico e jurídico, essas concepções influenciaram a interação social a ponto de configurarem a vida no espaço familiar e também os relacionamentos fora do campo doméstico. O laço afetivo “cimentava” igualmente o relacionamento entre indivíduos que não possuíam qualquer vínculo consanguíneo. Nessa sociedade organicamente estruturada, as relações afetivas cristalizavam-se de diversas maneiras e podiam gerar laços mais poderosos que os familiares por meio do apadrinhamento, do compadrio, do clientelismo, do companheirismo militar...²⁶³ Segundo Pedro Cardim,

No fundo, tais imagens normativas deviam a sua eficácia ao modo como eram inculcadas nas mentes das pessoas, inculcação essa que se processava não só pela divulgação repetida e extensiva dos livros que as veiculavam, mas também no decurso do próprio processo de socialização. O conjunto de imagens exemplares que essa literatura veiculava passou a representar não só um repositório de padrões de conduta ou de programas de comportamento, mas também de quadros de sentido e de referência, uma espécie de ‘gramática’ dos gestos que as pessoas quotidianamente desempenhavam. Tratava-se, portanto, de normas que codificavam e organizavam o relacionamento, classificando, distinguindo, apreciando e enformando a conduta das pessoas.²⁶⁴

Enfim, o discurso em torno do amor possuía grande peso na ordenação do que pode ser denominado “espaço público”. Na linguagem política do Antigo Regime, tal como o amor, o conceito de amizade também era inerente à sua enunciação discursiva. Tal conceito fundamentava-se num *ethos* que alicerçava princípios normatizadores da vida social, econômica e política. O ideal de “bem comum”, ou seja, o elemento essencial na constituição dessa sociedade, via na estrutura relacional da amizade sua configuração mais perfeita.

Imerso nessas dimensões, Dom Raphael Bluteau legou-nos uma ampla e complexa compreensão do entendimento que se tinha naquela época sobre a amizade e o seu papel na constituição da sociedade. Mais sucinta, a definição de Moraes e Silva, abordada acima, retoma alguns aspectos centrais. Nas palavras de Bluteau, a amizade é o

²⁶¹ CARDIM, Pedro. Amor e amizade... p. 35-36.

²⁶² *Id. Ibid.*, p. 38.

²⁶³ *Id. Ibid.*, p. 40.

²⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 38-39.

Recíproco amor de benevolência, fundada na boa razão e em virtude; vínculo da sociedade humana, sustento da vida civil, e o bem por meio do qual logram os homens um dos maiores prodígios do ser Divino, a saber unidade com pluralidade, na perfeita união dos amigos.²⁶⁵

Essa concepção de amizade apresentada foi o resultado da incorporação de todo um patrimônio ético grego e romano pela tradição cristã. Segundo Pedro Cardim, justamente essa “cristianização” de muitos dos preceitos morais dos antigos foi essencial para “cimentar” tais concepções, “conferindo-lhes um caráter marcadamente religioso e cada vez mais irrefutável”.²⁶⁶

Para Bluteau, “indigna do título de amizade é a afeição fundada em conveniência, ou em sensualidade”.²⁶⁷ Percebemos, assim, como a amizade no Antigo Regime foi o resultado de uma “alquimia” de certos preceitos morais dos antigos com os cristãos. Nesse sentido, o dicionarista evidencia, criticamente, como a amizade poderia ser “utilitária”, atrelando a esse aspecto concepções acerca do ideário e dos valores que visavam “domesticar” a mulher. Além de tudo, a “amizade sensual” era uma forma utilitária e, portanto, imoral de se aproximar homens e mulheres. O compadrio poderia servir de pretexto para tornar homens e mulheres mais próximos sem um questionamento direto dos preceitos de recato doméstico feminino que vigorava principalmente em meio às famílias da elite, aproximando homens e mulheres que não eram parentes consanguíneos.

De acordo com D. Raphael Bluteau, o amigo, por sua vez, é “aquele, que está unido com outro pela uniformidade dos gênios, semelhança dos costumes, e mútua benevolência”. O amigo deve se nortear antes pela virtude do que pela conveniência. Cabe-lhe “fala[r] com a mesma confiança, e lhe deseja[r] as mesmas vantagens, e fortunas, que a si próprio”.²⁶⁸ Trata-se de um laço muito fecundo, pois “quem tem muitos amigos, tem para o conselho muitas cabeças; para a execução muitas mãos, muitos olhos, e muitos braços, nos perigos e nas calúnias, muitas bocas que o defendem”.²⁶⁹

A partir desses códigos morais de conduta, os amigos deveriam se entreatarem. Era algo que estava no cerne da relação e que qualquer negligência nessas “leis relacionais” poderia colocar em questão o laço. Como apontamos acima a partir de Moraes e Silva, era possível se “faltar à amizade”. Tal repertório normativo promovia uma vida comunitária

²⁶⁵ “Amizade”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 1, p. 340.

²⁶⁶ CARDIM, Pedro. Amor e amizade... p. 38. “No que toca à benevolência, o cristianismo aprofundou as razões da amizade aristotélica, estoíca e ciceroniana”. Ora, “a palavra ‘amizade’ foi escolhida para designar a relação entre Jesus e os seus discípulos [...]”. *Id. Ibid.*

²⁶⁷ “Amizade”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 1, p. 340.

²⁶⁸ “Amigo”, in: *Id. Ibid.*, p. 336-337.

²⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 340.

alicerçada na entreatada e na colaboração. Outrossim, “encarava a troca de bens e de serviços como sinais exteriores do estado de espírito benevolente que devia caracterizar todas as pessoas”.²⁷⁰ A generosidade e a gratidão eram elementos enaltecidos e necessários ao vínculo, sendo que a gratidão nutria-se justamente da capacidade de rememorar os benefícios feitos pelos amigos.²⁷¹ Por outro lado, o individualismo, o egoísmo, a competição e as relações fundadas no interesse e na expectativa de lucro eram veementemente condenadas. Idealmente, a amizade deveria ser completamente desprovida de segundas intenções ou do objetivo de se angariar vantagens futuras. O que de fato se deveria sobrepor era a mais pura e límpida expressão de abnegação e confiança entre as partes, norteada por um sentimento de mútua benevolência.²⁷²

Aristóteles distinguiu as amizades fundadas na virtude das que visavam à utilidade e o prazer. Retomando essa classificação, o antropólogo Eric Wolf distinguiu a amizade “emocional” da “instrumental”. A amizade emocional seria baseada na afeição e na compensação emocional do prazer da companhia e do apoio mútuo, possuindo um número limitado de relações. Diferentemente, a instrumental pode se estabelecer entre um número maior de pessoas e teria por objetivo um fim mais prático.²⁷³ É claro que, no âmbito social, não encontramos esses tipos ideais em estado puro, mas sim complexamente conjugados, tendendo em determinadas circunstâncias a um ou a outro.

Os deveres morais da reciprocidade pesavam na estabilidade dessas relações sociais, por assim dizer, “construídas”, tanto as de base “emocional”, quanto “instrumental”. Nesse período de relações cotidianas marcadamente ritualizadas, entre os motivos invocados para se justificar o rompimento de um laço de amizade, os mais contundentes eram a ingratidão e a acusação de violação das “leis da amizade”.²⁷⁴

A seguir discutiremos como a teoria da dádiva nos ajuda a compreender melhor esses tipos de envolvimentos. As dádivas são prestações aparentemente desinteressadas que geram obrigações morais de que sejam restituídas, passado um tempo, e com acréscimo, o que enreda indivíduos em espirais ascendentes de poder que consolidavam relações e hierarquias. Sinteticamente, podemos dizer que se trata de uma economia de favores que em muitos casos era capaz de envolver desiguais do ponto de vista social.

²⁷⁰ CARDIM, Pedro. Amor e amizade... p. 38.

²⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 26.

²⁷² OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento... p. 111.

²⁷³ WOLF, Eric R.. *Parentesco, amizade...*

²⁷⁴ CARDIM, Pedro. Amor e amizade... p. 45.

2.7 - Alianças e prestações

Por meio do rito batismal, amizades eram formalizadas pela contração de um parentesco espiritual. Algumas eram criadas; outras, anteriormente existentes, eram reforçadas, mesmo quando já havia um vínculo consanguíneo. Era instaurada uma relação de solidariedade entre os seus participantes, que se expressava, principalmente, por meio de cooperação econômica e lealdade política. Através dos laços de compadrio operavam “complexos sistemas de troca de bens e serviços, assim como várias formas de relações políticas (seja de aliança, seja de dominação)”.²⁷⁵ Por isso, acreditamos que a perspectiva do dom constitui um plano teórico privilegiado para apreendermos esse tipo de envolvimento.

A obra de Marcel Mauss intitulada *Ensaio Sobre a dádiva* consiste no estudo primordial sobre a noção de dom (ou dádiva).²⁷⁶ Ao tratar de sociedades ditas arcaicas, o antropólogo apontou para a importância da circulação de “dádivas” ou “dons”, de natureza econômica ou não, na constituição de laços sociais regidos por um sistema de “prestações totais”. Nessas instâncias, a troca transforma-se num mecanismo que é capaz de colocar todas as esferas que compõe o social em movimento. Consistem em sistemas políticos, jurídicos, econômicos e religiosos nos quais, indivíduos e grupos se uniam por meio de prestações e contraprestações, sendo que um “dom” recebido deveria, passado algum tempo, ser retribuído com acréscimo, formando uma espiral ascendente de trocas, ligando doador e donatário numa espécie de contrato coercitivo.²⁷⁷

As noções de dádiva analisadas por Mauss ultrapassaram e muito a especificidade das sociedades exóticas da Polinésia. Tratam-se de uma estrutura que pode ser percebida nas sociedades pré-industriais em geral, particularmente importante ao entendimento das dinâmicas relacionais das sociedades da antiguidade ao Antigo Regime. O antropólogo procurou demonstrar como dar, receber e retribuir são obrigações relacionais que se encontram organizadas de modo particular em cada caso.

Uma dádiva inicial, se aceita, é capaz de gerar um vínculo de reciprocidade entre doador e donatário, pois o segundo se vê impelido a retribuir. As dádivas podem tomar diversas formas, sendo concebidas e praticadas diferentemente em cada contexto. São trocas onde figuram bens mais ou menos alienáveis, assim como bens úteis economicamente ou não. Referem-se a qualquer forma de prestação, como: presentes, serviços militares, mulheres,

²⁷⁵ ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos... p. 196.

²⁷⁶ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*...

²⁷⁷ *Id. Ibid.*

visitas, festas, comunhões, esmolas e heranças. Essa circulação de riquezas simbólicas constituiria um momento do estabelecimento do contrato social.²⁷⁸

Maurice Godelier apontou que o dom, num sentido geral, poderia ser definido como um ato voluntário que consiste em transferir algo que pertence a alguém para outrem, solicitado ou não por aquele que recebe. O doador pode ser tanto um grupo, como também um indivíduo que age sozinho ou em nome de um grupo. Ao passo que o donatário pode ser um indivíduo, um grupo ou ainda uma pessoa que recebe o dom em nome do grupo que representa.²⁷⁹ O dom também institui simultaneamente uma dupla relação entre aquele que dá e aquele que recebe. Por um lado, podemos perceber uma relação de solidariedade, visto que, “quem dá, partilha o que tem, quiçá o que é, com aquele a quem dá”, e, por outro, uma relação de superioridade, “pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida para com aquele que deu”.²⁸⁰ Por meio desta dívida, o donatário se vê obrigado a retribuir e, até certo ponto, encontra-se sob dependência do doador, ao menos até que consiga restituir o que lhe foi dado. Assim, o dom instaura uma diferença e uma desigualdade de *status* entre doador e donatário. Essa desigualdade, em certas circunstâncias, pode cristalizar-se em hierarquia e, caso a houvesse, ele viria ao mesmo tempo expressá-la e legitimá-la.²⁸¹ Além do mais, o dom se constitui como um ato “pessoal”. Por isso, qualquer que seja o tipo de sociedade levada em conta, hierarquizada ou não, o dom perpassa todos os campos da vida social nos quais as relações pessoais continuam a exercer um papel hegemônico.²⁸²

As principais dimensões do dom, portanto, seriam as seguintes: um ato voluntário e aparentemente desinteressado; pessoal; individual ou coletivo (tanto para quem dá, quanto para quem recebe); representa uma solidariedade ao mesmo tempo em que uma relação de poder capaz de instaurar uma diferença/desigualdade de *status* entre doador e donatário, podendo também consolidar e/ou legitimar uma hierarquia preexistente.

Inspirado pelas análises de Marcel Mauss acerca dos sistemas de “prestações totais” e tratando da Metrópole portuguesa no século XVII, o historiador português Antônio Manuel Hespanha afirmou que essa “cadeia infinita de actos beneficiais” constituiu um dos principais alicerces das relações políticas e administrativas. Segundo o autor, na sociedade do Antigo Regime, a noção de “prestígio” vinculava-se à capacidade de dispor de recursos, (fossem eles

²⁷⁸ LANNA, Marcos. Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000, p. 179.

²⁷⁹ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 22-23.

²⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 23.

²⁸¹ *Id. Ibid.*

²⁸² Maurice Godelier nos lembra que o caráter “pessoal” do dom não desaparece necessariamente mesmo quando entre o doador e o donatário não existe nenhuma relação pessoal direta, nenhum mútuo conhecimento e ainda quando há uma intervenção de intermediários. *Id. Ibid.*, p. 25.

personais ou do aparelho de Estado), estabelecendo relações de reciprocidade social envolvendo desiguais baseada numa “economia de favores” – de dom e contra-dom.²⁸³ Nesse âmbito, a dádiva fazia parte

[...] de um universo normativo preciso e minucioso que lhe retirava toda a espontaneidade e transformava em unidade de uma cadeia infinita de actos benéficiais, que constituíam as principais fontes de estruturação das relações políticas.²⁸⁴

Essa “economia de dom” se definiria a partir dos atos de dar e retribuir, sedimentando relações de “amizade desigual”, onde se inseriam diversos tipos de envolvimentos, dentre eles, o entre rei e vassalo, pai e filho ou padrinho e afilhado – assim como relações entre compadres situados em posições hierárquicas diferenciadas. Ao se dispensar algum benefício, o benfeitor instaura no beneficiado uma obrigação moral de receber e, também de restituir, cristalizando uma cadeia de obrigações recíprocas imersas em uma espiral de poder. Outrossim, conceder “mercês ao 'mais amigo' eram situações sociais quotidianas e corporizavam a natureza mesma das estruturas sociais, sendo, portanto, vistas como 'normais'”.²⁸⁵ Assim, a economia do dom embeberia tanto as relações do rei com seus vassalos – o que é evidente, por exemplo, nas solicitações de mercês ou cargos por serviços prestados – quanto às “práticas informais de poder”, com a constituição de “redes clientelares” periféricas assentadas em relações assimétricas de poder.²⁸⁶

Diversos trabalhos sobre a América Portuguesa são tributários das considerações de Antônio Manuel Hespanha. Em que pesem as críticas a Hespanha pelo uso “supervalorizado” dos textos jurídicos e ao fato de esse tratar de um contexto diferenciado do da colônia, seus estudos e, os de outros autores lusos, contribuíram sobremaneira para o pensamento das relações políticas e de sociabilidade nas dimensões do Império português.²⁸⁷ Essa economia de prestações contribuiria, portanto, para que se firmassem laços de lealdade entre os súditos e a Coroa, assim como à geração e reprodução de uma elite local com interesses próprios.²⁸⁸

²⁸³ HESPANHA & XAVIER. As redes clientelares. In: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Ed. Estampa, 1997, p. 382.

²⁸⁴ *Id. Ibid.*

²⁸⁵ *Id. Ibid.*

²⁸⁶ *Id. Ibid.* WOLF, Eric R.. *Parentesco, amizade...* Ademais, diversos autores apontaram que fatores jurídicos, políticos, morais e religiosos se entrelaçavam e exerciam forte pressão sobre a racionalidade econômica presente nas sociedades pré-industriais. A dádiva no Antigo Regime, mesmo quando se dava através de algum bem material, não escapava a esses marcos. Cf. MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva...*; KULA, Witold. *Teoria econômica do sistema feudal*. Lisboa: Editorial Presença, s/d, p. 157-167; POLANY, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 62-75.

²⁸⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 52-58.

²⁸⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra...* p. 72-73. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Um império de destinos cruzados. Entrevista. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, p. 48-53, ago. 2006, p.

Para o período que estamos tratando – já afirmamos –, era evidente a mistura das dimensões do público e do privado. Em meio a esse ambiente, os interesses voltados para a conservação e o aumento dos domínios da Coroa muitas vezes confundiam-se com planos de expansão e conservação dos núcleos de poder dos grupos locais. Em grande medida, essa “confusão” seria consequência da economia do dom, que “fazia com que as instituições políticas ficassem subordinadas às relações familiares e de amizade”. Dessa forma, cristalizava-se “um dos paradoxos da economia do dom”, que constituía um problema de difícil equação entre interesses pessoais e os da Coroa, segundo constatado por Júnia Ferreira Furtado, em seu estudo sobre os homens de negócio no século XVIII, na capitania de Minas.²⁸⁹

Em virtude da importância política que as prestações e as contraprestações assumiam, as prerrogativas e as possibilidades de se distribuir bens, vantagens e mercês tornavam-se objetos de disputas, fossem nas câmaras, fossem nos níveis mais altos da administração, como no caso dos funcionários designados diretamente pelo rei para ocupar cargos administrativos em Minas Gerais.²⁹⁰ Segundo Donald Ramos, “qualquer desejo da parte da coroa portuguesa para manter as autoridades reais independentes dos interesses locais foi subvertido pelo compadrio”. Por outro lado, esses laços serviam para integrar socialmente os funcionários régios à comunidade e criarem teias ou alianças de apoio.²⁹¹

Essas redes de relações são fluídas e complexas. A condição de patrono e de cliente pode variar conforme o tempo, o campo de análise e a amplitude do enfoque. Conforme as contingências, as redes de sociabilidade poderiam adquirir os contornos de amizade, parentesco, apadrinhamento ou patronato. Independentemente do caráter a elas atribuído, essas relações, regidas por um sistema de prestações, serviam para a constituição de núcleos de poder que poderiam contribuir, intervir ou mesmo prejudicar a administração local.²⁹²

50. Observou-se, por um lado, que dentro das estruturas formais de poder, tais relações assimétricas podiam adquirir os contornos de estruturas hierárquicas e/ou fomentar lealdade entre os vassallos e seu rei. Por outro lado, identificou-se uma dificuldade da Coroa em fazer “coincidentes os seus interesses com os seus subordinados”. GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João Luiz R.; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 288.

²⁸⁹ FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de Negócio: a interiorização da Metrópole e do Comércio nas Minas Gerais Setecentistas*. São Paulo: HUCITEC, 1999, p. 53-56.

²⁹⁰ “O prestígio, as amizades, a manipulação de vultosas somas e a possibilidade de contratar serviços favoreciam a constituição e o fortalecimento das redes de sociabilidade e mesmo clientelares”. ANTUNES, Álvaro de Araújo. Administração da Justiça nas Minas Setecentistas. In: *História de Minas Gerais*. As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, vol. 1, p. 180.

²⁹¹ RAMOS, Donald. Teias sagradas e profanas... p. 60.

²⁹² *Id. Ibid.*

2.8 - Compadrio e reciprocidade: a instituição fora das pias batismais

A cultura oral consubstanciada nos adágios citados por D. Raphael Bluteau no verbete “compadre”, evidenciam a importância que era atribuída a esse tipo de relação: “nunca ruim por compadre”; “quem bem me traz, ele é meu compadre”; “do pão de meu compadre, grande pedaço a meu afilhado”.²⁹³ Além da importância dessa vinculação, os provérbios também explicitam a entreatada e o sentimento de benevolência subsequente à relação.

No contexto do Antigo Regime, a seleção do padrinho para o neófito assumia um caráter estratégico, pois poderia ampliar a gama de “oportunidades de vida” que se abririam ao novo católico. Numa sociedade em que a desigualdade era legitimada pelo Direito, boa parte das possibilidades que estavam abertas aos sujeitos encontrava-se determinada pela condição de nascimento. Tornar-se afilhado ou compadre de sujeitos melhor posicionados na hierarquia social rendia suas vantagens e não se resumia a uma aliança entre indivíduos, mas sim entre famílias e grupos.²⁹⁴ Outrossim, tecer laços de confiança e solidariedade entre iguais do ponto de vista social também poderia ter as suas vantagens.

A criança, enquanto veículo de valor simbólico mediador do laço de compadrio, pode ser entendida como uma dádiva que é concedida aos padrinhos por meio do ritual do batismo. Logo quando o padrinho *recebe* simbolicamente a tutela espiritual da criança e são estabelecidos os laços de parentesco, relações de reciprocidade eram engendradas pois, *dar*, conforme já discutido, gera no donatário da prestação a obrigação moral de *retribuir*. Recusar um dom é negar a aliança veiculada sob a forma de um gesto desinteressado. O que obrigava que a dádiva inicial, quando aceita, fosse retribuída, era o fato de que nela ainda há algo do doador. Segundo Marcel Mauss, a coisa recebida não é inerte: “mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele” e, “através dela, ele tem domínio sobre o beneficiário”.²⁹⁵ No caso do compadrio, essa situação é mais evidente ainda, pois a dádiva oferecida possui um vínculo filial irremediável ao doador. Por isso, os pais espirituais vinculavam-se aos biológicos. O compadre era aquele com quem os pais, por haverem concedido algum poder sobre o afilhado, dividiam de alguma forma a paternidade. Daí a tendência em se criar ou reforçar laços com pessoas capazes de dispensar uma maior quantidade de recursos, de ordem material, política, social ou simbólica, para o auxílio de seus parentes rituais.

²⁹³ “Compadre”, in: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...* vol. 2, p. 414.

²⁹⁴ Cf. BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* Capítulo 5: Compadrio: parentesco ritual e alianças sociais, p. 283-326.

²⁹⁵ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva...* p. 69.

Assim, em meio às cadeias de prestações motivadas pelo laço de compadrio, a dádiva inicial usualmente parte daqueles que têm menos a oferecer e, a partir dela, solidariedades se estabeleciam ou se intensificavam entre os que se aparentavam. Apesar disso, a hierarquia não era em nada subvertida. Pelo contrário, consolidava-se. Quanto maior a liberalidade do padrinho, mais seus compadres e afilhados se veriam endividados moralmente e, até certo ponto, também dominados. Dependendo da posição ocupada por determinadas pessoas, principalmente se mensurarmos o espaço social e hierárquico que a distanciaria dos progenitores, o simples fato de aceitarem o convite para o apadrinhamento já constituiria um dom. Dada a obrigação de retribuí-lo, muitos pais decidiam homenagear o novo compadre, atribuindo o seu nome à criança encaminhada à pia batismal.

Cabe ressaltar, ainda, a dimensão integradora do compadrio. Este é capaz de gerar coesão social e ofuscar as contradições sociais. Ele formaliza certas relações interpessoais e engendra modos de comportamentos recíprocos com “patrões” estabelecidos a fim de que os indivíduos possam adquirir certo grau de segurança social, espiritual e econômica. Os indivíduos possuidores de mais elevado *status* circulavam com maior facilidade nas instâncias. Eles poderiam estabelecer alianças com indivíduos de condição inferior ou fazer parte de irmandades frequentadas majoritariamente pela população cativa e de cor, por exemplo, sem que seu prestígio decaísse; pelo contrário.

A dominação a que o compadrio poderia se prestar ergue-se, contudo, sobre um fundamento de equivalência. Os compadres aparecem no rito batismal partilhando responsabilidades sobre a criança. Em princípio, pais e padrinhos são tidos nesta relação como “iguais”; entre eles deveria haver solidariedade em prol da criança. As distâncias sociais se veem minimizadas a partir de uma esfera virtual de equivalência. Simbolicamente, a hierarquia presente no compadrio se daria entre padrinhos e afilhados. Não é por menos que desenvolveu-se a obrigação destes tomarem a bênção àqueles. Tratava-se de um sinal de respeito quase filial.²⁹⁶

Muitas das relações de compadrio – senão a maioria – indicam, portanto, desigualdade. Aquele que solicita o compadrio a partir de uma posição inferior, se resguarda de humildade e respeito ao padrinho. Podemos perceber isso, por exemplo, numa carta que D. Manoel de Portugal recebeu no ano de 1814, quando era governador de Minas Gerais:

No mesmo dia em que tive por certa a feliz chegada de V. Ex^a. a Capitania do mais venturoso Governo, eu tive a ousadia de enviar a V. Ex^a as minhas humildes demonstrações de obediência e contentamento, não conforme os desejos do mais atento e submisso súdito, mas sim pelo modo mais sincero e

²⁹⁶ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 324.

despido de toda a energia, porque seguindo a minha curta idéia não tenho luzes com que possa decantar parabéns em dia tão brilhante, devidos à sempre Respeitável Pessoa de V. Ex^a e a mesma Capitania, e portanto como mais interessado a mim os dou pela distinta honra em que me tenho dispor, que como fiel súdito e criado obedeço e respeito a V. Ex^a. Agora porém, que, seguindo as obrigações de Pai de família devo felicitar aos meus filhos; *me atrevo revestido de respeito, o mais considerável a apresentar a V. Ex^a o quinto, e recém-nascido, para que, dignando-se V. Ex^a de aceitar o novo criado, junto a mim, que tenho a honra de ser o mais fiel de V. Ex^a, possamos honrarmos com a graça que humilde suplico a V. Ex^a de uma Procuração para levá-lo à Pia Batismal; a qual constituirá toda a minha satisfação, honra e prazer...*²⁹⁷

O binômio dominação/solidariedade existente no compadrio manifesta-se de forma mais evidente, portanto, no laço padrinho-afilhado, mas também materializava-se no compadre-compadre. Outrossim, esse componente estava presente não apenas entre os indivíduos assim vinculados. Recaía, ainda, sobre suas unidades familiares. Esses laços espirituais intermediavam relações mais amplas.

José Gonçalves Couto, solteiro, apadrinhou Ana em 28/09/1755, filha de Manoel Fernandes Ribeiro e de Ana Maria de Jesus. Dez anos mais tarde, em seu testamento, declarou: “deixo às filhas de meu compadre Manoel Fernandes Ribeiro duzentos mil reis”.²⁹⁸ O casal, até então, havia batizado quatro filhas. Percebe-se, assim, que José Gonçalves Couto não beneficiou apenas sua afilhada, mas todas as filhas de seu compadre.

Apesar dessa maior amplitude que poderiam assumir as prestações do padrinho, o compadrio chegava a assumir uma dimensão contratual que dependida do afilhado. O provérbio português “morto o afilhado, desfeito o compadrado” coloca tal aspecto em evidência. Os pardos forros José Pires Sarmenho e Josefa da Costa convidaram o alferes João Alves Portela e sua mulher, Joana Francisca de Paiva para apadrinharem uma de suas filhas. Em 20/09/1778, na Matriz de Santo Antônio da Casa Branca, foi batizada, então, Joana. Acontece que, em sete de janeiro do ano seguinte, o padre José Nunan Pereira, o mesmo que administrou o batismo, registrou o seguinte óbito: “foi sepultada dentro desta Matriz de Santo Antônio da Casa Branca uma inocente por nome Joana, filha de José Pires Sarmenho, por esmola”.²⁹⁹

Passados alguns meses do ocorrido, em 28/11/1779, os mesmos pais encaminharam à pia batismal uma outra criança, cujo nome escolhido foi o mesmo, Joana. Seus padrinhos

²⁹⁷ Carta de José Felizardo da Costa ao Governador D. Manoel de Portugal, Rio Pardo de Minas, 8 de junho de 1814. APM, códice CC, gaveta E-5, rolo 508, M. 0994, P. 10520. *Apud.* VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, M.J.F.; PEREIRA, M. T. G.. O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v. 26, p. 273-294, 2006, p. 280. Grifo nosso.

²⁹⁸ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 57.

²⁹⁹ *Id. Ibid.*, f. 118v.

foram justamente o mesmo alferes João da Silva de Oliveira, que enviou uma procuração por Marcos Alves Portela, seu cunhado, e Joana Francisca de Paiva. José Pires Sarmenho e sua mulher Josefa da Costa certamente consideravam vantajosa a aliança escolhida e, por isso, nutriram-se de expectativas. Apesar disso, o laço perdurou apenas a curta vida que veio ter a criança, seu fundamento. Os pais interessavam-se o suficiente em tal vinculação a ponto de, além de reiterá-la no batismo de uma outra filha, optaram também por homenagearem novamente sua comadre, atribuindo o mesmo nome à criança.

Esse caso parece não ter acontecido isoladamente. Devido às altas taxas de mortalidade infantil do período, muitas alianças de compadrio pouco ou nada perduraram. Apesar de termos recolhido poucos registros de óbitos, o fato de um padrinho ser escolhido pelos mesmos pais num curto espaço de tempo pode dizer respeito a situações semelhantes de reiteração de alianças. Os crioulos forros Clemente da Costa e Ana Maria convidaram João Ferreira Dias e dona Maria Josefa de Jesus para o batizado de Francisca, realizado em 11/05/1755. Futuramente, em 19/06/1757, os padrinhos foram novamente convidados para apadrinharem, desta vez, Joaquina. Maria de Barros, escrava de Domingos de Barros, convidou Francisco Velozo duas vezes para apadrinhar filhos seus, um em 10/12/1744 e outra em 04/05/1746. O mesmo aconteceu com Manoel Pereira Bastos e Izabel Maria Moreira, que convidaram o alferes Bento Rabelo para apadrinhar uma criança em 14/06/1763 e outra em 27/07/1765. José de Sá Pereira e Romana Eugênia do Sacramento apadrinharam a Josefa no ano de 1765 e Romana em 1767, ambas filhas de João Pacheco Correa e Brizida Maria.

Contudo, não é sempre a morte que motiva os pais a convidarem um compadre para tornar-se padrinho de uma segunda criança. O supracitado Francisco Velozo apadrinhou Antônio, filho primogênito de Antônio Gonçalves Forte de Aguiar e Inácia Xavier Vieira, em 20/06/1757. Mais tarde, em 25/06/1759, batizou Ana, segunda filha do mesmo casal. Passada uma década, em 14/12/1769, Francisco Velozo elaborou um testamento onde alegou estar padecendo de moléstias, ter idade avançada e receio de morrer. Francisco veio a falecer seis dias mais tarde. Dentre as suas vontades póstumas, conforme seu testamento, transcrito junto de seu registro de óbito, constavam:

[...] dará meu testamenteiro a minha comadre Inácia mulher de meu compadre An^{to} Gonçalves Forte cinquenta mil reis e assim mais da mesma sorte dará a meu afilhado Antônio filho do dito meu comp^e vinte mil reis e assim mais a minha afilhada Ana filha do dito outros vinte mil reis e a seu filho Manoel dez oitavas de ouro pelo bem benefício q deles tenho recebido.³⁰⁰

³⁰⁰ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 74v. Grifo nosso.

Antônio Gonçalves e Inácia Xavier, quando do batismo de seu segundo filho, ao invés de ampliarem suas redes de relações, preferiram optar por alguém de quem já eram compadres para apadrinharem uma segunda criança. Talvez Francisco Velozo tenha se mostrado um bom padrinho a ponto de considerarem mais importante elegê-lo como protetor do segundo filho seus. Ou, por algum motivo diverso, confiavam mais nele do que em outros. É interessante notar que Francisco também deixou um legado a um outro filho do casal, Manoel, nascido no final de 1762. Tratava-se do terceiro filho do casal e, provavelmente por não ser seu padrinho, doou-lhe uma quantia menor do que a de seus irmãos mais velhos, que eram afilhados.

Francisco Velozo apadrinhou o total de nove crianças entre 1744 e 1759, mas deixou legados apenas aos filhos de Antônio Gonçalves e Inácia Xavier, alegando o benefício que deles tem recebido. A partir disso podemos observar como o compadrio era um vínculo de mão dupla. Os afilhados esperavam contar com o cuidado, proteção e reconhecimento dos padrinhos. Por outro lado, estes poderiam beneficiar-se dos trabalhos, dos préstimos e da fidelidade daqueles.³⁰¹

Manoel Gonçalves Rego, morador no Rio das Velhas da freguesia de Casa Branca, faleceu em 04/03/1778. Ele possuía pelo menos cinco afilhados e afilhadas, apadrinhados entre 1741 e 1774. Em seu testamento, redigido em 26/10/1775, privilegiou Maria, batizada no ano de 1752. Manoel deixou à “sua afilhada de batismo Maria Joaquina Duarte, filha de Domingas Pereira de Carvalho, crioula forra assistente no Caquende, a quantia de vinte oitavas de ouro, *visto ter a mesma tratado a ele dito enfermo com toda a caridade*”.³⁰²

É importante frisar que o compadrio não constituía relações homogêneas. O grau de assimetria social entre as famílias interligadas certamente interferiam nas implicações que a vinculação assumiria. Um homem de boa posição social, por exemplo, tornava-se compadre de uma escrava pelo apadrinhamento de um filho da mesma e, da mesma forma, também de algum casal de prestígio. Com certeza, dado ao grau de hierarquização da sociedade, as relações estabelecidas entre este padrinho e seus dois afilhados seriam de natureza distinta.³⁰³ Os possíveis benefícios angariados pelos afilhados ou seus pais também poderiam advir das diversas formas de prestações por eles dispensadas a fim de que o padrinho se obrigue a retribuir.

Nesse tipo de envolvimento onde figuravam trocas de dons, por mais assimétrica que fosse a relação, ninguém era tão pobre que nada poderia oferecer, assim como ninguém era

³⁰¹ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 325.

³⁰² AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 112v-114v. Grifo nosso.

³⁰³ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 325.

tão rico que nada precisasse receber.³⁰⁴ Por isso, o compadrio no Antigo Regime consiste numa dimensão privilegiada para ser pensado o enredamento de indivíduos em redes de clientela. Afinal, são relações que se configuram como *tendencialmente assimétricas* (em diversas gradações), marcadas por uma *estabilidade* (é um vínculo vitalício) e são construídas pela *reciprocidade* (dons e contra-dons circulam, sendo a concessão da tutela espiritual do batizado um deles).

Ao longo do “ciclo de vida” familiar, o compadrio não apenas segmentava os laços sociais, mas também criava uma “rede” de intermediários sociais. Portanto, além de aliados e protetores, os padrinhos, madrinhas, compadres e comadres, são possíveis intermediários ao acesso dos que estão inseridos em suas respectivas redes de relações. Consequência desse tipo de escolha, já argumentamos, consiste na possibilidade de acesso a algum tipo de recurso que possa favorecer um maior nível de conforto ou algum grau de mobilidade social da parte de algum beneficiário dotado de uma menor quantidade de capitais materiais, políticos ou relacionais. Ambos poderão invocar o laço para obter favores. Cristaliza-se, assim, uma relação clientelística, na qual o padrinho, a troco de ajuda econômica, proteção e etc., poderá exigir do compadre ou afilhado uma contrapartida. Devemos acrescentar que aquele menos favorecido de recursos materiais poderia possuir muito em termos de parentela e de outras pessoas de equivalente ou inferior condição social oriundas de seu grupo de relações, agora acessíveis ao “donatário” do afilhado.³⁰⁵

Embora o afilhado pudesse esperar ser beneficiado por seu padrinho com o recebimento de legados testamentários, não era seu herdeiro necessário. O matrimônio também era capaz de criar um parentesco pela escolha, mas estava subordinado a uma legislação que regulamentava a partilha de bens. O compadrio, por outro lado, não colocava em risco o patrimônio familiar e abria margem para que fossem estabelecidas relações entre grupos sociais distintos. A escolha de compadres adota laços de parentesco que não colocavam em jogo o direito de propriedade, mas sim a ajuda recíproca e o clientelismo.³⁰⁶ Por isso mesmo, *a priori*, ninguém teria motivos para recusar algum apadrinhamento. Na verdade, ter afilhados constituía um importante “capital” político.³⁰⁷

Apesar da aliança de compadrio não possuir qualquer implicação material tal como o matrimônio, deixar legados testamentários a afilhados e compadres foi uma prática muito

³⁰⁴ Cf. HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar calor à nova ...* p. 283-326.

³⁰⁵ SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...* p. 267.

³⁰⁶ VENÂNCIO, Renato Pinto. Compadrio e rede familiar entre forras de Vila Rica, 1713-1804. In: *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba, 2003, p. 598.

³⁰⁷ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 325.

corriqueira no período analisado. São frutos de obrigações morais e não de jurídicas. Os parentes rituais poderiam mesmo nutrir expectativas nesse sentido. Ademais, é evidente que essas relações não se limitavam a tais auxílios derradeiros e assumiam diversas outras formas. Benefícios dispensados a parentes espirituais nos testamentos constituem importantes indícios das mais amplas relações de reciprocidade que estabeleceram-se ao longo da vida do então benfeitor e seus beneficiários.

Antônio da Costa Cunha, que faleceu em Cachoeira do Campo, em 1746, solteiro e sem filhos, deixou duzentos mil reis a seu afilhado Manoel, filho do alferes Francisco Xavier da Costa.³⁰⁸ Também em Cachoeira, Manoel Rodrigues da Costa, num testamento com a data 13/09/1770, deixou trinta mil reis à sua “afilhada filha de Manoel Ferreira”, e mais dez oitavas “a um mulatinho de nome Manoel, escravo de Manoel Luís Pena, por ser [seu] afilhado”.³⁰⁹

Em janeiro de 1778, Domingos Rodrigues Duque, solteiro, deixou de legado a Hilária, filha de José Pires e a Helena, filha de Teodózia Maria de Jesus, dez oitavas de ouro à cada uma.³¹⁰ O reinol Antônio Martins Henriques, também solteiro, no ano de 1766, deixou à sua afilhada Tereza, filha de Manoel Ferreira de Magalhães cem mil reis “com declaração que estes se porão a juros em mão segura até o tempo dela poder tomar estado para lhe entregar tudo”.³¹¹ Tereza foi a única criança que constatamos ter sido apadrinhada por Antônio Martins. No ano de seu falecimento, sua afilhada contava com onze anos de idade.

João Ferreira Dias, falecido em maio de 1759, optou por deixar legados à sua comadre ao invés de seus afilhados. Declarou deixar vinte mil reis à sua “comadre Ana Maria da Cruz, mulher de [seu] compadre Clemente da Costa, crioulos forros”.³¹² João havia apadrinhado duas filhas do casal, uma em 1755 e outra em 1757. O reinol João da Silva de Oliveira, solteiro, falecido em 12/02/1764, deixou à sua afilhada Joana, filha de Maria Barboza crioula, dez oitavas de ouro.³¹³

Padrinhos e madrinhas solteiros, sem filhos e “herdeiros forçados”, eram – mais do que os casados – potenciais beneficiários de parentes rituais em seus testamentos. Sem a necessidade de preocuparem-se com o futuro familiar, estavam mais predispostos a dispensarem legados materiais a parentes espirituais, havendo inclusive casos em que estes tornavam-se seus herdeiros.

³⁰⁸ AEAM, prat. AA, livro 16 (óbitos), testamento, f. 76v.

³⁰⁹ AEAM, prat. AA, livro 17 (óbitos), testamento, f. 161v-162.

³¹⁰ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 111v.

³¹¹ *Id. Ibid.*, testamento, f. 62.

³¹² *Id. Ibid.*, testamento, f. 13v.

³¹³ *Id. Ibid.*, testamento, f. 46.

Úrsula da Costa, preta forra, faleceu em 19/03/1774, na paróquia de Casa Branca. Quatro anos antes elaborou seu testamento, onde declarou ser solteira e não possuir nenhum herdeiro. Ela deixou a duas afilhadas suas, Ana e Izabel, filhas de seu compadre Manoel Fernandes “dez oitavas de ouro para ambas”. À outra afilhada sua, Ana, filha de Manoel Alves de Souza, cinco oitavas de ouro. Ainda declarou:

[...] depois de cumpridos os meus legados e deixas que assim a declaro que dos remanescentes dos meus bens deixo por minha legítima e universal herdeira a Mariana de Souza, moradora em Água Limpa da freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, a qual é filha de meu compadre Manoel Alves de Souza.³¹⁴

Manoel do Rosário da Costa também faleceu solteiro e sem filhos. Foi padrinho de nove crianças entre 1746 e 1766. Seu registro de óbito data de 17/03/1769, mas elaborou seu testamento em 05/04/1759, no qual lembrou-se de diversos afilhados e compadres:

[...] a uma afilhada minha, filha legitima de meu compadre Antônio Ferreira Machado darão cinquenta mil réis; a outro afilhado meu, filho de Inácio Ferreira Canes, vinte e cinco e a outra afilhada minha parda cunhada de Faustino pardo, moradores em casa de meu compadre Antônio Ferreira Machado vinte e cinco [...] e dos remanescentes que ficarem farão mais uma esmola a Felipa Coelha de meia libra de ouro q lhe levarão em conta no que esta e seu marido me deverem e lhe darão mais três anos de espera sem q neste tempo os possam obrigar e do q ficar darão a metade a meu compadre João Gonçalves Campos e a outra metade a meu compadre João Alves Portela, cujas parcelas serão aplicadas para Tomázia, afilhada minha e filha daquele, e para Joana, minha afilhada filha deste [...].³¹⁵

José Gonçalves do Couto, que testou no mesmo dia de seu falecimento, 15/11/1765, apadrinhou pelo menos onze crianças. Como a maioria dos que deixaram legados a afilhados, era solteiro e não possuía nenhum filho. Dentre vários beneficiários de seus legados, José lembrou-se de todos os seus afilhados e demonstrou maior apreço por determinados compadres:

[...] deixo às filhas de meu compadre Manoel Fernandes Ribeiro duzentos mil réis; deixo a meu compadre Manoel Alves de Souza sem mil réis; [...] deixo a filha de meu compadre Manoel Alves de Souza, casada com José Joaquim de Souza cinquenta mil réis; [...] deixo a todos os meus afilhados vinte e cinco mil réis a cada um; [...] deixo a meu compadre Anastácio Velho cem mil réis [...].³¹⁶

Não eram apenas os parentes rituais que se beneficiavam desse tipo de relação, mas sim todo o grupo familiar dos envolvidos. Afilhados e compadres não eram os únicos a angariar bens nos testamentos por causa dos laços espirituais. Como podemos observar, os

³¹⁴ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 90v.

³¹⁵ *Id. Ibid.*, testamento, f. 69v-70.

³¹⁶ *Id. Ibid.*, testamento, f. 57.

irmãos do afilhado – os outros filhos e filhas dos compadres –, por exemplo, também poderiam beneficiar-se.

Solidariedades se multiplicavam e se intensificavam tendo como base as alianças estabelecidas pelo rito batismal. O compadrio, como já mencionado, não tecia um laço homogêneo entre os parentes espirituais. Em meio a esses vínculos, relações de diferentes naturezas se constituíam, muitas delas sobrepostas a relações consanguíneas. Numa sociedade em que muitos estavam aparentados, reforçar vínculos de parentesco preexistentes por meio do compadrio era uma forma de se distinguir e angariar privilégios. Devido ao prestígio desse tipo de relação, mesmo parentes consanguíneos, preferiam intitular-se “compadres”.³¹⁷ Como afirmou Sílvia Brügger, “interesse, afeto, confiança e parentesco eram elementos que pareciam complementar-se dentro das relações de compadrio”.³¹⁸

O capitão Bernardo de Almeida Silva, falecido no ano de 1762, em Casa Branca, deixou à sua afilhada Catarina, filha de seu “sobrinho Domingos Ribeiro vinte mil reis para seu vestuário”.³¹⁹ Na freguesia de Cachoeira do Campo, dona Romana Eugênia do Sacramento, casada com José de Sá Pereira, possuía pelo menos dez afilhados e afilhadas. Contudo, optou por deixar legados testamentários àqueles que também possuía um laço de sangue: “Declaro que tenho uma afilhada, filha da minha irmã Eufrázia por nome Josefa, esta deixo por esmola trinta mil réis. Declaro que tenho um afilhado por nome João filho da minha irmã Josefa, este deixo por esmola trinta mil réis”.³²⁰

Em 07/11/1777, Pedro Homem da Costa faleceu. Tratava-se de um indivíduo de consideráveis posses, pois possuía sete escravos, algumas datas de terras minerais e cabeças de gado. Outro indício disso foi o seu funeral, pois seu corpo foi amortalhado em hábito do Carmo e sepultado na Matriz de Casa Branca “das grades para cima, em cova da irmandade do Sacramento, e pela mesma de Santo Antônio, São Miguel acompanhado e na tumba desta carregado”.³²¹ Pedro esteve presente em pelo menos nove cerimônias batismais como padrinho. De todos os seus afilhados, privilegiou um sobrinho seu, conforme declarou: “deixo a meu afilhado Jerônimo pardo, filho natural de meu irmão Bartolomeu Vieira Nunes já

³¹⁷ “Compadrio”, in: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial...* p. 126. “Este costume é bastante antigo, já que, pelo menos desde o século XVII, irmãos, avós, tios, primos, genros, noras, cunhados e demais membros de uma parentela se indicavam, mesmo em escritos cartoriais (oficiais, portanto), pelo seu papel ritual. Ao enumerar os três possíveis testamenteiros, testadores enfatizavam o compadrio. Invariavelmente, designava-se o outro cônjuge como primeiro testamenteiro, mas os outros dois quase sempre eram compadres (e assim nomeados no documento), omitindo-se a relação familiar e consanguínea”. FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p. 213.

³¹⁸ BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 324.

³¹⁹ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 32.

³²⁰ AEAM, prat. AA, livro 17 (óbitos), testamento, f. 143.

³²¹ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 106.

defunto, vinte mil réis pelo amor de Deus”.³²² No momento do batismo de seu sobrinho, o parentesco consanguíneo não foi ressaltado, pois no registro consta-se de paternidade incógnita. Jerônimo foi batizado em 18/10/1742 e sua mãe era Rosa, cativa de João Franco.

Esses benefícios dispensados a parentes espirituais – alguns deles também consanguíneos – que os testamentos nos possibilitaram apreender são apenas uma fração da reciprocidade que marcou as relações moldadas por alianças rituais. Os testamentos são uma “porta de acesso” à benevolência que marcava tais envolvimento. Os pais, ao escolherem padrinhos para seus filhos certamente nutriam expectativas quanto à solidariedade que o laço poderia motivar. Ao tornarem-se aliados diante da pia batismal, esperavam contar com a sua ajuda que, aliás, não seria expressa, necessariamente, nos testamentos. Ainda que não lembrados nos testamentos, podemos supor que seus afilhados tenham obtido uma série de favores e auxílios ao longo da vida.³²³

A maior especificidade do compadrio residia no fato de possibilitar uma grande extensão das relações de parentesco, permitindo a criação de sólidas ligações entre indivíduos e famílias de diferentes condições sociais. Sendo reconhecidos como parte de sua parentela, escravos e forros recebiam legados testamentários de livres. Pessoas melhor situadas tendiam a acumular um número maior de afilhados, incorporando à sua parentela inúmeras unidades familiares. Conforme já abordado na introdução deste trabalho, o sargento-mor João da Silva de Oliveira, de Casa Branca, apadrinhou cerca de 36 crianças e, com isso, chegou a ter aproximadamente cem parentes rituais. Os que o convidaram para apadrinhar seus filhos, certamente viam nele uma fonte de proteção, amparo e apoio. Ao aceitar os convites, João da Silva de Oliveira aumentava sua influência e poder.

Ainda hoje, os termos “padrinho” e “madrinha” servem para designar benfeitores e protetores, ainda que não haja qualquer vínculo ritual entre as partes. No mesmo sentido usa-se o provérbio “quem tem padrinho não morre pagão”. Apesar da referência religiosa, o significado da frase ressalta, na verdade, o apoio “mundano” que cabia aos “padrinhos”, entendidos como protetores. No passado, o simbolismo das relações de compadrio era forte o suficiente para gerar expectativas de proteção e benefícios por parte de progenitores, daí a opção frequente por padrinhos de alguma forma melhor aquinhoados para, assim, poderem exercer seu papel social com uma maior facilidade, quiçá liberalidade. O aspecto secular do compadrio era aquilo que tendia a nortear as escolhas. A dimensão religiosa da relação, conjugada às obrigações morais impostas pela circulação das dádivas intercambiadas de

³²² AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 109.

³²³ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...* p. 311.

acordo com as “leis da amizade” regidas por valores sócio-normativos omnipresentes, conferia estabilidade e comprometimento a algo que poderia ser incerto.

No capítulo seguinte abordaremos as decisões tomadas pelos habitantes das freguesias em foco, à luz de seus lugares sociais, referindo-nos ao estabelecimento das alianças sociais de compadrio, estas registradas nos assentos de batismo elaborados pelos párocos locais, que anotaram os pais e padrinhos que se aparentaram diante das pias batismais.

Capítulo 3

“A freguesia é uma família”: cativos, libertos e livres na vivência do compadrio

*Quem bem me traz, ele é meu compadre.*³²⁴

De acordo com Câmara Cascudo, a freguesia nomeava “territórios povoados, dispersa ou aglomeradamente, tendo assistência de uma mesma casa de orações, Capela ou Igreja”.³²⁵ No caso das que enfocamos neste estudo, as igrejas matrizes, sediadas nos arraiais, constituíam um importante centro de sociabilidade, onde os moradores dos arraiais e de suas terras circunvizinhas encontravam-se, principalmente nas missas dominicais ou festas religiosas. As paróquias, portanto, eram locais de certa convergência. Esta também se manifestava em termos de vizinhança e, sobretudo, de parentesco. A freguesia, nas palavras de Câmara Cascudo, era como “uma família onde todos os membros estavam ligados pelo liame poderoso da unidade religiosa”.³²⁶

O compadrio acabava constituindo uma importante faceta deste liame religioso. Era uma instituição capaz de aparentar os fregueses com laços fictícios cuja estabilidade se legitimava, *a priori*, na dimensão religiosa da relação. Pelas atas batismais arroladas, os 7.448 neófitos – entre filhos legítimos, naturais, enjeitados e africanos – das paróquias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu, tiveram a oportunidade de se tornarem afilhados de 14.896 padrinhos e madrinhas. Já seus 3.316 pais e suas 6.288 mães, de estabelecerem o compadresco com 12.576 homens e mulheres. Ao todo, a fração das famílias espirituais que tivemos acesso correspondia a aproximadamente 44.500 ligações diretas – padrinho-afilhado e compadre-compadre.

Os escolhidos para o compadrio contraíam ritualmente deveres e obrigações que faziam-nos importantes protetores, aliados e intermediários sociais. Pelo compadresco, o forasteiro era integrado à comunidade. A grande maioria dos indicados para o estabelecimento do parentesco eram residentes na mesma localidade e, possivelmente, relacionavam-se cotidianamente. Boa parte dos moradores de qualquer freguesia deste período, estava ligada, direta ou indiretamente, em redes dessa espécie, que, por sua vez, somavam-se e

³²⁴ Provérbio português.

³²⁵ CASCUDO, Luís da Câmara. *Paróquias do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Mossoroense, 1992, p. 6.

³²⁶ *Id. Ibid.*, p. 12.

complementavam-se a outras espécies de vinculações sociais. A freguesia era, portanto, uma grande família espiritual.

O batismo consistia num rito de iniciação ao catolicismo, mas acabava por ter desdobramentos sociais que iam além da esfera religiosa sem dela, contudo, dissociar-se. É justamente a face social deste rito o que mais nos interessa e neste capítulo enfocaremos apenas um de seus desdobramentos: o compadrio. Feita a passagem ritual do batizado, esta relação desenvolvia-se fora das pias batismais e viabilizava favores – ou melhor, prestações – e contrapartidas. Dada a indistinção entre as esferas do público e do privado nas sociedades do Antigo Regime, as relações sociais tornavam-se extremamente ritualizadas. Com o compadrio é certo que isso era uma regra. A relação entre os parentes espirituais transformava-se num ritual de gentilezas. De alguma maneira, os vinculados dessa forma se viam obrigados a prestar e/ou exigir ajuda espiritual e material, existindo tanto obrigações dos padrinhos para com o afilhado e seus progenitores, tanto quanto deles para com os padrinhos.

Procuraremos compreender que fatores pesavam aos progenitores dos neófitos no momento da escolha de quem tornar-se parente ritual. O novo aliado deveria auxiliar seus compadres e, sobretudo, seu afilhado – a razão de ser do vínculo espiritual que interligava os envolvidos. Numa sociedade com poucas instituições, em que os recursos e as possibilidades de vida eram tão desigualmente distribuídos e a condição de nascimento constituía um dos fatores mais preponderantes, tecer alianças do tipo consistia num mecanismo fundamental.

A historiografia sobre o compadrio no Brasil demonstra que o padrão das escolhas dos padrinhos e madrinhas variava de acordo com o período, a localidade e o grupo em questão – sendo a grande maioria dos trabalhos referentes aos escravos. Neste capítulo, analisaremos as alianças rituais tecidas diante da pia batismal pelos diversos grupos que compunham a sociedade mineira setecentista. Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu, além de serem paróquias cujas feições foram ditadas pela dinâmica regional – esta engendrada tanto pela atividade mineratória, quanto pelo seu fim – também estavam sujeitas a um movimento mais amplo que perpassava as relações sociais, emergindo-as nos valores hierárquicos oriundos da estrutura social do Antigo Regime. Tratavam-se de pequenos arraiais e suas respectivas zonas agrícolas situados no coração da capitania de Minas. Mas também eram possessões que encontravam-se, de diversas formas, vinculadas ao Império marítimo português.

Desde a descoberta do ouro, as sobreditas paróquias foram povoadas por homens e mulheres provenientes de diversas regiões da Metrópole, da América portuguesa, da África, e por seus descendentes, nascidos e batizados nas Minas. O compadrio interligava livres,

escravos e libertos, evidenciando a complexidade da sociedade colonial – assim como da imperial –, impossível de ser concebida como sendo precisamente seccionada entre dois polos antagônicos.³²⁷ A discussão que se segue tem a finalidade de trazer alguma inteligibilidade às intrincadas redes parentais que se formavam em torno das pias batismais, muitas vezes entremeando-se à coabitação e à consanguinidade. A partir de famílias de diferentes condições jurídicas, analisaremos tais alianças rituais, sempre capazes de extrapolar tais marcos.

3.1 - Famílias escravas e compadresco

No debate historiográfico acerca da família escrava no Brasil, caminhou-se da negação radical de sua existência, a uma crítica fundamentada destas posturas. Por meio, principalmente, de uma rica relação interdisciplinar entre Demografia e História, que se debruçou sobre dados oriundos de diversas localidades, foi comprovado que o cativo era permeado tanto por organizações familiares formais, quanto por uniões consensuais e estáveis. Além disso, as escravarias passaram a ser cada vez mais observadas a partir de uma complexa e intrincada rede de laços afetivos e de interesses, construída em torno de políticas de convivência, elaboradas sob um embate mais ou menos explícito opondo os senhores e seus cativos.³²⁸

Pesquisadores perceberam que o batismo constituía uma importante dimensão para se apreender e compreender as teias que inter-relacionavam os escravos entre si, com os libertos e também com os livres. A existência da família escrava só pôde ser apreendida a partir da ampliação da noção de família, diretamente associada a uma maior aproximação também com a disciplina antropológica, que desempenhou um papel crucial na consolidação de uma fértil historiografia sobre a questão. Tais relações familiares construídas pelos cativos tornaram-se, agora, mais um elemento estrutural da escravidão brasileira, não mais uma exceção.³²⁹ Com a consolidação desses pressupostos, a historiografia atual vem avançando na problematização dos interesses senhoriais e cativos no estabelecimento dos vínculos familiares.

Esses estudos, elaborados desde a década de 1980, destacaram, entre outros aspectos, um que nos é caro neste momento: a importância da (re)criação de vínculos de

³²⁷ FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 183.

³²⁸ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011, p. 1.

³²⁹ BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão... p. 196-197 e 212.

parentesco/alianças sociais para o cotidiano dos que vivenciaram a experiência do cativo, possibilitando que suas vidas se tornassem menos árduas.³³⁰ Foi reforçada e consolidada a concepção de que os “escravos e libertos eram agentes na constituição de seus laços familiares, seja na família nuclear, seja nos laços rituais que dela se desdobram”.³³¹ O alargamento da noção de família sepultou a ótica, em muito fundamentada nos relatos de viajantes europeus, de que as relações familiares entre os cativos seriam inexistentes e de que imperava nas senzalas um comportamento sexual considerado promíscuo. Nesse âmbito, o estudo do compadrio é capaz de nos ensinar sobre parte das relações sociais que se desenvolviam no interior deste segmento social, evidenciando os esforços dos cativos que objetivavam melhorar a sua situação e também de seus descendentes, ou ainda de simplesmente manterem determinadas posições ocupadas. Outrossim, o compadrio possibilitava-os a recomposição simbólica de seus laços familiares deixados para trás em outro continente.³³²

Os estudos que abordaram os vínculos de parentesco fictício, envolvendo os escravos, alcançaram diversos resultados e interpretações, mas apontaram para algumas tendências comuns que mapearemos a partir de agora e cotejaremos com os dados das paróquias de nosso estudo.

O primeiro aspecto geral apontado pela historiografia do compadrio de cativos refere-se à questão do apadrinhamento de escravos pelos seus próprios senhores, cuja inexistência ou baixíssima expressividade veio sendo discutida. Em menor medida também vem sendo debatido qual seria o papel do senhor e os limites de seu poder no estabelecimento desses laços. Em seguida, o sentido, vertical ou horizontal, em que tais relações eram estabelecidas e os respectivos desdobramentos sociais evidenciados pelas escolhas de parentes rituais no momento do batismo.³³³ Ademais, o tamanho das escravarias tem sido uma importante variável a ser considerada nos padrões de escolhas de cativos ou livres-forros como

³³⁰ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750). *Topoi*, v. 11, n. 20, 2010, p. 36. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850. Comunicação apresentada no *XIV Encontro da ABEP*, Caxambu, 2004, p. 2. Sobre esta discussão, ver, entre outros, GORENDER, J. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ed. Ática, 1978; GORENDER, J. *A escravidão reabilitada*. Rio de Janeiro: Ed. Ática, 1991; GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. *Purgando o pecado original...*; FÁRIA, Sheila Castro. *A Colônia em movimento...*; SLENES, R. W. *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava – Brasil Sudeste, Século XIX*. RJ: Nova Fronteira, 1999.

³³¹ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações... p. 36.

³³² OLIVEIRA, Maria Inês. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. Maria Inês Côrtes de Oliveira. *Revista USP*. São Paulo (28). 174-193. Dez/fev. 1995/1996, p. 185.

³³³ Procuramos não nos deter a um detalhamento comparativo de percentagens encontradas por diversos estudos, pois estaríamos repetindo algo que já foi elaborado por diversos autores. Cf. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Compadrio e Escravidão...; FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...*

compadres. Por fim, em nosso apanhado sobre o compadrio de cativos, analisaremos o comportamento de algumas escravarias locais de diferentes dimensões. Feita tais discussões, que enfocarão o apadrinhamento de crianças – ou seja, os nascidos nas paróquias em foco –, examinaremos separadamente os laços de parentesco contraídos no batismo dos escravos africanos trazidos pelo tráfico atlântico e classificados majoritariamente como adultos.

3.1.1 - Os senhores e o batismo dos escravinhos

Em teoria, conforme o Direito canônico, a eleição dos padrinhos e madrinhas ficava inteiramente a cargo dos pais ou responsáveis pelas crianças: “[...] mandamos aos Párocos não tomem outros padrinhos senão aqueles, que os sobreditos [pai, mãe ou responsável] nomearem ou escolherem...”.³³⁴ Apesar disso, é difícil sabermos quem efetivamente indicava os padrinhos e madrinhas dos filhos dos cativos. Seriam realmente os pais? Ou o próprio pároco da cerimônia? Os padrinhos? Um feitor? O senhor? Pode ser que todos esses indivíduos tenham interferido nas escolhas. Com certeza, a opção por compadres e comadres era resultante de determinadas informações, influências, aconselhamentos, expectativas ou pressões.³³⁵ À revelia das determinações eclesiásticas, o contexto social da escravidão pode ter sido mais preponderante na questão da escolha de padrinhos e, algum nível de interferência senhorial, provavelmente se fez presente.

No caso dos africanos que recebiam o sacramento, tal postura mostrava-se mais evidente nos registros. Tratavam-se de recém-chegados, na maioria dos casos sem quaisquer laços sociais estáveis e com um conhecimento ainda fragmentário do português. Portanto, é mais claro que os senhores – ou os párocos – tenham indicado seus padrinhos. Para os africanos, o batismo poderia ser apenas uma formalidade, principalmente para aqueles que recebiam o sacramento nos portos de desembarque – ou mesmo ao embarcarem nos navios negreiros – e de lá eram encaminhados para outras regiões. Nesses casos, os padrinhos teriam pouca ou nenhuma importância em suas vidas. Outros, porém, eram batizados somente em seus destinos no interior do continente. Em situações como estas, os padrinhos viriam a desempenhar diferentes papéis que certamente não eram totalmente alheios aos interesses senhoriais. Em síntese, os batismos de cativos adultos eram majoritariamente formais e as

³³⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições...* Liv. I, Tit. XVIII, p. 29.

³³⁵ SILVA, Cristiano Lima. Senhores e também padrinhos: relações de compadrio e as alforrias na pia batismal em São João del-Rei (1750-1850). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – Anpuh. São Paulo, 2011, p.5.

indicações de padrinhos satisfaziam mais aos interesses senhoriais.³³⁶ Daremos especial atenção ao apadrinhamento desses africanos noutra oportunidade. Por hora, neste e nos próximos três tópicos, discutiremos os laços de compadrio engendrados pelo batismo dos escravinhos.

Dedicaremos esta seção a uma abordagem sobre as dimensões do poder e, em certa medida, também do papel senhorial no estabelecimento do compadrio a partir das crianças cativas. Problematizaremos os possíveis níveis de interferência dos proprietários na arquitetura do compadrio de suas escravarias. A maior parte dos autores, implicitamente, pressupõe que os casais ou as mães cativas tinham real autonomia na escolha de seus parentes rituais, mas será que isso era verdade? Trata-se de um problema difícil de ser descortinado por meio dos registros paroquiais, mas o apanhado de algumas discussões que vêm sendo levantadas recentemente em algumas análises, pode relativizar essa interpretação. Para tanto, partiremos da questão da presença do senhor como padrinho de seus cativos, já debatida e examinada pela maior parte dos estudos sobre o compadrio escravo.

No que se refere a esse tema em específico, há um consenso historiográfico quanto à incongruência dos papéis de proteger (do padrinho) e de punir (do senhor), sendo que os senhores tendiam a evitar esse tipo de vinculação, tanto com os neófitos adultos, quanto inocentes. Isso não exclui, na verdade, que estratégias de dominação senhorial estivessem ausentes das pias batismais em ambos os casos. Rugendas, na primeira metade do oitocentos, reconheceu que os deveres relacionados ao auxílio e proteção dos padrinhos encontravam-se tão arraigados na sociedade que “raramente um senhor serve de padrinho ao escravo”. Segundo ele, um laço de tal “qualidade comportaria um número muito grande de restrições a seus direitos e a seu poder”.³³⁷ Não obstante, o senhor poderia valer-se de seu poder para fazer com que pessoas de sua confiança fossem indicadas para exercerem a função em seu lugar. O senhor também poderia ser um intermediário entre seus escravos e determinados padrinhos de suas redes de relações ou ainda um limitador das opções que seus cativos teriam. É pouco provável, por exemplo, que algum cativo escolhesse qualquer rival de seu senhor para tornarem-se compadres. Na discussão desses últimos elementos não pretendemos trazer à tona qualquer certeza, mas antes, questionamentos.

Mais de um século e meio depois dos relatos de Rugendas, diversas pesquisas vieram a confirmar suas observações reproduzidas acima. A recorrência do senhor apadrinhando seus escravos realmente se mostrou bastante rarefeita.

³³⁶ FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 187.

³³⁷ RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil (1835)*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 232.

Um trabalho pioneiro realizado por Stephen Gudeman e Stuart Schwartz na primeira metade da década de 1980³³⁸, avaliou a dimensão que a vinculação do compadrio atingia na sociedade escravocrata. Os autores partiram do levantamento dos registros batismais de duas paróquias do recôncavo baiano entre o século XVIII e início do XIX. Nesse acervo documental, constataram que os senhores nunca apadrinhavam seus próprios cativos, e assim concluíram que o compadrio e a escravidão consistiam em instituições incompatíveis. Por meio do compadrio, eram engendrados laços de respeito e proteção antagônicos aos preceitos escravistas. Enquanto o padrinho possuía o papel de proteger, o senhor possuía o de punir. De um lado proteção, de outro, domínio e opressão. Essas duas figuras tão antagônicas não reuniam-se no mesmo indivíduo. O relato de Henry Koster, da segunda metade do século XIX e citado pelos mesmos autores, também foi caro à hipótese que formularam. Nas palavras de Koster:

Eu nunca ouvi falar que o senhor no Brasil fosse do mesmo modo o padrinho; nem eu acredito que isso tenha jamais acontecido, pois é tal a conexão entre as duas pessoas que isto é suposto de produzir que o senhor nunca pensaria em ordenar que o escravo fosse castigado.³³⁹

Estudos sobre localidades e períodos distintos foram importantes para que certos pressupostos fossem relativizados sem, contudo, desconsiderá-los. De qualquer forma, por reconhecerem a importância social do parentesco espiritual, os senhores agiam com cautela nesse ponto. Apesar de não do todo inexistente, a presença do senhor como padrinho de seus cativos se mostrou minoritária, conforme percebido por diversos pesquisadores. Tanto no recôncavo baiano entre meados do século XVIII e princípios do XIX, assim como na freguesia de Inhaúma, na zona rural do Rio de Janeiro, durante a primeira metade do XIX, não foi encontrado nenhum caso.³⁴⁰ Todavia entre 1872 e 1888, na região fluminense de Paraíba do Sul, a taxa constatada foi de 0,3%.³⁴¹ Em São Luís do Paraitinga, localidade situada na capitania de São Paulo, entre 1773-1840, a proporção foi a maior observada, perfazendo 4,8%.³⁴² Na localidade mineira de Montes Claros do século XIX, as proporções variaram

³³⁸ O artigo havia sido publicado em 1984: S. Gudeman e S. B. Schwartz, “Baptismal Godparents in Slavery: Cleansing Original Sin in Eighteenth Century Bahia”, in Raymond Smith (ed.). *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill, University of Illinois Press, 1984, p. 35-58.

³³⁹ Henry Koster. *Travels in Brazil*. *Apud*. GUEDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. *Purgando o pecado original...* GUEDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. *Purgando o pecado original...* p. 43.

³⁴⁰ *Id. Ibid.*. GÓES, José Roberto P. *O cativo imperfeito*. Dissertação de Mestrado, apresentada ao PPGH-UFF. Niterói: UFF, 1993, p. 56.

³⁴¹ RIOS, Ana Maria Lugão. *Família e Transição* (Famílias Negras em Paraíba do Sul, 1872-1920). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1990.

³⁴² BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Criando porcos e arando a terra: família e compadrio entre os escravos de uma economia de abastecimento (São Luis do Paraitinga, capitania de São Paulo, 1773-1840)*. In: III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis, 2007, p. 8.

entre 0,8% e 2,4%.³⁴³ Em São João del Rei, entre 1773 e 1840, a taxa contabilizada foi de 1,1%.³⁴⁴ Já nas freguesias que estamos analisando, as taxas oscilaram entre 1,8% e 4,5% (**ver Tabela 5**).

Assim, tais dados corroboram a hipótese desenvolvida por Gudeman e Schwartz sobre a incompatibilidade dos papéis de proteger (do padrinho) e de punir (do senhor) reunidos no mesmo indivíduo. No mesmo sentido e com uma recorrência menor ainda, também as proprietárias de mães de crianças cativas praticamente não foram madrinhas. Em São João del Rei, no amplo período trabalhado por Sílvia Brügger, tal situação ocorreu em apenas 46 casos, que representaram 0,3%.³⁴⁵ Nas três paróquias por nós estudadas, isso ocorreu em apenas cinco ocasiões.

Os proprietários não enfrentavam impedimentos legais, mas pareciam evitar esse tipo de vinculação. O papel de padrinho parece sugerir, de fato, uma inclinação a revogar parte do próprio poder senhorial, pois tais vinculações revelaram-se muito pontuais em diversas localidades. Apesar de pouco representativas em termos de recorrência, esses apadrinhamentos merecem nossa atenção pelo simbolismo que representam. Se são papéis que se contradizem, por que razão alguns senhores não evitaram tal conjugação de relações?

O casal de forros Joaquim Ferreira da Fonseca e Teresa Antunes de Santiago, que não tiveram nenhum herdeiro consanguíneo, possuíam duas cativas que batizaram seus filhos na paróquia de Casa Branca, Antônia angola e Maria benguela. A primeira teve nove filhos e, a segunda, quatro, todos entre 1771 e 1790. Joaquim apadrinhou dois filhos destas cativas. Coincidentemente, tratavam-se, aparentemente, das primogênicas das mesmas. Maria, batizada em 31/01/1771, filha de Antônia angola e Teresa, batizada em 04/08/1776, filha de Maria benguela. Pode ser que, pelo fato de terem sido, aparentemente, as primeiras crianças nascidas em sua propriedade, Joaquim não se viu constrangido a apadrinhá-las.

Num período onde os índices de mercantilização já encontravam-se extremamente baixos nas localidades de nosso estudo, dada a escassez do ouro de aluvião, adquirir escravos se tornou cada vez mais difícil aos moradores das freguesias enfocadas. Por isso, a reprodução natural do contingente mancipio foi o principal meio de se angariar mão de obra. Um empecilho a isso eram as elevadas taxas de mortalidade da época, sobretudo a infantil. Talvez esses fatores possam ter pesado para que Joaquim Ferreira da Fonseca tenha aceitado ou escolhido ser o padrinho dessas crianças. Outrossim, aos egressos do cativo – como era o

³⁴³ BOTELHO, T. R. Batismo e Compadrio de Escravos: Montes Claros (MG), século XIX. *Locus – Revista de História*, vol. 3. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997, p. 114.

³⁴⁴ BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Compadrio e Escravidão...* p.3.

³⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 8.

caso do casal de proprietários em questão –, tornar-se senhores de escravos representava um salto qualitativo em suas vidas.

A forra Teresa Ferreira Souto, natural da Costa da Mina, frente aos demais cativos, concedeu privilégios à primeira escrava que adquiriu e à primeira criança nascida sob sua propriedade em seu testamento. Seus bens eram resultado de seu trabalho, cujo “foi sempre usual de vender ao povo fazenda comestível e molhado”. Declarou possuir cinco escravos: “Rita, Quitéria e Josefa de nação mina, Paulo e Izabel de nação angola”. Em seguida, afirmou

que sempre depois de comprar a minha escrava Rita [...] formei no meu entendimento faze-la alguma galantaria pelo motivo de ser a primeira escrava que Deus nosso senhor me fez mercê emprestar como também por me servir e criar todos os meus filhos com muito cuidado e amor e atendendo aos seus merecimentos, e pelo amor de Deus ei por bem de a cortar em cem oitavas de ouro, e lhe concedo quatro anos depois do dia do meu falecimento para as dar aos meus testamenteiros, e [suprida] a dita quantia estes lhe passarão sua carta de liberdade corrente. Outrossim declaro que possuo mais uma mulatinha por nome Grácia que terá de idade sete para oito [...] meses, filha da minha escrava Quitéria, e esta pois por ser a primeira que me nasceu em casa, e sua mãe me servir com boa satisfação e pelo amor de Deus [?] lugar corto em cinquenta oitavas de ouro, [?] não expresso tempo só sim por estes motivos desejo a sua liberdade cuja mulatinha assistirá de baixo da tutela e administração de minha filha Ana que por si se possa governar a caso que lhe apareça pais este poderá tirar e levar para sua companhia satisfazendo primeiro as ditas cinquenta oitavas de ouro, e meus testamenteiros lhes passarão carta de liberdade.³⁴⁶

Ao que parece, portanto, o primeiro cativo adquirido por forros poderia representar um imenso valor material e simbólico frente aos seus esforços na vida pós-cativeiro. Ascender da condição de cativo a de senhor tornava o forro em questão mais distante do estigma da escravidão.

Francisco Ferreira da Silva, casado com Ana Maria de Jesus, assim como os forros Joaquim e Teresa, não tiveram nenhum filho do matrimônio. Por outro lado, os registros batismais em que seus nomes apareceram – ora como proprietários, ora como padrinhos –, não havia nenhum dado que os aproximasse de um passado ou antepassado ligado ao cativeiro. Por meio dos assentos batismais não pudemos saber se se tratavam de reinóis ou de nascidos em território colonial, pois não encontramos nenhum batismo de filhos seus. Caso encontrássemos, provavelmente haveria indicação de origem e/ou filiação de ambos, ou pelo menos de Francisco Ferreira da Silva. De qualquer forma, as fontes consultadas nos permitem afirmar que se tratava de um grande proprietário de escravos, pois teve mais de quarenta escravos diferentes mencionados nos livros batismais da paróquia de Santo Antônio da Casa

³⁴⁶ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 65v-66. Grifo nosso.

Branca. Dentre os poucos senhores que apadrinharam escravos seus, Francisco Ferreira da Silva e Joaquim Ferreira da Fonseca, foram os únicos que o fizeram mais de uma vez.

No ano de 1752, Francisco e sua mulher, Ana, compadraram-se a Grácia angola, cativa de sua propriedade, pelo batismo de Jacinto. Décadas depois, em 1774, o senhor também apadrinhou o pequeno Francisco, filho legítimo de seus escravos Jacinto pardo e Luzia crioula. Quanto mais próximas do cativo eram as pessoas, menos detalhados eram os seus registros batismais, sendo assim extremamente raras as menções a avôs e avós do batizado, o que nos impossibilita o conhecimento da filiação de Jacinto com as fontes que estamos analisando. Apesar disso, podemos supor que se trata do filho de Grácia que foi apadrinhado pelo seu senhor vinte e dois anos antes. Ademais, dos cativos que nasceram em sua propriedade, nenhum outro foi batizado com o nome de “Jacinto”. O fato de Jacinto ter sido classificado, anos depois, como “pardo”, é revelador de sua mestiçagem e talvez fosse filho de seu senhor. O nome escolhido para o filho de Jacinto foi uma espécie de contra dádiva, simbolizando deferência a seu padrinho e senhor, Francisco Ferreira da Silva.³⁴⁷

Contudo, devemos questionar qual seria o papel do senhor no processo de escolha dos padrinhos. As duas vezes em que Francisco Ferreira da Silva ou Joaquim Ferreira da Fonseca apadrinharam cativos seus, por exemplo, teriam sido fruto de imposição senhorial? Trata-se de uma questão que muitos autores parecem não problematizar e que os fazem se alinhar, implicitamente, ao pressuposto de que os padrinhos seriam escolhidos somente pelos progenitores das crianças. Se, no casamento, onde o senhor teria grandes interesses no direcionamento da escolha dos parceiros conjugais de seus cativos³⁴⁸, no batismo sua interferência teria sido pouco relevante e imperaria, na cerimônia, a vontade dos pais das crianças cativas?

Penso que alguns senhores, receando serem denunciados aos visitantes eclesiásticos pelo concubinato com suas cativas, apadrinhavam os seus próprios filhos e escravos com o objetivo de ocultar a paternidade. Moacir Rodrigo de Castro Maia, num artigo recente, analisou como o compadrio na Vila do Carmo setecentista pôde se prestar à proteção das relações do proprietário de escravos Domingos Pinto Machado, quando este – dentre outros aspectos ressaltados pelo autor – procurou acobertar sua paternidade pelo apadrinhamento de

³⁴⁷ No caso dos forros Joaquim Ferreira da Fonseca e sua mulher Teresa Antunes de Santiago, também constatamos filhos de suas cativas homônimos tanto a ele quanto a sua mulher em dois casos cada, mas nessas situações específicas, nem Joaquim, nem Teresa, apadrinharam-nos.

³⁴⁸ Como indício de pressão senhorial, identificamos nos 56 batismos de filhos legítimos de escravos em São Bartolomeu apenas dois casais compostos por cativos de proprietários distintos; também dois em Cachoeira do Campo em meio a 390 registros batismais; e quatro casais na freguesia de Casa Branca, entre 212 batismos de crianças legítimas oriundas do cativo.

Rita, filha de sua escrava Joana mina courana.³⁴⁹ Neste caso, o cotejamento de informações presentes em outras fontes, como as devassas eclesiásticas, foi essencial para que o poder da esfera senhorial fosse percebido enquanto elemento estruturador compadrio. Infelizmente, sem algum cruzamento exaustivo com outras qualidades de fontes além dos registros paroquiais, é algo problemático de ser precisado. Mas são possibilidades que não devem ser deixadas de lado.

Ademais, se levarmos em conta que o assento batismal funcionava como documento comprobatório da posse do senhor sobre o cativo, e que o compadrio possibilitava o estabelecimento de laços entre seus cativos e pessoas externas aos seus domínios – sejam outros escravos, forros ou livres –, é plausível que os proprietários não fossem completamente indiferentes às cerimônias.³⁵⁰ Conforme argumentou Luís Augusto Farinatti, “não há dúvidas de que se tratava de uma oportunidade importante para o estabelecimento ou ritualização de relações significativas para os escravos e para seus senhores”.³⁵¹

Considerando que havia algum grau de interferência do senhor na constituição dos enlances rituais de seus cativos, esta se materializaria em duas modalidades: 1) o compadrio envolvendo seus cativos a outros indivíduos poderia implicar numa extensão da rede de relações dos senhores para outros domicílios e famílias; 2) ou ainda na constituição de solidariedades entre cativos, livres e libertos em meio às possibilidades abertas pela dominação senhorial, levando-se em conta sua rede de relações ou o seu aval. Não é forçoso pensarmos que, de alguma maneira, os senhores intervinham nos arranjos criados pelos batismos dos escravinhos nascidos em suas senzalas. Devemos ter em mente o que parece mais razoável. Configurava-se como uma via de mão dupla: tudo que era importante para os cativos se constituía em um espaço para negociações com os senhores e, com o momento de batizar os filhos, não havia de ser diferente. Mesmo em casos de escolhas aparentemente mais autônomas, a presença senhorial poderia consistir num limitante, por exemplo.³⁵² Carlos de Almeida Prado Bacellar fez elucidativas considerações a esse respeito, questionando se os pais dos escravos teriam reais e totais condições de selecionarem seus padrinhos:

Podemos tentar imaginar, por exemplo, como escravos logravam escolher, ou convidar, o capitão mor ou outro potentado local para apadrinhar seu rebento. Como teriam acesso pessoal a um indivíduo que, muitas vezes, não tinha contato direto nem mesmo com seu senhor, e também não entretia com estes

³⁴⁹ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações...

³⁵⁰ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Os compadres e as comadres de escravos... p. 4.

³⁵¹ FARINATTI, Luís Augusto E. Os compadres de Estevão e Benedita: hierarquia social, compadrio e escravidão no sul do Brasil (1821-1845). In: *XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 14.

³⁵² *Id. Ibid.*

laços de parentesco? E, mais do que isso, como conseguiam organizar a ida de todos até a igreja, na vila, muitas vezes em dia útil da semana, tirando esses padrinhos ilustres de sua rotina na lavoura, especialmente para comparecerem na vila e cumprir com a cerimônia? Desta forma, mesmo se considerarmos que havia uma certa autonomia dos pais escravos, não seria de todo irreal supor que seus senhores interferiam, até para facilitar as coisas, abrindo portas, fazendo de seu compadre um compadre de seu cativo, implementando redes de solidariedade mais complexas.³⁵³

Outrossim, não podemos descartar os valores patriarcais que imperavam na sociedade em questão e que poderiam ter exercido peso relevante na arquitetura destas redes espirituais. A organização da família patriarcal difundida por Gilberto Freyre e, posteriormente incorporada e discutida por outros autores, baseava-se na ideia de que, nas casas-grandes, filhos, mulher, agregados e escravos estariam inteiramente subordinados à posição onipotente do senhor-patriarca. Esse poder patriarcal se ampliava não só por meio dos casamentos legítimos de suas filhas, mas também pelos seus filhos naturais mestiços, estes resultantes de seu poder sexual sobre suas cativas e mancebas.³⁵⁴

A autora Kátia Mattoso, numa breve, porém pioneira abordagem sobre o compadrio de escravos, publicada dois anos antes do trabalho de Gudeman e Schwartz, aborda a questão numa perspectiva diversa a desses autores e discute o peso da esfera patriarcal nessas relações. Kátia Mattoso, assim, refere-se à possibilidade de se interpretar esses laços estabelecidos entre senhores e escravos como harmônicos e complementares à sociedade de então, baseada na família extensa, ampliada e patriarcal.³⁵⁵ Dessa forma, a instituição do compadrio seria coerente à lógica do patriarcalismo, contribuindo mesmo para o seu reforço. Ser apadrinhado pelo senhor, apesar de tal ligação ter se dado de forma bem rarefeita conforme diversos estudos demonstraram posteriormente, “é gozar de uma situação privilegiada e de proteção especial no grupo dos escravos”. Para a autora, nesses casos, “a obediência e a humildade tornam-se mais fáceis”.³⁵⁶ Afinal, os laços espirituais

[...] não prendem apenas padrinho e afilhado, ligam o padrinho, sua família e os pais da criança batizada, cujo grupo, em seu conjunto, ganha uma promoção excepcional. A mãe escrava da criança que a senhora leva a pia torna-se ‘comadre’ de sua dona, que a saudará, sem esforços, nestes termos: ‘Então, como vai a minha comadre?’. Vínculos sutis de afeição eletiva podem, pois, brotar dessa maneira entre senhores e escravos.³⁵⁷

³⁵³ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra... p. 6.

³⁵⁴ “Patriarcalismo”, in: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial...* p. 212.

³⁵⁵ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1988, p. 132.

³⁵⁶ *Id. Ibid.*

³⁵⁷ *Id. Ibid.*

Sob essa ótica, fica implícito que, para os escravos, essas relações espirituais poderiam significar uma interiorização dos valores clientelísticos inerentes à estrutura da família patriarcal, implicando numa aceitação/imposição e reforço da submissão completamente coerentes aos ideais de obediência, fidelidade e sujeição.³⁵⁸ A constatação empírica de que os senhores raramente apadrinhavam seus cativos é insuficiente para negar a presença de valores patriarcais envolvendo os cativos nos laços de compadrio. Aliados e membros consanguíneos ou espirituais da família senhorial eram muito menos raros e, ao contrário do que foi afirmado por diversos leitores de Gilberto Freyre, o patriarcalismo não esteve ausente nas Minas. Devido, em parte, à itinerância motivada pela atividade aurífera, o patriarcado não se materializou tal como na estrutura do *plantation* canavieiro, organizado em torno das casas-grandes, mas esteve presente sim, pelo menos no plano das ideias – ou melhor, dos ideais.³⁵⁹

Gudeman e Schwartz já apontaram para a questão dos parentes próximos ao senhor batizarem cativos, ocorrendo o que denominaram “paternalismo indireto”, mas enfatizaram tratarem-se de casos excepcionais. No conjunto de 264 batismos por eles analisados, só puderam constatar esse tipo de relação em apenas quatro casos.³⁶⁰ Acontece que muitas ligações de parentesco entre padrinhos e proprietários dos cativos nem sempre foram registrados pelos párocos que elaboraram os assentos batismais. Assim, determinar quem pertence a qual família pode revelar-se uma difícil tarefa – salvo os casos em que há alguma menção direta.

Para isso, faz-se necessário, um cruzamento exaustivo das informações contidas nos registros paroquiais a fim de percebermos as ligações existentes entre os indivíduos. Outro empecilho existente para que a questão seja trabalhada, consiste na grande variabilidade na atribuição dos sobrenomes entre essas populações. Para as gerações livres, era muito comum a presença de filhos e filhas com sobrenomes distintos. Além disso, existe a necessidade de se precisar, por exemplo, quem foram os cunhados, genros e mesmo sobrinhos. Também seria preciso identificar os compadres da família para que seja verificada as situações em que estes constroem laços espirituais com os escravos do proprietário, seu compadre.³⁶¹ Portanto, é muito difícil quantificarmos a recorrência dessas relações de “paternalismo indireto”, ao contrário do que ocorre com a presença senhorial. Dessa forma, o estudo de alguns casos pode nos ajudar a melhor compreendermos esta questão.

³⁵⁸ SILVA, Cristiano Lima. Senhores e também padrinhos... p.2.

³⁵⁹ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal...*

³⁶⁰ GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original... p. 45.

³⁶¹ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra... p. 10.

Águeda foi a única escrava de João da Silva de Oliveira que teve seu nome mencionado nos registros batismais de Casa Branca, sendo classificada em todos eles como “parda”. Teve seis filhos batizados entre 1775 e 1801, todos em estado de solteira. As alianças rituais que estabeleceu ante a pia batismal se deram integralmente no mundo dos livres. Pesquisando os nomes dos padrinhos e madrinhas de seus filhos nos outros registros, percebemos que quase metade deles encontravam-se, de alguma forma, vinculados ao seu proprietário. A madrinha de seu primeiro filho, Francisco, era Rosa Maria de Santa Ana, cunhada de seu senhor. Os padrinhos de Gabriel, seu segundo filho mencionado, batizado em 1779, eram José Alves Portela e Joaquina Maria de Santa Ana, também cunhados de João da Silva de Oliveira.

Já a madrinha de seu quinto filho, Antônio, batizado em 1792, foi Ana Maria da Fonseca, mulher de Manoel Bernardino Sene. A condição social de Ana Maria foi negligenciada no registro de tal apadrinhamento, mas nos dez assentos batismais de seus filhos, ela e o seu marido foram classificados como “pardos” e “forros”. O casal encontrava-se vinculado, desde 1791, ao primogênito de João da Silva de Oliveira, homônimo seu. Nos quatro anos seguintes, seus filhos foram apadrinhados, ainda por dona Rita em 1793, filha do senhor de Águeda. Dois anos depois, em 1795 o próprio senhor de Águeda apadrinhou o último filho do casal mencionado nos batismos de Casa Branca. Portanto, Ana Maria e seu marido Manoel Bernardino Sene, estreitaram laços com os da Silva de Oliveira em três ocasiões num espaço de quatro anos, enquanto já eram compadres da cativa Águeda. Assim, os dois grupos familiares emaranharam-se em grupos mais amplos de parentesco que tenderam a ser reproduzidos e a englobarem também Águeda. Por fim, sua sexta e última filha arrolada foi apadrinhada por Domingos da Silva de Oliveira, filho de seu proprietário.

Percebemos, então, que entre seis compadres e cinco comadres – pois o último rebento de Águeda contou apenas com a presença do padrinho –, cinco deles estavam ligados ao seu proprietário: um padrinho e duas madrinhas eram seus cunhados; uma madrinha era comadre do primogênito do senhor em questão e, posteriormente, também do proprietário e de sua filha; por fim, um padrinho era filho do proprietário de Águeda.

Outro exemplo nesse sentido constitui o caso de Grácia, escrava de João Alves Portela. Esta teve oito filhos registrados nos livros de Casa Branca entre 1754 e 1774, sendo classificada como crioula em todos eles. Diferentemente de Águeda, contraiu vinculações com alguém próximo ao seu senhor de forma mais pontual.

Os dois primeiros filhos de Grácia foram concebidos em estado de solteira. Já seus outros seis foram classificados como legítimos, pois havia se casado com Domingos monjolo,

oriundo da mesma escravaria. Seu primeiro filho teve padrinhos livres. O segundo, teve como padrinho Francisco Mina, seu companheiro de senzala e, como madrinha, a protetora Santa Ana. Seu primeiro filho resultante do matrimônio com Domingos monjolo, teve padrinhos forros. Os outros dois seguidos tiveram padrinhos e madrinhas livres, sendo um deles Tomás Alves Portela e uma delas Ana de Santa Ana, ambos filhos de seu senhor.

Curiosamente, os últimos três filhos do casal Domingos e Grácia tiveram padrinhos cativos, sendo todos eles de escravarias distintas. As três madrinhas eram crioulas e os padrinhos eram africanos (dois classificados como angola e um como monjolo). Talvez suas expectativas com as alianças desiguais – e também paternalistas – foram frustradas de alguma forma e resolveram investir em alianças com pessoas de equivalente condição, porém optando por escravarias distintas, entre compadres africanos e comadres crioulas. No próximo tópico daremos maior atenção a esses pontos. Nosso objetivo, por hora, é discutir a questão dos laços estabelecidos que iam de encontro àqueles pertencentes ao universo – sobretudo horizontal – das relações senhoriais.

Úrsula Monteiro de Paiva, pertencente à mesma escravaria de Grácia, teve o seu filho Domingos, que foi batizado em 28/11/1758, apadrinhado por Marcos Alves Portela, outro filho do senhor João Alves Portela. Aliás, a adoção dos sobrenomes de sua senhora, Joana Monteiro de Paiva, talvez possa ser indício de influência da esfera patriarcal. Úrsula pode ter adotado tal nome por ser uma escrava mais próxima, doméstica por exemplo.

Os casos que descrevemos demonstram que, mesmo que o proprietário raramente apadrinhasse seus cativos, a presença de pessoas vinculadas diretamente a ele desempenhando o papel de padrinhos e madrinhas não pode ser descartada. Outrossim, parecem ter sido mais recorrentes. Os breves estudos de casos apresentados nos ajudam a demonstrar que não se tratavam de práticas isoladas. Mas afinal, tais escolhas seriam fruto da imposição senhorial ou representariam estratégias empreendidas pelos cativos? Ainda é difícil termos qualquer certeza, mas a dimensão patriarcal do compadrio de escravos parece inegável. Os senhores podem ter interferido nessas configurações de várias formas e talvez algumas alianças precisaram ser negociadas pelas mães.

Além disso, autores como Manolo Florentino e José Roberto Góes apontam que o estabelecimento de laços de parentesco pela comunidade escrava foi de suma importância para a estratégia senhorial de manutenção da “paz na senzala”. Aliar-se e construir famílias foram processos essenciais, uma vez que o cativo teria sido marcado muito mais pelo conflito decorrente das rivalidades aportadas pelos escravos, nascidos em territórios africanos e de diferentes origens étnicas que eram constantemente introduzidos nas senzalas pelo tráfico

atlântico. Isso favorecia mais um clima de guerra latente nas senzalas do que a construção de uma identidade comum entre os cativos.³⁶²

Ademais, a historiadora Hebe Mattos de Castro ressalta a existência de diferenças no cativeiro, principalmente entre africanos e crioulos, que cotidianamente mostravam-se fundamentais na definição daqueles tidos como parte da “comunidade”. Apesar disso, em determinados contextos – como em casos de revoltas, por exemplo –, tais rivalidades poderiam ser superadas pela existência de um objetivo ou inimigo comum.³⁶³ Por outro lado, Robert Slenes avança para a questão de que os escravos, além de terem construído identidades comuns, chegaram a formar uma “proto-nação banto” no sudeste a partir do domínio de cativos deste grupo linguístico.³⁶⁴ De qualquer forma, não podemos negar a ausência de conflitos nas senzalas que muitas vezes poderiam direcionar os cativos a angariar compadres em meio à esfera senhorial.

O pequeno Francisco, batizado em 24/11/1754, na Capela de Santa Quitéria, filial da Matriz de São Bartolomeu, era filho de Maria angola, escrava do capitão João Mendes Ribeiro. O padrinho nomeado no registro da cerimônia foi o feitor do senhor, Francisco de Freitas. Mais uma vez, não podemos ter certeza se se referia a uma escolha ou imposição. Em caso da primeira opção, a eleição de tal padrinho poderia se tratar de uma estratégia de Maria com a finalidade de angariar alguma regalia ou benefício para si e seus filhos frente aos demais membros da escravaria de João Mendes Ribeiro. Afinal, o feitor era aquele que supervisionava o trabalho dos escravos no dia-a-dia e que os punia quando julgasse necessário. Era os olhos do senhor e aquele que fazia valer as suas vontades.

João Mendes Ribeiro, sem dúvida, era um grande proprietário local. Em meio à amostragem de registros batismais disponível para a paróquia de São Bartolomeu, referente ao período compreendido entre os anos de 1744 e 1767, constatamos o batismo de nove cativos adultos do sexo masculino. Desses nove, seis foram batizados numa mesma cerimônia e foram classificados como “mina”. Conforme já argumentamos no primeiro capítulo, os batismos de africanos constituem apenas uma parcela dos escravos efetivamente importados, o que nos leva a crer que João Mendes possa ter comprado vários outros cativos que ingressaram na sua propriedade já batizados. Para além dos cativos adultos, cinco escravas do referido proprietário, entre minas e angolas, tiveram o total de quinze filhos batizados entre

³⁶² FLORENTINO, Manolo Garcia e GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

³⁶³ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: AN, 1995.

³⁶⁴ SLENES, Robert W.. Malungo, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil, in *Revista USP*, n. 12, 1992; SLENES, R. W.. *Na Senzala, uma Flor...*

1750 e 1762. Em todos os casos, tratava-se de famílias matrifocais nas quais os livres foram maciçamente escolhidos como padrinhos e madrinhas, com a participação de forras em cerca de um terço dos casos. De sua escravaria, apareceram ainda outros dez cativos do sexo masculino, entre minas, angolas e coloniais, nomeados como padrinhos em diversas ocasiões. Portanto, os assentos batismais indicaram, além das quinze crianças que nasceram, o total de 24 cativos(as) em idade produtiva.

Numa escravaria de grandes dimensões, composta por africanos de diversas origens étnicas, assim como por cativos coloniais, estabelecer uma aliança com o feitor de seu senhor, como o fez Maria angola, talvez replicasse em benefícios para ela e sua prole. O feitor poderia, por exemplo, interceder a favor de sua comadre em alguma contenda com o seu senhor ou com algum outro cativo. Sem sabermos o nível de proximidade com a esfera senhorial que possuiriam os outros livres eleitos como padrinhos pelas cinco cativas da escravaria de João Mendes Ribeiro que tiveram filhos, podemos indicar que estas buscavam nesses indivíduos alguma forma de apoio ou solidariedade de suas partes, achando mais conveniente, inclusive, estabelecer alianças com homens oriundos do universo dos livres e libertos do que com os próprios companheiros de cativeiro. Frente a tantos companheiros de cativeiro, as escravas de João Mendes Ribeiro que batizaram seus filhos poderiam ter muito bem optado por aproximarem-se de algum deles pelo compadrio. Contudo, isso foi uma decisão rara e apenas duas das quinze crianças contaram com algum padrinho escravo. Em 1750, Mateus, escravo do mesmo senhor, foi padrinho de Teodora, filha de Tânia angola, assim como de Felipe, filho de Joaquina, batizado em 1760. Nas duas ocasiões, a madrinha que acompanhou a cerimônia também foi a mesma. Tratava-se de Rosa Maria do Rosário, preta forra e mulher do dito escravo Mateus.

Do ponto de vista dessas mães, os compadres e comadres escolhidos fora dos limites do cativeiro, talvez pudessem advogar suas causas junto ao senhor ou ainda os beneficiarem com algum recurso material, ou até mesmo intelectual – com o ensinamento de algum ofício ou a ler e escrever, por exemplo. Além disso, esses padrinhos poderiam interceder pelos seus afilhados, se estes fugissem e temessem a fúria do seu senhor caso desejassem voltar. Ou ainda ser um interlocutor se um de seus parentes rituais cativos reunisse o pecúlio equivalente à sua alforria e o senhor se recusasse concedê-la.³⁶⁵

³⁶⁵ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio...* p. 133.

No tópicos seguintes verticalizaremos nossa discussão na dicotomia existente entre as alianças simétricas e assimétricas (ou horizontais e verticais) estabelecidas pela comunidade cativa ante a pia batismal.

3.1.2 - Tornar-se parente ritual de livres, libertos ou escravos?

Em termos gerais, ainda que não tenhamos certeza o quão próximos ao universo do senhor eram os livres que batizaram as crianças cativas, estes constituíram maioria nas três paróquias de nosso estudo ao longo de todo o período trabalhado (ver **Tabela 6**). Os compadres escolhidos poderiam ser da mesma condição social do batizado, caracterizando assim uma aliança “horizontal”, ou de condição superior, consistindo numa escolha “vertical” – ou assimétrica. Os vínculos horizontais poderiam se dar no interior da propriedade, com a escolha de companheiros de senzala, ou ainda, no exterior da mesma, elegendo escravos de outros senhores como padrinhos. Nessas escolhas horizontais buscava-se fortalecer o grupo, estabelecendo laços de solidariedade com pessoas que compartilhavam da mesma condição. Já no compadrio vertical, buscava-se pessoas melhor posicionadas socialmente, desde libertos a poderosos senhores de escravos.³⁶⁶

No início do século XVIII, em Minas, o compadresco chegou a ser alvo de política metropolitana no que refere à sua capacidade de moldar comportamentos. Um bando assinado pelo governador conde de Assumar, em 21/11/1719, determinava que só fossem aceitos brancos como padrinhos de escravos. Vejamos:

[...] e tendo se considerado os prejuízos que sucedem de terem os negros, ou negras escravos, ou forros domínio algum sobre outros negros, ou negras, e de fazer atos por onde estes reconheçam algum gênero de subordinação aos primeiros a experiência tem mostrado, que nas vilas e mais lugares onde há muitos negros juntos, se encontram alguns que foram filhos ou parentes dos régulos das suas pátrias que indiferentemente os vendem: a esses tais tomam quase todos por padrinhos no sacramento do batismo, e matrimônio *por cuja causa lhes têm subordinação e respeito* o que redundando em fazerem-se capatazes e formar séquito metendo-se pelos matos em quilombos governados por eles: o que tudo é muito pernicioso, e desejando evitar os prejuízos que disto se seguem: *rogo e encomendo muito aos ditos vigários não consintam outros padrinhos, que não sejam brancos*: e se fia dos ditos vigários contribuam essa parte com o *sossego comum* para a rígida observância desta matéria de que tanto depende tirar-se qualquer sombra de subordinação aos negros [...].³⁶⁷

³⁶⁶ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Os compadres e as comadres... p. 2.

³⁶⁷ “Registro de um bando que o Governador D. Pedro Almeida mandou publicar...” APM, CMOP, códice 6m fl. 16/19, *apud*. FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias...* p. 127. Grifo nosso.

Assumar mostrava-se preocupado com o caráter subversivo que poderia decorrer da solidariedade construída pelos vínculos de compadrio estabelecidos entre a população de cor. Como governador da capitania, chegou a enfrentar diversas situações de instabilidade política, referentes a sublevações de negros, quilombos e até a revolta de Vila Rica de 1720. No período compreendido entre os anos 1694 e 1720, Minas vivenciou 37 movimentos sublevacionistas. Deste total, 16 ocorreram entre 1717 e 1720, período em que o governo de Minas esteve sob sua responsabilidade.³⁶⁸ Potentados que encabeçavam revoltas nunca estavam sozinhos. Normalmente a eles aliavam-se “ouvidores, juízes, militares de carreira, agregados de homens livres pobres, além de seus próprios séquitos de negros – via de regra armados e contrariando os desígnios régios”.³⁶⁹ Ordenando que a população de cor não tivesse padrinhos senão brancos, o conde de Assumar queria evitar, principalmente, a criação ou reforço de linhas de autoridade que enfraquecessem o poder dos senhores sobre seus cativos – que em muitos casos eram armados por eles mesmos.³⁷⁰

Principalmente aos cativos, o governador receava que o respeito e deferência devidos aos senhores fossem desviados aos padrinhos.³⁷¹ Era temido, portanto, os possíveis perigos advindos das alianças entre escravizados – e mesmo entre forros e cativos – contra homens livres. Seus afilhados escravos poderiam desviar os rendimentos diários pertencentes aos proprietários. Além disso, os padrinhos ocupariam uma posição moral que lhes conferia poder para coagir seus afilhados a fugirem ou rebelarem-se.

O conde percebia que o compadrio com brancos poderia contribuir para a manutenção do *status quo* – nas suas palavras, do “*sossego comum*” –, pois através dessa hierarquia decorrente do laço espiritual, os afilhados deveriam “*subordinação e respeito*” aos seus padrinhos. O caráter religioso da ligação dava “estabilidade e continuidade ao que de outra forma poderia ser um vínculo social frágil e incerto”³⁷², conferindo aos envolvidos, obrigações que referiam-se à proteção e entreajuda. Na teoria do Direito Canônico essas obrigações seriam de caráter sagrado e espiritual, mas na prática, também profano, mundano e material. Mais conveniente à Coroa então, que aos interesses dos padrinhos não fossem os dos

³⁶⁸ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. O apadrinhamento de africanos... p. 46. KELMER MATHIAS, Carlos Leonardo. Considerações acerca das revoltas mineiras setecentistas. *Revista Tema Livre*, Niterói, v. 7, 2003.

³⁶⁹ Sete meses antes de expedir o Bando que citamos, o conde de Assumar relatou ao rei “a situação de negros armados em Minas, ressaltando que eles tinham a [...] confiança de seus senhores, que não só lhes fiavam todo o gênero de armas, mas encobriam as suas insolências e os delitos [...]”. APM, SC 04, fls. 587-596. Sobre a sublevação que os negros intentaram a estas Minas. Carta do Governador ao Rei de Portugal de 20 de abril de 1719, *apud. Id. Ibid.*

³⁷⁰ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. O apadrinhamento de africanos... p. 46.

³⁷¹ GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original... p. 49.

³⁷² *Id. Ibid.*, p. 40.

dominados, mas sim dos dominadores. De fato, conforme apontamos no tópico anterior, o compadrio estabelecido em meio ao universo relacional do senhor também poderia consistir numa reiteração ritual da subordinação devida – ou enquanto imposição senhorial, ou como uma escolha do escravo valendo-se do idioma patriarcal. Portanto, tratava-se de um elemento chave da estrutura social escravocrata que poderia servir a diferentes equações de interesses.

Todavia, como é perceptível pelos dados apresentados, referentes à condição social dos padrinhos que batizaram os filhos de cativas (**Tabela 6**), a ordem do governador não foi seguida à risca. Muitos vigários ignoraram a determinação e escravos continuaram a ter padrinhos cativos. Segundo os dados apresentados por Donald Ramos, no termo de Vila Rica, na paróquia de Antônio Dias, entre 1709 e 1719 (ano do bando assinado por Assumar), 57,9% dos padrinhos selecionados para cativos eram livres. Entre 1719 e 1726, a proporção aumentou sensivelmente para 64,5%.³⁷³ Em Cachoeira do Campo, contudo, nos registros batismais mais antigos que foram conservados no AEAM, entre 1725 e 1730, a porcentagem de livres foi maior, perfazendo a proporção de 78,7%. Ainda assim, tecer alianças entre a comunidade cativa foi uma prática que nunca foi deixada de lado e parece ter sido considerada mais conveniente em muitas situações para os escravos que viveram nas paróquias mineiras de nosso estudo, assim como nas demais espalhadas pela América portuguesa, conforme a historiografia vem demonstrando.

De acordo com o que já foi indicado no início do presente tópico, a observação da condição social dos padrinhos de crianças cativas nos leva a perceber que os livres constituíram a maioria durante todo o período compulsado. Cabe agora considerarmos algumas variáveis, pois é fato que, à primeira vista, a conjuntura das localidades em questão, a legitimidade do batizado, assim como a naturalidade e a cor das mães, exerceram influências determinantes nas proporções. Trataram-se de relevantes variáveis às estratégias dos pais das crianças diante da pia batismal. São elementos que também devem ser levados em conta na análise dos apadrinhamentos dos filhos de libertos e livres mas, por ora, nos deteremos aos progenitores cativos. Com o desenvolvimento de nossa argumentação, agregaremos outros pontos essenciais a serem considerados no estudo do compadresco escravo.

O primeiro fator de influência a ser levado em consideração refere-se à especificidade regional. Tal elemento já foi discutido no primeiro capítulo deste estudo, quando analisamos as mudanças conjunturais de regime econômico e demográfico pelas quais passaram as localidades em foco. Os objetivos principais das unidades produtivas, assim como suas

³⁷³ RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto...* p. 212 e 215.

estruturas gerais, alteraram-se em paralelo à transição das conjunturas econômicas. A mão de obra escrava tornou-se mais escassa devido à dificuldade de se reunirem os capitais necessários à sua importação. Os cativos das localidades eram, em sua maioria, aqueles adquiridos no período de maior dinamicidade econômica regional e seus descendentes. No final dos setecentos, as unidades produtivas ficaram dependentes da reprodução natural. Em meio a esse processo, ocorreu uma expansão da população liberta e de sua descendência livre, replicada pelas alforrias distribuídas e conquistadas de diversas formas. A freguesia de Cachoeira do Campo, essencialmente agrária, e não mista como as demais, foi a que melhor se adaptou ao processo de declínio da atividade aurífera em virtude de sua maior disponibilidade e qualidade de terras cultiváveis, pois suas taxas de natalidade expandiram no alvorecer dos oitocentos, contrariamente ao que constatamos para Casa Branca.

Além dos fatores econômicos e demográficos, a legitimidade do batizado (legítimo ou natural) é uma importante variável para apreendemos estruturas familiares distintas em meio às escravarias e suas respectivas estratégias no momento do rito batismal. Os filhos legítimos são oriundos de relações estáveis sacramentadas pela Igreja, as quais contavam com a presença oficial da figura paterna, quase sempre de outro escravo. A prole natural refere-se a organizações familiares matrifocais³⁷⁴, com ou sem a presença de relações afetivas estáveis. Raros foram os filhos naturais que tiveram o pai indicado em seus registros batismais. O pároco normalmente não mencionava nada sobre a paternidade da criança ou anotava “de pai incógnito”. Constituem, do ponto de vista do Direito canônico e civil, rebentos originários do concubinato.

Ora, se se tratam de famílias consanguíneas imediatas com configurações distintas, é de se supor que também tenham tido diferenças gerais nas escolhas de padrinhos e madrinhas para as crianças. Ademais, a opção por padrinhos e madrinhas não eram estranhas às configurações demográficas regionais, sintomáticas às conjunturas econômicas. Aliada a essas questões, as condições de cor e de naturalidade das mães poderiam replicar em estratégias que considerassem, em diferentes graus, o universo dos livres ou do cativo.

Vejamos, primeiramente, a condição social dos homens e mulheres escolhidos para apadrinharem os filhos dos cativos de acordo com as conjunturas regionais (**ver Tabela 6**).

Para os padrinhos, é observável, uma tendência inicial à oscilação das escolhas entre os dois extremos sociais: 1) os padrinhos foram majoritariamente livres; 2) os cativos sempre constituíram a segunda opção mais presente, apesar do incremento de libertos com o passar

³⁷⁴ Salvo os casos de adultério.

das décadas. O aumento de padrinhos libertos, sobretudo em Casa Branca, tendeu a replicar em alterações nos índices de padrinhos livres e cativos.

Enquanto os padrinhos livres ocupavam de 52% a 80% nas diferentes freguesias e períodos, os cativos contaram com uma proporção que variou entre 12% e 33%. O número de libertos, em nenhuma ocasião, chegou a superar o de pais espirituais escravos. Em Cachoeira e São Bartolomeu, os índices de forros que compareceram aos batizados esteve mais próximo daqueles referentes às cerimônias que não contaram com nenhum padrinho. Ambos variaram entre proporções próximas aos 1% e 8%.

Na paróquia de Casa Branca, por outro lado, é perceptível que ocorreu um gradativo aumento na presença de libertos como padrinhos. É a localidade onde os ex-escravos exerceram o maior peso nas proporções, mas ainda assim não chegaram a superar o número dos escravos em momento algum. A partir da segunda metade do século XVIII, seus números tenderam a estar próximos aos dos cativos escolhidos, aumentando dos 10% para 18% ao longo do período. Os cativos foram dos 33% aos 24%.

Por se tratar de uma freguesia onde encontrava-se ouro de aluvião, pode ser que a redução na lucratividade das lavras, seguida pelo redirecionamento das unidades produtivas, tenha possibilitado aos cativos fisciarem no Rio das Velhas nos momentos em que não precisassem se dedicar às roças. Com isso, poderiam ter acesso a um pecúlio que contribuísse para a compra da alforria. Assim, as taxas mais elevadas de padrinhos forros em Casa Branca do que em Cachoeira do Campo pode estar relacionada a uma maior população de libertos. Se tivéssemos acesso aos batismos realizados em São Bartolomeu até o final do século, talvez teríamos encontrado um padrão mais próximo ao de Casa Branca do que ao de Cachoeira.

Os maiores índices de padrinhos escravos foram constatados na primeira metade do século XVIII, provavelmente em virtude do fluxo mais intenso no ingresso de cativos na região. Ademais, num período de maior dinamicidade da economia mineradora, quando as lavras eram mais lucrativas, é razoável pensarmos que a região congregava um número mais elevado de senhores, principalmente daqueles capazes de empregar uma quantidade maior de braços nas lavras e lavouras. A partir da segunda metade dos setecentos, entre 1751 e 1780, a busca por padrinhos cativos reduziu. Já, entre 1781 e 1808, principalmente em Cachoeira, os padrinhos escravos foram mais frequentes do que no período anterior. Em fins do século XVIII, quando a importação de cativos oriundos do tráfico atlântico se mostrou mais reduzida ainda, pode ser que as freguesias, então, congregassem escravos mais conhecidos e, talvez, melhor situados, que contavam com a estima e confiança de seus companheiros.

Os índices de madrinhas escolhidas revela uma maior distribuição entre as outras categorias. Houve uma situação em que as forras constituíram maioria e foram seguidas das cativas. A primeira metade do século XVIII foi quando menos madrinhas livres foram indicadas: 38% em Cachoeira e 24% em Casa Branca. O número de madrinhas livres se incrementou ao longo dos anos e, entre 1781 e 1808, encontraram-se próximos aos dos homens. Primeiramente, em 1751-1780, tal processo se deu a partir de uma redução das libertas e cativas. Num segundo momento, apenas das forras, pois a proporção de madrinhas escravas foi basicamente a mesma. As taxas de cativas pouco variaram, ao passo que as forras tenderam a serem menos recorrentes em detrimento de uma maior presença de livres.

Os dados relacionados às madrinhas em São Bartolomeu foram parecidos com os de Casa Branca no cômputo geral, com a diferença de que as crianças tiveram mais madrinhas livres inversamente a uma menor incidência de cativas. É interessante notar que, nessa localidade também houve uma maior presença de mulheres brancas da elite como madrinhas. Cerca de 11% das madrinhas de filhos de cativas possuíam o título de “dona”.³⁷⁵

Outra questão a ser discutida diz respeito às maiores taxas de cativos como padrinhos que pôde ser constatada na primeira metade do século XVIII para as paróquias de Cachoeira e Casa Branca, as que possuem dados o suficiente para subdividirmos o espaço temporal. As escolhas por compadres companheiros de cativo reduziram-se na segunda metade do século e variaram menos, sobretudo em Casa Branca. Tal redução foi suplantada por uma maior procura por livres, forros e seus descendentes. Mais do que um aumento na preferência por parentes rituais de uma condição jurídica privilegiada, elementos que podem ter exercido considerável peso nessa configuração, certamente referem-se a uma multiplicação desses segmentos de forma paralela à redução da importação de cativos. A população de libertos e seus descendentes se expandiu ao longo das décadas e, paralelamente, os escravos deixaram de ser importados.

Quando comparamos o sexo de quem apadrinhava, fica evidente uma disparidade: os padrinhos tendiam a ser de uma situação social superior à das madrinhas. Isso reforça a ideia de que, ao aliarem-se a homens, os cativos nutriam expectativas relacionadas ao auxílio material e/ou proteção social em maior medida do que das madrinhas. Por outro lado, pelo fato de as madrinhas livres possuírem um menor peso do que os padrinhos, as forras eram muito mais solicitadas que os libertos. Na soma de todos os anos compulsados, tanto

³⁷⁵ Enquanto as crianças cativas batizadas em Cachoeira e Casa Branca contaram, respectivamente, apenas com 38 (2,3%) e 4 (0,6%) madrinhas com o título de “dona”, na freguesia de São Bartolomeu tal situação ocorreu em 27 (10,8%) cerimônias.

Cachoeira do Campo, quanto Casa Branca, possuíram proporções semelhantes de padrinhos e madrinhas do cativo. A maior diferença na busca por madrinhas em relação aos padrinhos foi, portanto, a proporção mais elevada de libertas e de cerimônias que ocorreram sem a presença de uma comadre.

Podemos relacionar a esses padrões a maior frequência de alforrias femininas do que masculinas, que reflete num predomínio populacional de libertas em relação aos libertos. Sem levarmos em consideração as manumissões gratuitas, de acordo com o que já apontamos no primeiro capítulo, as escravas encontravam maior facilidade para reunir o pecúlio necessário à alforria, em parte, pelo domínio do pequeno comércio local. Aos homens, parece que essas chances expandiram-se com a redução da rentabilidade dos veios auríferos no final do século, quando poderiam ter acesso a uma renda faiscando. Havia mulheres libertas que tornavam-se importantes em termos de prosperidade econômica ou de congregarem em torno de si e seus negócios espaços de sociabilidade para a população cativa e liberta.³⁷⁶ Nesse sentido, as cativas que optavam por forras como comadres poderiam possuir expectativas parecidas àquelas que nutriam em relação aos padrinhos livres, almejando até mesmo a alforria da criança. Além disso, o fato de serem forros pode indicar um maior tempo de permanência na localidade. Era mais provável que se tratavam de moradores mais antigos da localidade.

O papel da madrinha tendia a estar também relacionado ao de uma mulher que desempenhasse cuidados semelhantes aos da mãe. Numa situação de mobilidade privilegiada em relação às cativas e mais acessíveis do que as mulheres livres e brancas, que ficavam mais reclusas, as mulheres forras poderiam estar mais próximas ao dia-a-dia do afilhado, zelando pela sua criação e bem-estar, inclusive quando era levada em conta a possibilidade de falecimento da mãe. Portanto, a busca por madrinhas revelava uma inclinação a ser menos assimétrica do que a de padrinhos. Essa tendência é demonstrada pelas menores taxas de mulheres livres em detrimento de libertas, já que as proporções de pais e mães espirituais cativos foram praticamente equivalentes.

O número de libertos e libertas que serviram como padrinhos e madrinhas nas localidades compulsadas certamente foi mais elevado do que o constatado. Observamos que o mesmo indivíduo ora era declarado como forro(a) no assento batismal pelo pároco responsável por sua elaboração, ora sua condição era omitida.

O pedreiro Francisco Pereira da Costa apadrinhou sete crianças e um adulto na paróquia de Casa Branca, entre 1752 e 1764. Não obstante, sua condição jurídica foi precisada

³⁷⁶ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Compadrio e Escravidão...* p.12.

apenas na quinta ocasião em que compareceu a um batismo, quando também o classificaram como pardo. Todos os seus afilhados eram cativos, oriundos de cinco escravarias diferentes. O mesmo ocorreu com a mulher que veio a se casar, Felipa Coelho. Entre 1753 e 1764, Felipa tornou-se madrinha de nove cativos, seis inocentes e três adultos. Apenas no batismo de Antônio, adulto, cativo do padre Manoel Pires Vergueiro, em 27/01/1754, que contou com alguma classificação, que no caso foi “preta forra”. Joaquim Ferreira da Fonseca, padrinho de 34 crianças, do ano de 1753 ao de 1796, foi classificado como “pardo forro” em apenas nove registros. Cinco de seus afilhados eram filhos de forros e, os demais, de cativas. Bruno Borges e Francisca de Souza foram parte dos libertos que se tornaram compadres de Joaquim. O casal batizou dois filhos na paróquia e contou com a definição de sua condição jurídica em apenas uma ata batismal. Enfim, tais casos nos levam a crer que o número de padrinhos e madrinhas livres foi, de fato, menor do que o constatado em detrimento dos forros.

Quando levamos em consideração a legitimidade do batizado, enquanto variável dos padrões de compadrio, fica evidente o maior convívio que as cativas solteiras possuíam com o universo dos livres quando comparadas aos casais (**ver Tabela 7**). Em Cachoeira e Casa Branca, tanto padrinhos quanto madrinhas livres foram mais frequentemente escolhidos pelas matriarcas. A diferença nestas escolhas, entre legítimos e naturais, variou entre 8% e 19%. No lugar dos livres que os casais convidavam a menos que as mães solteiras, os índices de forros(as) e cativos(as) mostravam-se superiores. Os arranjos de compadrio em São Bartolomeu revelaram um padrão diferenciado. As famílias legítimas escolheram uma proporção ligeiramente maior de livres para padrinhos e madrinhas do que as mães de filhos naturais. Inversamente, os casais escolheram menos cativos(as) do que as solteiras. Não obstante, a diferença na escolha de forros(as) foi semelhante às demais paróquias.

De qualquer forma, em termos gerais, podemos perceber que os pais casados optavam mais frequentemente por padrinhos e madrinhas companheiros de cativo para os seus filhos. A escolha de compadres e comadres forras também encontrou maior expressividade nesse grupo. As mães solteiras, por sua vez, tiveram por compadres e comadres mais pessoas livres e menos forros e cativos do que os casais.

A criação ou a formalização de uniões nas senzalas pelo matrimônio, provavelmente supunha, pelo uso do compadrio e do apadrinhamento, um reforço na estrutura do núcleo familiar na busca mais recorrente por aliados cativos. Muitos escravos, sobretudo os africanos, diante da falta de pais, irmãos, genros, cunhados... deixados para trás em outro continente, tentavam reconstruir sua família ampliada, tornando-se compadres daqueles de equivalente condição e de ex-escravos. O parentesco ritual poderia ser entendido como

paliativo contra o desterro e o rompimento de vínculos consanguíneos e de afinidade originais, estabelecidos nas terras de origem – ou na África, ou em outras regiões da América portuguesa – já que era uma prática promotora da ampliação e reforço de cada família.

Os escravos casados frequentemente dispunham de um maior tempo de convivência na localidade e pertenciam a escravarias maiores. Não obstante, talvez contassem com relações estáveis com uma maior quantidade de pessoas. Por outro lado, as mães solteiras tendiam a ser pertencentes a pequenas escravarias. Em especial, se se tratassem de cativas recém-chegadas, seriam-lhes mais urgente tecer alianças com a camada livre da população do que com companheiros de cativeiro. Num território hostil e desconhecido, a escolha mais sensata para obter alguma proteção para si e seus filhos consistia em conjugar o apoio de um homem livre, dotado de maiores recursos, com o auxílio de libertas e companheiras de labuta.

Valendo-se dos significados sociais de um rito da religião dominante, os cativos direcionavam a contração dos vínculos espirituais, estabelecidos pelo batismo, a fim de criarem laços de solidariedade marcados pelo nível de igualdade que lhes convinha. Apesar dos grupos dominantes verem as alianças mais simétricas buscadas pelos escravos com desconfiança, estes sempre, e em diferentes graus, adotaram-nas, principalmente os casados.

Ademais, podemos observar que as mulheres africanas estabeleciam uma proporção maior de alianças com a comunidade cativa e liberta do que as nascidas em território colonial (**ver Tabela 8**). Foi um comportamento comum às três localidades: a diferença entre a quantidade de padrinhos escravos escolhidos pelas africanas e pelas crioulas variou entre 10% e 23%; a de madrinhas cativas oscilou entre os 2% e 12%; a diferença de pais espirituais forros escolhidos por umas e outras variou entre os 3% e 5%; no caso das madrinhas, de 6% a 19%. Pode ser que, no caso das africanas, o senhor buscasse indicar algum escravo(a) de sua confiança ou liberto(a) a ele dependente com a finalidade de melhor efetivar seu domínio. Mas pode ser também que as africanas vissem nos aliados do cativeiro ou forros(as) uma maneira de manter algum costume deixado no continente de origem. Muitos dos compadres e comadres indicados por elas poderiam falar a mesma língua, por exemplo.

Outro elemento que podemos levar em consideração é a cor das mães nascidas em território colonial. Nesses casos a maneira de classificar os cativos mudava: enquanto os africanos eram designados pelo local de origem, os nascidos na América portuguesa eram pela cor.³⁷⁷

³⁷⁷ Cf. KARASH, Mary C.. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das letras, 2000.

Além da classificação “crioula”, que remete à origem colonial das mães, os párocos empregaram outras três classificações distintas: parda, mulata e cabra. As três categorias referem-se a processos de miscigenação. As duas primeiras implicam a mestiçagem entre brancos e negras, sendo que as pardas eram menos próximas da cor negra do que as mulatas; a terceira tem a ver com a presença do elemento indígena.³⁷⁸ Apesar de terem sido classificações pouco recorrentes, pois apenas 2,1% das mães escravas coloniais foram registradas como mulatas, 2,3% como cabras e 11,3% como pardas, os dados sugerem que quanto menos escura era a pele dessas cativas, mais pareciam evitar escolher compadres e comadres do cativo (ver **Tabela 9**). Nas 90 cerimônias que contaram com mães pardas, nenhuma delas contou com algum padrinho cativo: 81 deles eram livres, dois forros e sete “ausentes”. Novamente, para as madrinhas os índices foram mais distribuídos, mas a tendência foi semelhante: 68 livres, sete libertas, cinco cativas e dez “ausentes”. As mães foram raramente definidas como mulatas e cabras. Contudo, esses números pouco significativos parecem sugerir que essas escravas coloniais de pele mais escura indicavam padrinhos e madrinhas escravos e ex-escravos com uma maior frequência.

A seguir, faremos uma análise mais detalhada do compadrio estabelecido entre os cativos.

A - Compadres escravos

Primeiramente, cabe considerarmos que cativos quase sempre apadrinhavam filhos de outros cativos. Nas três freguesias, essa situação se deu em quase 98% das ocasiões em que escravos(as) apadrinhavam alguém (ver **Tabela 10**). Reservamos outro momento para a análise dos batismos de africanos, mas é interessante notarmos que a proporção destes e dos filhos de escravas batizados por cativo(as) foi parecida. É perceptível, apesar da pequena diferença, que em cada uma das três localidades, esses padrinhos compareciam mais aos batismos de africanos do que de crianças, enquanto que ocorria o oposto em relação às madrinhas. Já que a aliança de compadrio possuía uma maior propensão à assimetria de condições no caso dos padrinhos, tais taxas têm a ver com a dificuldade ou impossibilidade dos africanos em indicarem quem seriam os seus pais espirituais.

³⁷⁸ CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. *Cabras, caboclos, negros e mulatos*. A família escrava no Cariri Cearense (1850-1884). Fortaleza, 2008. Dissertação UFC, p. 45-46.

Já o caso dos afilhados de escravos de outras condições sociais, cuja porcentagem correspondeu a pouco mais do que 2%, poderíamos pensar numa inversão – apesar de minoritária – da lógica do compadrio enquanto uma aliança que nunca era estabelecida “para baixo”. Não obstante, outros indícios presentes nos registros, fora a condição jurídica das mães, nos encaminham para outras conclusões.

No ano de 1759, Manoel, filho de Antônia crioula forra, teve como padrinho João courano, escravo de João de Moraes. Acontece que Antônia era casada com outro João courano, da mesma escravaria. Os dois compadres, portanto, eram africanos que possuíam a mesma designação de procedência. Neste caso, a proximidade cultural pode ter falado mais alto. Pelo fato de seu marido ainda ser escravo, é provável que Antônia tenha continuado morando no mesmo lugar e, por isso, aliar-se a alguém que estivesse mais perto do afilhado cotidianamente fosse de grande ajuda. Uma situação parecida foi a de José, batizado em 01/08/1751. Seus pais eram Ana Maria, preta forra e José mina, escravo de Francisca da Silva. Seu padrinho foi Vicente, que apesar de pertencer a outra escravaria, também era “mina”.

Muitos eram os forros e forras que continuavam fiéis/dependentes de seus ex-senhores. Vez ou outra, parece que optavam por estabelecer alianças onde ainda coabitavam, mesmo que com algum escravo(a). Também é possível que alguns libertos(as) se valessem do batismo de algum filho para ritualizar amizades dos tempos de cativo. Outrossim, em casos como estes, pode ser que o padrinho, apesar de escravo, dominasse algum ofício, cujo conhecimento poderia transmitir ao seu afilhado.

Os escravos, portanto, quase sempre eram padrinhos de outros escravos. Eventualmente, tornavam-se de forros e forras. Fora isso, nas poucas situações em que eles apareciam apadrinhando filhos de livres, pode ser que se tratasse de casos em que os párocos negligenciaram a condição jurídica das mães. Nessas ocasiões, as referências aos pais nas atas batismais contavam apenas com o prenome, muitas vezes seguido de alguma classificação de cor ou de procedência. É razoável supormos que se tratavam de escravos ou libertos. Isto ocorreu, por exemplo, no batismo de Manoel, em 1787. Seus pais eram Domingos benguela e Quitéria angola. Os padrinhos indicados foram os escravos Manoel e Eva, de proprietários diferentes. Ou o caso de Maria, que no registro do batismo de sua filha, Genoveva, com a data 03/02/1747, não havia nenhuma outra informação além do prenome. Seu padrinho foi o escravo João Mulato. Antônia, no ano de 1741, tornou-se afilhada de João benguela. De sua mãe, constava apenas o prenome e a procedência: Francisca benguela.

Cabe ressaltar que a igualdade do estatuto jurídico dos compadres não implica, via de regra, numa relação simétrica. Em outras palavras, o fato de um cativo convidar outro para

tornarem-se compadres, pode não necessariamente referir ao abandono da lógica de alianças "para cima". Em muitos casos, os cativos eleitos para apadrinhar os pequenos escravos poderiam dispor de uma maior quantidade de recursos políticos, simbólicos ou sociais, por exemplo. Fatores como o padrinho gozar de uma maior proximidade com o senhor ou possuir uma maior estima e considerações gerais, certamente pesavam quando se buscava o compadrio em meio ao universo social do cativo. Conforme constatou Robert Slenes para região do Oeste Paulista nos oitocentos, cativos domésticos ou com algum tipo de qualificação profissional tendiam a se destacar na quantidade de apadrinhamentos em relação aos escravos da roça.³⁷⁹ Ademais, segundo Kátia Mattoso, anciãos aceitavam apadrinhar uma grande quantidade de crianças, e é plausível que essas vinculações pudessem esconder "tentativas bem sucedidas de reconstituir a grande família tutelar africana".³⁸⁰

Para seguirmos na análise dos compadres escravos, cabe levarmos em consideração uma variável de âmbito regional que acabava influenciando a montagem dessas redes de alianças. A historiografia tem apontado que a predominância nas indicações de livres-forros ou cativos estão relacionadas tanto ao peso populacional do contingente escravo, quanto à concentração das posses. Taxas referentes a menores participações de cativos nos apadrinhamentos, semelhantes às que encontramos (**ver Tabela 6**), tem sido encontradas em localidades com escravarias de menor dimensão, muitas delas situadas em ambientes urbanos.

Portanto, localidades que contam com baixos percentuais de população cativa e/ou compostas majoritariamente por pequenas escravarias, livres e libertos(as) são os padrinhos e madrinhas mais escolhidos para os filhos dos escravos. Por outro lado, maiores taxas de cativos(as) apadrinhando são constatadas justamente nas comunidades constituídas por uma elevada população cativa e por grandes escravarias, tal como era o caso das regiões de grande lavoura.³⁸¹

Pequenas posses restringiam a possibilidade de escolha de padrinhos em seu interior. Também limitava, conforme já afirmamos, a possibilidade de efetivação de matrimônios, dada a escassez de candidatos e à interdição dos senhores às uniões legítimas entre escravos de diferentes propriedades. Inversamente, grandes escravarias favoreciam o matrimônio e a escolha de compadres da própria senzala, sugerindo a importância de se estabelecer alianças

³⁷⁹ SLENES, Robert W.. Senhores e subalternos no Oeste Paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 2. BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Compadrio e Escravidão*... p.6.

³⁸⁰ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*... p. 133.

³⁸¹ SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*...; RIOS, Ana Maria Lugão. *Família e Transição*...

no seio desses grandes contingentes. Evidenciam, ao mesmo tempo, as dificuldades de contatos com a vizinhança nos contextos de largos latifúndios.

A presença de padrinhos cativos e a legitimidade eram variáveis que estavam relacionadas à dimensão das escravarias. Por isso, pais casados escolhiam mais frequentemente cativos como compadres do que as mães solteiras. Ambos estavam mais presentes em unidades produtivas maiores (**ver Tabela 7**).

A partir de agora, para avançarmos na discussão, procuraremos mapear a estrutura de posse de escravos nas localidades compulsadas

Segundo manuscritos analisados por Francisco Vidal Luna, oriundos do Acervo Casa dos Contos, e utilizados com finalidade tributária de arrecadação da capitação sobre os escravos referente à finta correspondente ao ano de 1718, sabemos que São Bartolomeu, provavelmente em virtude de sua característica mineradora, possuía uma grande quantidade de escravos. Dentre as freguesias arroladas para o termo de Vila Rica – Santo Antonio de Itatiaia, Congonhas do Campo, Ouro Branco e São Bartolomeu – tratava-se da localidade com o maior contingente mancipio, somando 1.376 (74,5%) de um total de 1.876 cativos no termo. Dentre os 255 proprietários desta paróquia, 68% deles possuíam de 1 a 5 cativos; 18,2% de 6 a 10; 8% de 11 a 20; 4,4% de 21 a 40; e 1,3%, 41 ou mais. Portanto, a predominância era a de pequenas e médias escravarias. São Bartolomeu, dessa forma, se singularizava mais pelo elevado número de cativos do que por sua estrutura de posse, que era típica da capitania na época.³⁸²

Francisco Vidal Luna também arrolou dados de outras vilas e freguesias de seus termos, como Vila do Carmo, São João del Rei e Pitangui. As diferenças entre a distribuição de cativos por proprietários não chegaram a ser gritantes e o padrão vigente chegava a ser o de pequenas e médias escravarias. Proprietários que contavam com de 21 a 40 cativos chegavam a se destacar nos padrões locais, pois estes não constituíram mais do que 15% em nenhuma localidade. Ademais, aqueles que contavam com 41 cativos ou mais, não chegaram a ultrapassar a proporção de 3% dos proprietários.³⁸³

Onze anos mais tarde, em 1729, de acordo com a “lista dos escravos e vendas e ofícios”, elaborada com finalidade de arrecadação dos reais donativos dos moradores de São Bartolomeu, a freguesia contava com 904 escravos, distribuídos entre 141 proprietários.³⁸⁴ Nota-se, assim, uma queda de 34% no número de cativos e de 45% no de senhores, quando

³⁸² LUNA, Francisco Vidal. *Estrutura da Posse de Escravos em Minas Gerais (1718)*... p. 263-264.

³⁸³ *Id. Ibid.*, p. 264.

³⁸⁴ APM, CMOP, cx. 10, doc. 24.

equiparamos aos dados referentes ao ano de 1718. É provável que essa redução tenha relação a alguma redução na rentabilidade dos veios auríferos locais. Devido à maior pujança do setor minerador, São Bartolomeu, entre os anos 1718-1729, certamente contava com um número mais elevado de cativos do que os anos 1744-1767, referentes às atas batismais disponíveis.

Apesar de não termos detalhes acerca da estrutura de posse da mão de obra escrava nas freguesias de Casa Branca e de Cachoeira do Campo tal como obtivemos para São Bartolomeu algumas décadas mais cedo, cremos que não havia profundas diferenças. Conforme a mencionada lista referente a São Bartolomeu, elaborada no ano de 1729, nenhum dos senhores arrolados contava com mais do que 50 cativos. Dos 36 testamentos de habitantes da paróquia de Casa Branca que tivemos acesso pelo livro de óbitos, referentes aos anos 1758-1776, nenhum dos testadores possuía mais do que trinta escravos ao testar.

Não tivemos acesso a alguma fonte que pudesse nos fornecer alguma amostragem com o número exato dos escravos de proprietários de Cachoeira do Campo, tal como ocorreu com São Bartolomeu e, em menor medida, Casa Branca. Outrossim, segundo um “mapa da população da freguesia da Cachoeira do Campo no ano de 1795”, publicado na revista do Arquivo Público Mineiro, 53% (898) dos 1.681 habitantes da paróquia eram escravos(as).³⁸⁵ Com certeza já se tratava de uma realidade muito distinta a do auge da mineração, quando cativos eram maciçamente importados e correspondiam à maior parte da população. Um mapa da população de São Bartolomeu do ano de 1798, apresentou dados muito parecidos aos de Cachoeira. Sua população total era de 1.769, sendo 1.011 (57%) deles cativos(as).³⁸⁶ Lembremos que estas duas freguesias, diferentemente de Casa Branca, apresentaram um considerável aumento no número de pagadores de dízimos quando comparados os anos 1765-1768 aos 1805-1807 (**ver Tabela 1**).

É provável que, no final do século, o número dos que não possuíam nenhum escravo fosse bem maior do que outrora. De qualquer forma, a estrutura de posse não passou por transformações consideráveis, pois com o declínio na importação de mão de obra, decorrente dos baixos índices de mercantilização, e a dependência da reprodução natural seria impossível que o quadro de predominância de pequenas e médias escravarias se revertesse. Mesmo em meados de 1718, conforme os dados disponibilizados por Francisco Vidal Luna sobre diversas freguesias da capitania, não havia diferenças profundas entre elas no que concerne aos padrões de posse. De qualquer forma, mesmo as escravarias de maiores proporções da região, que raramente deviam ultrapassar os 50 indivíduos, não poderiam ser consideradas

³⁸⁵ LEMOS, Afonso de. Monografia da freguesia de Cachoeira do Campo... p. 109.

³⁸⁶ APM, SG, cx. 42, doc. 29.

realmente grandes frente às das áreas de *plantation* em épocas de expansão. Nesse sentido, há um claro contraste entre as áreas de mineração e agricultura de abastecimento – qualquer que sejam os níveis de mercantilização da produção – de um lado, e de *plantation* do outro.

Todos esses dados, portanto, nos ajudam a compreender os índices de escolhas de compadres e comadres cativos, que variaram entre os 14% e 33% (**ver Tabela 6**). Além disso, também podemos perceber um comportamento exógeno nessas escolhas. Entre os cativos indicados como parentes espirituais, em média, 22% dos padrinhos e 18% das madrinhas pertenciam à mesma propriedade (**ver Tabela 11**). A presença maciça de senhores com pequenas e médias escravarias influenciava diretamente esses padrões. Unidades de menor porte tendem a oferecer uma menor possibilidade de escolhas em seu interior do que as de maior dimensão. Por outro lado, esses dados também indicam uma maior capacidade de circulação dos cativos que os possibilitava manterem laços de sociabilidade mais dilatados no espaço, contraindo alianças com membros de outras escravarias, com livres e libertos. Dos 1.035 escravo(as) que tornaram-se padrinhos e madrinhas de outros escravos, 828 (80%) pertenciam a senhores diferentes!

Antes de analisarmos o comportamento de algumas escravarias, faremos algumas considerações a respeito das indicações de forros e livres como compadres de escravos.

B - Compadres libertos e livres

Uma quantidade considerável de homens libertos e, principalmente de mulheres, eram vistos com particular distinção pelos escravos. Muitos eram compadres de livres e possíveis intermediários sociais. Também havia aqueles que pertenciam à mesma “casa” de seus senhores. Aqueles libertos(as) que se dedicavam ao varejo reuniam em torno de si e de suas vendas importante capital social. Ademais, a eles sempre estavam abertas as portas para melhores condições, quiçá ascenderem socialmente.

Era muito pouco comum que livres escolhessem forros para apadrinharem sua prole. Foram 4% os padrinhos libertos e 3% as madrinhas indicadas para apadrinharem filhos de livres (**ver Tabela 12**). A respeito destes pais, em muitos dos registros os párocos chegaram a mencionar a cor da pele. Penso, portanto, que boa parte desses casais de livres ou mães solteiras ainda carregavam estigmas da escravidão, herdados de seus pais ou avós. Além disso, conforme afirmamos acima, não era raro que os párocos deixassem de registrar a condição jurídica dos ex-escravos.

A grande maioria dos afilhados de libertos eram escravos, proporção que beirou os 60% e, nas três localidades, os padrinhos foram um pouco mais recorrentes do que as madrinhas. Estas, por sua vez, apadrinhavam uma porcentagem duas vezes maior de escravos africanos do que aqueles, a qual oscilou entre os 17% e os 28% em cada uma das freguesias. Inversamente, as alianças estabelecidas entre os de equivalente condição ocorriam em maior frequência com os compadres do que comadres, mas a diferença não chegou a ultrapassar os 6%.

Os apadrinhamentos feitos pelo casal de forros Joaquim Ferreira da Fonseca e Teresa Antunes de Santiago, moradores de Casa Branca, apresentaram estas mesmas linhas gerais.³⁸⁷ Ao todo, juntos ou separadamente, o casal compareceu a 49 cerimônias. Joaquim Ferreira da Fonseca foi o segundo nome mais recorrente em apadrinhamentos na paróquia, pois foi mencionado em 34 ocasiões entre 1753 e 1796. Veio a falecer em 27/08/1796, sete meses depois de sua mulher.

Joaquim nasceu e sempre viveu em Casa Branca, mas não conseguimos encontrar o seu registro batismal. Em alguns dos registros de seus apadrinhamentos, foi classificado como pardo forro. Segundo seu testamento, era filho natural de “Vicente Ferreira da Fonseca e de Joana Ferreira, preta forra de nação courana”, ambos já falecidos na época em que testou.³⁸⁸ Seu pai foi casado com Maria Josefa de Jesus, mas não sabemos se o era desde a época em que Joaquim nasceu. Em meados da década de 1750, casou-se com Teresa Antunes, preta forra e, assim como sua mãe, era de “nação courana”. O matrimônio não rendeu prole alguma. Joaquim Ferreira da Fonseca e sua mulher, Teresa Antunes, apesar de terem sido padrinhos recorrentes, não puderam se valer do compadrio para se aproximar de pessoas melhor situadas. Outrossim, o fato de não possuírem filhos pode ter contribuído para torná-los mais “visados”. Conforme mencionado por Joaquim em seu testamento, Teresa foi escrava do português Domingos Antunes, de quem comprou sua carta de alforria.

Senhores de uma pequena escravaria, o casal possuía uma loja no arraial de Casa Branca, o que certamente tornava-os conhecidos de todos. Apesar de não serem compadres de livres, é muito provável que se inseriram em redes clientelísticas de pessoas melhor situadas do que eles. O nome de Joaquim, desde 1787, começou a ser mencionado nos registros paroquiais junto ao título de alferes. Ao testar, declarou ser “alferes do terço do mestre de campo Francisco Alexandrim e o capitão Antônio Leite da Silva”.³⁸⁹

³⁸⁷ Já nos referimos ao casal na página 117.

³⁸⁸ ACP, códice 79, auto 952, primeiro ofício (testamento).

³⁸⁹ *Id. Ibid.*

Das quinze vezes em que Teresa apadrinhou, em sete delas estava acompanhada de seu marido. O casal acumulou, ao todo, 42 afilhados: 17 filhos legítimos, 24 naturais e um africano. Por meio deles, ligaram-se a 50 compadres e comadres, pois Joaquim apadrinhou uma segunda criança de quatro casais. Nessas ocasiões fica evidente o grande interesse que esses pais tinham em ritualizar a sua relação com Joaquim, caso o primeiro afilhado tenha falecido, restabelecendo o parentesco espiritual; ou, se não fosse este o caso, de optarem por um mesmo padrinho, mesmo com a possibilidade de ligarem-se a outro.

A grande maioria dos afilhados eram cativos, pois estes perfaziam o total de 38. É interessante notarmos que todos eles pertenciam a escravarias distintas. De seus compadres e comadres escravos, 18 deles foram classificados com algum designativo referente à procedência africana e 22 como crioulos. As outras quatro crianças apadrinhadas por Joaquim Ferreira da Fonseca eram livres. Seu décimo segundo afilhado, batizado em 05/12/1763, era filho legítimo dos pardos forros Bruno Borges e Francisca de Souza. Joaquim tornou-se compadre de forros somente a partir do ano de 1787, quando já possuía a patente de alferes, que com certeza lhe conferia algum prestígio. Então, apadrinhou Manoel e, três anos depois, Joaquim, filhos naturais das crioulas Felizarda Victória da Cruz e Maria do Rosário. Por fim, contraiu o compadresco com os pardos José Joaquim de Santa Ana e Maria Joaquina da Fonseca. Ao que parece, tratava-se de um casal de livres, pois não houve qualquer menção à condição jurídica em nenhum dos quatro registros batismais de filhos seus ou das vezes em que compareceram ao batistério enquanto padrinhos. Eram, portanto, descendentes de escravos.

Os apadrinhamentos efetuados pelo casal de forros, Joaquim Ferreira da Fonseca e Teresa Antunes de Santiago, nos ajudam a melhor compreender a busca por compadres entre a comunidade liberta como um todo. Os forros(as) eram solicitados majoritariamente para serem padrinhos e madrinhas de cativos. Numa menor proporção, eram solicitados pelos de equivalente condição e, eventualmente, por livres descendentes de escravos.

Os libertos alcançavam diferentes níveis de prosperidade econômica e poderiam tornarem-se senhores de escravos. Em torno de suas vendas consolidavam-se importantes espaços de sociabilidade que chegavam a ser frequentados por pessoas de todas as condições. Muitos eram agregados ou compadres de livres e poderiam ser importantes intermediários sociais para advogarem alguma causa do escravo junto de seu senhor, por exemplo. Também são consideráveis as teias relacionais que as forras possuíam com os livres – certamente mais ampla ainda do que as cativas que tornavam-se mães solteiras. Estas, por sua vez, chegavam a ter um intenso contato com os cativos, dado ao domínio do comércio ambulante.

É interessante observarmos que alguns cativos optaram por compadres oficiais mecânicos. De início, contabilizamos o total de quinze escolhas, entre oficiais e mestres alfaiates, sapateiros, ferreiros, carpinteiros, pedreiros... Ao que parece, a maioria dos oficiais mecânicos localizados eram solteiros e, em alguns casos, pudemos constatar que esses trabalhadores especializados carregavam algum estigma da escravidão. Uns foram classificados como pardos forros e outros apenas como pardos. Um problema que percebemos foi o fato de os párocos responsáveis pela elaboração dos registros batismais nem sempre mencionarem os ofícios mecânicos desempenhados pelos padrinhos, ao contrário do que ocorria com os títulos indicadores de prestígio. Dos padrinhos que os párocos mencionaram desempenharem algum ofício mecânico em determinado registro, rastreamos seus nomes e conseguimos estabelecer a relação. Na freguesia de Cachoeira, que possui a maior quantidade de atas batismais disponíveis, nenhum dos padrinhos foram indicados com essas especializações.

Ter um padrinho com especialização em algum ofício poderia ser algo determinante para a trajetória da criança cativa. Seus padrinhos poderiam ensiná-los a desempenharem tais atividades, o que poderia viabilizar o processo de compra da alforria do cativo a longo prazo. Poderia ser uma importante oportunidade aos escravos do sexo masculino, que tinham menor acesso às alforrias. Ademais, escravos com algum tipo de especialização tendiam a ser mais valorizados, tanto economicamente, quanto socialmente, vindo a se destacar entre os seus. Poderia até mesmo ser um tipo de aliança incentivada pelo senhor.

Em São Bartolomeu, João Pires Malainho, oficial de sapateiro, apadrinhou a José quando da cerimônia de seu batismo em 19/06/1746. José era filho legítimo de Antônio angola e Maria benguela, escravos de Antônio Vás dos Santos. Um ano antes, havia apadrinhado a Joana, filha do mesmo casal. Em 1749, João Pires tornou-se padrinho de um terceiro filho do casal, Pedro. Os índices de mortalidade infantil no período eram altíssimos. Talvez Joana e José tenham vindo a falecer e, num terceiro rebento os pais optaram pelo mesmo padrinho a fim de reiterarem a aliança. Ou ainda, apesar de Antônio e Maria já serem compadres do sapateiro, tinham esperanças de que seus dois filhos homens pudessem tomar conhecimento de algum ofício através de seu padrinho que, aliás, era solteiro. No ano de 1751, João Pires Malainho ainda apadrinhou outro filho de um casal de cativos da mesma propriedade, Lourenço nagô e Maria. Cinco anos mais tarde, João Pires contraiu o seu quinto e último afilhado cativo, Clemente, filho de Domingas crioula.

Na mesma localidade, o oficial de ferreiro José Gomes Pereira teve alargada sua rede de compadrio por três crianças cativas de propriedade de Luiz Carvalho de Macedo. Em

11/06/1752 e 13/06/1753, apadrinhou dois filhos da crioula Lourença. Na mesma data da segunda cerimônia, também tornou-se padrinho de Dionísio, filho legítimo do falecido Dionísio moçambique e de Joana benguela. Nos anos de 1751 e 1753, o oficial de carapina Manoel Dias tornou-se compadre de Ana, escrava de Custódio Alves e também de Rita crioula, cativa de Antônio Paes Chaves ao comparecer aos ritos batismais de Rafael e Joaquim. Na segunda escravaria mencionada, Ana crioula escolheu o oficial de alfaiate pardo Manoel Monteiro para tornar-se padrinho de seu filho Agostinho, no ano de 1753.

Na freguesia de Casa Branca começaremos, novamente, pelo trabalhador mecânico que mais apadrinhou. Francisco da Costa, mestre pedreiro, contraiu afilhados em quatro escravarias distintas. Batizou os filhos naturais de Úrsula crioula, Domingas crioula e Juliana entre 1755 e 1763, chamados Anacleto, Adão e Lourenço. Em 27/12/1757, apadrinhou também a Francisco, filho dos pardos Francisco da Silva e Páscoa da Silva. Outro mestre pedreiro, Nicolau Rodrigues de Souza, apadrinhou Antônio, filha de Ângela, cativa do licenciado Antônio Gonçalves Calado. Os mestres ferreiros Antônio Monteiro de Pinho, em 1740, e Antônio Pereira Guimarães, em 1762, apadrinharam os filhos naturais de Joana e Grácia Ferreira, chamados Antônio e Manoel, cativos de Vicente Ferreira da Fonseca e de Francisco Ferreira da Silva, respectivamente. A mesma Grácia Ferreira também convidou ao alfaiate José Rodrigues, pardo forro, para apadrinhar ao seu filho João, cinco anos antes, em 1757.

Nos casos em que as crianças eram do sexo masculino é bem provável que houvesse a expectativa por parte dos pais, de que o padrinho lhe transmitisse o conhecimento de seu ofício. Nos casos em que se tratava de crianças do sexo feminino, os objetivos poderiam ser outros. Vale considerar que, por desempenharem tais ofícios, os padrinhos poderiam ser muito conhecidos. Mas, mesmo que não o fossem, ainda assim seriam importantes intermediários sociais em potencial. Notemos que, no cômputo geral, a maior parte dos neófitos eram do sexo masculino.

As taxas majoritárias de escolhas de padrinhos livres, além dos consideráveis números de forros, indiscutivelmente, indicam a predominância do estabelecimento de alianças “para cima” por parte dos cativos. Devido ao auxílio, proteção e solidariedade que eram motivados pelos laços espirituais do compadrio, a maior parte dos cativos optou por compadrear-se a homens e mulheres situados socialmente numa posição superior. Tais padrinhos e madrinhas provavelmente disporiam de uma maior quantidade de recursos financeiros, políticos e simbólicos para, por meio deles, eventualmente fazerem jus ao laço de co-paternidade espiritual que os aproximava dos pais e do afilhado, auxiliando-os de alguma forma.

As alianças estabelecidas com livres ante à pia batismal, poderiam viabilizar uma série de benefícios aos cativos e sua prole. Pelo compadrio, poderiam conseguir um eventual intermediário para negociar situações de conflito junto ao senhor, assim como possíveis aliados que os auxiliariam materialmente a sobreviver no cativeiro e, bem mais raramente, a comprar a alforria. A consolidação ritual de alianças que ultrapassassem os limites do cativeiro demonstram “a necessidade, num mundo hostil, de criar laços morais com pessoas de recursos, para proteger-se a si e aos filhos”.³⁹⁰ Robert Slenes cita exemplos de escravos que puderam contar com favores de compadres e padrinhos, sobretudo para a obtenção de alforria. Por outro lado, mostra como a aproximação em relação ao universo da liberdade e a dependência em relação a seus senhores ou outros homens livres, talvez, gerassem uma posição desconfortável ao cativo no interior da escravaria, na medida em que ele poderia ser visto como um aliado do senhor em possíveis contendas com seus companheiros de cativeiro. A escolha de padrinhos pelos cativos aparecia, assim, como fundamental a suas pretensões de alianças sociais no cativeiro e, para isso, preferiram procurar os livres.

O pequeno Salvador, batizado em 22/11/1758, na Igreja Matriz de São Bartolomeu, filho natural de uma cativa do alferes Veríssimo de Souza, classificada como mulata e cujo nome encontrava-se ilegível no registro, recebeu a dádiva da alforria no momento em que se tornou católico. Seus padrinhos foram Inácio Ribeiro dos Santos e Ana Rosa do Sacramento, ambos solteiros. O pároco Francisco de Faria e Silva mencionou que seu senhor e sua esposa Maria de Matos e Silva alforriariam a criança, "por terem justo com os padrinhos de lhe darem uma quarta de ouro, preço porque lhe davam a liberdade".³⁹¹ Numa cerimônia realizada em 08/07/1725, na Igreja Matriz de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira, o padrinho Manoel de Medeiros pagou a alforria de Pedro, filho de Tereza, cativa de Inocêncio Antônio.³⁹² No último dia do mesmo ano, também em Cachoeira do Campo, o capitão Antônio Pimenta da Costa pagou 30 mil réis pela alforria de seu afilhado Francisco, que do contrário seria escravo de Felipe Botelho, assim como sua mãe Suzana.³⁹³ O padrinho João dos Santos, em 26/11/1765, pagou 32 oitavas de ouro para que Joaquim recebesse a alforria de Francisco da Costa Pereira, proprietário de seus pais, Custódio da Costa e Apolônia crioulos.³⁹⁴ No rito batismal do filho de João Pereira pardo e Maria Pereira crioula, realizado em 24/09/1778, a madrinha e senhora Maria Jacinta declarou que o pequeno João Zacharias

³⁹⁰ SLENES, Robert W.. Senhores e subalternos... p. 271.

³⁹¹ AEAM, prat. AA, livro 22 (batismos), f. 63.

³⁹² AEAM, prat. F, livro 23 (batismos), f. 9v.

³⁹³ *Id. Ibid.*, f. 17v.

³⁹⁴ AEAM, prat. AA, livro 07 (batismos), f. 111.

fosse alforriado, por ter recebido o valor de trinta oitavas de ouro “da mão do padrinho” João Teixeira de Carvalho.³⁹⁵

As madrinhas também concederam esses benefícios aos seus afilhados. Em 17/10/1745, Maria, filha de Rosa, foi alforriada por uma quarta de ouro paga pela madrinha Rita Rodrigues Ferreira a Manoel Monteiro Tabira.³⁹⁶ No batismo de Anastácio, realizado em 14/11/1784, na Capela de São Gonçalo do Tejuco em Cachoeira do Campo, a madrinha Maria Joana, juntamente com o seu marido Manoel Nunes, proprietário de Catarina parda, mãe do neófito, “mandaram fazer [...] assento ao dito inocente por forro e liberto por ser assim sua vontade em fé”.³⁹⁷

Em outros casos, há menção de que ambos os pais espirituais financiaram a alforria de seu afilhado. Luís Gonçalves e Maria do Rosário, em 09/06/1726, pagaram pela liberdade de João, filho da cativa Izabel, de Manoel Fernandes da Cruz.³⁹⁸ Antônio de Medeiros e Grácia Pereira pagaram vinte oitavas de ouro a Matias Moreira para que alforriasse Grácia, filha de Luzia, que foi batizada em 20/10/1726.³⁹⁹

As alforrias ocorridas no batistério que foram financiadas pelos padrinhos e/ou madrinhas, portanto, não constituíram casos isolados. Nem todos os registros batismais, que serviram de cartas de alforria, detalharam se alguém havia pago pela liberdade do neófito. Na maioria estava apenas registrado que a criança havia sido alforriada. Muitas das atas de batismo em que os párocos chegaram a detalhar algo, diziam apenas que a alforria era resultado da vontade do proprietário e não faziam menção a nenhuma quantia que o senhor houvesse recebido para tanto. Mas o que queremos dizer é que, provavelmente, nem sempre foi registrado o ato de os padrinhos intercederem sobre a condição jurídica de seus afilhados.

Ao todo 102 (4,1%) crianças foram alforriadas nas pias batismais.⁴⁰⁰ Deste total, em 19 (19%) registros havia menção ao fato de os padrinhos terem pago pela liberdade de seus afilhados. É interessante notarmos que não eram apenas os padrinhos livres que alforriavam seus afilhados, mas também os libertos. Foi o que aconteceu com Francisco em 12/10/1800, filho de Antônio e Teresa angolas, moradores em Cachoeira do Campo. O proprietário de seus pais, Francisco Pimenta da Costa, concedeu a alforria ao neófito “por ter recebido o valor de

³⁹⁵ AEAM, prat. AA, livro 08 (batismos), f. 78v.

³⁹⁶ AEAM, prat. AA, livro 07 (batismos), f. 11v.

³⁹⁷ AEAM, prat. AA, livro 08 (batismos), f. 78v.

³⁹⁸ AEAM, prat. F, livro 23 (batismos), f. 24.

³⁹⁹ *Id. Ibid.*, f. 39v.

⁴⁰⁰ Das 102 crianças alforriadas na pia batismal, 84 delas eram de Cachoeira do Campo e 18 de Casa Branca.

32 oitavas da mão do padrinho Gregório Ferreira Dias crioulo forro, morador na freguesia de Santo Antônio da Casa Branca”.⁴⁰¹

Esses casos de alforrias nas pias batismais financiadas pelos padrinhos são capazes de demonstrar como os cativos, ao escolherem seus compadres, certamente nutriam reais expectativas quanto a benefícios que poderiam advir da relação. Diferentes estratégias faziam os cativos decidirem entre alianças horizontais ou verticais, companheiros da mesma escravaria ou de outras, assim como livres e libertos, levando em consideração critérios como prestígio, riqueza, liberalidade ou proximidade cotidiana. Na montagem dessas teias, a família senhorial também poderia estar presente, assim como o senhor, mais como limitador ou intermediário do que propriamente como compadre e padrinho.

A modesta dimensão das escravarias, relacionadas, em parte, ao relativo nível de urbanização das três freguesias, contribuía para uma predominância de escolhas exógenas às próprias senzalas. Os padrões de escolhas sugerem um intenso contato entre cativos e livres-libertos. As paróquias enfocadas abasteciam o principal mercado consumidor local de gêneros agrícolas. Apesar da vocação rural, eram locais de passagem responsáveis pela viabilização do trânsito de pessoas, mercadorias e mantimentos. A população dos arredores reunia-se nas festas religiosas e nas missas dominicais, realizadas nas igrejas matrizes de cada arraial, que possuíam também algumas capelas. Em cada igreja matriz, as irmandades locais dividiam o espaço. Enquanto os principais cultuavam o Santíssimo, os demais o faziam nos altares paralelos. Esses templos religiosos constituíam espaços de sociabilidade para os habitantes locais que poderiam ser importantes a todos, incluindo os escravos, no sentido de possibilitarem o contato com algum compadre ou comadre em potencial.

Com a finalidade de concluirmos nosso apanhado sobre o apadrinhamento dos filhos de escravos, analisaremos o comportamento de algumas escravarias locais, de distintas dimensões, no que se refere à indicação de compadres.

3.1.3 - O estudo de algumas escravarias

Aires de Ornelos, de Casa Branca, era um dos senhores cuja extensão de sua escravaria chegava a se destacar em meio às demais. Quando testou, em 1764, afirmou possuir 25 cativos. Era fazendeiro e também dono de uma loja. Entre 1743 e 1764, quatro

⁴⁰¹ AEAM, prat. AA, livro 09 (batismos), f. 47v.

escravas suas indicaram vinte padrinhos e madrinhas para seus filhos. Destes, apenas três eram escravos.

João, batizado em 1756, filho de Bernarda crioula, teve como padrinhos José courano, escravo de Manoel da Silva Ferreira e Grácia crioula, de Francisco Ferreira. O filho de Francisca preta, que recebeu o nome de Alexandre em 1743, teve como padrinhos Silvestre Correia, mulato forro e Joana preta, escrava de Vicente Ferreira da Fonseca. Todos os demais padrinhos e madrinhas eram livres. Em 19/06/1757, Francisco Velozo apadrinhou dois filhos de Juliana e Jerônima crioulas, Antônio e Caetano, respectivamente. Infelizmente sabemos pouco sobre a rede relacional do proprietário Aires de Ornelos, pois nenhum de seus filhos, aparentemente, foi batizado na localidade e este foi padrinho em apenas duas ocasiões.

Conforme o testamento do reinol Francisco Gonçalves de Carvalho, natural de Lisboa, no ano de 1771, contava com 25 escravos. Tivemos acesso ao batismo de seis filhos de três escravas suas, entre 1746 e 1763. Todos eles contaram com madrinhas forras, duas delas residentes na casa do senhor. Quatro dos batizados eram filhos de Quitéria crioula. Dois em estado de solteira e dois de seu matrimônio com Mateus angola. Os padrinhos de seus filhos naturais eram escravos de outros senhores. Já o terceiro foi apadrinhado por Antônio mina, da mesma escravaria. Pelo segundo filho legítimo do casal tornaram-se compadres de Domingos Pereira, preto forro. Entre todos os padrinhos e madrinhas, não havia nenhum livre.

Nos assentos batismais de São Bartolomeu, entre 1747 e 1755, foram registradas oito cerimônias em que o sargento-mor Francisco Leite de Brito era mencionado como proprietário. Anos antes, em 1730, o então capitão era o detentor da maior escravaria local, que contava com 45 cativos.⁴⁰² Não obstante, apenas um dos batizados teve padrinhos cativos. Trata-se de Luciano pardo, o único filho que Leonor, “de nação mestiça”, batizou. Seus padrinhos foram João Mulato, do mesmo senhor e, Ana parda, escrava de Margarida de Lana. Esta senhora poderia ser alguma filha ou cunhada de Francisco Leite de Brito, pois sua mulher chamava-se dona Catarina de Lana, cujo sobrenome foi adotado por todas as suas filhas. Em duas ocasiões, um filho seu, Joaquim Bento de Lana apadrinhou as filhas de Ascença crioula, Quitéria em 18/12/1747 e Andreza, em 12/01/1751. Quinze dias depois, o próprio senhor apadrinhou a Sebastião Cabra, filho de Joana parda.

Do coronel João Lobo Leite Pereira, de Cachoeira do Campo, entre seus cativos que tiveram filhos e foram referidos como padrinhos e madrinhas, conseguimos diferenciar aproximadamente 30 nomes entre os anos de 1732 e 1757. Certamente, portanto, era um

⁴⁰² APM, CMOP, cx. 02, doc. 40.

grande proprietário pelos padrões locais. Outro indício refere-se ao número de casais presentes em sua escravaria, que contabilizamos o total de sete. Ademais, seu nome estava presente na listagem dos homens ricos de Minas Gerais no ano de 1756, onde foi definido como negociante.⁴⁰³ Em meio aos 34 padrinhos e madrinhas que poderiam ter sido indicados nos batismos de 17 escravinhos seus, apenas oito deles – seis homens e duas mulheres – eram cativos. No ano de 1736, o casal Sebastião e Teresa indicaram João e Maria, da mesma propriedade, como padrinhos de sua filha Eugênia. Quatro anos mais tarde, Izabel escolheu apenas Antônio, também da mesma escravaria, como padrinho de seu filho Ângelo. Para ser a madrinha de Silvestre, em 1748, Domingas preta também indicou uma colega, Antônia Araújo. Já seu padrinho foi Francisco Alves, escravo de Inácio Alves de Moraes. Este e os outros três parentes espirituais cativos indicados pertenciam a escravarias distintas. Os demais compadres eram livres.

O já mencionado Joaquim Ferreira da Fonseca, pardo forro, era proprietário de uma pequena escravaria. Duas cativas suas, Antônia angola e Maria benguela, batizaram 14 filhos, muitos dos quais faleceram prematuramente.⁴⁰⁴ Fora as duas crianças que ele mesmo apadrinhou, dez contaram com padrinhos livres. Antônia angola indicou cativos em duas de suas dez oportunidades. Vicente crioulo, escravo de Tomás Rodrigues, juntamente com Ana Paes, crioula forra, batizaram Joana em 1782. José crioulo e Teodózia, escravos, respectivamente de João de Novaes e de Luís Ferreira, apadrinharam a Pudenciano, no ano de 1790.

Francisca Gonçalves de Carvalho, mina forra, foi escrava do sobredito Francisco Gonçalves de Carvalho. Em 03/02/1765 foi indicada como a proprietária no registro batismal de Ana mina, que teve como padrinhos João Francisco e Luiza Maria do Sacramento. Esta escrava teve três filhos batizados entre 1767 e 1770, Tomázia, Cipriano e Maria. A primeira criança foi apadrinhada por Manoel angola, escravo de Tomás Fernandes Simões e por Ana Maria de Jesus, preta coartada pelo doutor João Pita Loureiro. Já Cipriano, foi um dos 34 afilhados do pardo forro Joaquim Ferreira da Fonseca, juntamente com a liberta Francisca de Brito. A última criança batizada teve como padrinhos Antônio crioulo, escravo do furriel José Luís Lima e Ana Paes, crioula forra.

Vinte anos após ter sido batizada, em 1787, Tomázia crioula, filha da cativa de Francisca Gonçalves de Carvalho, Ana mina, batizou sua filha, homônima à avó africana. Até o ano de 1795, Tomázia teve outros dois filhos. Na escolha dos padrinhos, diferentemente de

⁴⁰³ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres em Minas Gerais...*

⁴⁰⁴ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos).

sua mãe, não escolheu nenhum cativo, como ela mesma e sua irmã Maria tiveram. Por meio de suas duas primeiras filhas, Ana e Rosa, aliou-se aos forros Antônio Ribeiro dos Santos, Quitéria Ferreira Souto e, aos livres Manoel de Souza Benavides, pai da madrinha Maria Victória de Souza. Em 30/03/1795, a escrava crioula Tomázia Maria de Santa Ana indicou como padrinhos de Maria, o preto forro Antônio Teixeira e a madrinha de sua irmã mais nova, a liberta Ana Paes.

As duas escravas de Francisca Gonçalves de Carvalho apresentaram um comportamento semelhante ao que quantificamos anteriormente, quando constatamos que as africanas tendiam a escolher mais compadres cativos do que as crioulas. Dois anos depois de Ana mina ter sido batizada, ela escolheu um escravo para apadrinhar sua filha e, numa terceira oportunidade, indicou outro. Sua filha mais velha, por outro lado, não adotou este comportamento e escolheu somente livres e forros.

Nos casos analisados é marcante a multiplicidade de estratégias, revelada pela variedade na condição jurídica dos compadres indicados. Senhores e, sobretudo, membros da família senhorial vez ou outra se faziam presentes. Os livres foram muito mais recorrentes, mas em todas as escravarias observadas, independente da dimensão, algumas crianças foram apadrinhadas por outros cativos em algum momento. A diferença fundamental parece estar nas indicações de companheiros de senzala, mais prováveis em escravarias maiores. Majoritariamente, os escravos que viveram nestas freguesias rurais de Vila Rica viam no batismo um bom momento para ritualizarem ou criarem alianças de compadrio fora dos limites das escravarias a que pertenciam. As alianças horizontais ocorriam pontualmente, mesmo quando havia muitas oportunidades. Os pais raramente indicavam mais de uma vez compadres de uma mesma escravaria.

As escravarias de parentes e vizinhos dos senhores possibilitavam a expansão das próprias redes espirituais dos cativos. Os estreitos limites de pequenas e médias escravarias não impossibilitavam o estreitamento de laços entre os escravos. Estes poderiam valer-se ou não das relações de seus senhores. O jogo de alianças era muito complexo. Na maioria das vezes os cativos preteriam os companheiros de senzala e achavam mais interessante buscar apoio em cativos de outras propriedades. Casais conviviam por décadas e não compadravam-se. Nas senzalas não havia ausência de conflitos internos. De qualquer forma, importava muito aos escravos contar com essas formas de proteção e apoio para si e sua prole no universo de dificuldades que o cativo proporcionava. Para isso, priorizavam pessoas com maiores recursos materiais, simbólicos ou relacionais.

Passemos agora à análise dos batismos de africanos.

3.1.4 - Africanos e seus padrinhos

Os laços estabelecidos entre pais, padrinhos e afilhados diante da pia batismal, no momento do batismo das crianças escravas, certamente possuíram conotações diferentes do que aqueles vínculos de compadrio articulados entre os africanos e seus padrinhos. Aos pais dos neófitos, o compadresco era resultado de escolhas específicas suas, estas decorrentes de uma autonomia completa na construção de alianças ou de negociações com o senhor. Para o africano adulto, em muitos casos, o batismo poderia consistir numa formalidade onde os padrinhos seriam escolhidos pelos senhores. Enquanto, para os primeiros, a cerimônia constituía uma forma de os cativos verem suas expectativas atendidas e de alcançarem possíveis benefícios pessoais, para os segundos, o rito de iniciação ao catolicismo satisfazia principalmente aos interesses senhoriais.

Africanos, majoritariamente adultos, foram batizados num número muito menor do que os nascidos nas Minas. Corresponderam a 18,7% dos escravos batizados nas três paróquias. Esta fração apresentou um padrão praticamente invertido em relação às crianças, pois predominaram os padrinhos e madrinhas do cativo. Foram escravos os padrinhos e madrinhas de africanos, respectivamente, em 63,3% e 48,7% (**ver Tabelas 13 e 14**). Entre eles foi quase duas vezes mais comum ter padrinhos e madrinhas da mesma escravaria a que pertenciam (**ver Tabela 15**). Outra coisa que também os diferenciava dos nascidos nas freguesias era a ocorrência de batismos coletivos. Ao todo, 29% dos africanos participaram de cerimônias com a presença de mais de um cativo (**ver Tabela 16**). Houve um caso em que dez escravos foram batizados coletivamente.

No batismo desses escravos africanos, recém-chegados da difícil travessia que fizeram nos navios negreiros que cruzavam o Atlântico, seria plausível supormos que aquele que se tornava seu proprietário, ou seja, que adquiria sua nova “mercadoria” optava, não somente pelo nome cristão que lhe seria atribuído na cerimônia, mas também quais seriam os seus pais espirituais. Desembarcado em meio estranho, e muitas vezes contando com um conhecimento apenas fragmentário do português, o africano dificilmente teria conhecimento e espaço suficiente para tomar alguma decisão nesse sentido, em que possivelmente muitas coisas lhes seriam impostas sem o seu perfeito entendimento.⁴⁰⁵

Certamente foi este o caso de Salvador angola, escravo de Inácio Marques da Silva, batizado em primeiro de agosto de 1795. Seus padrinhos foram Manoel Joaquim da Silva e dona Teresa Maria de Jesus, filhos do senhor. É provável que Salvador não tenha interferido

⁴⁰⁵ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra... p. 4.

na indicação, pois, segundo o pároco de Casa Branca, foi “instruído do modo possível nos mistérios da fé conforme a sua grande rudeza e por ordem do Ordinário”.⁴⁰⁶

Com certeza, muitos dos cativos africanos que eram adquiridos pelos moradores das freguesias em foco, já ingressavam nas localidades devidamente batizados pelo negociante. Outros, como Salvador angola, recebiam o sacramento apenas em seu novo destino. Apesar disso, cabe ressaltar que nem sempre o batismo dos africanos era efetuado urgentemente. O historiador Carlos Almeida Bacellar, cruzando os registros batismais com as listas nominativas na vila de São Luís do Paraitinga, na capitania de São Paulo, constatou que os batismos efetuados na vila nem sempre ocorreram imediatamente à chegada do africano. Foram localizados por ele, cativos que demoraram de um a dois anos, após a sua chegada, para serem batizados. Embora fossem casos minoritários numa análise preliminar, chegam a sugerir, de acordo com Bacellar, “uma falta de preocupação tanto do senhor quanto do vigário local”.⁴⁰⁷ Nesses casos, a escolha dos nomes católicos já havia se efetivado no convívio da senzala. Sua oficialização, contudo, teve que esperar, assim como a indicação dos padrinhos. Além do descaso, outra hipótese poderia ser levada em consideração para justificar tal prática: a espera da integração do estranho no cativo.⁴⁰⁸

Em alguns assentos batismais de adultos, os párocos consideraram registrar que o catecúmeno foi “examinado primeiro na doutrina cristã”. Isso ocorreu, por exemplo, com Francisco e Antônio minas, batizados em 13/10/1776. Eram escravos de dona Francisca Teresa das Chagas e foram apadrinhados, respectivamente, por Ana Paes, crioula forra, e Luiza crioula, da mesma escravaria. Antônio, escravo do furriel José Luís Lima foi o padrinho de ambos.

Aqueles que foram batizados ainda em continente africano, antes de embarcarem, ou no Rio de Janeiro, com certeza o foram de forma burocrática. Nessas situações é provável que seus padrinhos tenham sido irrelevantes em suas vidas. O mesmo não podemos afirmar para os cativos cujos registros dispomos. Apesar dos batismos coletivos sugerirem a ideia de que poderiam ter sido uma mera formalidade, o convívio entre padrinhos e afilhados se deu.

Se infere, pelas palavras do viajante Jean Baptiste Debret que, “do ponto de vista político”, o catolicismo constituiria um “freio” e uma “garantia” aos “senhores obrigados a dirigir uma centena de escravos reunidos”.⁴⁰⁹ De acordo com ele, no batismo dos recém-

⁴⁰⁶ AEAM, prat. J, livro 28 (batismos), f. 95v.

⁴⁰⁷ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra... p. 5.

⁴⁰⁸ *Id. Ibid.*

⁴⁰⁹ DEBRET, Jean-Baptist. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Martins, 1989, tomo III, p. 149, *apud*. FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 194.

chegados, sobressairia a atuação senhorial, por estes servirem-se de escravos e libertos já suficientemente aculturados para apadrinharem-nos, facilitando seus progressos na religião e na adaptação na vida em cativo:

A observância deste costume é tanto mais fácil para o cidadão quanto circulam nas ruas alguns velhos negros livres, corretores de profissão, professores dos princípios da religião católica e que são principalmente apreciados por falar várias línguas africanas, o que facilita os progressos dos novos catecúmenos. Basta uma simples instrução preliminar acerca de crença religiosa para satisfazer a exigência do padre encarregado de batizar um negro novo. É em geral o escravo mais antigo que serve de padrinho, e nas casas mais ricas concede-se essa honra ao mais virtuoso. Entretanto, isso não acarreta nenhuma obrigação em relação ao escravo, e o senhor se desobriga de seus escrúpulos mediante uma simples esmola oferecida à igreja.⁴¹⁰

O papel desempenhado pelo compadrio na vida dos escravos também chamou a atenção de Rugendas, que detalhou algumas obrigações dos padrinhos:

Ao chegar à fazenda, confia-se o escravo aos cuidados de um outro mais velho e já batizado. Este o recebe na sua cabana e procura fazê-lo, pouco a pouco, participar de suas próprias ocupações domésticas; ensina-lhe também algumas palavras em português. É somente quando o novo escravo se acha completamente refeito das conseqüências da travessia que se começa a fazê-lo tomar parte nos trabalhos agrícolas dos outros. É então o seu primeiro protetor que o instrui. Durante muito tempo sua inabilidade e sua fraqueza são consideradas com boa vontade. Todas essas precauções tornam a entrada do escravo em sua nova condição mais leve [...].⁴¹¹

Segundo Rugendas, os escravos tendiam a “encarar” a solenidade do batismo “como um benefício, pois os antigos, já batizados, tratam os novos com uma espécie de desprezo, e como selvagens, até o momento de serem nivelados a eles por esse sacramento”.⁴¹² Ademais, desde então passava a contar com um protetor, pois

Os deveres do padrinho para com o afilhado, tendo-se enraizado, profundamente, na opinião pública, através das idéias religiosas, exercem uma influência salutar na sorte do escravo e lhe garantem um amigo, um conselheiro que lhes ouve todas as queixas; e que, se não pode protegê-lo em todas as circunstâncias, pelo menos o consola em todas as suas dores.⁴¹³

Relatos de viajantes como os que acabamos de fazer menção sempre precisam ser ponderados. Não obstante, as palavras de Debret e Rugendas, superam as fontes burocráticas nos detalhes que nos legaram sobre o processo de adaptação do escravo no cativo. Eles ressaltaram o “freio político” possibilitado pelo batismo, ao mesmo tempo em que destacaram seus ganhos e sentimentos em relação ao parentesco espiritual e às funções do padrinho.

⁴¹⁰ DEBRET, Jean-Baptist. *Viagem pitoresca...* tomo III, p. 149, *apud*. FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 194.

⁴¹¹ RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil...* p. 235-236.

⁴¹² *Id. Ibid.*, p. 231.

⁴¹³ *Id. Ibid.*, p. 232.

De fato, tanto a religião, quanto o parentesco, foram instrumentos da produção de cativos. Segundo Roberto Guedes Ferreira, do ponto de vista utilitarista e senhorial, o sacramento do batismo e o apadrinhamento, constituíam “portas de entrada num mundo escravista, maneiras de inserir cativos estrangeiros num universo religioso cristão, criando-se uma igualdade simbólico-religiosa”.⁴¹⁴ Por outro lado, o compadrio também poderia responder a anseios dos cativos. Mesmo que contassem com padrinhos selecionados por seus senhores, os africanos poderiam ter-se beneficiado desses envolvimento, garantindo-lhes uma vida menos sofrida no cativeiro, além de constituírem meio de socialização dos escravos em meio a seus companheiros.⁴¹⁵

As observações dos sobreditos viajantes deram conta de obrigações dos padrinhos com relação aos seus afilhados africanos, recém-chegados. Dentre elas estavam o ensino das primeiras palavras em português, do trabalho e dos dogmas religiosos. A eles caberia a instrução dos novos cativos daquilo que seria necessário para a sua vida em cativeiro. Àqueles há pouco trazidos pelo tráfico atlântico, poderia interessar tais parentes, já que diminuiria o estranhamento frente aos seus pares e facilitaria a sua adaptação.

Ademais, os senhores que escolhiam os padrinhos não o faziam aleatoriamente. Ser pai espiritual “para o negro [podia ser] uma demonstração de respeito e dedicação”.⁴¹⁶ Talvez fosse este o caso de José, escravo de José de Paiva que, em 21/05/1725, na Igreja Matriz de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo, apadrinhou a três escravos de seu senhor, Inácio, Francisco e Luiz.

Este padrinho, que provavelmente foi indicado pelo senhor, poderia ser um dos mais antigos da escravaria e/ou algum que contasse com a confiança e estima de José de Paiva. Nos anos de 1763 e 1764, em São Bartolomeu, dois escravos de Martinho Alves Chaves, batizados como Lourenço e Francisco, ambos minas, contaram, respectivamente, com Simão e Carlos, crioulos da mesma escravaria, como padrinhos. Anos antes, na mesma paróquia, João Mendes Ribeiro adotou uma postura parecida. Nos registros, apareceu como proprietário de nove africanos batizados, entre 1747 e 1759. Todos eles foram apadrinhados por outros escravos de João, cada um deles por um diferente. Suas madrinhas, por outro lado, ou eram cativas de outras propriedades ou eram forras.

Em muitas ocasiões as libertas eram madrinhas, o que raramente ocorria com os padrinhos. Enquanto eles compareceram em 4% das cerimônias de africanos, elas estiveram

⁴¹⁴ FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 195.

⁴¹⁵ *Id. Ibid.*

⁴¹⁶ DEBRET, Jean-Baptist. *Viagem pitoresca...* apud. FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...*

presentes em 24% (**ver Tabela 13**). Por outro lado, as mulheres livres apadrinharam 10% menos africanos do que os homens, que o fizeram em 32% das ocasiões. Parece que no batismo dos adultos, os livres-forros(as) que os apadrinhavam, orbitavam mais frequentemente à esfera senhorial do que aqueles escolhidos para tornarem-se padrinhos e madrinhas de crianças.

De fato, apesar de menos recorrentes do que no caso dos filhos de escravos, os cativos de outros proprietários foram majoritários também nos apadrinhamentos de africanos. Será que nesses casos seriam os próprios batizados que indicavam seus padrinhos? Sheila de Castro Faria, analisando os batismos de crianças chega a afirmar que “seria um absurdo supor senhores indicando como padrinhos de seus cativos escravos de outros donos”.⁴¹⁷ De qualquer forma, não devemos nos esquecer de que muitos dos senhores possuíam poucos cativos. Mais dificilmente ainda disporiam de madrinhas em sua propriedade. Embora as cativas fossem madrinhas em proporções expressivas (49%), seus índices foram inferiores aos dos homens (63%). As pertencentes à mesma escravaria que o batizado eram bem menos numerosas que os padrinhos (**ver Tabela 15**). Em situações em que o senhor possa ter indicado cativos de outros proprietários para batizarem seus escravos adultos é provável que outras hierarquias, que vigoravam entre livres-forros, influenciasses nas escolhas.⁴¹⁸

Antes de finalizarmos esta seção, trataremos de um conflito ocorrido entre Ana da Conceição, preta mina forra, moradora em Cachoeira do Campo e o padrinho de seu escravo, Antônio nagô. Há um requerimento encaminhado ao governador da capitania, datado de 27 de março de 1789, no qual Ana solicita a sua intervenção. Nele é esclarecido que Ana passou uma carta de alforria “pelo amor de Deus” a seu cativo, com o ônus de que ele deveria servi-la enquanto estivesse viva, pois possuía setenta anos e nenhum herdeiro. A suplicante entregou a referida carta de alforria ao capitão da companhia dos homens pretos de Cachoeira do Campo, João Pereira de Faria, “também preto mina”, para guardá-la “por ser padrinho de batismo do dito escravo”. Contudo, o padrinho, mesmo

estando ciente ser a dita carta passada pelo amor de Deus com aquela obrigação de servir a suplicante enquanto viva fosse, o fez o alistar em uma das esquadras da sua companhia que só se deve compor de libertos e passando a tanto o fez por despotismo, que o fez ir com outros abater matos, em cuja diligência se demorou o tempo de 8 dias, ficando a suplicante metida entre duas paredes, sem ter quem lhe desse um pote de água, nem quem lhe fosse tirar na faisqueira um vintém para comprar que comer. Por causa dessa dissolução, tem pedido a suplicante por vezes ao [?] preto capitão, lhe entregar a carta de alforria q lhe deu a guardar, e várias pessoas o mesmo peditório lhe tem feito, sem ser

⁴¹⁷ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento...* p. 321.

⁴¹⁸ FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal...* p. 192.

possível querer o sobredito entregar a mencionada carta, e por que pode suceder falecer a suplicante e o sobredito sumir a carta, e ir vender o escravo, assim como já com outro praticou, e é notório a toda a cidade, motivo este porque recorro a piedade de V. Exa. [...] faça ao sobredito [...] entregar a suplicante a carta que passou pelo amor de Deus ao seu escravo, e duvidando o remeta preso à cadeia desta capital, para dela dar as causas da sua repugnância, e o direito que lhe assiste em querer dominar escravos alheios.⁴¹⁹

O ocorrido revela uma situação de desentendimento em que o padrinho, valendo-se do vínculo com seu afilhado, interferiu na relação entre este e sua senhora. Esta havia confiado a João Pereira de Faria a carta de liberdade de seu escravo, batizado pelo dito. Por motivações próprias ou a pedido de Antônio nagô, alistou-o na sua companhia, que era destinada apenas a forros. Ana da Conceição, de idade avançada, alegou depender totalmente dos trabalhos de seu escravo, tanto para auxiliá-la em casa, quanto em sua subsistência. Ela temia que João Pereira tenha “dominado” seu escravo com a finalidade de vender Antônio como escravo quando ela falecesse. Outrossim não sabemos as reais motivações. Poderia, por exemplo, estar atendendo a pedidos de seu afilhado. Mas enfim, este caso nos possibilita perceber como a relação de apadrinhamento chegou a interferir na estabilidade da relação senhor-escravo.

Com o objetivo de evitar alguma interferência na sua relação com o cativo, muitos senhores faziam com que seus escravos adultos fossem apadrinhados por outros escravos seus ou pessoas de sua parentela e, ainda, por cativos de membros dela. Mas nem todos os casos ocorreram dessa forma e, mesmo nestas situações, é provável que os africanos puderam ter alguma margem de escolha.

Pelo compadrio, os escravos consolidavam redes de solidariedade paralelas às relações de obediência que tinham com o senhor. O caso de Antônio nagô, escravo da forra Ana mina é sintomático de como esta instituição poderia colocar os cativos numa situação de “lealdade cruzada”. Ao mesmo tempo, que deveriam ser obedientes aos seus proprietários, os escravos também comprometiam-se com seus padrinhos e compadres. Essas relações poderiam resultar em tensão. Não é por menos que o governador conde de Assumar, expediu um bando no teor que já exploramos: devia-se evitar que cativos se compadrassem a outros de equivalente condição ou à população de cor.⁴²⁰ Afinal, quando ocorresse alguma disputa, o escravo deveria apoiar o seu senhor ou seu parente ritual? Antônio nagô parece ter escolhido a segunda opção. Do contrário, Ana mina não teria solicitado a intervenção de terceiros na contenda.

⁴¹⁹ APM, SG, cx. 19, doc. 19.

⁴²⁰ Página 127.

A criação de uma família, por exemplo, poderia favorecer a dominação senhorial, mas nada garantia ao senhor a conquista da simpatia de seu escravo. Estas e outras redes relacionais paralelas, em que os cativos se envolviam, eram importantes capitais sociais que conseguiam angariar em seu processo de (re)definição das fronteiras entre os seus interesses e os senhoriais. Como as bases da escravidão não eram postas em cheque, os escravos se inseriam a teias relacionais que envolviam deveres e obrigações paralelas às inerentes de sua condição.

3.2 - Os enjeitados e seus pais espirituais

Das 6.513 crianças batizadas nas freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu, ao longo de todos os anos compulsados, 264 (4,1%) delas eram “expostas”. À semelhança dos africanos, os batismos dos enjeitados (ou expostos) estabeleciam apenas a relação padrinho-afilhado. Neste tópico nos ocuparemos dos padrinhos e das madrinhas dessas crianças.

O fenômeno da exposição de crianças foi trivial durante todo o período colonial e imperial brasileiros. Em decorrência disto, as Santas Casas de Misericórdia estabeleceram rodas para o recolhimento dos expostos.⁴²¹ De acordo com Renato Venâncio, a criação das “Casas de Roda” tinha o intuito de diminuir as recorrentes e trágicas situações de crianças abandonadas no meio da noite que muitas vezes morriam, pois estavam sujeitas a todos os tipos de perigos, tais como o frio e os animais que circulavam pelas ruas. Assim, procurava-se “civilizar” a exposição, o que acaba por evidenciar uma sociedade onde o abandono era, digamos, aceito. Outrossim, a roda era projetada para que a identidade da pessoa que a utilizasse não fosse revelada.⁴²²

Nos locais sem roda, como era o caso de Minas, predominava a prática de se depositar os recém-nascidos nas soleiras das portas, nas ruas, nas igrejas. Enfim, deixava-se a criança em algum lugar em que ela fosse facilmente encontrada. Com a finalidade de favorecer a discrição do autor, as crianças eram expostas, normalmente, durante a noite. O que motivava a exposição, entre outros fatores, eram as dificuldades materiais das famílias para criarem a criança ou razões morais, quando o rebento era fruto de alguma relação proibida ou

⁴²¹ FARIA, Sheila de Castro. A propósito das origens dos enjeitados... p. 83.

⁴²² VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas*: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX. Campinas, SP: Papirus, 1999, p. 23-31.

inadequada. Desde 1750, a Câmara Municipal de Vila Rica – da mesma forma que outras da capitania – passou a fornecer um subsídio para atender as crianças abandonadas, apoiando com recursos aquele que se prontificasse a ser o criador. Desde então, quem encontrasse um exposto e estivesse disposto a criá-lo, deveria cuidar de seu batismo e, em seguida, entrar com o pedido de auxílio financeiro no Senado.⁴²³

Em todo o termo de Vila Rica e, principalmente, em sua sede, a prática da exposição cresceu significativamente desde meados de 1740, aumentando com o passar das décadas. Portanto, a elevação nas taxas de abandono ocorreu em paralelo ao processo de decadência da mineração. Apesar disso, segundo Renato Franco, “a associação entre abandono de crianças e decadência da mineração não deve ser aceita de forma irrestrita”. De fato, há um “acréscimo na taxa de abandono a partir da segunda metade do século XVIII, para a grande parte do mundo católico, de formação tipicamente urbana”. Assim, o fenômeno constatado em Vila Rica e suas imediações foi, em certa medida, “universal”, pois “amplas áreas da América católica e Europa do sul viveram esse mesmo drama”.⁴²⁴ De qualquer forma, durante o século XVIII, o aumento na exposição teve ritmos diferentes em diversas localidades, respondendo a conjugações de dezenas de fatores, dentre eles a conjuntura econômica e os níveis de urbanização. Nas localidades em foco, o auxílio camarário e a pobreza – decorrente da decadência de setores primordiais da vida econômica mineira e motivo da migração interna – certamente foram elementos que contribuíram em conjunto no incremento das taxas de abandono.

O abandono teve grande popularidade por se tratar de um fenômeno que não se restringia a qualquer grupo social. Era resultante da pobreza, mas também de desvios morais que ocorriam também com os membros das famílias importantes. Dessa forma, por ser “uma prática de todos, manteve o apoio tácito de todos”.⁴²⁵ A exposição era uma alternativa cristã ao infanticídio. Abandonar não era o mesmo que abortar ou matar. Em sociedades sensíveis ao peso da piedade católica, marcadas pela culpa e pelo medo que a eternidade poderia legar aos pecadores, o abandono tornava-se alternativa factível. Confundir esta prática com relaxamento moral das populações ou com promiscuidade e falta de amor, é cair em anacronismo. O abandono, além da questão familiar, também estava ligado às noções de

⁴²³ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros*. O abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014, p. 18.

⁴²⁴ *Id. Ibid.*, p. 86.

⁴²⁵ *Id. Ibid.*, p. 26.

pobreza e caridade que vigoravam no período moderno, assim como à questão das instituições de auxílio.⁴²⁶

Enfim, motivos como a condenação moral aos nascimentos ilegítimos, a pobreza, o tamanho da prole, momentos de crise familiar, morte dos pais, doenças, a instituição do auxílio camarário e o discurso caritativo eram fatores que incidiam sobre a decisão de se abandonar um filho. Diversos também eram os elementos que pautavam a escolha do lar receptor. Nas freguesias de nosso estudo, abandonavam-se crianças, geralmente, em casas particulares. Estes lares eram chefiados por homens, em grande medida casados ou eclesiásticos, assim como por mulheres, solteiras ou, em menor medida, viúvas. Entre os homens foi expressivo o número daqueles que possuíam algum título, enquanto que entre as mulheres foi comum a presença de forras. Essas configurações são reveladoras que as variadas organizações familiares, presentes nas localidades, acabavam acolhendo enjeitados deixados às portas de seus lares.

Mas afinal, quem escolhia os padrinhos para essas crianças? Aqueles que o encontravam? Os párocos? E quais seriam os critérios? São perguntas provavelmente sem respostas. Nosso objetivo será o de mapear aqueles que se tornavam padrinhos de expostos.

Inicialmente é perceptível uma grande correlação entre receber o enjeitado em sua casa e apadrinha-lo. Entre todos os expostos batizados nas freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu, 36% deles tiveram como padrinho ou madrinha o(a) próprio(a) chefe do lar, sua esposa, ou algum filho deste(s).⁴²⁷ Ademais, sempre foram elaborados registros batismais que não detalhavam nenhuma outra informação senão a condição de exposto do neófito.

O apadrinhamento de enjeitados, segundo Renato Franco, poderia estar ligado a deveres cristãos disseminados no imaginário. Aqueles que se comprometiam a tornarem-se pais espirituais dessas crianças instauravam o primeiro vínculo social desses inocentes que não poderiam contar com seus progenitores.⁴²⁸

Muitos dos que receberam crianças às suas portas optaram por criá-las e ocasionalmente também as apadrinhavam, mas não via de regra. Pode-se afirmar, com certeza, que o maior dever daquele que encontrava algum inocente em sua casa era não permitir que morresse pagão, providenciando o seu batismo. Tratava-se de um ato

⁴²⁶ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...* p. 29.

⁴²⁷ Embora nem sempre houvesse relação entre sobrenome e parentesco, certamente foi grande o número de parentes, coabitantes ou não, dos chefes dos lares que apadrinhavam os expostos. São muitos os casos em que o sobrenome de algum dos padrinhos é igual ao do chefe do domicílio sem que a relação entre ambos fosse precisada pelos párocos. Níveis de parentesco como tios, irmãos e etc., não eram mencionados.

⁴²⁸ *Id. Ibid.*, p. 100.

misericordioso por excelência.⁴²⁹ Quando a criança era encaminhada ao batistério, geralmente candidatavam-se eles mesmos ou convidavam pessoas conhecidas, pertencentes à sua casa, parentela ou ao seu círculo de convívio mais amplo para apadrinharem-nas.

Os expostos tiveram apenas seis madrinhas e cinco padrinhos forros(as). Um desses casos foi o de Ana, exposta em casa de Joana Ferreira da Costa, preta forra. No ano de 1760, seus padrinhos foram Matias da Costa e Joana, crioula forra. Em 1794, Camilo, deixado em casa de Domingos da Silva, crioulo forro, foi por ele e sua mulher, Ana de Souza, apadrinhado.

Apenas uma criança abandonada teve como madrinha uma cativa. Foi o que aconteceu com Andreza em 1757, deixada em casa de Francisco Domingos. Uma escrava sua, Ana crioula, juntamente com Francisco Lopes, foram os padrinhos. Talvez a criança estivesse correndo perigo de morte e a única madrinha disponível na situação foi Ana. Pode ser também que a criança tivesse a tez escura e Francisco Domingos a considerasse filha de alguma cativa. Não foram raros os casos de tentativas de escravização de expostos.

Todos os outros pais espirituais de enjeitados foram classificados como livres. É notável, portanto, que os forros e forras que encontravam crianças abandonadas às suas portas normalmente não tornavam-se padrinhos destes. Foi este o caso, por exemplo, de Francisco, exposto à Joana Ferreira, parda forra, que em 1753, teve como padrinho Francisco de Faria Rocha e Joana Maria, mulher do licenciado Manoel Batista. Ou Clara, batizada em 1772, exposta em casa de Catarina de Oliveira, parda forra, e que teve como padrinhos o casal Antônio Dias e Antônia Maria da Paixão.

Foi comum que padrinhos recorrentes também apadrinhassem diversos expostos, deixados ou não em seus lares. Essas repetições podem ser indicativas de um perfil caritativo destes padrinhos ou madrinhas, além de uma maior disponibilidade de recursos materiais. Entre 1782 e 1801, Hipólito Dias Cordeiro recebeu quatro expostos em sua casa e apadrinhou todos eles. Três das madrinhas eram residentes em sua casa e uma delas emitiu uma procuração. Hipólito ainda foi padrinho de Maria, exposta em casa de Inácia Xavier em 14/05/1782. Ao todo, apadrinhou dez crianças, cinco das quais, expostas.

Entre 1761 e 1798, Manoel Valente de Oliveira foi padrinho de 16 crianças. Desde, 1788, possuía a patente de capitão, época em que começou a apadrinhar expostos. Tornou-se o pai espiritual de quatro, sendo um deles deixado em sua casa. Três deles foram deixados em casa de dona Francisca Teresa das Chagas, que também os apadrinhou. Esta madrinha já

⁴²⁹ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...* p. 97.

havia batizado outras nove crianças legítimas e naturais. Casos como esses, de padrinhos repetidos de expostos deixados num mesmo lar, são reveladores de laços de amizade e cumplicidade. Situações como essas poderiam referir-se, por exemplo, em tentativas de acolhimento de filhos ilegítimos de algum membro da casa no seio da família.

O capitão João da Silva de Oliveira apadrinhou as duas crianças que foram abandonadas em sua casa nos anos de 1784 e 1786. Além delas, foi padrinho, juntamente com sua mulher, de outros dois expostos deixados em casas de terceiros, Iria em 1784 e Clara em 1789. João foi padrinho de um total de 36 crianças. Sua mulher, que teve 30 afilhados, apadrinhou um total de quatro expostos.

Entre 1771 e 1798, o reverendo Faustino José do Vale foi o padrinho de vinte crianças. Dentre elas, estavam três expostos, Ana, Luiz e Faustino, todos do final da década de 1790. Luiz foi exposto em 07/09/1797, à porta de Ana Carneira, às quatro horas da manhã, sendo batizado, dois dias depois. Ana foi exposta em casa de José Dias e teve como madrinha Joaquina, filha do mesmo. Em 17/08/1797, também durante a noite, o terceiro exposto mencionado foi deixado no lar de Manoel Gomes Ferreira, crioulo forro, que “não tinha modo de o poder criar” por ser pobre.⁴³⁰ Dez dias depois foi batizado com o sugestivo nome de Faustino.

Ao longo de quase 60 anos, outro eclesiástico, o padre Francisco Antônio Xavier, apadrinhou mais de 50 crianças. Entre 1771 e 1800, foi o padrinho de cinco inocentes expostos. Assim como o seu colega Faustino José do Vale, todos os seus afilhados enjeitados foram deixados na casa de terceiros durante a noite. Por outro lado, o reverendo João Pereira Zacarias recebeu cinco expostos em sua casa entre 1779 e 1792, dos quais tornou-se padrinho apenas do primeiro deles, Manoel. Àquela altura, João já havia apadrinhado cinco crianças e, futuramente, veio a apadrinhar outras duas.

Os eclesiásticos desempenhavam importante papel na vida cotidiana dos fregueses. É provável que soubessem, em parte pelas confissões, da origem de boa parte dos expostos. Outrossim, parece que optavam por não interferir nessas práticas e ainda acabavam tornando-se cúmplices fundamentais desses atos, mantendo os segredos, apadrinhando as crianças ou recebendo-as em seus domicílios.⁴³¹

⁴³⁰ AEAM, prat. AA, livro 09 (batismos), f. 35v.

⁴³¹ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...* p. 94. Renato Venâncio elaborou a hipótese de que, parte dos bilhetes que por vezes acompanhavam as crianças abandonadas, foram escritos por padres, em virtude do tom formal dos recados, se levada em conta a pobreza de muitos pais, assim como as elevadas taxas de analfabetismo. VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas...* p. 78.

Já que os expostos não contavam com os pais para indicarem seus padrinhos, as relações espirituais que os envolviam poderiam possuir menos de estratégia social deliberada e mais de sentido religioso. Este “exortava a função caritativa, comprometimento cristão frente às agruras da infância abandonada”.⁴³² Por outro lado, microrrelações de poder dinamizavam o cotidiano do abandono. O conhecimento da exposição de uma criança era circunscrito às pessoas de maior confiança, com a finalidade de manter intacto o anonimato dos progenitores, assim como de auxiliá-los de alguma forma. Nessas tramas, o compadrio acabava entremeando-se à relações de amizade e cumplicidade.

3.3 - As escolhas dos pais livres e forros

O compadrio é capaz de agregar o forasteiro. Conforme já discutimos, o padrinho escravo de um africano poderia, por exemplo, iniciar sua instrução naquilo que fosse necessário para a sua nova vida. Já os compadres indicados por cativas solteiras, novas na região e, muitas delas africanas, tornavam-se seus eventuais protetores.

Por outro lado casais recém-chegados, tanto de reinóis ou de habitantes de outras localidades da América portuguesa, ao terem algum filho batizado, muitas vezes contraíam o seu primeiro laço social suficientemente estável na localidade. Caso ainda tivessem contato com poucas pessoas, poderiam convidar algum eclesiástico local para compadrarem-se. Estes, provavelmente, eram abertos a situações do tipo e poderiam ser valorosos intermediários sociais, por terem contato com a maioria dos fregueses. Igualmente, homens solteiros e sem filhos, novos em alguma freguesia, ao apadrinharem alguma criança, estabeleciam importantes laços estáveis com habitantes locais. Outrossim, isso pode demandar um maior tempo de convivência na paróquia para que aconteça.

Os escravos casados normalmente gozavam de um maior tempo de convivência nas localidades em que batizavam seus filhos. A tendência era a mesma para a comunidade liberta. Os forros e forras, ao longo de sua vivência em determinada freguesia, consolidavam importantes redes de relações que deixariam para trás caso migrassem. Apesar de terem alcançado a possibilidade de mobilidade espacial irrestrita com a alforria, era comum permanecerem próximos de onde viveram como escravos, muitas vezes sem deixar a casa ou

⁴³² FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...* p. 98.

as terras de seu ex-senhor. Não raro, aderiam aos sobrenomes destes proprietários. Lealdade ainda deveria ser um atributo necessário a esses libertos.

A falta de deferência a um antigo senhor poderia reconduzir o alforriado ao cativo. Aos escravistas havia a possibilidade legal de revogarem alforrias alegando ingratidão do ex-escravo.⁴³³ Não estranhamente, alguns homens e mulheres registrados como forros(as) nas atas batismais possuíam seus ex-senhores como referência.

Ana crioula forra, que batizou uma filha em 1749, na paróquia de São Bartolomeu, teve o seu nome acompanhado pela expressão “escrava que foi do reverendo Lucas Ribeiro”. O mesmo com a madrinha Rosa da Costa, quatro anos mais tarde, “escrava que foi de José da Costa Soares”. Ou ainda com o padrinho José mina, na freguesia de Casa Branca, em 1752, “escravo que foi de Tiago Cabral”. Todas essas relações de poder, herdadas da vida em cativo, certamente ainda pesavam nas decisões dos libertos de escolherem determinados padrinhos e madrinhas. Libertos, por vezes, pareciam indicar membros de sua antiga família senhorial, embora a relação dos sobrenomes nem sempre fosse precisa. Também poderiam valer-se destes e, de suas relações pessoais, para convidarem algum padrinho importante.

Em termos gerais podemos dizer que operavam outras hierarquias, nas indicações de compadres feitas por forros e, principalmente por livres, quando comparamo-los aos cativos. Isso pode ser evidenciado pela diferença na recorrência em que padrinhos e madrinhas, com algum título indicativo de prestígio, eram por eles indicados. Esses títulos e as classificações referentes à cor da pele são as principais informações disponíveis nos registros de batismos para se estabelecer diferenciações no seio da população livre-liberta.

Os “livres”, devemos ressaltar, constituem uma categoria muito ampla, pois abarca tanto filhos e netos de ex-escravos, quanto reinóis e seus descendentes. Engloba também vários níveis de mestiçagem, pessoas com diversos tons de pele. A diferença mais significativa que operava nos padrões de compadrio de livres e libertos residia, então, na maior proximidade dos segundos em relação ao universo da escravidão. Ademais, como veremos, os forros procuravam distanciar-se dos escravos ao buscarem padrinhos e madrinhas para seus filhos. Uma vez alcançada a alforria, os libertos aliavam-se a cativos apenas apadrinhando-os.

Os dados referentes à presença de títulos entre os padrinhos e madrinhas revelam, ao mesmo tempo, um maior acesso dos livres às pessoas de prestígio, um convívio cotidiano mais intenso e, sobretudo, a intenção de terem-no. Enquanto 25% dos homens escolhidos para

⁴³³ Cf. SOARES, Márcio de Souza. *A remissão do cativo...*

apadrinhar os filhos dos livres eram eclesiásticos, membros da burocracia civil, do corpo de militares formais ou das companhias de ordenanças e, 15,6% das mulheres possuíam o título de “dona”, os filhos dos forros contaram, respectivamente, com 16,7% e 10,9% (**ver Tabela 17**). Entre os cativos a diferença é ainda maior, compreendendo 6,5% dos padrinhos e 2,7% das madrinhas.

Lourença Antunes, preta forra, teve seis filhos entre 1740 e 1753. Moradora na fazenda de Antônio Pereira Duarte, de Água Limpa, na paróquia de Santo Antônio da Casa Branca, indicou José Ribeiro de Macedo, homem solteiro, da casa do dito Antônio, para apadrinhar seu terceiro filho, Lourenço, em 17/08/1744. Dois anos depois, tornou-se comadre do português, guarda-mor Domingos Valente de Barros, o qual foi representado por procuração pelo padrinho de Lourenço. Anos mais tarde, em 1753, seu filho Euzébio teve como madrinha dona Josefa Maria de Jesus, mulher do referido guarda-mor. Com base nesses dados, podemos aventar para a possibilidade de que compadre José Ribeiro de Macedo tenha se tornado um importante intermediário para a preta forra Lourença Antunes e que talvez tenha facilitado o contato dela com o guarda-mor e, futuramente, com a sua esposa.

Os forros e forras escolhiam compadres de equivalente condição, nas três freguesias enfocadas, em proporções próximas aos 10% (**ver Tabela 18**). Muito excepcionalmente indicavam algum cativo. Os livres, por outro lado, aliavam-se muito raramente a forros e nunca a escravos. Aqueles que o fizeram, provavelmente eram filhos de ex-escravos ou se tratavam de libertos, cuja condição, os párcos negligenciaram no registro. Foram escolhidos por progenitores considerados livres o total de 12 (0,4%) padrinhos e 26 (1%) madrinhas forras. Ademais, podemos perceber que era mais comum às forras solteiras indicarem padrinhos e madrinhas da mesma condição do que às casadas. O matrimônio era símbolo de estabilidade e, nas Minas coloniais – onde as famílias constituídas sob o modelo decorrente deste sacramento estiveram longe da hegemonia – poderia constituir uma espécie de distinção entre a população liberta. As mulheres forras apresentavam índices de ilegitimidade semelhantes aos das cativas, ambos próximos aos 70%, enquanto que as livres contavam com 18%.⁴³⁴

⁴³⁴ Segundo Ronaldo Vainfas, o concubinato encontrava-se difundido em todas as camadas sociais e generalizado em toda a colônia. Seria um elemento resultante da própria situação colonial e da escravidão. Se, na legislação canônica e também no Direito e costumes ibéricos, a concubina oscilava entre amante livre e criada, no Brasil colonial esta seria sintomaticamente identificada à escrava. Gilberto Freyre considerava a escravidão como fonte privilegiada de concubinatos. Nas relações entre brancos ou senhores e mulheres de cor ou escravas, como argumenta Vainfas, “o concubinato esteve longe de ser qualquer espécie de casamento alternativo ao modelo oficial”. Ao que tudo indica, essas configurações assim se deram numa clara fusão dos ideais ibéricos de “pureza de sangue” com as contingências do colonialismo moderno. VAINFAS, Ronaldo. *Tropico dos pecados...* p. 76-79. Fernando Torres Londoño, tendo como base as expressões utilizadas em diversos documentos para se

Como sabemos, era mais comum aos livres do que aos forros aliarem-se a pessoas mais importantes. Uma maior proximidade destes poderia facilitar, por exemplo, o acesso a algum cargo. O mesmo ocorria entre os libertos, porém havia cargos interditados aos de “sangue impuro”. Em maio de 1812, os moradores de São Gonçalo da Ponte do Paraopeba elaboraram um abaixo-assinado solicitando a substituição do capitão Manuel Rodrigues da Cunha. Eles queixavam-se de abusos cometidos por ele e diziam ser protegido do capitão-mor, seu padrinho.⁴³⁵

Tenho a impressão de que os párocos não se esqueciam de anotar os títulos dos padrinhos nos assentos batismais. O mesmo não pode ser dito aos ofícios mecânicos. Parece-me que os vigários da freguesia de São Bartolomeu foram mais cuidadosos do que os demais nesse tipo de registro. Trata-se da paróquia com menos atas de batismo disponíveis e, ainda assim, é onde os ofícios foram anotados numa frequência maior. Mestres pedreiros, ferreiros, ou oficiais de carapina, de alfaiate e de sapateiro, por exemplo, apadrinharam escravos em doze ocasiões e, em seis, fizeram-no com filhos de libertos. Contudo, em nenhuma ocasião, foram indicados para tornarem-se compadres de livres. Acredito que interessava menos aos livres aliarem-se àqueles estigmatizados pelo “defeito mecânico”, de acordo com os ideais de nobreza, do que aos egressos do cativo.

Era mais comum entre os pais livres a busca por alianças com sujeitos de lugares mais distantes. Os padrinhos emitiram procurações para apadrinhar filhos de livres quase cinco vezes mais que para os descendentes de libertos. Para estes, foram o total de 17 (1,7%) ocasiões, enquanto que para aqueles, 77 (2,9%). Dessa forma, decidiam buscar padrinhos de outras localidades mais frequentemente que os libertos. No caso das madrinhas, as proporções foram parecidas, 72 (2,7%) delas emitiram procurações para tornarem-se comadres de livres e, 14 (1,4%) delas, para compadrarem-se a libertos(as). Esses dados, além de revelarem, proporcionalmente, um maior distanciamento espacial das madrinhas dos filhos de livres, também demonstram o maior acesso destes à mulheres da elite, que tendiam a viver mais reclusas no ambiente doméstico.

De qualquer forma, não devemos nos prender a padrões quando analisamos as escolhas da comunidade livre e liberta diante das pias batismais. Muitos progenitores forros

referir ao concubinato, tais como “está por sua conta”, “de portas adentro” e “lhe governa sua casa”, sugere que estas indicam “a existência de vínculos mais complexos e duradouros que simples ‘tratos’ ou ‘conversações’”. Assim, o concubinato constituiria uma forma de vida, um outro “estado” público que, mesmo não contando com as vantagens do casamento reconhecido pela Igreja e pelo Estado, poderia ser relativamente estável. LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra Família*. Concubinato, Igreja e Escândalo na Colônia. São Paulo: Loyola, 1999, p. 86.

⁴³⁵ APM, SG, cx. 86, doc. 32.

chegavam a compadram-se a homens e mulheres mais poderosos que os indicados por determinados casais livres.

Manoel de Oliveira Basto, natural da freguesia de São Clemente de Basto, do arcebispado de Braga, falecido em 28/01/1777, na paróquia de Casa Branca, afirmou o seguinte em seu testamento:

Declaro que em razão de ser vizinho de Gaspar de Oliveira Freitas casado com Quitéria da Conceição da Costa, e ver que *são muito pobres carregados de filhos, não tendo quem os sirva*, compadecendo-me [das certas necessidades], tomando afeição a um de seus filhos por nome Manoel, em minha vida dei por esmola a doação gratuita para o referido menino Manoel um escravo por nome Mateus moleque angola, e que o administram sua mãe para o bem do mesmo menino; cuja esmola, e doação que fiz a ratifico para que não se mova sobre ela dúvidas[...].⁴³⁶

Os referidos vizinhos, considerados pelo testador muito pobres, carregados de filhos e sem alguém que os sirva, tiveram o total de quinze crianças batizadas na paróquia, entre 1753 e 1780. Gaspar era natural da ilha atlântica de São Miguel, e casou-se com Quitéria, de Casa Branca. Todos os padrinhos de seus filhos eram livres, mas nenhum contava com algum título.

Já o casal de pardos forros Francisco José de Figueiredo e Izabel Maria da Cruz, batizaram oito filhos de 1791 a 1807. Cinco das crianças foram batizadas por “donas”, das quais duas emitiram procurações, ambas casadas com capitães das ordenanças. Dois dos padrinhos indicados também eram milicianos.

Outro ponto a ser ressaltado neste tópico refere-se ao fato de que pais inseridos em alguma hierarquia de títulos ou de cargos, nunca convidavam padrinhos ocupantes de patamares inferiores neste escalão. Também nesses marcos, a tendência era de que os padrinhos fossem de posições superiores ou, no mínimo, equivalentes.

Vejamos alguns casos dos membros das companhias de ordenanças da paróquia de Cachoeira do Campo. O alferes Manoel Ribeiro dos Santos, em 1732, compadrou-se ao capitão Manoel da Silva da Fonseca. Dois anos mais tarde, o alferes João Pinheiro, tornou-se compadre do capitão-mor José Luís Sol. Outro pai, Antônio Pimenta da Costa, detentor da mesma patente, indicou o sargento-mor Jacinto Coelho da Silva em 1803, para apadrinhar a sua filha Maria. No ano de 1808, o mesmo Antônio convidou o capitão José Bento Soares. Em seis ocasiões, entre 1725 e 1734, o capitão Antônio Pimenta da Costa indicou os seguintes padrinhos: capitão Alano de Jesus Almeida, sargento-mor Francisco Xavier, capitão-mor

⁴³⁶ AEAM, prat. L, livro 03 (óbitos), testamento, f. 101v

Manoel Correa da Silva, capitão-mor Nicolau Carvalho, capitão Amador Cutanho e o sargento-mor Antônio Teixeira da Cunha.

Membros do topo da hierarquia, ao indicar compadres, adotavam uma espécie de estratégia “defensiva”, indicando somente pessoas de equivalente condição, dentro de sua própria família (irmãos, tios, primos...), de outras que já fossem aliados (sogros, cunhados...), potencializando laços preexistentes, ou ainda daquelas famílias que desejassem alguma aproximação.

Fica evidente, portanto, a complexidade das alianças de compadrio. Suas diversas facetas centram-se em diferentes interpretações do que cada grupo considerava mais conveniente em termos de reforço ou de ampliação de sua rede social. Da relação, todos visavam obter algum tipo de vantagem, pois nunca indicavam alguém situado numa posição inferior. O objetivo implícito nessas tramas era angariar segurança e vantagens, já que os laços espirituais viabilizavam a circulação de favores, bens materiais e simbólicos numa sociedade majoritariamente pobre. Dessas teias de relações poderia advir a manutenção de posições ocupadas, assim como oportunidades de se ascender a outras.

Considerações finais

O batismo era um rito que reproduzia e consumava simbolicamente o processo do nascimento. O personagem profano tem que morrer para dar lugar a um novo homem, que então pode ser incorporado ao conjunto de experiências sagradas.⁴³⁷ Nesse processo, o renascido passa a dispor de um novo vínculo paterno e materno que somava-se ao consanguíneo preexistente. Esse novo vínculo consiste nos “pais espirituais” que recebem a tutela religiosa do batizado. Através desse envolvimento padrinho-afilhado, os pais biológicos se aproximavam dos pais espirituais de seus filhos, tornando-se compadres e gozando de um estatuto de parentesco, dessa forma também entendido pela Igreja Católica. Entretanto, na prática, essa tutela não se restringia a uma orientação espiritual. Tratava-se de um vínculo de solidariedade, marcado por uma economia de favores, mesmo quando havia um fosso hierárquico separando ambas as partes e vindo mesmo a consolidá-lo. Numa sociedade com poucas instituições, na qual as possibilidades que estavam abertas a cada um tinham íntima relação à condição de nascimento, estratégia e cálculo social entravam em cena para selecionar quem seria o contraente desse novo vínculo, o qual poderia abrir novas possibilidades, por vezes decisivas, para aquele que o buscou.

Os cativos, libertos e livres que viveram nas paróquias enfocadas normalmente escolhiam pessoas melhor situadas, em termos materiais, relacionais ou simbólicos, para apadrinharem seus filhos. Também indicavam compadres de equivalente condição. Alianças fora desses moldes foram excepcionais. Diferentes hierarquias operavam na contração desses vínculos. Elementos como o tamanho da escravaria, a faixa etária do batizado, a legitimidade dos inocentes, a naturalidade e a condição social dos pais influíam sobre a forma dessas alianças rituais.

Sérgio Buarque de Holanda, no clássico “Raízes do Brasil”, diagnostica a particularidade brasileira de aproximar os laços de convivência como meio de ascensão social. O Brasil contou excepcionalmente com “um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses”. Nesse âmbito, segundo ele, é possível acompanhar, no decorrer de nosso processo histórico, “o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal”. Em meio a esses círculos, foi justamente “o da família aquele que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa

⁴³⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. *Notas sobre os...* p. 22.

sociedade”.⁴³⁸ Ora, de acordo com o que abordamos ao longo deste trabalho, a família, no Brasil de antanho, era uma noção muitíssimo ampla e que acabava abarcando também as ligações de compadresco, mesmo quando não havia qualquer vínculo de sangue.

A epígrafe desta dissertação lança luz sobre a importância que as relações de compadrio assumiam para a sociedade colonial e imperial. Vigorava a lógica do favorecimento e o compadrio constituía um mecanismo capaz de viabilizar a troca de favores. Essas práticas arraigaram-se na sociedade ao ponto de ecoarem nos dias atuais. Hoje, o termo “padrinho” pode ser utilizado para designar protetores ou benfeitores, independente da existência do parentesco ritual ou não. O mesmo ocorre com “compadre”, que serve para nomear algum amigo íntimo. Ou ainda com “compadrio”, que pode referir-se a alguma “proteção injusta ou exagerada”.⁴³⁹

A história narrada na obra *Memórias de um Sargento de Milícias*, escrita por Manuel Antônio de Almeida e lançada em 1854⁴⁴⁰, é ambientada na primeira metade dos oitocentos, “nos tempos do rei”.⁴⁴¹ As relações de compadrio e de apadrinhamento estão presentes em toda a trama e sustentam a vida dos personagens. Tudo se conseguia às custas de favores e o narrador explicita essa característica ao afirmar: “já naquele tempo (e dizem que é defeito do nosso) o empenho, o compadresco, eram uma mola real de todo o movimento social”.⁴⁴² “Empenho”, no sentido empregado pelo autor, refere-se a obrigações contraídas socialmente que funcionavam como que dívidas. Nada muito diferente do poder coercitivo das prestações conforme o antropólogo Marcel Mauss teorizou. A citação também indica a origem pregressa de tais práticas. O compadrio era uma espécie de “mola”, capaz de impulsionar a trajetória dos personagens, algo que ia muito além do plano ficcional. Esta mesma “mola” também poderia amortecer e flexibilizar as normas, adaptando-as a determinadas necessidades imediatas.

Em *Memórias*, emerge a figura de um dedicado padrinho de batismo que cria seu afilhado Leonardo, abandonado pelos pais. Ao longo de sua vida, Leonardo se envolve numa série de situações controversas das quais consegue se livrar sempre com o auxílio de seu padrinho, aliados ou alguém que lhe deva um favor. As relações explicitadas na trama culminam com a sua nomeação, por puro favorecimento, ao cargo de Sargento das Milícias.

⁴³⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p. 106.

⁴³⁹ “Compadre”, “Compadrio” e “Padrinho”, in: PRIBERAM. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Disponível em: www.priberam.pt/DLPO/

⁴⁴⁰ Inicialmente, entre 1852 e 1853, foi publicada em folhetins no *Correio Mercantil do Rio de Janeiro*.

⁴⁴¹ ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memória de um Sargento de Milícias*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, s/d, p. 31.

⁴⁴² *Id. Ibid.*, p. 236.

As escolhas de compadres e comadres, que os registros batismais nos possibilitaram o acesso, não eram nem um pouco desinteressadas. A forma como se encontrava organizada a sociedade transformava o rito católico do batismo numa oportunidade para se formalizar alianças. O estreitamento de vínculos possibilitado pela contração de laços de parentesco espiritual envolvia as pessoas e suas famílias em complexas tramas de trocas de favores, ora como protagonistas, ora como intermediárias. A ligação implicava em obrigações e deveres mútuos, que encontravam ressonância nas normais sociais, as quais ultrapassavam o seu papel primordialmente religioso tal como determinado pela Igreja. Os padrinhos, em troca de auxílio e proteção, contavam com a lealdade e deferência de seus afilhados. Os compadres, então aliados, deveriam expressar recíproca benquerença por meio de uma série de prestações. O compadrio gerava grupos de parentesco amplos o suficiente para abarcar pessoas de todas as origens e condições sociais. Por meio dele, o forasteiro era agregado à comunidade.

Aos homens e mulheres, escravos(as), libertos(as) e livres, portugueses, africanos e naturais da América, o compadrio constituiu um dos principais fundamentos da vida de relação. Pelo compadresco, a hierarquia social disfarçadamente se reafirmava. Tendencialmente buscava-se por alguém melhor situado para tratarem-se mutuamente por compadres. Aquele que propunha a aliança não convidava alguém de condição inferior. Os batismos possibilitavam-nos se aproximar de quem melhor lhes convinha, motivando fluxos de bens simbólicos e/ou materiais que poderiam transformar-se em dependência ou poder.

Anexos

Capítulo 1



Figura 1 – Carta Geográfica do Termo de Villa Rica.

Tabela 1 - Número de pagadores e rendimento dos dízimos nas freguesias de Cachoeira do Campo, Casa Branca e São Bartolomeu (1751-1807)⁴⁴³

<i>Período</i>	Cachoeira do Campo		Casa Branca		São Bartolomeu	
	Pagadores	Rendimentos	Pagadores	Rendimentos	Pagadores	Rendimentos
1751-1753	113	6:176\$513	96	2:492\$063	100	2:462\$063
1765-1768	73	3:815\$025	40	1:441\$575	36	1:443\$450
1785-1786	-	1:979\$850	-	544\$350	-	547\$950
1805-1807	88	337\$444	46	112\$125	136	174\$600

Tabela 2 - Naturalidade e condição jurídica dos batizados

<i>Período</i>	Africanos		Coloniais		Livres e forros		Total
Cachoeira do Campo – 1725-1808							
1725-1729	280	53,2%	130	24,7%	116	22,1%	526
1730-1739	174	26,8%	246	37,8%	230	35,4%	650
1740-1749	70	10,8%	267	41%	314	48,2%	651
1750-1759	48	9,6%	187	37,4%	265	53%	500
1760-1769	16	3,9%	149	35,8%	251	60,3%	416
1770-1779	17	3,3%	182	35,3%	316	61,4%	515
1780-1789	14	3%	124	26,9%	324	70,1%	462
1790-1799	9	1,8%	138	27,6%	353	70,6%	500
1800-1808	1	0,2%	141	26,5%	390	73,3%	532
1725-1808	629	13,2%	1568	33%	2562	53,8%	4759
Casa Branca – 1739-1808							
1739-1746	46	18,5%	96	38,5%	107	43%	249
1750-1759	45	12,4%	140	38,7%	177	48,9%	362
1760-1769	33	9,3%	128	36,2%	193	54,5%	354
1770-1779	23	8%	97	33,7%	168	58,3%	288
1780-1789	9	3,6%	81	32,7%	158	63,7%	248
1790-1798	3	1,1%	71	25,3%	206	73,6%	280
1800-1808	0	-	45	20,8%	171	79,2%	216
1739-1808	159	8%	658	33%	1180	59%	1997
São Bartolomeu – 1744-1767							
1744-1749	18	10,4%	68	39,3%	87	50,3%	173
1750-1759	45	14,3%	124	39,4%	146	46,3%	315
1760-1767	26	17,8%	62	42,5%	58	39,7%	146
1744-1767	89	14%	254	40%	291	46%	634

⁴⁴³ Dados extraídos de ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Ricos e pobres...* p. 61.

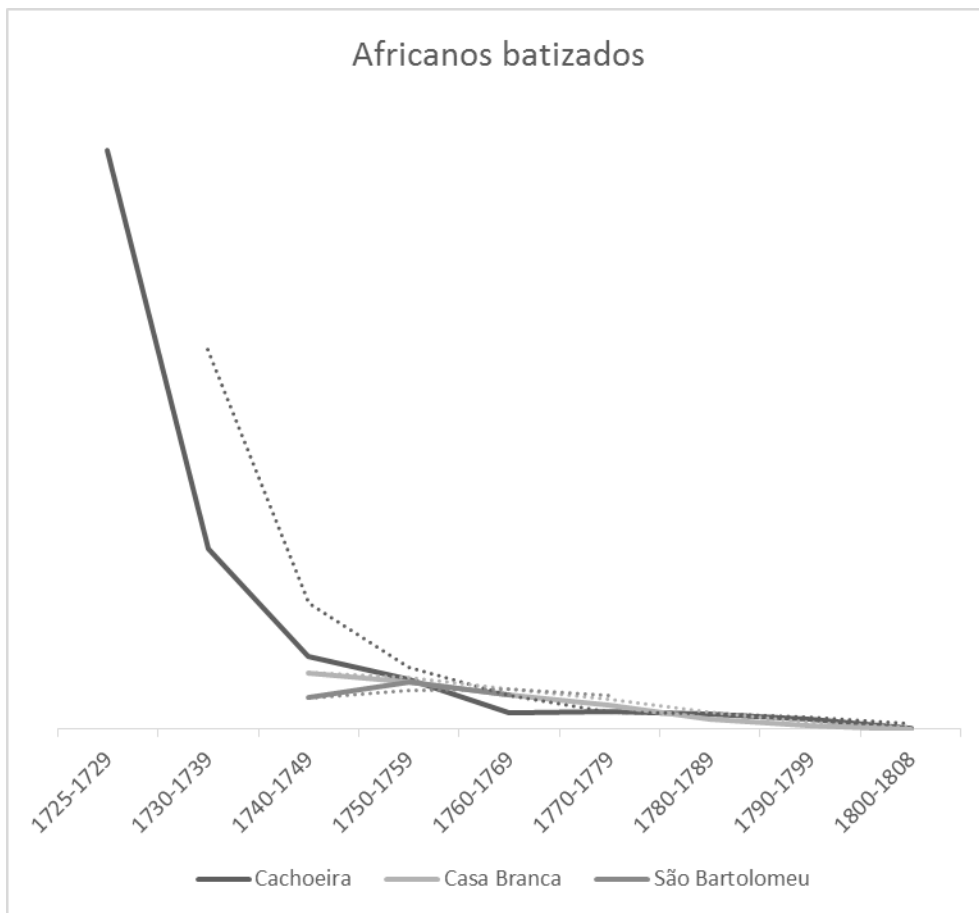


Gráfico 1

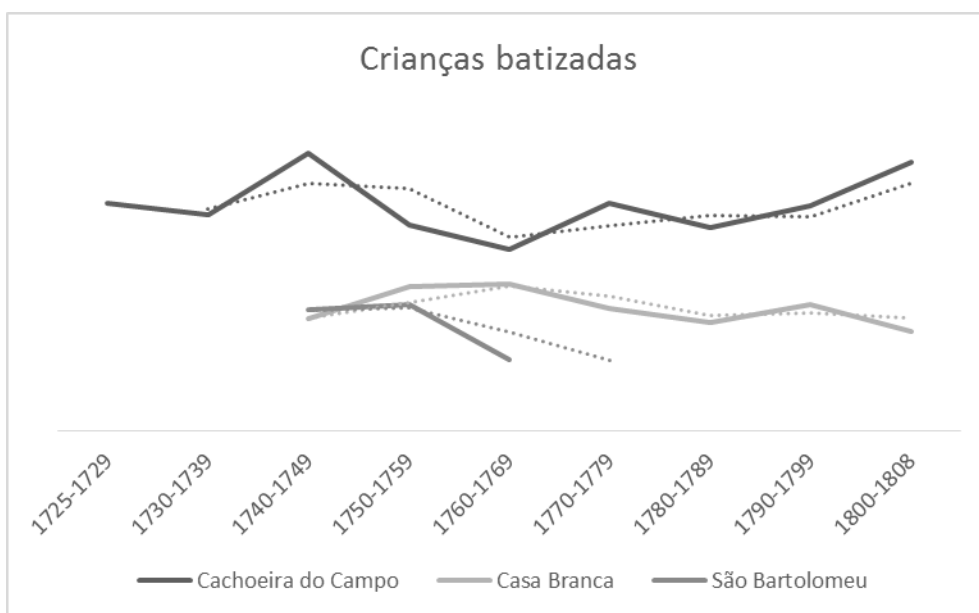


Gráfico 2

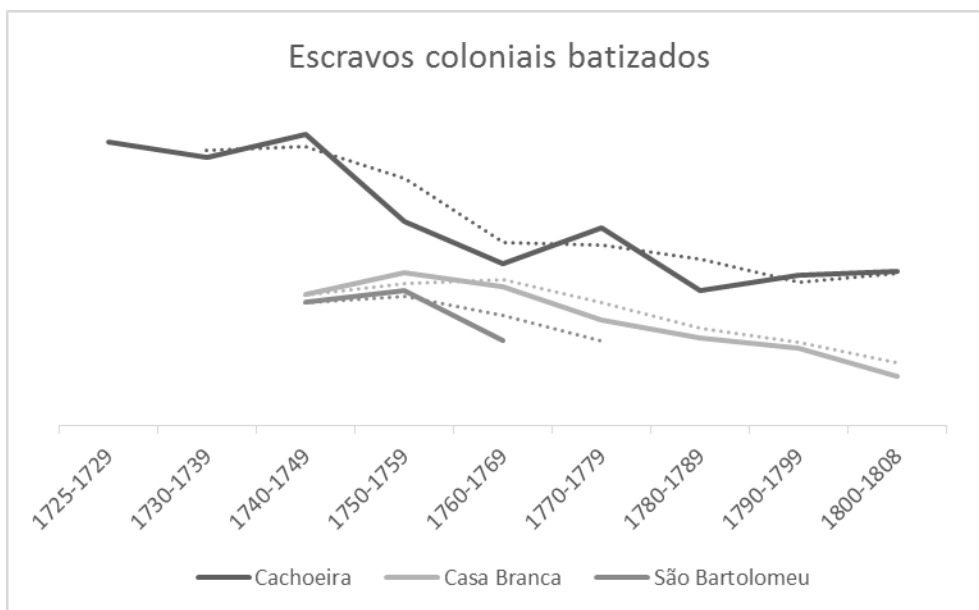


Gráfico 3

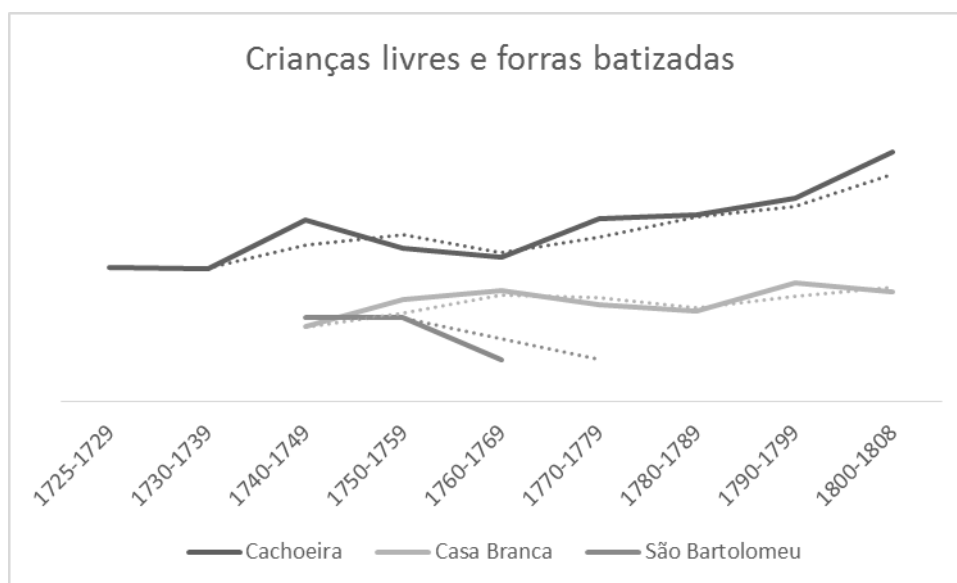


Gráfico 4

Capítulo 2

Tabela 3 - Ausência de padrinhos e madrinhas em batismos

	Cachoeira (1725-1808)	Casa Branca (1739-1808)	S. Bartolomeu (1744-1767)	Total
<i>Padrinhos ausentes</i>	180 3,8%	41 2,1%	14 2,2%	235 3,2%
<i>Primeiramente in extremis</i>	52 1,1%	33 1,7%	10 1,6%	95 1,3%
<i>Madrinhas ausentes</i>	636 13,4%	134 6,7%	28 4,4%	798 10,8%
<i>Primeiramente in extremis</i>	66 1,4%	38 1,9%	13 2,1%	117 1,6%
<i>Total de batismos</i>	4759	1997	634	7390

Tabela 4 - Ausência de padrinhos e madrinhas em batismos realizados primeiramente “in extremis”

<i>Freguesias</i>	Cachoeira (1725-1808)		Casa Branca (1739-1808)		S. Bartolomeu (1744-1767)		Total	
<i>Padrinhos presentes</i>	39	42,2%	79	70,5%	21	67,7%	139	59,4%
<i>Padrinhos ausentes</i>	52	57,8%	33	29,5%	10	32,3%	95	40,6%
<i>Madrinhas presentes</i>	25	26,7%	74	66%	18	58%	117	50%
<i>Madrinhas ausentes</i>	66	73,3%	38	34%	13	42%	117	50%
<i>Total de batismos</i>	91	100%	112	100%	31	100%	234	100%

Capítulo 3

Tabela 5 - Proprietários que apadrinharam cativos

<i>Freguesias</i>	Crianças		Adultos		Total	
<i>Cachoeira do Campo</i>	29 1,8%	1624 100%	6 1%	629 100%	35 1,6%	2253 100%
<i>Casa Branca</i>	14 2%	673 100%	3 1,9%	159 100%	17 2%	832 100%
<i>São Bartolomeu</i>	8 3,1%	254 100%	4 4,5%	89 100%	12 3,5%	343 100%
<i>Total</i>	51 2%	2551 100%	13 1,5%	877 100%	64 1,9%	3428 100%

Tabela 6 - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas dos filhos de cativas por período

	Livres		Forros(as)		Escravos(as)		Ausentes		Total
	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.	
<i>Cachoeira do Campo</i> <i>1725-1750</i>	487	264	22	157	171	182	15	89	695
	70,1%	38%	3,1%	22,6%	24,6%	26,2%	2,2%	12,8%	100%
	404	286	30	94	59	82	14	41	507
	79,7%	56,4%	5,9%	18,5%	11,6%	16,2%	2,8%	8,1%	100%
<i>1781-1808</i>	277	270	15	29	74	65	33	35	399
	69,4%	67,7%	3,8%	7,3%	18,5%	16,3%	8,3%	8,8%	100%
<i>1725-1808</i>	1168	820	67	280	304	329	62	165	1601
	73%	51,2%	4,2%	17,5%	19%	20,5%	3,9%	10,3%	100%
<i>Casa Branca</i> <i>1739-1750</i>	58	27	11	42	37	31	5	11	111
	52,3%	24,3%	9,9%	37,8%	33,3%	27,9%	4,5%	9,9%	100%
	223	171	55	93	78	78	9	23	365
	61,1%	46,8%	15,1%	24,5%	21,4%	21,4%	2,5%	6,3%	100%
<i>1781-1808</i>	109	104	36	42	47	42	4	8	196
	52,6%	53,1%	18,4%	21,4%	24%	21,4%	2%	4,1%	100%
<i>1739-1808</i>	390	302	102	177	162	151	18	42	672
	58%	44,9%	15,2%	26,3%	24,1%	22,5%	2,7%	6,3%	100%
<i>São Bartolomeu</i> <i>1744-1767</i>	174	139	17	64	55	35	3	11	252
	69%	55,2%	6,7%	25,4%	21,8%	13,9%	1,2%	4,4%	100%

*Exclusive os registros que contam com a condição jurídica dos padrinhos ilegível.

Tabela 7 - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas dos filhos de cativas por legitimidade

	Livres		Forros(as)		Escravos(as)		Ausentes		Total	
	L	N	L	N	L	N	L	N	L	N
<i>Cachoeira</i> <i>Padrinhos</i>	238	930	26	41	112	192	12	50	388	1213
	61,3%	76,7%	6,7%	3,4%	28,9%	15,8%	3,1%	4,1%	24,2%	75,8%
<i>Madrinhas</i>	176	644	74	206	111	218	27	138	388	1213
	45,4%	53,1%	19,1%	17%	28,6%	18%	7%	11,4%	24,2%	75,8%
<i>Casa Branca</i> <i>Padrinhos</i>	102	288	43	59	71	91	7	11	223	449
	45,7%	64,1%	19,3%	13,1%	31,8%	20,3%	3,2%	2,5%	33,2%	66,8%
<i>Madrinhas</i>	72	230	70	107	69	82	12	30	223	449
	32,3%	51,2%	31,4%	23,8%	31%	18,3%	5,4%	6,7%	33,2%	66,8%
<i>São Bartolomeu</i> <i>Padrinhos</i>	40	134	5	12	9	46	3	3	57	195
	70,2%	68%	8,8%	6,1%	15,8%	23,3%	5,2%	2,5%	22,6%	77,4%
<i>Madrinhas</i>	32	107	16	48	6	29	3	8	57	192
	56,2%	54,3%	28%	24,4%	10,5%	14,7%	5,3%	4%	22,9%	77,1%

*Exclusive os padrinhos e madrinhas de condição jurídica ilegível.

Tabela 8 - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas por naturalidade das mães cativas

<i>Mães</i>	Pd. Livre	Pd. Forro	Pd. Escravo	Pd. Ausente	Md. Livre	Md. Forra	Md. Escrava	Md. Ausente
<i>Cachoeira do Campo (1725-1808)</i>								
<i>Africanas</i> 319 - 19,9%	212 66,5%	20 6,3%	70 22%	14 4,4%	171 53,6%	58 18,2%	59 18,5%	25 7,8%
<i>Coloniais</i> 423 - 26,3%	328 77,5%	15 3,5%	52 12,3%	27 6,4%	268 63,4%	51 12,1%	58 13,7%	44 10,4%
<i>Não consta</i> 864 - 53,8%	627 72,6%	31 3,6%	182 21,1%	21 2,4%	378 43,8%	172 19,9%	213 24,7%	95 11%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>								
<i>Africanas</i> 239 - 35,5%	114 47,7%	47 19,7%	73 30,5%	5 2,1%	85 35,6%	76 31,8%	69 28,9%	9 3,8%
<i>Coloniais</i> 272 - 40,4%	176 64,7%	40 14,7%	51 18,8%	5 1,8%	157 57,7%	50 18,4%	47 17,3%	18 6,6%
<i>Não consta</i> 162 - 24,1%	95 58,6%	21 13%	38 23,5%	8 5%	55 34%	57 35,2%	35 21,6%	15 9,3%
<i>São Bartolomeu (1744-1767)</i>								
<i>Africanas</i> 83 - 32,7%	43 51,8%	7 8,4%	29 34,9%	2 2,4%	34 41%	30 36,1%	13 15,7%	3 3,6%
<i>Coloniais</i> 102 - 40,1%	81 79,4%	5 4,9%	12 11,8%	4 3,9%	66 64,7%	17 16,7%	14 13,7%	5 4,9%
<i>Não consta</i> 69 - 27,2%	50 72,5%	4 5,8%	14 20,3%	-	40 58%	19 27,5%	7 10,1%	2 2,9%
<i>Total</i>								
<i>Africanas</i> 641 - 25,3%	369 57,6%	74 11,5%	172 26,8%	21 3,3%	290 42,2%	164 25,6%	141 22%	37 5,8%
<i>Coloniais</i> 797 - 31,5%	585 73,4%	60 7,5%	115 14,4%	36 4,5%	491 61,6%	118 14,8%	119 14,9%	67 8,4%
<i>Não consta</i> 1095 - 43,2%	772 70,5%	56 5,1%	234 21,4%	29 2,6%	473 43,2%	248 22,6%	255 23,3%	112 10,2%

*Exclusive os padrinhos e madrinhas de condição jurídica ilegível.

Tabela 9 - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas por cor das mães cativas coloniais

<i>Mães</i>	Pd. Livre	Pd. Forro	Pd. Escravo	Pd. Ausente	Md. Livre	Md. Forra	Md. Escrava	Md. Ausente
<i>Mulatas</i> 17 - 2,1%	15 88,3%	-	2 11,7%	-	11 64,7%	1 5,9%	3 17,6%	2 11,8%
<i>Cabras</i> 18 - 2,3%	14 77,8%	2 11,1%	1 5,5%	1 5,5%	14 77,8%	-	3 16,7%	1 5,5%
<i>Pardas</i> 90 - 11,3%	81 90%	2 2,2%	-	7 7,8%	68 75,6%	7 7,8%	5 5,5%	10 11,1%
<i>Crioulas</i> 672 - 84,2%	475 70,7%	56 8,3%	112 16,7%	28 4,2%	398 59,2%	110 16,4%	108 16,1%	54 8%

*Exclusive os padrinhos e madrinhas de condição jurídica ilegível.

Tabela 10 - Condição social dos afilhados de escravos(as)

<i>Afilhados</i>	<i>Cachoeira do Campo</i>		<i>Casa Branca</i>		<i>São Bartolomeu</i>		<i>Total</i>	
	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.
	721	676	263	217	119	72	1103	965
<i>Africanos</i>	397	326	97	64	61	37	555	427
	55,1%	48,2%	36,9%	29,5%	51,3%	51,4%	50,3%	44,2%
<i>Filhos de escravas</i>	304	330	163	151	55	35	522	516
	42,1%	48,8%	62%	69,6%	46,2%	48,6%	47,3%	53,5%
<i>Filhos de forras</i>	12	14	3	2	3	-	18	16
	1,7%	2,1%	1,1%	0,9%	2,5%	-	1,6%	1,7%
<i>Filhos de livres</i>	8	5	-	-	-	-	8	5
	1,1%	0,7%	-	-	-	-	0,7%	0,5%
<i>Enjeitados</i>	-	1	-	-	-	-	-	1
	-	0,1%	-	-	-	-	-	0,1%

Tabela 11 - Escravarias que os padrinhos e madrinhas de crianças cativas são pertencentes

<i>Localidade</i>	<i>Pd. mesma escravaria</i>	<i>Pd. outras escravarias</i>	<i>Md. mesma escravaria</i>	<i>Md. outras escravarias</i>
<i>Cachoeira (1725-1808)</i>	66 21,7%	238 78,3%	61 18,5%	268 81,5%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>	40 24,7%	122 75,3%	27 17,9%	124 82,1%
<i>São Bartolomeu (1744-1767)</i>	7 12,7%	48 87,3%	6 17,6%	28 82,4%
<i>Total</i>	113 21,7%	408 78,3%	94 18,3%	420 81,7%

Tabela 12 - Condição social dos afilhados de forros(as)

<i>Afilhados</i>	<i>Cachoeira do Campo</i>		<i>Casa Branca</i>		<i>São Bartolomeu</i>		<i>Total</i>	
	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.	Pd.	Md.
	110	486	148	270	26	120	284	876
<i>Africanos</i>	15	127	12	47	5	34	32	208
	13,6%	26,1%	8,1%	17,4%	19,2%	28,3%	11,3%	23,7%
<i>Filhos de escravas</i>	66	280	101	174	17	65	184	519
	60%	57,6%	68,2%	64,4%	65,4%	54,2%	64,8%	59,2%
<i>Filhos de forras</i>	18	58	29	36	4	19	51	113
	16,4%	11,9%	19,6%	13,3%	15,4%	15,8%	18%	12,9%
<i>Filhos de livres</i>	9	18	3	10	-	2	12	28
	8,2%	3,7%	2%	3,7%	-	1,7%	4,2%	3,2%
<i>Enjeitados</i>	2	3	3	3	-	-	5	6
	1,8%	0,6%	2%	1,1%	-	-	1,8%	0,7%

Tabela 13 - Condição jurídica dos padrinhos de escravos africanos

<i>Freguesias</i>	Livre	Forro	Escravo	Ausente	Total
<i>Cachoeira (1725-1808)</i>	209 33,4%	15 2,4%	395 63,1%	7 1,1%	626 100%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>	45 28,3%	12 7,6%	97 61%	5 3,1%	159 100%
<i>S. Bartolomeu (1744-1767)</i>	22 24,7%	5 5,6%	61 68,6%	1 1,1%	89 100%
Total	276 31,6%	32 3,7%	553 63,3%	13 1,5%	874 100%

Tabela 14 - Condição jurídica das madrinhas de escravos africanos

<i>Freguesias</i>	Livre	Forra	Escrava	Ausente	Total
<i>Cachoeira (1725-1808)</i>	134 21,3%	127 20,2%	322 51,3%	45 7,2%	628 100%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>	42 26,4%	47 29,6%	64 40,2%	6 3,8%	159 100%
<i>S. Bartolomeu (1744-1767)</i>	10 12,2%	34 41,5%	37 45,1%	1 1,2%	82 100%
Total	186 21,4%	208 23,9%	423 48,7%	52 6%	869 100%

Tabela 15 - Escravarias que os padrinhos e madrinhas de cativos africanos são pertencentes

<i>Freguesias</i>	Pd. mesma escravaria	Pd. outras escravarias	Md. mesma escravaria	Md. outras escravarias
<i>Cachoeira (1725-1808)</i>	158 40%	237 60%	75 23,3%	247 76,7%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>	27 27,8%	70 72,2%	22 34,4%	42 65,6%
<i>São Bartolomeu (1744-1767)</i>	28 45,9%	33 54,1%	13 35,1%	24 64,9%
Total	213 38,5%	340 61,5%	110 26%	313 74%

Tabela 16 - Quantidade de africanos batizados numa mesma cerimônia

<i>Localidade</i>	1	2	3	4	5	6	7	10
<i>Cachoeira (1725-1808)</i>	451 71,7%	72 11,4%	42 6,7%	20 3,2%	15 2,4%	12 1,9%	7 1,1%	10 1,6%
<i>Casa Branca (1739-1808)</i>	132 83%	14 8,8%	9 5,7%	4 2,5%	-	-	-	-
<i>S. Bartolomeu (1744-1767)</i>	42 47,2%	12 13,5%	15 16,9%	-	-	6 6,7%	14 15,7%	-
Total	625 71,3%	98 11,2%	66 7,5%	24 2,7%	15 1,7%	18 2,1%	21 2,4%	10 1,1%

Tabela 17 - Padrinhos e madrinhas com títulos por condição jurídica das mães

<i>Freguesias</i>	Livre			Forra			Escrava		
	Pd.	Md.	T.	Pd.	Md.	T.	Pd.	Md.	T.
<i>Cachoeira 1725-1808</i>	413 23,3%	194 11%	1770 100%	94 16,5%	46 8,1%	568 100%	122 7,6%	38 2,4%	1607 100%
<i>Casa Branca 1739-1808</i>	216 29,6%	171 23,5%	729 100%	60 17,9%	47 14%	335 100%	22 3,2%	4 0,6%	674 100%
<i>S. Bartolomeu 1744-1767</i>	44 25%	51 29%	176 100%	14 13,5%	17 16,3%	104 100%	20 7,9%	27 10,6%	254 100%
<i>Total</i>	673 25,2%	416 15,6%	2675 100%	168 16,7%	110 10,9%	1007 100%	164 6,5%	69 2,7%	2535 100%

Tabela 18 - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas de filhos de forras por legitimidade

<i>Freguesias</i>		Livre		Forro		Escravo		Ausente		Total		
		Leg.	Nat.	Leg.	Nat.	Leg.	Nat.	Leg.	Nat.	Leg.	Nat.	T.
<i>Cachoeira do Campo</i>	<i>Pd.</i>	180 92,3%	337 90,3%	8 4,1%	10 2,7%	4 2,1%	8 2,2%	3 1,5%	18 4,8%	195 34,3%	373 65,7%	568 100%
	<i>Md.</i>	152 78,4%	261 70,1%	20 10,3%	37 10%	4 2%	10 2,7%	18 9,3%	64 17,2%			
<i>Casa Branca</i>	<i>Pd.</i>	107 94,7%	196 88,3%	4 3,5%	23 10,4%	2 1,8%	1 0,4%	- 0,9%	2 0,9%	113 33,7%	222 66,3%	335 100%
	<i>Md.</i>	104 92%	175 78,8%	5 4,5%	31 14%	- 0,9%	2 0,9%	4 3,5%	14 6,3%			
<i>S. Bartolomeu</i>	<i>Pd.</i>	17 100%	77 88,5%	- 11,8%	4 4,6%	- 11,8%	3 3,45%	- 3,45%	3 3,45%	17 16,3%	87 83,7%	104 100%
	<i>Md.</i>	15 88,2%	62 73%	2 11,8%	17 20%	- 11,8%	- 3,45%	- 3,45%	6 7%			
<i>Total</i>	<i>Pd.</i>	304 93,5%	610 89,4%	12 3,7%	37 5,4%	6 1,8%	12 1,8%	3 0,9%	23 3,4%	325 32,3%	682 67,7%	1007 100%
	<i>Md.</i>	271 83,4%	498 73%	27 8,3%	85 12,5%	4 1,2%	12 1,8%	22 6,8%	84 12,3%			

*Exclusive os padrinhos e madrinhas de condição jurídica ilegível.

Fontes manuscritas

Arquivo Casa do Pilar

- Códice 79, auto 952, primeiro ofício – inventário e testamento de Joaquim Ferreira da Fonseca.

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – Cúria Metropolitana de Mariana

- Cachoeira do Campo - Sala nº 20 – Prateleira F:
Batismos (1725-1744) – livro 23.
- Cachoeira do Campo – Sala nº 20 – Prateleira AA:
Batismos (1744-1770) – livro 07;
Batismos (1771-1789) – livro 08;
Batismos (1789-1812) – livro 09;
Óbitos (1748-1853) – livro 16;
Óbitos (1749-1771) – livro 17.
- Casa Branca – Sala nº20 – Prateleira J:
Batismos (1739-1760) – livro 27;
Batismos (1773-1847) – livro 28.
- Casa Branca – Sala nº20 – Prateleira L:
Óbitos (1758-1816) – livro 03.
- São Bartolomeu – Sala nº 20 – Prateleira AA:
Batismos e óbitos (1727-1749) – livro 01;
Batismos (1746-1767) – livro 02.

Arquivo Público Mineiro

- Câmara Municipal de Ouro Preto: cx. 02, doc. 40; cx. 10, doc. 24; cx. 68, doc. 09.
- Secretaria de Governo da Capitania: cx. 19, doc. 19; cx. 41, doc. 29; cx. 86, doc. 32.

Fontes impressas

- ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memória de um Sargento de Milícias*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, s/d.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728.
- BURTON, Sir Richard Francis. Viagem do Rio de Janeiro a Morro velho [por] Richard Burton; apresentação e notas de Mário Guimarães Feri; tradução de David Jardim Júnior. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1976.
- Carta régia de 14 de março de 1727. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XXX, 1979, p. 254.
- DEBRET, Jean-Baptist. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Martins, 1989, tomo III.
- MACHADO, Simão Ferreira. O Triunfo Eucarístico: exemplar da cristandade lusitana. Lisboa: Companhia de Jesus, 1734.
- MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.
- POHL, Joahann Emmanuel. Viagem no interior do Brasil. Tradução Milton Amado e Eugênio Amado. São Paulo: EDUSP, 1976.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de Santa Catarina (1820)*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1936.
- SAINT-HILAIRE. *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.
- SAINT-HILAIRE. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 1974.
- SPIX E MARTIUS. Viagem pelo Brasil. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.
- ROCHA, José Joaquim da. *Geografia histórica da Capitania de Minas Gerais: descrição geográfica, topográfica, histórica e política da Capitania de Minas Gerais. Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.
- RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil (1835)*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor...* 1720, Liv. I.

Bibliografia

ALFANI, Guido. La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad). In: *Revista de Demografía Histórica*, XXVI, I, 2008/2.

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Alterações nas unidades produtivas mineiras: Mariana (1750-1850)*. 1994. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói. (mimeo.)

_____. *Ricos e pobres em Minas Gerais. Produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do Compadrio. In: *Colcha de retalhos: Estudo sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ANTUNES, Álvaro de Araújo. Administração da Justiça nas Minas Setecentistas. In: *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, vol. 1.

_____. *Fiat Justitia: os advogados e a prática da Justiça em Minas Gerais*. Campinas: Tese de Doutorado, UNICAMP, 2005.

ASAD, Talal. "Toward a genealogy of the concept of ritual" in: *Genealogies of the Religion: discipline and reasons of power in the Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra: família e compadrio entre os escravos de uma economia de abastecimento (São Luis do Paraitinga, capitania de São Paulo, 1773-1840). In: III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis, 2007.

_____. Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011.

- BARBOSA, Waldemar de Almeida. *História de Minas*. Belo Horizonte: Editora Comunicação, v. 1, 1979
- BOTELHO, Ângela Vianna; ROMEIRO, Adriana. *Dicionário histórico das Minas Gerais; período colonial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. *Batismo e Compadrio de Escravos: Montes Claros (MG), século XIX*. Locus – Revista de História, vol. 3. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997
- _____. *Família e escravidão em uma perspectiva demográfica: Minas Gerais (Brasil), século XVIII*. In: Douglas Cole Libby; Júnia Ferreira Furtado. (Org.). *Trabalho escravo, trabalho livre: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BOUDON, Raymond (Dir.). *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850*. Comunicação apresentada no XIV Encontro da ABEP, Caxambu, 2004.
- _____. *Minas Patriarcal. Família e Sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Apresentação. Dossiê: Vila Rica do Pilar: Reflexões sobre Minas Gerais e a Época Moderna. In: *Vária História*. Belo Horizonte, n. 31, jan. 2004.
- _____; FRANCO, Renato. *Notas sobre os significados religiosos do Batismo*. In: *Vária História*, v. 31. UFMG, 2004.
- CARDIM, Pedro. *Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII*. In: *Lusitania Sacra*, n. 11, 1999.
- _____. *O Poder dos Afetos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000 (Tese de Doutorado).
- CARRARA, Ângelo Alves. *A Capitania de Minas Gerais (1674-1835): um modelo de interpretação de uma sociedade agrária*. *História econômica & História de empresas*, v 3, n. 2, p.47-63, 2000.
- CARRASCO, Comes Jesús Gómez; GONZÁLEZ, Francisco García. *Parentesco fictício y red social em la España meridional (Albacete, 1750-1808)*. In: *Popolazione e Storia*, 2008/1.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de Carvalho. *Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna*. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal - a Idade Moderna*. Lisboa: Temas e debates, 2011.

- CARVALHO, Meynardo Rocha. O beijo e a Santa: devoção e sociabilidade nas Minas do Século XVIII. In: *IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-americano*. Ouro Preto/ Mariana. no prelo, 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Paróquias do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Mossoroense, 1992.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: AN, 1995.
- CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Perfeitos negociantes: mercadores das Minas Setecentistas*. São Paulo: Annablume, 1999.
- COTTA, Francis. *No Rastro dos Dragões: Políticas da ordem e universo militar nas Minas setecentistas*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. (mimeo.)
- CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. *Cabras, caboclos, negros e mulatos. A família escrava no Cariri Cearense (1850-1884)*. Fortaleza, 2008. Dissertação UFC.
- DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro, RJ: José Olímpio; Brasília, DF: Edunb, 1993.
- DEMETRIO, D. V.. Assentos de batismo de escravos: crítica às fontes e metodologia. *Primeiros Escritos*, v. 1, p. n 13, 2008.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ESCHWEGE, Guilherme Barão de. Notícias e reflexões estatísticas da província de Minas Gerais. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, IV, 1899.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____. A propósito das origens dos enjeitados no período escravista. In: *Uma história social do abandono de crianças. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII-XX*. VENÂNCIO. Renato Pinto (org.). Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010
- FARINATTI, Luís Augusto E. Os compadres de Estevão e Benedita: hierarquia social, compadrio e escravidão no sul do Brasil (1821-1845). In: *XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011

- FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal: família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2000.
- FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FLORENTINO, Manolo Garcia e GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'el Rei. Espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- FRANCO, Renato. *A piedade dos outros. O abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de Negócio: a interiorização da Metrópole e do Comércio nas Minas Gerais Setecentistas*. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.
- GINZBURG, Carlo. O nome e o como. In: *Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GÓES, José Roberto P.. *O cativo imperfeito*. Dissertação de Mestrado, apresentada ao PPGH-UFF. Niterói: UFF, 1993.
- GONÇALVES, Andréa Lisly. *As Margens da Liberdade*. Estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.
- GORENDER, J.. *A escravidão reabilitada*. Rio de Janeiro: Ed. Ática, 1991.
- _____. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ed. Ática, 1978.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Dos Poderes de Vila Rica do Ouro Preto: notas preliminares sobre a organização político-administrativa na primeira metade do século XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 31, 2004.
- _____. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João Luiz R.; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravo na Bahia do século XVIII. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia da Mata. Agricultura e mineração no século XVIII. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais*. As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar calor à nova povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir de registros batismais na Vila do Rio Grande (1738-1763)*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ, 2006.
- HESPANHA & XAVIER. As redes clientelares. In: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Ed. Estampa, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- JARDIM, Márcio. A inconfidência mineira: uma síntese factual. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca do Exército, 1989.
- KARASH, Mary C.. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- KELMER MATHIAS, Carlos Leonardo. Considerações acerca das revoltas mineiras setecentistas. *Revista Tema Livre*, Niterói, v. 7, 2003.
- KULA, Witold. *Teoria econômica do sistema feudal*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- LANNA, Marcos. A Estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 45, p. 5-15, 2009.
- _____. *Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva*. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000.
- LEMOS, Afonso de. Monografia da freguesia de Cachoeira do Campo. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XIII, 1908.
- LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra Família*. Concubinato, Igreja e Escândalo na Colônia. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOPEZ, Antonio Irigoyen. Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia. In: ALFANI, Guido; GOURDON, Vicent (Orgs.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

- LUNA, Francisco Vidal. Estrutura da Posse de Escravos em Minas Gerais (1718). In: COSTA, Iraci del Nero da; LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S.. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. *O apadrinhamento de africanos em Minas colonial: o (re)encontro na América (Mariana, 1715, 1750)*. *Afro-Ásia*, v. 36, 2007.
- MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750). *Topoi*, v. 11, n. 20, 2010.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. Os registros paroquiais e a História do Brasil. In: *Varia História* v. 31. UFMG, 2004.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1988.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Um império de destinos cruzados. Entrevista. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, p. 48-53, ago. 2006.
- MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas Coloniais. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- NADALIN, Sergio Odilon. *História e demografia: elementos para um diálogo*. Campinas: ABEP, 2004, vol. 1.
- OLIVEIRA, Maria Inês. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. Maria Inês Côrtes de Oliveira. *Revista USP*. São Paulo (28). 174-193. Dez/fev. 1995/1996.
- OLIVEIRA, Miguel Archanjo de. *O papel e o surgimento do entorno de Vila Rica (1700-1750)*. Monografia (Bacharelado em História) – FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 1999.
- OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime. In: *Tempo*, vol. 11, n. 21, 2006
- PAIVA, Eduardo França. Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. *Revista de História (USP)*, São Paulo, n. 133, p. 49-57, 1995.
- PAULA, João Antônio. A mineração de ouro em Minas Gerais no século XVIII. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- PEREIRA, Jorge M.. As consequências econômicas do império: Portugal (1415-1822). *Revista de História Económica*, Madrid, vol. XVI, 1998.
- PIRES, Maria do Carmo. A expansão da comarca de Vila Rica e os novos oficiais dos sertões. In: *I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea* – Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2006.
- POLANY, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 6 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PROSPERI, Adriano. *Dar a alma*. História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanization in Colonial Brazil (1695-1726)*. The University of Florida, 1972.
- _____. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: João José Reis and Flávio dos Santos Gomes (eds.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 164-192.
- _____. Teias sagradas e profanas: o lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro. *Varia História*, v. 31, 2004.
- REGILANDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011;
- RIOS, Ana Maria Lugão. *Família e Transição* (Famílias Negras em Paraíba do Sul, 1872-1920). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1990.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. Ano 44, n. 2, p. 138-146, 2004.
- ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e Emboabas no coração das Minas*. Idéias, práticas e imaginário político no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- RUSSELL-WOOD, A. J.. O governo local na América portuguesa: um estudo de divergência cultural. In: *Revista de História*, São Paulo, v. LV, n. 109, ano XXVIII, 1977.
- SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. SP: EDUSC, 2001.
- SILVA, Cristiano Lima. Senhores e também padrinhos: relações de compadrio e as alforrias na pia batismal em São João del-Rei (1750-1850). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011.

- SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder. A política do abastecimento alimentar nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- SILVA, Vera Alice Cardoso. Aspectos da função política das elites na sociedade colonial brasileira. O “parentesco ritual” como elemento de coesão social. In: *Varia História*, v.31. UFMG, 2004.
- SIMÃO, Maristela dos Santos. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do século XVIII*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010 (Dissertação de Mestrado).
- SGARBOSSA, Mario. *Os santos e os beatos*. Da Igreja do Ocidente e do Oriente. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SLENES, Robert W.. Malungo, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil, in *Revista USP*, n. 12, 1992.
- _____. *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava – Brasil Sudeste, Século XIX*. RJ: Nova Fronteira, 1999.
- SLENES, Robert W.. Senhores e subalternos no Oeste Paulista, in ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 2.
- SOARES, Márcio de Souza. *A doença e a cura: saberes médicos e cultura popular na Corte imperial*. (Dissertação de Mestrado). Niterói: UFF, 1999
- SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo*. A dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 – c. 1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do Ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- _____. *Norma e Conflito: Aspectos da História de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006
- _____. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. Mãe, Mestre e Guia: a Iconografia de Sant'Anna. In: *Topoi*, Revista do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro, p. 30-50, 2002.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TRINDADE, Raimundo. *Instituição de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: M. E. S., 1945.

- VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- _____. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1974, vol. 1.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro 1750-1800. In: Iraci del Nero da Costa (org). *Brasil: História Econômica e Demográfica*: São Paulo: IPE-USP, 1986.
- _____. Compadrio e rede familiar entre forras de Vila Rica, 1713-1804. In: *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba, 2003.
- _____. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas, SP: Papyrus, 1999.
- VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, M.J.F.; PEREIRA, M. T. G.. O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v. 26, p. 273-294, 2006.
- WOLF, Eric R.. *Parentesco, amizade e relações Patrono-Cliente em Sociedades Complexas*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, s/d.