

O espaço do arraial na Minas antiga

SÉRGIO DA MATA

Doutorando em História pela Universidade de Colônia

Resumo

O objetivo deste artigo é realizar uma análise morfológica do espaço dos arraiais mineiros nos séculos XVIII e XIX. Ressalta-se, sobretudo, a íntima relação entre catolicismo popular e proto-urbanização.

Palavras-chave: Espaço; Arraiais; Catolicismo popular.

Abstract

In this article the author analyses the morphology of the villages (*arraiais*) in Minas Gerais during the 18th and 19th centuries. He explores especially the relationship between popular catholicism and proto-urbanization.

Keywords: Space; Arraiais; Popular catholicism.

Introdução

A HISTORIOGRAFIA QUE TRATA DO ESPAÇO URBANO brasileiro continua a ser a história de uma ausência – a ausência das *origens*. No que diz respeito aos livros e teses sobre nossos núcleos setecentistas e

oitocentistas, a fase “pré-urbana” tende a ocupar um lugar secundário. Somente a partir da emancipação política, com a instalação da Câmara Municipal e do símbolo da autonomia recém-conquistada, o pelourinho, é que o historiador se sente à vontade para reconstruir a trajetória do espaço urbano. Toda a história progressiva do lugar é apresentada um tanto sumariamente. Certamente essa ausência relaciona-se com o fato de que a maior parte da documentação escrita sobre uma cidade é, num primeiro momento e quase sempre, de caráter político-administrativo, e, por sua vez, só passa a ser produzida de forma contínua a partir da emancipação. Mas não parece ser menos verdadeira a impressão de que a historiografia brasileira foi e continua vítima de uma concepção segundo a qual a história do urbano em nada é tributária da história do pré-urbano. Nossa história das cidades tem sido, antes de mais nada, a história do “município”. É revelador que os únicos estudos sobre os embriões das cidades brasileiras tenham sido escritos não por historiadores, mas por geógrafos e cientistas sociais.

Refletindo uma concepção provavelmente tão antiga quanto a sua própria disciplina, o historiador centra sua atenção nos espaços que, a seu ver, são o “palco” da história. Ele parece querer confirmar a tese de Oswald Spengler (1922, p. 106), segundo a qual “a história do mundo é a história do homem urbano. Estados, povos, política e religião, todas as artes, todas as ciências baseiam-se em um fenômeno primevo: a cidade”. Ora: *a identificação da cidade com o processo civilizatório é um mito que a historiografia nunca se preocupou seriamente em combater*.

A intenção básica deste artigo é debruçar-se justamente sobre o que, até o presente momento, foi posto de lado: a história das formas elementares do espaço urbano. Uma história, enfim, dos nossos arraiais. A exígua atenção dispensada ao tema pode ser medida mediante os dois dicionários existentes sobre o Brasil no período colonial. O verbete *arraial* no *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil* aparece como sinônimo de “Pequeno povoado. Feira de bois ao longo da rota dos currais na fase de expansão e penetração de pecuária pelos sertões. De um modo geral, vilarejos primitivos que se foram formando e fixando no decurso do processo colonizador (Silva, 1994, p. 71).

No *Dicionário do Brasil Colonial* (Vainfas, 2000), a temática foi simplesmente suprimida.

Esses dois exemplos demonstram que, para uma parcela significativa da comunidade de historiadores, o estudo dos nossos arraiais não é um tema relevante. Essa ausência revela algo mais que a escassez de pesquisas sobre nossos

embriões de cidades. Ela revela o desinteresse com o qual a contribuição pioneira de Rubens Borba de Moraes (1935), Pierre Deffontaines (1944, 1953) e Aroldo de Azevedo (1957, 1965) é tratada. Muito provavelmente esse descaso se deve à relação desigual, hierárquica mesmo, que se instalou entre história e geografia.¹

Nossa pesquisa inscreve-se numa linha cujos fundadores foram geógrafos, não historiadores. Isso não quer dizer que o objetivo fundamental a ser perseguido seja a descrição da evolução do pré-urbano ao urbano no seu aspecto puramente espacial ou demográfico. De fato, um elemento importante do legado de Deffontaines e Azevedo, que se procurou aqui preservar, é o estudo morfológico e comparado da proto-urbanização. As características básicas do processo de formação e evolução de um arraial só se dão a conhecer se o número de casos analisados permite apontar regularidades. Acreditamos ter identificado algumas delas.

Quer-nos parecer que, dos fatores envolvidos no nascimento de uma cidade, os que tradicionalmente menos chamaram a atenção dos pesquisadores foram os de ordem religiosa. Embora sempre tenha havido vozes na literatura especializada a ressaltar a importância decisiva da religião na criação do espaço urbano (Munford, 1965), pouca atenção foi dada à questão. Em resumo, pode-se dizer que, no que diz respeito à cidade brasileira, a geografia se ressentia da *ausência do religioso* tanto quanto a historiografia se ressentia da *ausência das origens*.

O fato de centrarmos nossa atenção não nos padrões de urbanização, mas, sim, nos de proto-urbanização, pode ser finalmente justificado. Quantos povoados brasileiros não se resumem a um conjunto de casas disposto *em torno de uma igreja*? O olhar do geógrafo, sempre atento às peculiaridades da paisagem, percebe-o mais rápido e procura entender por que o espaço assume uma determinada configuração e não outra. Foi assim que Deffontaines, em sentido diametralmente oposto à tese do “antiurbanismo” de Vianna (1987, p. 102), observou que a formação do embrião de cidade é fruto “de uma necessidade de vida social”. A cidade nascente, continua ele, “é essencialmente uma igreja e uma praça”. E mais:

O modo de criação desses burgos mostra bem a proeminência da função religiosa que serviu de ponto de concentração inicial. Em geral é um fazendeiro ou uma reunião de fazendeiros vizinhos que faz doação do território; ele o constitui em patrimônio, patrimônio oferecido à igreja ou antes a um santo. [...] Os proprietários vizinhos, desejosos de aproveitar as vantagens deste agrupamento, obtêm lotes por locação, por arrendamento muito longo ou por perpetuidade mediante pagamento de um foro. Os benefícios realizados são destinados à construção da capela, à manutenção de um padre, cura ou vigário, ao estabelecimento de um cemitério, à organização de festas (festas religiosas) e também ao embelezamento da cidade, ou antes, da praça (Deffontaines, 1944b, p. 299-300).

Deffontaines (1944b, p. 301) constata ao final de seu estudo que “foi sem dúvida esse processo do patrimônio que deu ao Brasil a maioria das suas cidades, pelo menos na parte central do país”. Pierre Monbeig (1957, p. 44), num texto originalmente publicado em 1940, escrevia que seria para ele motivo de alegria que “verdadeiros historiadores” se dedicassem “ao problema das origens das cidades brasileiras”. E concluía: “é o voto formulado por um leigo e os historiadores dirão se é possível atendê-lo”. É surpreendente que, mais de meio século depois, se continue a ignorar esse convite.

O que é um arraial?

O ESPAÇO PRÉ-URBANO MINEIRO setecentista e oitocentista é, por excelência, o arraial. O uso dessa palavra para designar aquelas primeiras povoações não deixa de ser curioso, se observarmos que, em Portugal, predominam os termos “povoado” e “aldeia”, este último advindo do árabe (*ad-dai'a*) e, por isso, mais comum ao sul do Tejo. É interessante observar que, ao contrário de “povoado” ou “aldeia”, o vocábulo “arraial” adquiriu um caráter polissêmico. Moraes e Silva (1950, p. 27) apresentam as seguintes definições: acampamento militar; lugar de povoação temporária, mais ou menos densa; ajuntamento festivo de povo; lugar onde há música, dança e descantes de povo em véspera de festividade; reunião de pequenas casas, à beira do rio ou do mar, onde se guardam aprestos de pesca; pequena aldeia.

O sentido primitivo corresponde, segundo Machado (1967, p. 313-314), ao de “acampamento”. A evolução da palavra provavelmente se deu no sentido *real* > *arraial*. A forma *real* originou-se na tradição segundo a qual o soberano deveria acompanhar seu exército nas campanhas. De fato, *arraial* não guarda qualquer relação (etimológica ou morfológica) com o latim *castrum*. Só tardiamente “arraial” passou a denominar povoações temporárias e espaços festivos.

Testemunhos dos séculos XVI e XVII mostram bem a predominância, à época, da conotação militar. Nos diversos relatos recolhidos por Brito (1998), “arraial” surge sempre como sinônimo de acampamento. Nada nos autoriza a concordar com o viajante inglês Burton (1976, p. 110), segundo o qual, em Minas Gerais, a palavra arraial foi aplicada às aldeias porque estas eram, nos primórdios da capitania, “fortificada[s] e, em geral, situada[s] perto do território ocupado pelos índios”. Não existiram em Minas tais povoações fortificadas, salvo, talvez, durante aquelas escaramuças que passaram à história sob o pomposo título de Guerra dos Emboabas. Para Leloup (1970, p. 205), arraiais foram “acampamentos de mineradores no século XVIII”. Já para Lima Júnior

(1962, p. 34), “arraial é o conjunto de casas que se forma em torno das igrejas e onde ocorrem os fiéis para as solenidades religiosas e encontros comerciais”.

O viajante Saint-Hilaire, que percorreu a província pela primeira vez em 1817, foi sem dúvida quem melhor descreveu aquelas povoações nascentes. Uma praça, por vezes bastante ampla e em formato retangular, em torno da qual se dispunham as habitações, e uma igreja ou capela – às vezes uma venda – compunham o perfil básico do arraial mineiro em fins do período colonial. Muitos deles permaneciam praticamente vazios durante os dias de semana, e só eram “preenchidos” em ocasiões de missa e de festa. Eis aí um aspecto a ser ressaltado, pois parece ter contribuído para justificar a permanência da palavra “arraial” em Minas. Como mostrou Sanchis (1992, p. 142-143), em Portugal “arraial” denomina o espaço ocupado ou anexado para a realização das festas que acompanham as romarias, bem como a própria festa em si. Designa simultaneamente um espaço e a intensa socialização festiva que nele se desenrola.

Antes de chegar à nossa própria definição, passemos em revista algumas formas pré-urbanas em outros contextos históricos e culturais. Segundo Von Wiese (1928, p. 3), na Alemanha “é sobretudo o *Dorf* (e, em segundo plano, a propriedade rural) o elemento de socialização no campo”. A importância social, econômica e simbólica dos *pueblos* em nível local foi demonstrada por Reboredo (1984-1985, p. 532) num estudo realizado na Galícia. Examinando a formação dos *villages* (“simples regroupements autour d’une chapelle ou d’un moulin”) na Québec dos séculos XVIII e XIX, Courville (1984, p. 12-13) considera-os pontos de cristalização da população no espaço. Encontramos mais ou menos a mesma configuração básica nos “bairros rurais” pioneiramente estudados por Antônio Cândido. Segundo ele, o bairro rural é “o agrupamento mais ou menos disperso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais” (Cândido, 1964, p. 51). Queiróz (1968, p. 110) observa que o bairro rural costuma ter como centro uma capela e que, no Paraná, recebe as denominações “capela” ou “patrimônio”, esta última também comum no leste mineiro. A partir de uma extensa literatura no campo da *Europäische Ethnologie*, Hugger (2001, p. 291) propõe o seguinte tipo ideal do povoado:

... o povoado é um assentamento rural formado de alguns estabelecimentos de camponeses e artesãos que proporcionam uma manutenção solidária da existência [...]. Na maior parte dos casos, o povoado possui instituições comunitárias, como

igreja, escola, etc. A estrutura interna é simples, a delimitação em relação ao mundo exterior é clara. Um sistema normativo regula a vida pública e [se estende] à vida privada. Isso gera um forte controle mútuo, sobretudo na vizinhança – que, como elemento estrutural básico, é, ao mesmo tempo, grupo de apoio.

Em face dos dados referentes aos nossos arraiais, a definição acima está longe de ser aplicável à Minas antiga. Nem sempre o arraial é o palco principal da vida cotidiana (Diégues Júnior, 1957). Via de regra, a igreja faz-se presente, mas a escola é uma instituição rara. Diferentemente de seus congêneres europeus, o arraial não estabelece uma separação nítida entre o espaço interno e o “exterior”. Finalmente, nele não existe qualquer instância política comunal. Ao percorrer o território de Minas em meados da década de 1820, o cônsul russo Grigorij Ivanovi Langsdorff escreveu: “a explicação para a forma incompreensível com que se administra aqui um arraial ou aldeia é a total inexistência de governo e de assistência jurídica ou policial” (Silva, 1997, p. 264).

A partir do exposto e como ainda teremos a oportunidade de demonstrar, o típico embrião de cidade mineiro pode ser definido como *um ponto de cristalização, um espaço não-racionalizado de convívio coletivo*.² *O arraial é a expressão das necessidades econômicas, religiosas e lúdicas de um grupo de vizinhança.*

O arraial na Minas antiga

UMA DIFERENCIAÇÃO CLARA IMPÕE-SE entre os arraiais que cresceram à margem da mineração e os que se formaram em áreas ou fases em que predominou a agropecuária. O primeiro tipo teve normalmente por origem um ou mais acampamentos de mineradores e era marcado, nos seus primórdios, por um rápido aumento do efetivo populacional. Procedia-se então à construção de uma tosca capela. Ela podia, eventualmente, conferir alguma estabilidade ao assentamento, mas a sorte do arraial minerador era obviamente determinada pelas perspectivas de ganho na mineração. O segundo tipo de arraial não tinha por centelha um local onde se explorava ouro (“descoberto”), mas pura e simplesmente a capela. O processo de proto-urbanização processava-se aí muito mais lentamente.

Uma das dificuldades com as quais lidamos reside na polissemia do termo “arraial”, aspecto para o qual já se chamou a atenção. A palavra denotava no seu uso cotidiano: (a) o simples acampamento, e (b) pequenos agregados de casas que se formavam seja ao longo do leito dos riachos e grupiarias – por vezes chamados de “bairro” –, seja em torno de uma capela. Quando se lê em

antigos relatos que os primeiros descobridores das minas “levantaram arraial” ou “fizeram arraial”, isso significa basicamente o estabelecimento de acampamentos. Num momento posterior, especialmente a partir de meados do setecentos, “fazer um arraial” significava levantar casas em torno de uma capela preexistente. Contudo não se pode dizer que tenha havido uma solução de continuidade histórica entre esses dois modelos. Eles coexistiram tanto no século XVIII quanto no seguinte.

Em parte por terem estado pouco atentos a essa variação semântica e tipológica, autores como D’Assumpção (1989) defenderam a hipótese de que os povoados de Minas Gerais nasceram, via de regra, como fruto direto do *gold rush* e do comércio. Dois exemplos nos darão uma idéia mais precisa dos dois tipos de embrião de cidade.

Situada na Zona da Mata, a atual cidade de Guaraciaba começou a formar-se por volta da metade do século XVIII. A provisão para a construção da capela de Santana dos Ferros data de 28 de novembro de 1749.³ Eschwege (1818, p. 54), escrevendo pouco mais de cinquenta anos depois, usou precisamente o exemplo do então arraial de Santana dos Ferros para dar sua explicação do processo de urbanização em Minas:

A origem destes arraiais, assim como das vilas em Minas, foram as escavações de ouro. [...] A primeira coisa que se fazia era erigir uma pequena capela para o serviço religioso, e cercas; aquele que tinha meios construía uma grande casa a partir de uma frágil cabana inicial. Conforme se achava mais ou menos ouro, crescia ou decrescia o bem-estar e o luxo nestes lugares. [...] Também o arraial aqui citado [Santana dos Ferros] deve sua origem à exploração de ouro nas margens do rio Piranga.

Algo totalmente diferente ocorreu na gênese de Nazareno, um ex-distrito de São João del-Rei. Embora a capela de Nossa Senhora do Nazaré existisse desde 1734, até princípios do século XIX o arraial ainda não surgira. Como se explica isso? Uma carta dos moradores do lugar ao rei de Portugal, datada de 3 de março de 1802, esclarece a questão:

Ela [a capela] é situada em uma larga e dilatada campina e é bastantemente grande e suntuosa, bem aparamentada e suprida à custa dos povos da aplicação, mas sofrendo estes o desgosto de que o terreno da mesma está situado em terras de terceiro, o qual não consente que se façam casas, cômodos ou ranchos de que tanto se precisam para os suplicantes que das suas fazendas e lavras vêm distantes léguas a satisfazerem os divinos preceitos, não tendo onde mudem os vestuários para decentemente assistirem no templo homens, mulheres, nem parte onde possam recolher suas montadas.

Esta falta [...] reconhecem que a ser aquele terreno livre aos suplicantes com os seus logradouros, avaliado tudo [...] e satisfazendo os suplicantes o seu valor ao dono das terras, se faria um perfeito arraial e dos melhores da comarca, não só pelos muitos e nobres edifícios como pelo comércio iria em aumento a população e os direitos régios [...].

As distâncias, soberano senhor, de muitos dos suplicantes, os campos e o mais justificam o indigente estado em que chegam para a indispensável obrigação da lei, e entram na casa de oração. Logo é justa a graça que os suplicantes imploram, as suas cavalgadas, posses ou dispensas, que perturbação não causam, exposto tudo aos acasos e à inconstância dos tempos.⁴

O documento acima contém alguns dados fundamentais. Mais de meio século após a construção da capela não havia ainda arraial porque o proprietário das terras em que a mesma fora erigida não permitia a construção de casas. Não era um procedimento comum. Note-se que a função das casas não era a de servir de moradia àquelas pessoas – que, afastadas dali, viviam em suas “fazendas e lavras” – mas sim a de servir de local onde elas pudessem *guardar seus pertences e vestir-se condignamente para assistir às celebrações*.

Os aplicados de Nossa Senhora do Nazareno dispõem-se a comprar o terreno em torno da capela, e para isso pedem a intervenção do rei. Sua argumentação extrapola o plano especificamente religioso: a configuração do lugar era perfeita, e certamente se formaria um belo arraial. Futuramente, com o desenvolvimento do comércio, também a Coroa se beneficiaria com a quantidade crescente de impostos arrecadados. Ao que parece, os autores do requerimento tiveram sucesso, pois em 1841 a referida capela era elevada a paróquia, o que comprova o crescimento do arraial. Segundo Barbosa, Nossa Senhora do Nazaré, “era lugar próspero e com bastante comércio”.⁵

A situação era distinta em Santana dos Ferros. Não resta dúvida de que a mineração explica o enorme afluxo de aventureiros às margens deste ou daquele rio. Nos núcleos mineradores, a capela não é causa, mas sim *consequência* desse movimento. Além do mais, ela não pode sequer ser tomada como indício seguro de “sedentarização”. A formação de uma multidão não implica necessariamente fixação, o estabelecimento de um senso de coletividade, de comunidade. As multidões são agregados demasiado voláteis, ajuntam-se tão rapidamente quanto se dispersam. Que o templo, ou antes, os sentimentos religiosos que ele representa no plano material, nem sempre eram capazes de sobrepujar a tendência à instabilidade típica desses agregados humanos, demonstram-no os casos de capelas e arraiais abandonados em virtude da queda da produção aurífera, à dificuldade de abastecimento ou à insegurança.

Ao lado do problema propriamente sociológico, há o espacial. O sistema de concessão de terrenos para a mineração (as *datas*) tendia a diluir a ocupação do sítio, já que os mesmos se localizavam normalmente ao longo dos cursos d'água. Marx (1992, p. 390) afirma que, respeitadas as limitações impostas por esse sistema, não haveria espaço disponível para levantar a povoação. A seu ver era nas terras pertencentes às capelas (nos patrimônios) que esse espaço “público” originalmente se formava.

Marx incide em pelo menos um sério erro metodológico ao analisar conjuntamente arraiais mineradores e arraiais originados em patrimônios religiosos. A solução para o problema do espaço a ser ocupado pelo povoado não foi a mesma nos dois casos. É preciso diferenciar os dois tipos de urbanogênese, uma vez que eles têm um caráter distinto. Para resumir as diferenças entre esses tipos no que eles têm talvez de fundamental, pode-se afirmar que enquanto o arraial baseado na mineração tem a sua capela, nos inúmeros embriões de cidade com que nos ocupamos neste artigo dava-se algo inverso e sem dúvida original: é a capela que “tem” um arraial.

Uma ressalva que se poderia fazer ao importante trabalho de Fonseca (1998) sobre a evolução do espaço cultural de Mariana é a incorporação do modelo de Marx. Os próprios mapas por ela reproduzidos mostram que a primeira onda de ocupações dos terrenos nos arraiais mineradores tendia a espalhar-se às margens dos córregos. Nas *datas*, portanto, e não ao redor das primeiras capelas. Vasconcellos (1904, p. 108) foi bastante claro a respeito: “O chão, as casas, as benfeitorias compreenderam-se nestas datas”. Comprova-o ainda o caso de São João del-Rei, e isso quatro anos após a criação da vila, onde os mineiros ainda tinham “quase todas as casas de palha, e umas mui separadas das outras e juntamente pelas lavras de ouro, que ficam tão perto delas, que hoje se fazem, amanhã as botam em terra para trabalhar”.⁶

No que diz respeito à ocupação do solo, não se deve ignorar o fato de que havia pelo menos uma alternativa para a multidão de aventureiros recém-chegados às minas. As margens das estradas e dos cursos d'água não podiam ser apropriados por particulares; o detentor de uma data ou sesmaria não tinha como vedar o acesso a esses espaços tidos como públicos (Porto [1965?], p. 122-123). Tudo indica – e o caso de Mariana parece-nos exemplar – que a ocupação irregular desses terrenos garantiu um chão a boa parte dos pioneiros, antes mesmo da formação das vilas.⁷

Se nosso interesse está centrado no papel “urbanizador” exercido pela religião, em todo caso é essencial perceber que existiram modelos alternativos e mesmo

concorrentes de proto-urbanização. Deixemos de lado, momentaneamente, o arraial minerador e o tipo humano que ele espelha. É hora de nos debruçarmos sobre a questão dos patrimônios, a fim de entender como e onde se formavam os outros arraiais de Minas.

O patrimônio

LOGO NAS PRIMEIRAS LINHAS DE SUA OBRA sobre a história de Sabará, Passos (1940, p. 1) escreve que “o alto espírito de religiosidade portuguesa adotava, como norma invariável de conduta nas suas descobertas, ter, como núcleo da povoação que se devia formar, uma capela. Em torno dessa capela [...] se iam construindo as moradas de que a capela cobrava foros”. Assim, conclui ele, a história das capelas permitiria conhecer a história de nossas cidades, o que é certo até certo ponto, porque a pergunta seguinte naturalmente é a de saber por que se deveriam pagar foros a uma capela.

Isso ocorria pelo fato de que o terreno sobre o qual se levantavam as casas pertencia ao templo, ou antes, era “patrimônio do santo”.⁸ Os geógrafos perceberam que era preciso identificar a origem desse chão em que surgia o arraial. A eles devemos a descoberta da importância dos patrimônios como espaço primordial onde se formou uma parcela significativa dos embriões de cidades brasileiros.

As Constituições do Arcebispado da Bahia determinavam que todo templo que se quisesse edificar deveria ser dotado de uma renda mínima capaz de garantir sua conservação. Tal quantia era estipulada em 6.000 réis anuais.⁹ Esse “fundo” era o *patrimônio* da capela. Porém, e na maioria dos casos, prevaleceu uma outra modalidade: a doação de uma porção de terra (igualmente chamada *patrimônio*) “ao santo”. Via de regra, a capela era ali erigida. Quem pretendesse construir uma casa no referido patrimônio estaria obrigado a pagar uma taxa anual (*foro*) a um administrador (*fabriqueiro*).¹⁰ Em tese, esse sistema garantia a consecução dos mesmos objetivos que os da doação em dinheiro. O predomínio dos patrimônios em terras demonstra que os doadores estavam certos de que em torno da capela surgiriam casas. Do contrário, é difícil imaginar que a autoridade eclesiástica aceitasse tal prática.

Percebe-se que a separação entre patrimônio e templo é artificial, já que um existe em função do outro. Apenas por razões de ordem puramente metodológica é que nossa análise momentaneamente procede a essa separação. Trata-se de verificar em que medida a incorporação pela historiografia dos avanços

feitos nos estudos de Moraes, Deffontaines, Monbeig e Azevedo nos fornece um meio privilegiado de compreender as íntimas relações entre religião e produção do espaço na história do Brasil.¹¹

A dimensão dos patrimônios variava muito. Em São João Evangelista, o patrimônio da capela media 2 alqueires (9,68 ha). Em Marliéria e Matipó, 3 alqueires (14,4 ha). Em Pains e Estiva, respectivamente 12 e 14 ha. Em Mosenhor Paulo, 60 alqueires (288 ha). Alguns eram enormes, como o doado à primitiva capela de Alpinópolis, meia légua quadrada, ou seja, 1.905 ha. O de Campo Florido tinha uma légua quadrada (3.810 ha).¹² As doações eram feitas por indivíduos isolados, casais, ou mesmo um conjunto de moradores. Em Miraf, nada menos que 53 pessoas adquiriram, em 1852, uma parte da fazenda de Salustiano José Fernandes, a fim de constituir o patrimônio de uma capela a ser erigida em honra a Santo Antônio.¹³ Casos como os de Andradas e de Santo Antônio do Gramma mostram ainda que doações iniciais, de dimensões consideradas insuficientes, podiam ser complementadas por doações posteriores, feitas por outros proprietários.¹⁴

A importância desse sistema de produção do espaço coletivo pode ser atestada pelo fato de que a criação das vilas funcionava segundo o mesmo princípio. Também elas deveriam ter seu patrimônio. Esse patrimônio fundiário era dividido em duas partes. Uma, chamada *logradouro público* ou *rossio*, era reservada ao uso comum dos habitantes, à pastagem de animais e à extração de madeira. A outra parte, destinada às novas edificações, era aforada a fim de dotar a Câmara de recursos.¹⁵ O patrimônio da Câmara de Mariana media meia légua quadrada, o da de Vila Rica, uma, e o da de São João del-Rei, duas léguas quadradas.¹⁶ Para que se tenha uma idéia da importância para a municipalidade dos terrenos aforáveis, basta dizer que a cobrança de foros das casas perfazia, em 1777, a segunda maior fonte de renda das Câmaras de Vila Rica, Mariana, Sabará e Pitangui, e a terceira da Câmara de São João del-Rei (Coelho, 1852, p. 262-278).

Um útil documento para que se possa visualizar as fases iniciais desse processo é o da constituição do patrimônio da Vila de Barbacena. Em 1792, ano seguinte ao da sua elevação a vila, escrevia o então governador da Capitania de Minas, Visconde de Barbacena: "... me foi apresentado que para o estabelecimento da mesma vila, necessitam que eu, em nome de Sua Majestade, lhes concedesse uma légua de terra em quadra, para seu patrimônio". O terreno da vila situava-se na fazenda da Caveira, que pertencera a nada mais nada menos que Joaquim Silvério dos Reis e José Alves de Freitas Bello. Segundo o governador, "a dita fazenda fora seqüestrada com os bens daqueles devedores fiscais". No ato da demarcação, continua ele, "devem ser ouvidos os interessados e

confrontantes, examinados seus títulos, e acautelado todo o prejuízo injusto de terceiro”. O patrimônio deverá ter

uma légua em quadra, fazendo pião na mesma vila onde mais conveniente for, [...] a qual sesmaria ficará servindo de patrimônio e rendimento da dita Câmara com os aforamentos que tiverem lugar na forma que serem concedidos [sic]; e costumado a respeito das vilas mais velhas, e para logradouros e usos comuns dos seus moradores, com declaração porém que serão os ditos oficiais da Câmara obrigados a demarcar judicialmente a referida sesmaria dentro em um ano que se contará da data desta [17 de março], sendo para esse efeito notificados os vizinhos interessados e ditos sesmeiros confrontantes [...] e não poderão [os oficiais] por virtude dela proibir a repartição dos descobrimentos de terras e minerais que no tal sítio hajam ou possam haver, nem os caminhos e serventias públicas que houver [...] nem farão aforamento algum das terras desta sesmaria a religiões, igrejas ou eclesiásticos, e acontecendo fazê-los será com encargo de pagarem delas dízimos como quaisquer seculares.¹⁷

A documentação sobre os patrimônios religiosos em que se formaram os arraiais setecentistas é rara. Pedidos de provisão aos bispos e livros do tombo (que contêm os dados referentes à história do templo) se perderam. Daí os pífios resultados do esforço de Dom Viçoso em obter das freguesias do bispado de Mariana informações sobre os patrimônios das capelas e matrizes. O levantamento fora feito a pedido da Presidência da Província, porque, como se sabe, sob o regime de padroado, o Estado deveria concorrer financeiramente com a manutenção dos templos. Era preciso saber se as capelas e igrejas dispunham de alguma renda própria.

Em 13 de junho de 1851, praticamente um ano após o pedido da autoridade civil, Dom Viçoso entregou os resultados do levantamento em questão: das 65 matrizes listadas, somente umas poucas declararam ter patrimônio em terras. Evidentemente todas tiveram *algum tipo* de patrimônio, já que, do contrário, elas não poderiam sequer ter sido oficialmente reconhecidas. Porém a esmagadora maioria não tinha mais como comprová-lo. A precariedade do aparato eclesiástico e o estilo de vida nômade tanto dos fiéis quanto dos sacerdotes seguramente contribuiu para que pouca atenção fosse dada à importância de se preservar esses documentos a partir das fases iniciais do século XVIII.

À época em que foi feito o referido levantamento, os dois terrenos do patrimônio da matriz de Santa Rita do Turvo (atual Viçosa) encontravam-se ocupados por casas. Seus moradores pagavam ao fabriqueiro, respectivamente, 80 e 40 réis anuais por braça. Na freguesia da Prata, “tem a matriz terreno de 4 alqueires de planta, *em que está edificado o arraial*”. Em São Sebastião das Correntes (atual Sabinópolis), a

matriz detinha 2,5 alqueires. De Nepomuneco, diz o relatório que “a matriz tem por patrimônio *o terreno em que está a vila*, que terá um quarto (cuido que quarto quer dizer = quarta parte de uma sesmaria), doado por José Furtado de Mendonça”. Em Conceição do Rio Verde, o patrimônio da matriz media 500 braças.¹⁸

Esses casos demonstram que em meados do século XIX ainda havia localidades antigas nas quais a instituição dos patrimônios religiosos, bem ou mal, se mantinha. As informações prestadas pelos vigários demonstram que algumas comunidades tinham plena consciência de que o arraial ou vila cresceu sobre terras pertencentes à igreja. Essa consciência pode ser medida ainda por meio da correspondência da Câmara de Passos ao Ministério dos Negócios do Império, em 1857. Aquela informa que

não possui terreno algum de seu patrimônio, e que o mesmo em que se acha a Câmara e Cadeia edificadas pertence, por doações de populares, ao patrimônio do Senhor Bom Jesus dos Passos, cuja possessão lhe foi conferida segundo a regra estabelecida de conceder-se posses para edificação de prédios particulares no território do patrimônio do Senhor dos Passos.¹⁹

Vê-se que nem sempre a criação de uma vila implicava a existência de um patrimônio da Câmara. Mesmo 26 anos após sua elevação a vila, Diamantina não dispunha ainda do seu. Numa carta datada de 28 de outubro de 1857, a Câmara explica que

nenhumas terras formam o seu patrimônio neste município, pois que o decreto de 13 de outubro de 1831 que elevou esta povoação à categoria de vila não as concedeu [...] A área de que carece esta municipalidade deve ser de uma légua quadrada de três mil braças a exemplo do que antigamente se praticava, a fim de que a Câmara tenha cômodo para permitir as edificações, abertura de novas ruas, praças e logradouros.²⁰

Se a municipalidade não dispunha de terras próprias, em que chãos tinha ela se formado? A resposta é óbvia: no patrimônio da primeira capela – posteriormente elevada, na maioria dos casos, a matriz –, e, isso, mesmo quando não se dispunha de documentos capazes de comprovar que o rossio se estabelecera sobre as “terras do santo”.

A capela e a praça

A CAPELA É O CENTRO DO ARRAIAL. Ela é o edifício mais imponente, orgulho dos moradores do lugar. Muito freqüentemente, é no terreno que lhe foi doado

como patrimônio que se erguem as primeiras casas, onde surge uma praça, onde pouco a pouco se delinea o traçado das primeiras ruas. Essa configuração espacial básica corresponde, por sua vez, a uma representação que acompanha a história das religiões desde há muito: o templo constitui o eixo simbólico de uma povoação. Aí se administram os “bens de salvação” sem os quais o cristão não pode viver nem morrer em paz. Ele é a “casa de Deus”, o espaço sagrado onde imanência e transcendência se comunicam *regularmente*. Seu entorno, a praça, é o espaço de socialização no qual os habitantes do arraial e os que vêm das redondezas travam contato, fazem as festas do padroeiro e desfilam procionalmente. Referindo-se a Minas Gerais, Saint-Hilaire (1938, p. 83) afirmou que “na maioria dos povoados, as igrejas se erguem isoladas e em praças públicas”.

O papel dessas capelas, como *locus* privilegiado do catolicismo popular foi pioneiramente ressaltado por Beozzo. Dizia ele:

muitos estudiosos do catolicismo brasileiro deram a entender que o fundamental da religião do povo é uma religião privatizada, entre o devoto e o seu santo, vivida no recôndito de sua casa [...]. Parece-nos um erro porém, pois mesmo a nível mais local a religião não se reduz simplesmente ao culto doméstico. [...] Para entender esta religião, não podemos buscar o seu cerne na matriz das vilas e cidades, com seu vigário e conventos. Ela se enraíza longe da matriz, em torno de capelas, pequenas igrejas e cruzeiros, mui raramente servidas por um padre (Beozzo, 1977, p. 754).

Das primeiras rústicas capelas, feitas para durar tão pouco quanto as choças dos bandeirantes, passou-se, num segundo momento, a erigir construções mais estáveis. Sinal evidente de que os arraiais criavam raízes. Usavam-se então a madeira, o adobe, por vezes a pedra. Por si só, uma capela feita para durar não significava que o instinto de segregação e as necessidades religiosas inevitavelmente subjulgavam o *habitus nômade*²¹ dos antigos mineiros, mas ela era sempre um primeiro passo.

Havia normas rígidas quanto à orientação do templo. Ele devia ser construído de forma tal que “o sacerdote no altar fique com o rosto no oriente, e não podendo ser, fique para o meio dia, mas nunca para o norte, nem para o ocidente”.²² A fachada da capela deveria, portanto, ser voltada para o leste ou para o sul. Como se pode notar, os pontos cardeais não eram percebidos como meras referências destituídas de valor. Para entendermos a razão disso, há que atentar para o seguinte aspecto: uma coisa é o espaço matemático representado (e, em larga medida, construído) por uma visão racionalista do mundo; outra,

bem diferente, é o *espaço vivido* no cotidiano (Relph, 1976; Bollnow, 1997). Desde a antigüidade, o oriente é tido como a direção sagrada por excelência. Do leste vem a luz, fonte de toda vida. Verifica-se aqui uma lógica binária simples, determinada pela associação primária entre luz e sagrado. Se nos orientamos para o nascer do sol, o sul fica à nossa *direita*. É bem sabido como a valorização da direita em detrimento da esquerda é um fenômeno presente num grande número de culturas (Hertz, 1928). Definem-se assim os dois pólos positivos (leste e sul); e, por oposição, os negativos (oeste e norte). Já presentes entre egípcios, gregos e romanos (Müller, 1961; Tuan 1983), essas representações foram incorporadas pelo cristianismo antigo — com a associação do sul ao Espírito Santo e do norte à renúncia de Deus, da luz e da fé. A criança a ser batizada “é voltada para o ocidente, para renunciar ao diabo e suas obras, e então voltada para o leste, a região do paraíso, a fim de abraçar a crença em Cristo” (Cassirer, 1958, p. 126).

As melhores descrições dos arraiais mineiros foram feitas pelos viajantes na primeira metade do século XIX. O padrão básico de organização espacial dessas formas elementares de espaço urbano fica evidente quando se passam em revista alguns exemplos. No Arraial de Formigas (atual Montes Claros), Saint-Hilaire (1938, p. 290-291) observou que

a maioria das casas é construída ao redor de uma praça irregular que forma um quadrilátero alongado, e, por sua extensão, seria digna das maiores cidades. [...] A igreja está situada no fundo da praça [...]. Além da praça de que acabo de falar, há ainda em Formigas algumas ruas paralelas a dois dos lados da própria praça. As casas são quase todas pequenas, baixas e cobertas de telhas. Três ou quatro têm sobrado; algumas são construídas de adobes, as outras de barro e varas cruzadas. [...] Vêm-se na povoação uma hospedaria, várias vendas e, enfim, algumas lojas em que se vendem fazendas e quinquilharias.

Tapera, por sua vez, resumia-se a cerca de 70 moradas distribuídas ao longo de “uma só rua, à extremidade da qual fica a igreja”. O pequeno arraial de Santo Antônio compreendia “apenas um pequeno número de casas em mau estado [...]. A vista da parte da aldeia onde se encontra a igreja é muito agradável. Esse edifício foi construído à beira de um rio, em uma pequena praça coberta de grama e cercada de morros. As casas são esparsas, cá e lá, ao redor da praça” (Saint-Hilaire, 1941, p. 74). Cataguases, que no tempo em que por ali passou Burmeister ainda se chamava Santa Rita de Meia Pataca, formava “um retângulo em cujo meio se encontra uma igreja [...]. As casas eram todas de aspecto

agradável e emolduradas por faixas brancas de cal. Havia, pelo menos, umas 30, inclusive uma farmácia, na grande praça onde estava a igreja”. O mesmo viajante descreve ainda sua rápida passagem por Ouro Branco:

Logo ao sair da estrada de acesso, entramos numa grande praça aberta, onde encontramos a igreja e alguns dos melhores sobrados. Atravessando esta praça, entramos, do outro lado, na continuação da estrada, marginada por mais casas e que leva para fora da localidade. Na praça, há, ainda, num belo grupo de macaúbas, um crucifixo (Burmeister, 1980, p. 169).

Por vezes a configuração do sítio inviabilizava o desenvolvimento da praça ao redor da igreja, como em Oliveira: “O Arraial de Nossa Senhora da Oliveira consta de umas 200 choupanas de barro, que formam uma rua única, larga, inteiramente escavada pelas chuvas, e fica sobre uma colina, cujo topo é ornado por uma igreja não concluída” (Pohl, 1951, p. 219). As cerca de 80 casas que formavam Bonfim (hoje Bocaiúva) constituíam “uma grande praça e uma larga rua e ficam situadas na encosta de uma grande colina. No meio da praça achase a igreja bastante grande, com duas torres baixas”. Em Barreiras (Carbonita), havia algo em torno de quarenta fogos, que “formam uma rua que se estende rio acima, na direção de oeste para leste e se abre, no alto, numa praça bastante grande, em cujo centro se acha a igreja ainda não inteiramente construída do Santíssimo Coração de Jesus”. Em Camargos, havia aproximadamente 60 moradas “mal construídas e muito mal conservadas, distribuídas numa rua torta, em solo muito desigual. O melhor edifício do lugar é a igreja, construída de pedra e que fica numa elevação a que conduz uma larga escada, na qual se acha um grande cruzeiro de pedra sabão” (Pohl, 1951, p. 286- 386).

Após uma apreciação ligeira dos relatos dos viajantes, seríamos tentados a crer que todo arraial tinha a sua capela ou igreja; *porém o estudo da relação entre patrimônio religioso e proto-urbanização demonstra que, para um número não desprezível de casos, o contrário parece estar mais próximo da verdade. É a capela que “tem” um arraial.*

Dom Frei José da Santíssima Trindade foi, aliás, explícito a esse respeito, como demonstram os casos de diversos templos do arcebispado de Mariana por ele citados em seu livro de visitas pastorais: a capela de Santo Amaro do Brumado, filial da freguesia de Santa Bárbara (“no arraial da capela...”); a capela de Nossa Senhora do Rosário da Itabira, na mesma freguesia (“tem arraial público e populoso”); a freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Congonhas de Sabará (“no arraial da matriz...”); em Conceição do Airuoca (“a igreja matriz [...] tem

pequeno arraial”); a capela do Carmo, em Pouso Alto (“está a capela em bom lugar com seu arraial vistoso”); a capela dos Santíssimos Corações do Rio Verde, filial da matriz de Campanha (“esta capela é de madeira e está colocada em bom local, com seu arraial que se vai povoando”); a freguesia de Nossa Senhora das Dores (“a igreja é de madeira e pequena [...]. Tem bom adro e bom arraial”). A gênese de Ubá foi praticamente antecipada por Dom Frei José, que escreveu ainda: “A capela do Ubá está por acabar e tem uma boa imagem de São Januário, bispo e mártir; o seu local é muito melhor que o da igreja matriz e com proporções para se fazer um bonito arraial”. O mesmo vale para a capela de Santa Rita, filial do Pomba. Trata-se do embrião da atual cidade de Viçosa: “[a capela] está em um bom local erigida e pode ter um bonito arraial, fazendo-lhe os moradores e fregueses suas casas, o que ficou providenciado” (Trindade, 1998, p. 107-174).

Um dos aspectos mais interessantes do padrão de organização espacial dos nossos antigos povoados diz respeito aos seus limites. Se a capela é o centro simbólico do arraial, e o patrimônio no qual ela está construída pode ser definido como um espaço sagrado sobre o qual se desenvolve o embrião de cidade, como o homem mineiro dos séculos XVIII e XIX concebe a fronteira além da qual o espaço deixa de manifestar esse caráter numinoso? Não houve em Minas arraiais cercados por muros ou paliçadas. Paliçadas ou muros que, no plano estritamente funcional, visam garantir a segurança dos moradores, adquirem no plano simbólico-religioso uma dimensão fundamental: eles impedem que substâncias ou pessoas de qualidades distintas se misturem. A dimensão sagrada da muralha fica evidente, quando se sabe que inúmeras vezes ela só é considerada concluída após a realização de um rito de construção (Sartori, 1898).

Ora, no patrimônio religioso encontramos apenas o ponto de rotação²³ central – a capela. Daí que mais de uma vez se tenha observado que o povoado brasileiro não estabelece uma demarcação nítida em relação ao mundo “lá fora”, ou que ele seria uma mera “extensão do campo”. Prado Júnior (1957, p. 290) afirmou que nossos antigos centros urbanos eram um mero “apêndice rural, um puro reflexo do campo”. Um amplo levantamento geográfico do Vale do Jequitinhonha (Guimarães, 1960, p. 86) chegou à conclusão de que se sente “mais a presença da atividade agrária, na paisagem das cidades, que os reflexos de funções urbanas no meio rural. [...] Por tudo isso, as cidades são um prolongamento do campo”. Leloup (1970, p. 35) constata o mesmo: “fora de uma pequena zona central, o aspecto da cidade é *muito pouco urbano*”.

É evidente que o arraial – este espaço não racionalizado de convívio gerado pelas necessidades econômicas, religiosas e lúdicas de um grupo de vizinhança –

não se diferenciava de forma radical do “campo”, e a ausência de um muro sem dúvida contribuiu para isso. Tal como nos bairros rurais paulistas, o espaço do arraial “tende a parecer ‘difuso’, sem contornos precisos” (Queiróz, 1974, p. 90). Pode-se dizer que a percepção de uma rígida dicotomia cidade-campo é muito mais expressão de uma visão racionalista do espaço que um fenômeno que possa ser observado no universo mental da maioria dos mineiros do setecentos e oitocentos. O que nos interessa ressaltar é que, entre o espaço sagrado do complexo capela-patrimônio-arraial e o espaço “profano” que o circunda, não parece haver ruptura, mas sim uma certa continuidade: uma semantização que obedece a um critério de progressividade, não de cortes. Esse *continuum* muito provavelmente expressa no plano espacial a inexistência de fronteiras claras entre sagrado e “profano”, que sabemos ser típica do catolicismo popular (Simon, 1995, p. 109).

Tal critério de progressividade observa-se no próprio espaço sagrado. Este poderia ser graficamente representado por três círculos concêntricos, no interior dos quais se situa a capela. Ao seu redor, o adro e, no seu entorno, o patrimônio. Obviamente não há como “medir” esses distintos níveis de sacralidade, mas não é difícil demonstrar que essas diferenças existem.²⁴ Uma evidência de que o templo constitui o foco a partir do qual o numinoso gradativamente diminui de “intensidade” é a existência do direito de asilo. Segundo as Constituições do Arcebispado da Bahia, “para os delinquentes gozarem da imunidade da igreja, basta que se peguem aos ferrolhos das portas das igrejas, capelas, ou ermidas, ou se encostem a elas, ou às paredes, ou se recolham debaixo dos alpendres contíguos com as ditas igrejas, capelas ou ermidas”.²⁵ O simples contato com a parte física de uma capela ou igreja põe instantaneamente a salvo qualquer espécie de malfeitor. Os adros não são dotados da mesma força, mas também são espaços sagrados. As mesmas Constituições determinam que neles “não se façam feiras, ponham tendas, nem se compre, e venda, ou apregoe coisa alguma”.²⁶ O comércio e outras atividades profanas não podem realizar-se sobre um chão sagrado. Pode ainda acontecer de essa interdição ser estendida a todo o patrimônio (embora a legislação eclesiástica nada diga a respeito), conforme demonstra o importante exemplo de Itaipava nas primeiras décadas do século XX:

Anos atrás demoliu-se uma das igrejas da cidade. No mesmo local a Câmara construiu o Mercado Municipal que antes funcionava no Largo da Matriz. Foi o golpe de morte nessa feira bastante concorrida. O mercado foi construído em ‘terras da santa’ [Nossa Senhora dos Remédios], local sagrado que não podia ser profanado por um edifício destinado a objetivos alheios ao culto. Temendo desagradar a Santa, os homens da roça deixaram de concorrer ao novo mercado que até hoje continua ‘morto’, embora

uma geração já houvesse passado desde que ocorreu a substituição. Quando, há mais de 25 anos, se construiu o Grupo Escolar em terra de São Benedito, alguns moradores recusaram-se, a princípio, a mandar os filhos à escola, pois assim, na opinião deles, teriam participado de uma profanação. Nenhum mal, porém, se vê em construir casa de moradia num local pertencente à igreja (Willems, 1961, p. 137).

O mercado, que Weber acreditava ser *um* dos elementos estruturais do espaço urbano, não teve entre nós a mesma importância que na Europa.²⁷ A socialização e a produção do espaço estavam, possivelmente para a maioria dos casos, mais ligadas à função religiosa que à econômica. Não é por outra razão que os viajantes nos falam sempre de “vendas”, mas nunca de “mercados” em nossos arraiais. Por outro lado, morar e mesmo entregar-se a atividades comerciais em casas não contradiz a natureza sagrada do patrimônio do templo: há uma identidade profunda entre casa, capela e patrimônio.²⁸

O cemitério

NAS FORMAS ELEMENTARES DO ESPAÇO urbano mineiro, o espaço do cemitério freqüentemente confundia-se com o da capela. A casa de Deus era, simultaneamente, casa dos mortos. Quem entra nas antigas igrejas vê ainda nos assoalhos os números das covas de membros das irmandades e beneméritos que contribuíram para sua construção. Tal prática era considerada um “costume pio, antigo e louvável”.²⁹ Sucessivas tentativas de coibi-la esbarraram na resignada resistência popular (Trindade, 1928, p. 344-345), e isso a tal ponto que somente na segunda metade do século XIX o sepultamento nos templos viria a ser formalmente proibido pelas autoridades imperiais. Tal superposição demonstra que “os vivos e os mortos estão unidos em Cristo e não podem ser separados pela morte” (Benz, 1975, p. 91-92).

A existência do cemitério era tão vital quanto a da capela. A rigor, uma das funções principais do adro era exatamente a de servir de campo santo. As normas vigentes determinavam: “haverá no âmbito, e circunferência delas [das capelas] adros, e cemitérios capazes para nelas se enterrarem os defuntos; os quais adros serão demarcados por nosso provisor, ou vigário-geral”.³⁰ No ano de 1750, o ponto de rotação da povoação de Piranga tinha o seguinte aspecto: “Está esta igreja [matriz de Nossa Senhora da Conceição] em um nobre terreiro, com o cemitério à roda, no meio do arraial”.³¹ Em outros núcleos formados no período colonial, como Lavras Novas e Cocais, esses adros-cemitérios ainda podem ser vistos. Em fins do século XVIII, alguns moradores de Campanha pediram

autorização para levantar uma capela de Nossa Senhora das Dores, “onde seja promovido o seu culto [...] e onde possam enterrar os seus irmãos”.³² Num pedido de provisão feito em 1900, Maria Carlota, moradora da freguesia de São Gonçalo da Contagem, deu conta que “tendo edificado uma capela dedicada a Nossa Senhora dos Remédios [...] e estando defendida por um muro bem construído ao redor e entregue ao culto público, deseja aproveitar o espaço murado para um cemitério onde aspira ser sepultada quando morrer”.³³

A autoridade eclesiástica dava ordens expressas para que adros e capelas fossem cercados. Lê-se num regimento de 1757 feito por Dom Frei Manoel da Cruz: “Encomendamos muito aos ditos vigários da vara trabalhem todo o possível para que os adros das igrejas estejam demarcados, e valados com cercas, e os cemitérios com cruzes levantadas, não só para a reverência, mas também para evitar dúvidas sobre a imunidade [do terreno]”.³⁴ Dom Frei José, ao passar em 1824 pela vila de Barbacena, fez a seguinte advertência: “recomendamos muito o cerco do cemitério para que não se profane o lugar destinado para recolher os restos dos fiéis, que em vida foram templos do Espírito Santo e por muitas vezes receberam o sagrado corpo e sangue de Jesus Cristo nosso Redentor”. Na capela de Nossa Senhora das Mercês, filial da de São Manuel do Pomba, o mesmo prelado ordenou que se fizesse o cemitério “ao redor da igreja ou, ao menos, interinamente, por detrás dela se [fizesse um cercado] de madeira de lei, com porta fechada e cruz”. Ao fabriqueiro da matriz de Conceição de Guarapiranga, mandou ele “que, sem demora, se [proporcionasse] terreno pela parte posterior da igreja para cemitério cercado de muro de pedra, de altura suficiente, ou ao menos de madeira de lei, com porta e cruz”. Na capela do Espírito Santo, filial da freguesia de Nossa Senhora das Dores (atual Boa Esperança), o bispo de Mariana observou “a falta de cerco indispensável do adro para não se profanar, como de fato está este lugar destinado para se sepultarem os cadáveres dos fiéis, que pelos princípios bem sabidos deve ser sagrado” (Trindade, 1998, p. 198-272). Nesse sentido, um caso que se poderia classificar de extremo é o dos cemitérios clandestinos. Em relatório datado de 26 de outubro de 1838, o vigário de Santa Rita do Turvo queixou-se de que havia “dois cemitérios nesta freguesia; e um na de Arrepiados [hoje Araponga] na extrema desta. Estes cemitérios estão no mato sem formalidade alguma de lugar sagrado, e neles sepulta-se os corpos sem no participarem para evadirem-se os seus donos de satisfazer os emolumentos eclesiásticos”.³⁵

As visitas pastorais de Dom Frei José estão repletas de exemplos que atestam como a população estava longe de ter as mesmas preocupações que a hierarquia,

no que diz respeito à clara delimitação dos terrenos de adros e cemitérios. Que as pessoas não estivessem preocupadas em estabelecer fronteiras claras entre o eixo simbólico do arraial e os chãos à sua volta só pode significar que, no catolicismo praticado pela maioria, o sagrado não é percebido como uma realidade cujos “limites” possam ser claramente (no caso, espacialmente) definidos. O patrimônio no qual se situava capela e seu adro também era um espaço sagrado, de forma que levantar muros ou cercas separando o “mais sagrado” do “menos sagrado” dificilmente fazia sentido no universo religioso popular. O que não quer dizer que os antigos mineiros não tivessem consciência das gradações existentes, ou que eles fossem indiferentes em relação à questão do seu local de sepultamento. Em absoluto. Apesar de possuírem uma capelinha, os moradores da parte oriental da Serra da Canastra não obtiveram do vigário de Piiú permissão para enterrar ali seus mortos. Saint-Hilaire (1944, p. 79) relata:

Como os brasileiros fazem muita questão de ser enterrados em igrejas, [...] transportavam-se os corpos nas costas de homens, da serra até a vila, e, para me servir da expressão do lavrador em cuja casa dormira a duas léguas da cachoeira, os carregadores chegavam quase no mesmo estado daqueles que levavam a enterrar.

Como diz aquele personagem de Guimarães Rosa (1983, p. 123), um moribundo vitimado pela malária: “quando for a minha hora [...] quero ir mas é p’ra o cemitério do povoado... Está desdeixado, mas ainda é chão de Deus”.

O geógrafo Wilbur Zelinsky (1976, p. 173) define o cemitério como uma espécie de “vestíbulo” da terra dos mortos, um ponto de interligação entre esta vida e o além. Ele divide com santuários e templos esse *status* privilegiado de espaços, onde imanência e transcendência se tocam. Na Québec, onde o padrão de proto-urbanização foi em vários aspectos similar ao nosso, os povoados só eram tidos como consolidados depois que o número de sepulturas do cemitério local superasse o de habitantes (Deffontaines, 1953, p. 206). Em determinadas circunstâncias, foi exatamente a “cidade dos mortos”, e não a “casa de Deus”, o fator deflagrador da gênese urbana. Em Estrela do Indaiá e em Guarani, o cemitério antecedeu a ereção da primeira capela; do que, aliás, os antigos topônimos dão prova (“Cemitério da Estrela” e “Divino Espírito Santo do Cemitério”). De Guiricema sabe-se algo mais. Em 1825, faleceu a esposa do português José Lucas Pereira, que se havia estabelecido naquela região da Zona da Mata. Após enterrá-la, Pereira decidiu construir uma capela para trasladar os restos para o interior do recinto sagrado. Assim se fez, e, uma vez doado o patrimônio, cresceu o arraial. Em São Sebastião do Rio Preto, quando a capela foi erigida, já havia diversas

casas nas imediações de um cemitério que ali fora construído em 1814. A antiga denominação de Virginópolis, “Nossa Senhora do Patrocínio”, adveio do cemitério feito por Félix Gomes de Brito em meados do século XIX. No sítio hoje ocupado pela cidade de Água Boa, em meados do século XIX, teria ocorrido um assassinato. Como o cemitério mais próximo distava dali duas léguas, resolveram os moradores enterrar o cadáver ao pé de uma árvore. A proprietária do terreno, Ana Felícia da Silva, decidiu mais tarde fazer um cemitério no mesmo lugar, o qual foi bento por frei Bernardino do Lago Negro. Pouco depois, fazia-se a capela, e, ao seu redor, levantaram-se as primeiras casas. Surgindo a idéia de fundar um arraial, Ana Felícia e seu marido, José Joaquim Carneiro, doaram dois alqueires para patrimônio da capela. A partir de então, formou-se Água Boa.³⁶

Conclusão

A RELIGIÃO TRANSFORMOU A PAISAGEM mineira. Parece-nos que o estudo da história de nossos arraiais permite visualizar de forma privilegiada como isso ocorre. Mas uma última questão se coloca: a moderna Geografia da Religião postula que “à medida que utilizam e moldam espaços, os grupos religiosos também moldam-se a si mesmos” (Hoheisel, 1988, p. 125). Em outros termos: as transformações impostas pelo *homo religiosus* ao espaço re incidem sobre o plano religioso, alterando a lógica do seu funcionamento.

Essa dialética fica clara quando se estuda a evolução do arraial ao longo do tempo. Sua gênese, vimo-lo, é muito freqüentemente uma gênese religiosa. A necessidade de ter acesso aos bens de salvação e – o que é provavelmente ainda mais importante – à participação no rito da missa leva um grupo de vizinhança rural ou mesmo um único fazendeiro a erigir uma capela e dotá-la do respectivo patrimônio em terras. Esse patrimônio, um espaço sagrado, é o primeiro chão em que se ergue o embrião de cidade. Uma vez construídas as primeiras casas, surge uma venda, e aos poucos o arraial adquire dinâmica própria. A depender das possibilidades econômicas do lugar (mais raramente é ainda o fator religioso que continua a exercer o papel-chave no processo de proto-urbanização, como no caso dos centros de romaria), o núcleo cresce ao ponto em que a criação de uma paróquia se torna inevitável. O serviço religioso não é mais celebrado por um capelão ou por um sacerdote que periodicamente vem ao arraial, mas sim por um pároco ali fixado. A vida religiosa passa por um processo de crescente enquadramento institucional, também acentuado pelo surgimento das primeiras irmandades leigas.

À medida que o processo de proto-urbanização avança, o espaço social ocupado pelas práticas e representações religiosas populares *tende* a reduzir-se numa razão inversa. O espaço urbano mineiro setecentista e oitocentista não foi apenas um pólo de disciplinarização e de controle social – ele atuou igualmente como o foco irradiador daquele tipo específico de catolicismo que se convencionou chamar de catolicismo oficial.

Existe assim uma relação inversa entre nível de urbanização e predominância do catolicismo popular, muito embora essa forma de vida religiosa nunca seja de todo marginalizada pelo crescente controle imposto pela instituição eclesiástica, pela rotinização do sagrado e pela deslegitimação social das categorias de pensamento “rústicas” (via, por exemplo, expansão da rede escolar). Eis aí o grande paradoxo do processo de instituição religiosa das formas elementares do espaço urbano mineiro: o catolicismo popular deflagra um processo que, ao fim e ao cabo, implica sua própria superação.

Bibliografia

AZEVEDO, A. Arraiais e corrutelas. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 27, p. 3-26, 1957.

_____. Embriões de cidades brasileiras. In: CONGRES INTERNATIONAL DE GEOGRAPHIE, 18., 1965, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1965. T. 3.

AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BARBOSA, W. A. *Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

BENZ, E. *Beschreibung des christentums: eine historische phänomenologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975.

BEOZZO, J. O. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 37, n. 148, p. 741-758, 1977.

BOLLNOW, O. F. *Mensch und raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

BREUER, S. Herrschaftsstruktur und städtischer Raum. *Archiv für Kulturgeschichte*, v. 77, p. 135-164, 1995.

BRITO, F. G. de. (Org.). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

BURMEISTER, H. *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

BURTON, R. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CARDOSO, C. F. Repensando a construção do espaço. *Revista de História Regional*, (local), v. 3, n. 1, p. 7-23, 1998.

CARVALHO, M. B. de. Diálogos entre as Ciências Sociais: um legado intelectual de Friedrich Ratzel (1844-1904). *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*, v. 34, 1997. Disponível em: <www.ub.es/geocrit/bw-ig.htm>.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen formen*. 2. Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.

COURVILLE, S. Esquisse du développement villageois au Québec: le cas de l'aire seigneuriale entre 1760 et 1854. *Cahiers de Géographie du Québec*, Québec. v. 28, n. 73-74, p. 9-46, 1984.

DA MATA, S. O sagrado e as formas elementares do espaço urbano mineiro (séculos XVIII-XIX). *Rhema*, v. 4, n. 16, p. 11-43, 1998.

_____. *Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais: séculos XVIII-XIX*. 2002. Tese (Doutorado em História). Universität zu Köln, Köln, 2002.

D'ASSUMPCÃO, L. R. Considerações sobre a formação do espaço urbano setecentista nas Minas. *Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n. 9, p. 130-140, 1989.

DEFFONTAINES, P. Como se constituiu no Brasil a rede de cidades. *Boletim Geográfico*, n. 14, p. 141-148, 1944a.

_____. Como se constituiu no Brasil a rede de cidades. *Boletim Geográfico*, n. 15, p. 299-308, 1944b.

_____. Wert und grenzen der religiösen Erklärung in der geographie des menschen. *Diogenes*, (local), n. 2, p. 199-213, 1953.

DIÉGUES JÚNIOR, M. A “fazenda” como ambiente de relações étnicas e de cultura no Brasil. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LUSO-BRASILEIROS, 3., 1957, Lisboa, 1957.

DORN, J. Beiträge zur patrozinienforschung. *Archiv für Kulturgeschichte*, v. 13, p. 9-49, 1917.

ESCHWEGE, W. L. v. *Journal von Brasilien*. 1. Band. Weimar: Gr. H. S. pr. Landes-Industrie-Comptoirs, 1818.

FEBVRE, L. *La terre et l'évolution humaine*. Paris: Albin Michel, 1970.

FERREIRA, J. P. (Coord.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1958.

FONSECA, C. D. O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: VVAA. *Termo de Mariana. História e documentação*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1998.

GIERYN, T. F. A space for place in sociology. *Annual Review of Sociology*, v. 26, p. 463-496, 2000.

GUIMARÃES, A. (Coord.). *Estudo geográfico do vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Grupo de Trabalho para a Pecuária, 1960.

HERTZ, R. Prééminence de la main droite. In: HERTZ, R. *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Paris: Félix Alcan, 1928.

HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (Ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Claredon Press, 1996.

- HOHEISEL, K. Religionsgeographie und religionsgeschichte. In: ZINSER, H. (Hrsg.). *Religionswissenschaft: eine einföhrung*. Berlin: Dietrich Reimer, 1988.
- HUGGER, P. Volkskundliche gemeinde-und stadtforschung. In: BREDNICH, R. (Hrsg.) *Grundriß der volkskunde*. Berlin: Dietrich Reimer, 2001.
- KOSELLECK, R. Raum und geschichte. In: KOSELLECK, R. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- LEACH, E. *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LE LOUP, Y. *Les villes du Minas Gerais*. Paris: Université de Paris, 1970.
- LIMA JÚNIOR, A. de. *As primeiras vilas do ouro*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1962.
- LÖW, M. *Raumsoziologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- MACHADO, J. P. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1967.
- MALPAS, J. E. *Place and experience: a philosophical topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MARX, M. *Cidade no Brasil: terra de quem?* São Paulo: Edusp, 1991.
_____. Arraiais mineiros: relendo Sylvio de Vasconcellos. *Barroco*, n. 15, p. 389-393, 1992.
- MONBEIG, P. O estudo geográfico das cidades. In: _____. *Novos estudos de geografia humana brasileira*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1957.
- MORAES, R. B. de. Contribuição para a história do povoamento em São Paulo até fins do século XVIII. *Geografia*, n.1, p. 69-87, 1935.
- MORAIS E SILVA, A. *Grande dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1950. v. II.

MÜLLER, W. *Die heilige stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die mythe von welt-nabel*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

MUNFORD, L. *A cidade na história*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

PASSOS, Z. V. *Em torno da história de Sabará*. Rio de Janeiro, 1940.

POHL, J. E. *Viagens no interior do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

PORTO, C. *O sistema sesmarial no Brasil*. Brasília: Edunb, [1965?].

PRADO JR., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1957.

QUEIRÓS, M. I. P. de. O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 5, p. 103-123, 1968.

_____. O sitiante tradicional e a percepção do espaço. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 15, p. 79-96, 1974.

RAMINELLI, R. História urbana. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

RAMOS, D. *A social history of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanization in Colonial Brazil (1695-1726)*. 1972. Dissertation (Ph.d in History), The University of Florida, Florida, 1972.

REBOREDO, J. M. G. Notas antropológicas sobre la importancia del “pueblo” en la Galicia oriental. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, v. 35, n. 100, p. 529-546, 1984-1985.

REIS FILHO, N. G. *Evolução urbana do Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1968.

RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.

ROSA, G. *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938. v. II.

_____. Viagens pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1941.

_____. Viagem às nascentes do rio São Francisco e pela província de Goiás. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944. v. I.

SANCHIS, P. *Arraial - festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

_____. *Topos, raízes, identidade: um enfoque sobre o Brasil*. [S.l.], 1997. Mimeografado.

SARTORI, P. Ueber das bauopfer. *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 30, p. 1-54, 1898.

SENNA, N. (Dir.). *Anuario historico-chorografico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: [s.n.], 1909. v. III.

SILVA, D. G. B. da. (Org.). *Os diários de Langsdorff*. Campinas: Associação Internacional Langsdorff, 1997. v. 1.

SILVA, M. B. N. da (Org.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SIMMEL, G. Der raum und die räumlichen ordnungen der gesellschaft. In: _____. *Soziologie: untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

SIMON, F. Sakral-profan. In: LIEDTKE, M. (Hrsg.). *Aberglaube - magie - religion*. Graz: Austria Medien Service, 1995.

SPENGLER, O. *Der untergang des Abendlandes*. 2. Band. München: C. H. Beck, 1922.

TRINDADE, C. R. *Archidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1928. v. 1.

TUAN, Y. F. *Espaço e lugar*. São Paulo: Difel, 1983.

VAINFAS, R. (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAN DER LEEUW, G. *Phänomenologie der religion*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933.

VASCONCELLOS, D. de. *História antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1904.

VIANNA, O. *Instituições políticas brasileiras*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. v. 1.

WEBER, M. *Gesammelte aufsätze zur religionssoziologie*. 1. Band. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920.

_____. *Wirtschaft und gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925.

WIESE, L. v. Die problematik einer soziologie des dorfes. In: _____. (Hrsg.). *Das dorf als soziales gebilde*. München: Duncker & Humblot, 1928.

WILLEMS, E. *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

ZELINSKY, W. Unearthly delights: cemetery names and the map of the changing American afterworld. In: LOWENTHAL, D.; BOWDEN, M. J. (Ed.). *Geographies of the the mind: essays in historical geosophy*. New York: Oxford University Press, 1976.

Documentos impressos

COELHO, J. J. T. Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais (1780). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, v. 15, n. 7, p. 255-481, 1852.

DA VIDE, D. S. M. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

DIÁRIO da jornada, que fez o Exmo. Senhor Dom Pedro desde o Rio de Janeiro até a cidade de São Paulo, e desta até as Minas no ano 1717. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 3, p. 295-316, 1939.

FIGUEIREDO, L.; CAMPOS, M. (Cord.). *Códice Costa Matoso*. Belo Horizontal: Fundação João Pinheiro, 1999. (Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos

das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis.

TRINDADE, D. F. J. da S. *Visitas pastorais (1821-1825)*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1998.

Notas

1 A expressão mais evidente deste imperialismo interdisciplinar foi oferecida por Lucien Febvre. Depois de criticar duramente o projeto de Ratzel (desde então rejeitado por incidir em um suposto “determinismo geográfico”), Febvre postulou que a geografia devia contentar-se em ser uma ciência “modesta”, em ser uma mera “science des lieux”. Mais ainda: “Faits historiques, faits géographiques, ce sont pour nous aujourd’hui deux ordres de faits distincts. Il est impossible, il est absurde de vouloir intercaler les uns dans la série des autres” (Febvre, 1970, p. 73). Com o decidido retorno da categoria *espaço* à agenda das ciências humanas nos últimos anos (Augé, 1994; Hirsch & O’Hanlon, 1996; Cardoso, 1998; Malpas, 1999; Gieryn, 2000; Löw, 2001), evidencia-se cada vez mais o caráter obsoleto da posição de Febvre. Nesse contexto inserem-se iniciativas recentes com o fim de resgatar a importância da obra de Ratzel, tanto por parte de geógrafos (Carvalho, 1997) quanto por parte de historiadores (Koselleck, 2000).

2 Entenda-se aqui o termo “não-racionalizado” numa perspectiva weberiana: a organização deste espaço não é *formalmente* regulada por uma instância ou um código legal preexistente.

3 Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais (DHGMG), p. 144.

4 Arquivo Público Mineiro (APM) (AHU), cx. 162, doc. 9.

5 DHGMG, p. 218.

6 Diário da jornada que fez o Exmo. Senhor Dom Pedro desde o Rio de Janeiro até a cidade de São Paulo, e desta até as Minas no ano 1717. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 3, p. 295-316, 1939.

7 A respeito de Mariana, diz Vasconcellos (1904, p. 392) que “a consequência do concurso de adventícios assim atraídos [pelo ouro] não se fez esperar. Os antigos moradores recompuseram suas casas abandonadas no primitivo assento, e os recém-

chegados derramaram-se pela margem do rio, invadindo sem respeito nem considerações as terras por Antônio Pereira compradas a Manoel da Cunha”. Todavia sua afirmativa de que o povoado tornou a crescer em torno da capela de Nossa Sra. da Conceição não é confirmada pelos mapas reproduzidos por Damasceno, o que sugere fortemente (como ainda teremos a oportunidade de demonstrar) que o patrimônio das duas primeiras capelas de Mariana não fora constituído em terras, mas em dinheiro.

8 Dorn (1917, p. 36) observa que desde a Antigüidade tardia o santo escolhido para orago dos mosteiros ou capelas era considerado o legítimo “proprietário” dos mesmos.

9 Constituições do Arcebispo da Bahia (CAB), livro IV, título XIX, 692.

10 A cobrança de taxas àqueles desejosos de construir nas terras pertencentes a um templo também foi prática comum nos antigos povoados chineses (Weber, 1920, p. 382).

11 Waldemar Barbosa pode ser considerado o único historiador que se debruçou com seriedade sobre este tema, e praticamente todos os verbetes do seu *Dicionário* dão prova da importância dos patrimônios. O que temos a fazer é aprofundar esse esforço, e isso num sentido qualitativo. Para tanto, seria preciso enfocar a questão sob uma perspectiva ligeiramente distinta. Barbosa limitou-se a citar o nome dos doadores, a data de constituição do patrimônio da primeira capela, e, quando muito, a extensão do mesmo. Ele deixa de lado um tipo de documento fundamental: os pedidos de provisão à autoridade eclesiástica ou civil. Tais documentos dão-nos um retrato da “pré-história” do povoado e permitem às vezes visualizar se, além das motivações especificamente religiosas, havia razões de ordem prática para se dar início a um arraial. Devido a limitações de espaço, não nos foi dado explorar tais fontes neste artigo.

12 Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (EMB), v. 27, p. 235; EMB, v. 26, p. 57- 239 passim; EMB, v. 25, p. 100; Anuário Histórico-Chorographico de Minas Gerais (AHCMG), p. 950; EMB, v. 24 p. 61-321 passim.

13 EMB, v. 26, p. 104.

14 DHGMG, p. 24; EMB, v. 27, p. 176.

15 A confusão que reina na literatura a respeito é grande. Tanto Caio Prado Júnior (1957, p. 314-315) quanto Reis Filho (1968, p. 112-113) e Marx (1991, p. 68) enganaram-se ao dizer que rossio e patrimônio da câmara são, basicamente, a mesma coisa. Na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (v. XXVI, p. 265) lê-se que o rossio é um “terreno que era roçado ou usufruído em comum pelo povo; logradouro público”. A bipartição do patrimônio das Câmaras em terras comunais (o rossio) e terras aforáveis foi claramente demonstrada por Porto ([1965?], p. 128-129) e Ramos (1972, p. 134-135).

- 16 Códice Costa Matoso (CCM), p. 253; Ramos (1972, p.134-135); Arquivo Eclesiástico da Diocese de Mariana (AEAM), pasta 33, gaveta 2, arq. 1.
- 17 AEAM, pasta 33, gaveta 2, arq. 1.
- 18 APM, SP, PP1/9, cx. 13, pasta 5. Grifos nossos.
- 19 APM, SC-657.
- 20 APM, SC-657.
- 21 A expressão foi cunhada por Sanchis (1997). Para uma análise do sentido do nomadismo na Minas antiga, ver Da Mata (2002).
- 22 CAB, livro IV, título XVII, 688.
- 23 O conceito de “ponto de rotação” (*Drehpunkt*) foi desenvolvido por Georg Simmel em seu pioneiro estudo sobre sociologia do espaço (Simmel, 1992, p. 687-790).
- 24 Leach (1978, p. 104-105) faz uma análise similar no que diz respeito ao espaço interno do templo cristão.
- 25 CAB, livro IV, título XXXII, 751. É interessante notar que a desclericalização em algumas sociedades contemporâneas chegou a um ponto tal que mesmo uma instituição milenar como esta seja considerada hoje anacrônica e mesmo ilegal. Para um articulista do *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (12.9.2001), “o direito de asilo’ é uma infração da lei, e todos os envolvidos o sabem”. O pano de fundo: inúmeros casos recentes de estrangeiros que, impedidos de permanecer legalmente na Alemanha, refugiaram-se em igrejas e mosteiros.
- 26 CAB, livro IV, título XXIX, 738.
- 27 Houve quem visse uma espécie de reducionismo econômico na sua sociologia do urbano: para Raminelli (1997, p. 185), a cidade, em Weber, não passa de “um aglomerado onde as pessoas faziam trocas comerciais”. Na verdade Weber optou – depois de reiteradamente advertir de que se tratava de uma opção, entre várias possíveis, por analisar o fenômeno urbano baseando-se nos critérios econômico e político-administrativo. Para ele a cidade é uma povoação dotada de um mercado *e de uma estrutura política autônoma* (Weber, 1925, p. 514-515, 518-519). Para uma análise aprofundada da sociologia weberiana do espaço urbano, ver Breuer (1995).
- 28 A dimensão sagrada do espaço da casa e da povoação/cidade foi primeiramente ressaltada por Van der Leeuw (1933, p. 369-379). Bollnow mostra que o mundo contemporâneo não está alheio a tal fenômeno: “Das Haus des Menschen ist auch heute noch ein geheiligter Bezirk. [...] Ganz ähnliche Verhältnisse finden wir auch bei der Stadt; denn die Stadt ist ja nichts anderes als ein Haus im großen” (Bollnow, 1997, p. 140-145).
- 29 CAB, livro IV, título LIII, 843.
- 30 CAB, livro IV, título XVII, 688.

31 CCM, p. 258.

32 APM (AHU), cx. 149, doc. 64. O despacho do Conselho Ultramarino é datado em 3 de setembro de 1799.

33 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte (AEABH), cx. 037.

34 Arquivo Eclesiástico da Diocese de Campanha (AEDC), Livro do tomo de Aiuruoca (1730-1822).

35 AEAM, armário 24, cx. 3.

36 EMB, v. 25, p. 106-201 passim; DHGMG, p. 144-370 passim; AHCMG, p. 656-657.

E-mail do autor: dmata@gmx.de