

**Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ**  
**Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde**

**LUCAS LOLLI VIEIRA**

**ENTRE DEUS E OS FIÉIS: MONSENHOR HORTA E A CURA  
CATÓLICA EM MARIANA (FINAIS DO SÉCULO XIX E INÍCIO  
DO SÉCULO XX)**

**RIO DE JANEIRO**

**2015**

**LUCAS LOLLI VIEIRA**

**ENTRE DEUS E OS FIÉIS: MONSENHOR HORTA E A CURA  
CATÓLICA EM MARIANA (FINAIS DO SÉCULO XIX E INÍCIO  
DO SÉCULO XX)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História das Ciências.

Orientador: Profa. Dra. Tânia Salgado Pimenta

Rio de Janeiro

2015

# **LUCAS LOLLI VIEIRA**

## **ENTRE DEUS E OS FIÉIS: MONSENHOR HORTA E A CURA CATÓLICA EM MARIANA (FINAIS DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO SÉCULO XX)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História das Ciências.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Tânia Salgado Pimenta (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz) –  
Orientadora

---

Profa. Dra. Gabriela dos Reis Sampaio.(Programa de Graduação e pós graduação em História da Universidade Federal da Bahia)

---

Prof. Dr. Luiz Otávio Ferreira (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz) –

### **Suplentes:**

---

Prof. Dra. Marta de Almeida (Museu de Astronomia e Ciências Afins e Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO)

---

Prof. Dra. Cristina Maria Oliveira Fonseca (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz)

Rio de Janeiro  
2015

V665e Vieira, Lucas Lolli

Entre Deus e os fiés: Monsenhor Horta e a cura católica em Mariana (finais do século XIX e início do século XX) / Lucas Lolli Vieira. – Rio de Janeiro: s.n., 2015.

166 f.

Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2015.

1. História da Medicina.
2. Religião e Medicina.
3. Catolicismo/história.
4. Cura pela fé.
5. Saúde Pública.
6. Horta, José Silvério.

CDD 610.9

Dedico a todos aqueles que fazem ou fizeram de sua vida uma forma de assistência ao outro em momentos de incertezas.

## **Agradecimentos:**

O resultado final de toda produção científica é o amálgama de diversos esforços e contribuições. Com este trabalho não foi diferente. Inúmeros amigos e professores contribuíram para que as ideias iniciais tomassem formas e pudessem transformar-se em um texto de dissertação. A todos esses agradeço imensamente por tudo. Por ocasiões da vida e dos desencontros dela, algumas pessoas, ainda que tão distantes, tiveram uma enorme contribuição sendo de grande inspiração. Outras pessoas apareceram durante a realização deste trabalho me dando apoio e escutando minhas aflições e meus anseios.

Primeiramente, agradeço minha mãe, Flávia Letícia Lolli Vieira, que encontrou forças em todas as adversidades que apareceram e sempre me ajudou muito a enfrentá-las. A sua compreensão e seu sorriso sempre foram os motivos para seguir em frente. Agradeço também a Dênio Cesar e Gabriel Lolli Vieira que também contribuíram cada qual, a seu modo. Em memória, agradeço também a meu pai pelos anos dedicados.

Em Divinópolis, agradeço imensamente à amiga e psicóloga Jéssica Fontes, que leu e releu inúmeras vezes esse texto, dando importantes contribuições e calma para que pudesse continuar. Agradeço ao querido amigo Paulo Henrique Borges que foi tão presente neste momento de escrita. Agradeço também a Thamyris Stuart pelo apoio e por diversas vezes ter me ouvido e ter sempre uma palavra de incentivo. E ao Rodrigo Quadros agradeço pela amizade, pelas conversas e companhia.

Em Mariana agradeço a República Chora Rita. Sou imensamente grato por ter dividido a moradia com pessoas tão incríveis. Agradeço ao Fabrício Moreira e Hudson Martins, colegas de moradia e de profissão, que ajudaram na escrita do primeiro projeto. Ao Agenor, Alex, Rodrigo, Luiz, Thiago e Rafael pelos anos de convivência e querida amizade. E estendo meus agradecimentos a todos demais moradores da República Chora Rita.

Agradeço imensamente ao Guilherme Leonel, professor e amigo, que indicou importante bibliografia e ajudou muito a consolidar algumas idéias. A professora Virgínia Buarque (UFOP), professora sempre muito querida, que ajudou muito na escrita do projeto inicial. Ressalto também os agradecimentos às funcionárias do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: Fabiana, Luciana e Telma, que durante anos nos encontrávamos diariamente e foram sempre solícitas. E ao Monsenhor Flávio que permitiu que pesquisasse a documentação de Monsenhor Horta.

No Rio de Janeiro agradeço a Álvaro, Marcelo e Henrique que foram generosos em me hospedar por quanto tempo fosse necessário.

Agradeço a todos os funcionários e professores da COC/FIOCRUZ, instituição que me cedeu todos os recursos necessários para que este trabalho se realizasse. Encontrei na instituição um lugar de portas abertas para que pudesse desenvolver o melhor trabalho possível. Aos professores que me deram aula, sou muito grato por terem compartilhado experiências e leituras para que seguisse com a profissão de pesquisador e professor de História. Agradeço a Luiz Otávio (COC/FIOCRUZ) e Gabriela Sampaio (UFBA) que fizeram parte da minha banca de qualificação e teceram importantes contribuições e questionamentos que guiaram à continuação deste trabalho. A querida Tânia Pimenta, serei eternamente grato. Tânia foi sempre uma orientadora muito solícita e amiga. Acreditou muito em mim, dando o apoio necessário para que fizéssemos esta dissertação. Sou eternamente grato pelos conselhos, conversas, críticas, sugestões e desabafos.

Agradeço também ao amigo Hudson Martins pelas conversas e, sobretudo, pelos anos de convivência. Aos queridos amigos de sala André Patrasso, Fernanda Araújo, Bárbara Damasco, Marianne Azevedo, Tarcila Garcia, Evandro Castro, Júlio Paixão, Carolina Maíra, agradeço pelas conversas, risos e apoios. Agradeço também a Fernanda Ferreira, amiga muito querida que sugeriu documentos e leituras. Todos estes deixaram enormes saudades em minha vida.

Agradeço também a CAPES por ter acreditado nesta pesquisa e sem o apoio financeiro da Instituição teria sido impossível ter realizado este estudo.

Os possíveis méritos deste trabalho merecem ser divididos com todos que me ajudaram ao longo desses anos. Seria impossível mencionar todos aqui, e peço por isso desculpas por qualquer ausência. Aos que estiveram nesta caminhada, em qualquer momento, eu deixo registrado minha enorme gratidão. Levo comigo saudades e aprendizados.

*A história humana não se desenrola apenas nos campos de batalhas e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogos, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros de esquinas. Disso eu quis fazer a minha poesia. Dessa matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida, e só é justo cantar se o nosso canto arrasta consigo as pessoas e as coisas que não tem voz.*

**FERREIRA GULLAR**



**Resumo:**

Este trabalho pretende estudar as práticas curativas exercidas por Monsenhor Horta, sacerdote marianense, que viveu em Minas Gerais entre os anos de 1859-1933. José Silvério Horta tornou-se padre no final do século XIX, momento em que o clero brasileiro passava por um processo de reforma que o aproximava aos ideais tridentinos. Tal processo conhecido como *reforma do clero* ou *ultramontanismo*, foi iniciado em Mariana pelo governo de Dom Viçoso e levado adiante pelos demais bispos e arcebispos. A espiritualidade do bom pastor foi amplamente difundida na diocese e foi amparado a ela que Monsenhor Horta vivenciou ao lado de seu rebanho as enfermidades e dificuldades encontradas no cotidiano marianense pelos seus fiéis. Tornou-se, aos olhos de seus fiéis, um sacerdote virtuoso, um sacerdote modelo e visto como santo. Um sacerdote que desenvolveu prerrogativas miraculosas e curativas. Gozando de credibilidade e legitimidades suficientemente válidas - dadas tanto pelos fiéis quanto pela Igreja Católica -, constituiu assim uma crença de que Monsenhor Horta era santo. Monsenhor Horta operava, através de uma intermediação entre rebanho e Deus, o sobrenatural para proceder a curas e milagres. Desta forma, através de bênção, orações, aspersão de água benta e exorcismo, Monsenhor Horta operava suas práticas curativas dentro do universo das práticas curativas católicas autorizadas pela Instituição.

## **Abstract**

This work intends to study the healing practices done by Monsenhor Horta, a priest from Mariana, who lived in Minas Gerais from 1859 to 1933. José Silvério Horta became a priest by the end of the 19th century, a moment when the Brazilian clergy was living a reform process that took it closer to the Tridentine ideals. This process known as clergy reform or ultramontanism, started in Mariana with Dom Viçoso's government and went forward with the other bishops and archbishops. The spirituality of the Good Shepherd was largely spread in the diocese and was sustained by it that Monsenhor Horta experienced with his herd the sickness and difficulties found daily in Mariana by his faithful. Became, by the faithful's eyes, a virtuous priest, a model priest and was seen as a saint. A priest who developed miraculous and healing prerogatives. Getting credibility and legitimacy valid enough – given both by the faithful and the Catholic Church -, a belief was then constituted that Monsenhor Horta was a saint. Monsenhor Horta operated, through an intermediation between his herd and God, the supernatural to come to cures and miracles. This way, through blessing, prayers, sprinkling of holy water and exorcism, Monsenhor Horta did his healing practices inside the universe of catholic healing practices authorized by the Institution.

## Sumário

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução .....</b>  | <b>1</b>   |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 1: Monsenhor Horta e a Igreja: constituição da religiosidade de um membro do clero .....</b> | <b>16</b>  |
| <br>   |            |
| 1-1 José Silvério Horta.....   | 24         |
| 1-2 Reforma clerical em Mariana: o ultramontanismo .....   | 32         |
| 1-3 Reforma do clero: uma questão conceitual .....   | 37         |
| 1-4 Monsenhor Horta e a subjetividade do ato de crer: a espiritualidade do bom pastor .....              | 47         |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 2</b>  |            |
| <b>A crença em Monsenhor Horta .....</b>   | <b>71</b>  |
| <br>   |            |
| 2-1 Uma interpretação sobre a crença .....   | 74         |
| 2-2 A morte de Monsenhor Horta .....   | 82         |
| 2-3 A presença do sobrenatural na vida de Monsenhor .....  | 85         |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 3</b>  |            |
| <b>Concepções sobre cura e doença .....</b>  | <b>108</b> |
| <br>   |            |
| 3-1 Cura e doenças .....   | 116        |
| 3-2 Doenças de Deus .....  | 119        |
| 3-3 Doenças do Diabo .....   | 136        |
| 3-4 Magia e Religião .....   | 145        |
| <br>   |            |
| <b>Conclusão .....</b>   | <b>156</b> |
| <br>   |            |
| <b>Referências .....</b>   | <b>164</b> |



## INTRODUÇÃO

O ano é 1859. Propriamente 20 de junho de 1859. Em um pequeno distrito de Mariana, Minas Gerais, chamado São José da Barra Longa, nascia o primogênito da família Horta, José Silvério Horta ou, como mais tarde ficaria conhecido, Monsenhor Horta. José Silvério Horta teve uma infância, possivelmente, igual à de vários outros meninos de sua idade, que tinham que conviver com uma profunda instabilidade financeira, subsistindo da produção da propriedade de seu pai. Uma situação econômica mais favorável, embora sempre com uma grande limitação, viera somente quando a família de José Silvério Horta se mudou de Mariana para Ouro Preto. Dentre os caminhos possíveis a serem percorridos por José Silvério Horta, tornar-se membro do clero aparecia em seu horizonte como um, entre outros futuros, a ser perseguido. Tornar-se um padre, representaria um ato de fé para com Deus, uma vez que a vocação ao sacerdócio era percebida como uma escolha da Divindade Cristã para com José Silvério Horta. De acordo com sua autobiografia, José Silvério Horta somente conseguiu tornar-se parte do clero quando, em uma oração para recuperar-se de uma enfermidade, recebeu de Deus um “singular benefício” e, assim recuperado, pôde ser fâmulos de Dom Benevides. Devido às enormes limitações financeiras de sua família e à realidade do século XIX ser marcada por uma baixíssima possibilidade de ascensão social, ser membro do clero representava também importante fator de ascensão econômica e, sobretudo, social.

Este trabalho, embora tenha Monsenhor Horta como seu agente principal, não se constitui propriamente em estudo biográfico sobre Monsenhor Horta. Antes, temos como objetivo compreender as práticas curativas religiosas católicas. Buscamos compreender estas práticas curativas operadas por Monsenhor Horta dentro de um universo maior que são as práticas curativas religiosas. Assim, é possível definir que o objetivo principal deste estudo são as práticas curativas religiosas de Monsenhor Horta, que eram autorizadas e legitimadas pela Igreja Católica. É importante ressaltar que os estudos a respeito de terapeutas não acadêmicos encontram grandes dificuldades em localizar registros produzidos diretamente por seus sujeitos/objetos de investigação. Felizmente, não temos este problema. Por ser um sacerdote virtuoso<sup>1</sup>, um ano antes de

---

<sup>1</sup> Por sacerdote virtuoso, estamos adotando a perspectiva a partir do ponto de vista do fiel. Aos olhos destes, Monsenhor Horta representou-se como um sacerdote virtuoso, pois conseguiu, amparado à espiritualidade do bom pastor, responder as expectativas do fiel sobre o que é ser um sacerdote. Como

falecer, Monsenhor Horta escreveu uma autobiografia e, no decorrer dos anos, diversos autores têm publicado biografias sobre o sacerdote mineiro. Isto não quer dizer que temos encontrado mais facilidade. Pelo contrário, as dificuldades encontradas foram enormes provenientes pelas próprias peculiaridades das fontes que utilizamos.

Dentro do clero marianense, José Silvério Horta atingiu cada vez mais importância hierárquica. Tornou-se, entre outros, cônego efetivo da Sé de Mariana, secretário-geral do Arcebispado de Mariana e Pró-vigário do Arcebispado de Mariana. No final de sua vida, Monsenhor Horta era, do ponto de vista institucional, um padre de sucesso que, embora não tenha ocupado a cadeira de bispo, galgou importantes degraus dentro da Instituição Católica. Porém, não são as ordenações e atividades junto ao clero que nos interessam. Nosso foco, como dissemos, está nas práticas curativas de Monsenhor Horta. Ou seja, nas atividades realizadas pelo sacerdote para além de suas obrigações de batina. Além de ser um padre de sucesso dentro da Instituição Católica, Monsenhor Horta, quando morreu em 1933, representava a imagem de um santo. Aos olhos de seu rebanho, Monsenhor Horta representava um padre virtuoso, um padre-santo que nunca deixara seu rebanho, que vivia ao meio deles para mediar com Deus melhores situações cotidianas. Ainda vivo, Monsenhor Horta foi agraciado pelo seu público com a áurea da santidade. Tornou-se santo sem receber da Igreja Oficial de Roma qualquer título de santo. Um processo para beatificação de Monsenhor Horta foi aberto somente recentemente<sup>2</sup>. O fato é que se constituiu uma crença de que Monsenhor Horta era um santo, um padre milagreiro que mediava junto ao fiel sua melhora com Deus. Uma crença se formou em torno de Monsenhor Horta. Assim, padre, enfermo e público acreditavam numa complexa rede de valores, símbolos, significados e expectativas compartilhadas, numa crença de que Monsenhor Horta era capaz de curar um moribundo tal como o enfermo era capaz de crer que Monsenhor Horta curava através de uma intermediação com Deus.

---

veremos ao decorrer do primeiro capítulo, o clero brasileiro passava por uma reforma interna, fechando-se para si e buscando cada vez mais se moralizar. Neste sentido, a espiritualidade do bom pastor santificava o sacerdote que levava uma vida moral cristã aos olhos do fiel. Por responder as expectativas do fiel sobre os fazeres do sacerdócio, é que Monsenhor Horta conseguiu desenvolver prerrogativas miraculosas. Outros exemplos que podem ser mencionados para corroborar com a hipótese de que Monsenhor Horta representa um 'sacerdote virtuoso', tratam-se do fato de que Monsenhor Horta fora aconselhado a escrever uma autobiografia que serviria como "exemplo" a ser seguido, bem como o processo de beatificação que atualmente corre sobre Monsenhor Horta.

<sup>2</sup> Ver <http://www.arqmariana.com.br/beatificacao/missa-da-unidade-e-inicio-do-processo-de-beatificacao-de-monsenhor-horta-marcam-abertura-da-semana-santa-na-arquidiocese/>. Acessado: 15/05/2015.

A pergunta que surge é “como?” Como Monsenhor Horta desenvolveu uma prerrogativa suficientemente válida para operar e manusear um arsenal terapêutico eminentemente católico – bênção, aspersão de água benta, exorcismo, benzer medalhinhas, orações – para melhorar e curar a saúde daqueles enfermos que o procuravam? Como constituiu a crença em torno dele? Como são operadas as curas religiosas católicas? Quais são as concepções em torno do corpo, da saúde e da doença que (co)existiam no cotidiano vívido por Monsenhor Horta para que o sacerdote pudesse exercer suas práticas curativas? Vale ressaltar que essas concepções eram compartilhadas com os fiéis de Monsenhor Horta que o procuravam. Em que estavam assentadas as práticas curativas que eram operacionalizadas por Monsenhor Horta? Embora cada capítulo tenha seus próprios questionamentos, essas questões perpassam por todo este estudo.

Foi preciso assim entender a formação e processo de se tornar padre no século XIX vivenciado por Monsenhor Horta. Ou seja, partimos – e este é o tema do primeiro capítulo – da necessidade de se entender a forma como o sacerdote José Silvério Horta constituiu sua religiosidade, dentro de um contexto de Reforma Católica pela qual passava o clero brasileiro. José Silvério Horta tinha apenas 18 anos quando se tornou fâmulos do bispo Dom Benevides. Ao contrário dos demais colegas de batina, José Silvério Horta não frequentou o Seminário, e teve suas lições ensinadas pelo bispo. Desde o início de sua jornada na diocese de Mariana, que só encerraria com sua morte, José Silvério Horta teve um contato muito íntimo com o bispo, o acompanhando em viagens pastorais e ficando responsável pela distribuição de esmolas para os pobres. Foi somente em 1884 que José Silvério Horta recebeu as ordens menores, e o diaconato aconteceu somente quando tinha 27 anos, em 1886.

O clero marianense passava – pois ainda estava em curso em 1886 – por uma reforma, iniciada pelo bispo predecessor de Dom Benevides, Dom Viçoso. José Silvério Horta vivenciou e fez parte desse clero transformado, mais centrado às questões tridentinas, mais preocupado com a moral eclesial e internamente mais fechado. Porém, como veremos, a formação da religiosidade de Monsenhor Horta não é um simples reflexo de seu contexto eclesial. Monsenhor Horta formulou sua religiosidade amparada à espiritualidade do bom pastor, com importante leitura de Afonso de Ligório, vinculado à prática da caridade e da assistência ao seu rebanho. Pensamos que Monsenhor Horta, amparado pela espiritualidade do bom pastor, atuou junto ao seu rebanho, aos seus fiéis para, assim, viver a plenitude de sua experiência e

vocação religiosa. Foi amparando a dor daqueles que o procuravam, atuando em prol de dar a seu rebanho assistência espiritual, que Monsenhor Horta vivenciou seu projeto religioso transformado em projeto biográfico.

Foi assim, seu entendimento da espiritualidade do bom pastor e sua atuação junto ao seu rebanho que o transformaram, aos olhos destes, em um padre-santo. Um padre que gozava de legitimidade e credibilidade suficiente para operar e manusear a prerrogativa da cura, do sobrenatural. A espiritualidade vivenciada por Monsenhor Horta tornava-o um padre virtuoso, um padre que poderia atuar em determinadas situações de enfermidade do fiel, e, assim, constituir uma crença de que ele, o sacerdote, era capaz de curar e operar milagres para minimizar o sofrimento de seu rebanho.

A crença em torno de Monsenhor Horta é o objeto de estudo do segundo capítulo. Uma relação de simultaneidade – entre fiel, padre e rebanho – dava o combustível para que a crença em torno do sacerdote não morresse. Monsenhor Horta gozava de prestígio e legitimidade suficiente para operacionalizar e requerer para si prerrogativas de cura e de milagre. Tal prestígio e legitimidade eram dados pelo seu rebanho. Era deles que vinha a crença que legitimava Monsenhor Horta como um sujeito capaz de manusear o sobrenatural. A autorização para o manuseio e manipulação do sobrenatural era dada pela Igreja, porém, a legitimidade e a credibilidade – essenciais para que Monsenhor Horta pudesse realizar a cura – eram dados pelo seu rebanho. A crença se institucionalizou em um tripé de padre/fiel/público e, cada qual a seu modo, contribuíram para que a crença em torno da santidade de Monsenhor Horta pudesse existir. Constituiu-se ali, entre enfermo, rebanho e padre, uma crença na qual o padre podia atuar e atenuar os males daqueles que o procuravam.

A crença em Monsenhor Horta se estruturou a partir de concepções que precediam a própria existência de Monsenhor Horta. Diversas concepções acerca da realidade davam uma ambiência mística aos mineiros do século XIX. A crença de que o sobrenatural poderia interferir na realidade para causar malefícios e benefícios era compartilhada em grande parte da população marianense, sobretudo, entre aqueles que procuravam Monsenhor Horta. O capítulo três trata disso. Diversas concepções que atribuíam à cura das doenças e as próprias doenças às intervenções de Deus e do demônio na realidade existiam em Mariana no século XIX e século XX. Essas concepções eram constantemente reafirmadas pela Igreja e pelo clero marianense. Os periódicos não deixavam de publicar ocorrências epidêmicas que eram causadas, segundo eles, pela punição de Deus contra a imoralidade da população brasileira.



Assim, o discurso da doença como punição contra a imoralidade da população, corresponde a um discurso muito próximo da reforma eclesiástica, conhecida como *ultramontanismo*. Desta forma, os discursos acerca da saúde e da doença são estratégias importantes do projeto de reforma do clero e da sociedade, porém, também revelam concepções compartilhadas – entre clero e público – acerca do que era doença e do que era saúde. Voltar-se a Deus, aos sacramentos, aos bons costumes sacros, distanciar-se do profano, era, para o discurso eclesiástico, a cura da sociedade inteira. Livrar-se das imoralidades era também livrar-se das epidemias, que não são outra coisa do que o castigo e a justiça divina.

Nesse sentido, a cura através da religião católica, reorganiza o cotidiano à primazia da fé. Resinifica as experiências, transforma e modifica as relações, colocando Deus em primeiro lugar. Justapõe demais terapias populares em afirmar que somente ela é capaz de curar verdadeiramente o enfermo. Perante aos demais terapeutas, a cura religiosa gozava sempre da primazia de Deus, pois, por ser a doença visto como entranhada na alma, resultado da imoralidade contra Deus, somente a cura advindo do universo católico poderia também resultar na melhora do enfermo. Dessa forma, a Igreja garantia para si a hegemonia no processo curativo. No decorrer do terceiro capítulo veremos o caso de duas senhoras do interior de Minas Gerais que, estando doentes, procuraram um médico acadêmico para melhorarem. Porém, acontece o inesperado. Ao invés de melhorarem, as duas senhoras pioram e procuraram Monsenhor Horta atrás de conforto para as dores causadas pelo insucesso médico e da enfermidade. O trânsito desses enfermos em diversas terapias, ao contrário do que imaginávamos, não representou um grande perigo para a Igreja Católica. Pois, o insucesso dos médicos, e a procura das senhoras por Monsenhor Horta, reafirma a crença na cura advinda da Divina Providência e, ao mesmo tempo, justapõe o saber médico/acadêmico às práticas curativas católicas, garantindo a elas seu lugar hegemônico.

Antes de iniciar os capítulos, consideramos importante algumas considerações sobre as fontes utilizadas. Para a escrita deste trabalho, foram elencados um *corpus documental* com características eminentemente católicas. A produção destas fontes, em grande parte, produzidas pela própria Instituição Católica – como, por exemplo, os periódicos *O Viçoso* e *Boletim Ecclesiastico* – ou pelos seus membros – como, por exemplo, a autobiografia de Monsenhor Horta ou as correspondências trocadas entre

sacerdotes – devem ser percebidas dentro de seu contexto de produção. Não se tratam de fontes neutras, isentas de interesses e objetivos – objetivos e interesses que fizeram com que fossem produzidos e reproduzidos por diferentes meios. O historiador, ao trabalhar com fontes produzidas pela própria instituição que estuda, consideradas como “fontes oficiais”, deve se manter atento às peculiaridades dessas próprias fontes, sem perder de vista as condições e o contexto de produção inerente a todas as fontes. Este é um desafio colocado ao ofício do historiador em relação ao qual tentamos sempre nos manter precavido.

Escolhemos utilizar, majoritariamente, a produção documental da Igreja Católica do século XIX e início do século XX, pois acreditamos perceber como a Igreja – enquanto Instituição – e seus membros eclesiásticos representam uma importante lacuna a ser preenchida dentro dos objetivos deste estudo. É certo que, ao recortamos qual *corpus documental* utilizaremos em detrimento de outro, também perdemos uma importante faceta do período estudado. Entretanto, as escolhas das fontes dialogam com os objetivos que este estudo traçou para ser realizado. Ou seja, trata-se de um dos objetivos deste estudo compreender as práticas curativas praticadas por Monsenhor Horta, e consideramos que estas práticas curativas, que foram operadas pelo sacerdote, façam parte de um leque de práticas e concepções curativas do universo católico, autorizadas e legitimadas pela Instituição Católica. Tais concepções acerca da saúde e da doença proferidas pela Igreja Católica, em seus periódicos e pelos seus membros, devem ser vistos dentro do contexto reformador que a Igreja Católica brasileira passava no final do século XIX. Assim, concepções que revelam os modos como a doença era significada pela Igreja Católica também revelam um combate contra tudo aquilo que a instituição denominou de “moralidade duvidosa”. Nesse sentido, as fontes, mesmo que quando oficiais e produzidas pela própria instituição, revelam um contexto maior que ultrapassava o discurso de saúde e doença e coloca-se frente às questões de ordem do clero do século XIX e XX.

O *corpus documental* utilizado aqui pode ser separado em três tipos. O primeiro trata-se das correspondências ativas e passivas de Monsenhor Horta. Circunscritas entre os anos de 1884-1932, pertencentes ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana<sup>3</sup>. Identificamos uma abrangente troca de cartas entre o sacerdote marianense e demais membros do clero – bispos, padres, monsenhores –, bem como também

---

<sup>3</sup> Deixo registrados meus sinceros agradecimentos ao monsenhor Flávio, que autorizou diversas vezes meu acesso a essa documentação privada de Monsenhor Horta.

encontramos diversas correspondências enviadas por leigos e fiéis para Monsenhor Horta<sup>4</sup>. Tal como percebemos uma pluralidade de destinatários, também percebemos uma pluralidade de assuntos tratados nessa rede que se construiu em torno de Monsenhor Horta.

Diversos assuntos envolvendo o clero, a administração de paróquias e deslocamento de padres de determinadas freguesias para outras, são constantes nestes 50 anos de correspondências. Infelizmente, encontramos bem menos cartas envolvendo pedidos de assistência dos fiéis para Monsenhor Horta. Em biografia sobre Monsenhor Horta, Francisco Horta escreveu que esse era o tema mais recorrente das correspondências que Monsenhor Horta recebia de seus fiéis. Talvez essas cartas tenham se perdido no tempo ou, talvez, tenham se tornado verdadeiras simbologias de relíquias depois do falecimento do sacerdote – tal como aconteceu com seus pertences pessoais. O fato é que se tratando de pedidos escritos pelos fiéis de Monsenhor Horta para o sacerdote atuar na intermediação do restabelecimento da saúde de seu rebanho encontramos pouco. Embora, quantitativamente, as cartas cujo motivo da escrita seja a melhora do remetente não representam uma parcela numerosa dentre as correspondências pessoais de Monsenhor Horta, qualitativamente, percebemo-las como muito significativas e recorreremos a elas ao decorrer do texto. Revelam como as concepções de saúde e de doença eram partilhadas entre fiéis e Monsenhor Horta<sup>5</sup>. As cartas revelam uma enorme intimidade existente entre o sacerdote e o fiel. Intimidade essa vinculada a espiritualidade do bom pastor<sup>6</sup>, que vivenciada por Monsenhor Horta, tornava a presença do sacerdote mais constante entre os fiéis.

Encontramos apenas uma correspondência de Monsenhor Horta para um fiel que o procurava para ajudar no tratamento de seu filho que, em 1914, estava doente. O encontro com esse documento deve-se ao acaso e foi, desta importante resposta de Monsenhor Horta para Antônio Martins, que surgiu os primeiros questionamentos que

---

<sup>4</sup> A correspondência de Monsenhor Horta está em um acervo chamado “Monsenhor Horta” e dividido entre quatro subdivisões. A primeira subdivisão faz parte da “Caixa Monsenhor Horta”. Nesse acervo encontra-se uma série de 52 correspondências remetidas ou destinadas ao sacerdote, entre os anos de 1895-1925. A segunda subdivisão, “Correspondência Enviada”, guarda, majoritariamente, correspondências remetidas pelo sacerdote Monsenhor Horta, entre os anos de 1884-1929, com aproximadamente 97 correspondências. A terceira subdivisão, “Correspondência Recebida”, guarda, majoritariamente, correspondências recebidas pelo sacerdote marianense, entre os anos de 1889-1928, contando com um total de 133 correspondências recebidas. A quarta subdivisão, “Documentos Variadas”, entre os anos de 1920-1932, com seis documentos. Dentre as 282 correspondências que por nós foram pesquisadas, é possível perceber que assuntos envolvendo a administração da arquidiocese de Mariana representam o principal tema das trocas missivas.

<sup>5</sup> Ver capítulo 3.

<sup>6</sup> Sobre a espiritualidade do bom pastor e modo de vivência dela por Monsenhor Horta, ver capítulo 1.

levaram a realização desta dissertação<sup>7</sup>. A resposta de Monsenhor Horta revelava como a cura poderia ocorrer para o sacerdote mineiro. Assim, o padre sugeria ao fiel que se pegasse ao Arcanjo Rafael, protetor da medicina e dos médicos, para que o seu filho fosse curado. Essa resposta tem enorme relevância neste trabalho e, no decorrer do texto, recorreremos a ela para elucidar os argumentos expostos.

A segunda unidade, que compõem o *corpus documental*, são os periódicos católicos do final do século XIX e início do século XX. Os periódicos católicos no contexto da reforma eclesiástica se tornaram uma grande rede para divulgar os ideais do cristianismo e lutar em prol da manutenção de seus interesses e objetivos. Verdadeiros debates eram traçados em suas páginas. Tornaram-se, assim, o principal divulgador do movimento ultramontano brasileiro e é possível perceber que uma rede ultramontana foi constituída através desses periódicos. Os periódicos em questão, que foram utilizados como fontes neste trabalho, são: *O Viçoso* (1893/1896), *Dom Viçoso* (1897/1899), *Boletim Ecclesiastico* (1902/1939). Esses periódicos ficavam sob a administração da diocese marianense e, diversas vezes, foram utilizados como meios de reprodução de textos escritos por bispos e demais sacerdotes, entre eles o próprio Monsenhor Horta. Como temos chamado a atenção, ao trabalharmos com os periódicos devemos nos manter atentos para suas condições de produção. A construção do jornal, os textos publicados e os textos transcritos, ou seja, toda a construção do periódico está em consonância com os interesses defendidos pela Igreja Católica.

A produção de cartas pastorais, com objetivo moralizante e disciplinador, foram uma constante durante o processo de reforma do clero brasileiro. Através delas, foi possível perceber como o discurso ultramontano e concepções de saúde e de doença se amalgamam e criam uma complexa forma de entendimento do corpo e da saúde. Através das cartas pastorais, os interesses reformadores do clero eram defendidos e vinham seguidos de uma recomendação de que a carta pastoral fosse lida para o fiel em missas e ficassem visíveis a eles. Nestas cartas escritas pelos bispos, as doenças e curas são compreendidas dentro do processo de reforma dos costumes que era levado em diante pelo projeto ultramontano. Ou seja, as doenças são significadas como resultado da imoralidade cometida pelo homem que, perdido em pecados e crenças duvidosas, Deus havia enviado epidemias que, entendidas como justiça e castigo, tinham o objetivo de fazer com que os homens se arrependessem pela confissão e pela penitência voltando

---

<sup>7</sup> Arquivo Privado de São Caetano, Fundo: Correspondências, Série: Correspondências pessoais.

a Deus e ao cristianismo. Dessa forma, as concepções de doença dentro do discurso ultramontano devem ser compreendidas como parte importante do projeto reformador da sociedade.

A terceira unidade, que forma o *corpus documental* utilizado por nós, são as biografias<sup>8</sup> e, sobretudo, a autobiografia de Monsenhor Horta. É necessário, assim, que alonguemos mais sobre a autobiografia de Monsenhor Horta e sobre a escrita autobiográfica. Infelizmente, a autobiografia original de Monsenhor Horta encontra-se perdida, de forma que tivemos acesso apenas à cópia transcrita pelo Padre José de Alvarenga Freitas, entre os dias de 23 de abril a 25 de maio do ano 1965, sendo mantido, de acordo com o padre, todo o texto, alterando-se apenas a ortografia. Informa o Padre José de Alvarenga Freitas que “foi-me gentilmente cedido pelo Dr. José Pinheiro Castanheira, residente no Rio, e atual proprietário do precioso manuscrito-autobiografia de Mons. José Silvério Horta, feita um ano antes da morte do santo sacerdote”<sup>9</sup>.

Já considerado como um santo pela população, doente e quase cego e surdo, Monsenhor Horta, em outubro de 1932, terminou de escrever sua autobiografia. De acordo com ele:

vencendo a mais profunda repugnância do meu espírito escrevo estas simples e tristes notas da minha vida, a mandado do Exmo. Srn. Bispo Titular de Orgiza, Coadjutor do Exmo. Srn. Arcebispo de Diamantina, e depois de ter ouvido a opinião do meu confessor ao qual as entrego para fazer delas o uso que melhor lhe parecer, desejando porém, de todo o meu coração que sejam destruídas, ou pelo menos não publicadas<sup>10</sup>.

Acerca das reservas feitas por “Monsenhor Horta quanto à veiculação pública do seu texto”, Virgínia Buarque, em artigo que analisa a autobiografia de Monsenhor Horta, argumenta “em primeiro lugar, [considerou] que seu cuidado em explicitar que tal escrita fora promovida por obediência atendida, mais do que a questões de consciência propriamente ditas, a um específico padrão discursivo, recorrente em autobiografias

---

<sup>8</sup> Refiro-me as biografias HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: Esboço Biografico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934. COTTA, Augusta de Castro, cdp. *Mons. José Silvério Horta: homem de Deus, perene dom de Mariana para o mundo*. Mariana: Gráfica Dom Viçoso, 2007.

<sup>9</sup> FREITAS, 1965 apud. HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932 pág.: 59.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.: 58.

católicas, pelo qual é realçado o primado da divindade e da instituição religiosa que a representa, ao invés do indivíduo.”<sup>11</sup>.

A narrativa autobiográfica de Monsenhor Horta segue uma sequência cronológica linear relatando os acontecimentos de sua vida e suas ordenações eclesiais. Alguns estudos que se debruçam sobre a análise da construção da narrativa autobiográfica têm chamado a atenção para o processo da escrita, ressaltando que é uma forma na qual o sujeito procura dar sentido a sua vida e à criação de uma unidade do “eu”. Nessa perspectiva, argumenta Verena Alberti que, quando

alguém se põe a escrever uma autobiografia, é porque tem em mente fixar um sentido em sua vida e dela operar uma síntese. Síntese que envolve omissões, seleção de acontecimentos a serem relatados e desequilíbrio entre os relatos (uns adquirem maior peso, são narrados mais longamente do que outros), operações que o autor só é capaz de fazer na medida em que se orienta pela busca de uma significação: busca essa que lhe dirá quais acontecimentos ou reflexões devem ser omitidos e quais (e como) devem ser narrados. É essa busca também que prevalece na estrutura do texto, os relatos ganhando sentido à medida que vão sendo narrados, acumulando-se uns aos outros, de modo que a significação se constrói no momento mesmo em que o autor escreve a autobiografia.<sup>12</sup>

A autora ainda ressalta que tal síntese é marca do *pacto autobiográfico*, pois, o *pacto autobiográfico* é a condição para que exista a narrativa autobiográfica. Para a autora,

a identidade entre autor, narrador e personagem é condição *sine qua non* de uma autobiografia, consubstanciada no pacto autobiográfico: a identidade entre o nome exposto na capa e na folha de rosto (um nome que equivale a uma assinatura) e o nome que o narrador se dá como personagem principal, acrescida na maioria das vezes da indicação, na capa, na folha de rosto, nas orelhas e na contracapa, de que se trata de uma autobiografia. O pacto autobiográfico se dá, então, quando a identidade entre autor, narrador e personagem é assumida e tornada explícita pelo autor, ao contrário do "pacto romanesco", declaração de negação daquela identidade e atestado do caráter de ficção. É por isso também que uma autobiografia nunca pode ser anônima, porquanto lhe faltaria assim o nome do autor, daquele que atualiza o pacto.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> BUARQUE, Virgínia. *Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica*. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In.: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n 9, jan/2011. p.: 2

<sup>12</sup> ALBERTI, V. *Literatura e Autobiografia: A Questão do Sujeito Na Narrativa*. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 4, n.7, p. 66-81, 1991. Disponível para acesso: [http://cpdoc.fgv.br/producao\\_intelectual/arq/414.pdf](http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/414.pdf). pág.: 76.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.: 75/76.

Dessa forma, “a autobiografia é principalmente uma narrativa (récit), com perspectiva retrospectiva e cujo assunto tratado é a vida individual; e implica necessariamente a identidade entre autor, narrador e personagem”.<sup>14</sup>

Ao apropriar-se de um projeto religioso e ao transformá-lo em modelo de vida, em uma experiência de crença e de atuação perante o cotidiano que o cerca, Monsenhor Horta executava um projeto singular e complexo. Ressaltamos que o processo de ressignificação executado por Monsenhor Horta o coloca, de maneira indissociável, à crença e à prática. Ou seja, para Monsenhor Horta, executar o projeto religioso quer dizer ultrapassar suas funções institucionais e levar a atenção ao outro, através de um processo de mediação entre ele e a Divina Providência. Dessa forma, ao proferir um discurso ou realizar uma prática curativa, Monsenhor Horta opera como um mediador entre homens e a Divina Providência. Ao proceder a uma prática curativa, Monsenhor Horta não reivindica para si o mérito da cura do enfermo, pois a cura é realizada por Deus e é Deus – através da mediação entre Monsenhor Horta e o enfermo – quem executa a cura. Nesse sentido, podemos compreender também o discurso de Monsenhor Horta. Virgínia Buarque ressalta que ao produzir sua autobiografia, Monsenhor Horta não procura produzir uma síntese existencial, mas a faz por obediência, e, sobretudo, para servir de uma interlocução entre o leitor e Deus<sup>15</sup>.

No processo de constituição de sua identidade religiosa, que se transformará em identidade biográfica, Monsenhor Horta constituiu um espaço no qual pode formar sua religiosidade em um ambiente institucionalizado e disciplinado, que era a atmosfera eclesial reformada do final do século XIX e início do século XX. Dessa forma, ao organizar sua religiosidade dentro das estruturas eclesiais que o precediam, Monsenhor Horta realizava um processo duplo e simultâneo: primeiro, reafirmava sua identidade católica e sua crença na Divina Providência; segundo, ao transformar em modelo de vida sua crença, Monsenhor Horta dava a primazia de sua vida a Deus, agindo na terra como um mediador entre seu rebanho e a Divindade. Assim é que podemos entender o processo da escrita autobiográfica de Monsenhor Horta. Nesse caso, a autoria não é, propriamente, de Monsenhor Horta, mas de Deus; é o que sugere como hipótese Virgínia Buarque, com o qual dialogamos. Nas palavras da autora:

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> BUARQUE, Virgínia. *Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica*. op. cit.p.: 2

Em primeiro lugar, este sacerdote recusava-se atribuir a si próprio um papel magisterial (embora ele não descartasse o viés pedagógico de sua escrita) e, mais ainda, a outorgar-se uma condição de “autoria”; em seu texto, a efetiva autoria, da escrita e da vida, é protagonizada por Deus, não pela pessoa humana. De forma simultânea, a escrita autobiográfica religiosa de Monsenhor Horta traduz essa primazia divina sob o viés de uma narrativa dialógica: além de autor, Deus é também apresentado como o leitor privilegiado da obra, para quem, a princípio, ela teria sido primordialmente redigida, e que viria a conferir-lhe credibilidade e legitimidade. A autobiografia religiosa emerge, assim, como uma “resposta” proferida pelo ser humano ao chamado divino à vida, à vocação que lhe fora conferida, às bênçãos que lhe teriam sido concedidas, enfim, ao amor divino com o qual fora agraciado [...].<sup>16</sup>

A escrita autobiográfica traz consigo suas próprias peculiaridades. Um diálogo com os princípios teóricos utilizados por Charles Chartier, na história da leitura, pode nos ajudar a compreender melhor a escrita autobiográfica. Nesse sentido, percebemos como o conceito de representação torna-se essencial para compreendermos a narrativa memorialista de Monsenhor Horta, quando este descreve em sua narrativa o cotidiano e as constantes manifestações do sobrenatural no cotidiano. O sobrenatural aparecerá descrito em diversos momentos como, por exemplo, quando seu irmão falece e Nossa Senhora aparece em uma visão; quando Monsenhor Horta está doente e é salvo por Deus; quando Monsenhor Horta pratica alguma atividade relacionada à cura de algum enfermo; nas práticas de exorcismo; ou quando o demônio faz aparições e causa doenças e aflições pessoais ou persegue Monsenhor Horta.

Para compreender o universo de Monsenhor Horta e daqueles que o procuravam para se tratar de um estado de enfermidade, a autobiografia de Monsenhor Horta é um lugar privilegiado, pois, demonstra para nós, através de sua narrativa e tentativa de apreensão do real, como os elementos do sobrenatural apareciam para justificar as práticas e as concepções em torno da doença e da cura. Nesse sentido, acreditamos poder compreender melhor a realidade vivida por Monsenhor Horta e daqueles que o procuravam e acreditavam nele, se levarmos em consideração os argumentos de Gabriele Rosenthal (2006). Para a autora tem que haver uma superação entre “texto” e “vida”, e compreender o texto enquanto uma “realidade em si mesmo”, constituído por elementos que dão significados e sentidos à vida, que é feito a partir dos símbolos e das representações. Dessa forma, parece-nos que seria incorreto admitir que ao narrar as

---

<sup>16</sup> BUARQUE, Virgínia. *Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica*. op. cit. p.7



perseguições do demônio contra sua própria vida ou outros casos de aparições de santos e anjos, Monsenhor Horta esteja nos relatando uma “mentira”. Nas palavras da autora:

Essa disputa de prioridade entre “texto” e “vida” já existe desde os primórdios das pesquisas biográficas. Isso resultou de uma noção por demais simples e enganosa da realidade social como se ela fosse independente da experiência e da estrutura simbólica, implicando a busca unilateral de uma realidade “por trás” do texto, uma realidade à qual supostamente o texto se refere; a função auxiliar do texto desvaloriza a realidade deste como textura social primordial. Deixamos de aproveitar o texto ou a história de vida como realidade em si mesma, quando essa é a única coisa em que deveríamos estar interessado como cientistas sociais. Assim, comportamo-nos como uma criança querendo encontrar a realidade da “pessoa real” atrás do espelho; o resultado é decepcionante, como se sabe. Só chega a ser interessante quando aprendemos que a realidade que procuramos lá está aqui. O mesmo vale para nossa realidade social: não está por trás do texto mas deste lado, isto é, no texto que reflete as experiências.<sup>17</sup>

Para o historiador francês Chartier, os textos produzidos são fontes privilegiadas para compreender as representações e as práticas das pessoas no passado, pois, revelam-nos, entre outros, os modos de agir em determinada cultura, em um determinado tempo e espaço, e revelam-nos também formas de pensamentos, gestos, costumes<sup>18</sup>. No prefácio de sua obra *A História Cultural: entre práticas e representações*, Chartier postula que a história cultural, tal como a concebe, “tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”<sup>19</sup>. E sugere que, para fazer isso, deveria o historiador, em primeiro focar no que diz

respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social, como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o

---

<sup>17</sup> ROSENTHAL, Gabriele. *A estrutura e a gestalt das autobiografias e suas consequências metodológicas*. p. 193-194, Apud: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord.) *Usos e abusos história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, 8ª Edição, 5ª tiragem.

<sup>18</sup> Chartier argumenta que o conceito de representação, melhor do que o de mentalidade, permite articular “três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, classe ou comunidade.” (CHARTIER, 2002: 23).

<sup>19</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo, 2ª edição, DIFEL, Janeiro de 2002. p.16/17.

presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado.<sup>20</sup>

O historiador francês também lembra-nos que os discursos, as representações do mundo social, não são neutros, e antes, são construídas a partir de interesses. Dessa forma, argumenta o historiador que

as percepções do mundo social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação.<sup>21</sup>

Em ensaio mais recente, Chartier retoma a análise do prefácio de sua obra *A História Cultural: entre práticas e representações*, e rebate as críticas apresentadas, argumentando que

As noções de *representação, práticas e apropriação* que se encontram em meu livro de 1988 propunham uma aproximação que insistia mais nos usos particulares do que nas distribuições estatísticas. Nesse sentido, chamava a atenção para os gestos e comportamentos, e não apenas para as ideias e os discursos, e considerava as representações (individuais ou coletivas, puramente mentais, textuais ou iconográficas) não como simples reflexos verdadeiros ou falsos da realidade, mas como entidades que vão construindo as próprias divisões do mundo social.<sup>22</sup>

Chartier conclui que

[...] a noção de representação não nos afasta nem do real nem do social. Ajuda os historiadores a se desfazerem da “ideia muito magra do real”, como escrevia Foucault, que durante longo tempo foi a sua, insistindo na força das representações, sejam elas interiorizadas ou objetivadas. As representações não são simples imagens, verdadeiras ou falsas, de uma realidade que lhe seria externa; elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado, é, efetivamente, o que dizem que é. Nesse sentido, *produzem* as brechas que rompem às sociedades e as incorporam nos indivíduos. Conduzir a história da cultura escrita dando-lhe como pedra fundamental a história das representações é, pois, vincular o poder dos escritos ao das imagens que permitem lê-los, escutá-los ou vê-los, com as

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Idem.* CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Tradução Cristina Antunes. 2ª Edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 7.

categorias mentais, socialmente diferenciadas, que são as matrizes das classificações e dos julgamentos.<sup>23</sup>

Após essas colocações, acreditamos que podemos compreender melhor a apreensão do real na autobiografia a partir das representações, sendo a categoria do sobrenatural como a organizadora, transformadora e ordenadora da experiência vivida. Por exemplo, quando Afonso, irmão de Monsenhor Horta, faleceu por conta de uma epidemia de febre tifo<sup>24</sup>, Monsenhor Horta descreve em sua autobiografia a aparição de Afonso a mando de Nossa Senhora. A aparição de Afonso por mando de Nossa Senhora é apreendida por Monsenhor Horta em sua autobiografia como uma visão de afirmação da fé, de forma que percebemos em sua narrativa autobiográfica como a intervenção do sobrenatural dá à realidade social de Monsenhor Horta novos sentidos e significados, suprimindo o momento de dor e sofrimento por causa da perda do irmão, por um momento de reafirmação da fé.

Uma outra aparição celestial é narrada por Monsenhor Horta em sua autobiografia. Após proferir uma missa em Mariana, Monsenhor Horta é abordado por uma senhora, que esperava o término da missa para encontrar com Monsenhor Horta. Como descreve Monsenhor Horta em sua autobiografia, a senhora relata ao sacerdote que seu filho se encontra doente e pede para que o sacerdote vá até a casa dela para confessar o seu filho, pois este ainda nunca tinha feito. A senhora diz a Monsenhor Horta que irá primeiro a “farmácia buscar o remédio”, mas insistia para o sacerdote ir para a casa do enfermo que ela o encontraria por lá<sup>25</sup>. Mesmo com aparição de anjo que ajudou Monsenhor Horta encontrar a criança doente, nada pode fazer o sacerdote para evitar a morte da criança, além de realizar a confissão e a absolvição<sup>26</sup>. Nesse trecho de sua autobiografia, fica claro como o sobrenatural interfere e reorganiza, na narrativa, o sentido e a apreensão do real através das representações sociais. Ao proceder dessa forma, Monsenhor Horta revela-nos como era esperado por ele e por outras pessoas que o sobrenatural intervenha no real, e como a sua apreensão da realidade acontece por meio das representações do sobrenatural. Alguns outros exemplos poderiam ser mencionados, como os milagres ou as perseguições do demônio, para continuar a demonstrar como a apreensão do real por Monsenhor Horta acontece a partir da participação do sobrenatural no real. A fim de mais um único exemplo para ilustrar o

---

<sup>23</sup>*Ibidem*, p.51/52.

<sup>24</sup> HORTA. *op. cit.* 24/25/26.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.46/47.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

argumento, podemos recorrer às práticas de Monsenhor Horta quando intervém para curar um enfermo que o procura.

Não há muitos anos apareceu-me em casa outro pobre morfético, cheio de feridas. Com a esmola que pedia dei-lhe também uma benção e mandei que quando lavasse as feridas tocasse nos banhos uma medalhinha de N<sup>a</sup> Senhora que eu tinha benzido e que podia também ser tocada na agua pura para beber. Era ainda moço mas por causa da doença foi obrigado a morar fora da povoação. Passado algum tempo voltou de novo a minha presença pedindo-me licença para casar, mas já perfeitamente livre da moléstia. Disse-lhe: o senhor sofria de uma moléstia perigosa, só um médico lhe poderá dar esta licença. Respondeu: já consultei com vários e bons médicos e todos eles estão de acordo que eu nada mais sofro do meu antigo incômodo e dizem que posso tomar este estado sem susto.<sup>27</sup>

Como argumentamos acima, as práticas curativas realizadas por Monsenhor Horta têm que ser entendidas dialogando com sua religiosidade e com sua forma de percepção do mundo. Ao operar uma prática de curativa, Monsenhor Horta tinha a ideia de que a cura seria objetivada por interferência de Deus no processo curativo, sendo Deus o responsável pela cura e Monsenhor Horta um mediador entre o curado e Deus. Por isso, as práticas curativas de Monsenhor Horta são de caráter religioso católico. Esse argumento dialoga com o levantado anteriormente, em que sobrenatural era o protagonista da vida de Monsenhor Horta, como se Deus fosse o autor não apenas da autobiografia, como, também, da biografia, de sua vida. Assim, as práticas e as representações de Monsenhor Horta são ordenadas e significadas a partir dos signos, das classificações, das representações que dão ao sobrenatural a primazia.

Embora Deus tenha um papel de protagonista na vida de Monsenhor Horta, não é o único elemento sobrenatural que é percebido no processo de construção da realidade social por Monsenhor Horta. Elementos como anjo, demônio, visões e milagres aparecem descritos por Monsenhor Horta em sua autobiografia e coexistem com o real constituindo um universo no qual vivia o sacerdote. O sobrenatural aparece para Monsenhor Horta como um elemento que dá sentido a vida, estabelece ou modifica as relações interpessoais, podendo interferir diretamente no real, seja causando algum malefício – como a discórdia entre casais, assombrações, doenças nos indivíduos etc. –, bem como pode causar benefícios – milagres, as curas etc. A experiência do cotidiano e do ato de crer é constantemente reorganizada, ordenada e significada a partir da categoria de representação do sobrenatural.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.44.

## CAPÍTULO 1

### **Monsenhor Horta e a Igreja: constituição da religiosidade de um membro do clero**

No decorrer deste primeiro capítulo, pretendemos analisar a trajetória de José Silvério Horta ou, como ficou mais conhecido, Monsenhor Horta<sup>28</sup>. Sacerdote, que neste estudo assume um papel de sujeito principal, destacou-se em relação à comunidade eclesial marianense por suas práticas vinculadas ao restabelecimento da saúde daqueles fiéis que o procuravam. Através de uma mediação entre ele – o sacerdote – e o enfermo, Deus realizava o processo curativo. Embora as práticas curativas de Monsenhor Horta sejam analisadas no decorrer do terceiro capítulo, aqui elas aparecem como um importante meio para compreender o contexto no qual Monsenhor Horta estava inserido. Nas palavras do historiador francês Jacques Revel, “a escolha do individual não é considerada contraditória com a do social: torna possível uma abordagem diferente nesse último. Sobretudo, permite destacar, ao longo de um destino específico –, a complexa rede de relações, a multiplicidade dos espaços e dos tempos nos quais se inscreve”. De acordo com o autor, isso significa que o social não é pensado sendo um objeto imóvel, uno ou inalterado, mas como um “conjunto de inter-relações móveis dentro de configurações em constante adaptação.”<sup>29</sup>

A construção deste capítulo perpassará por divisões que, aparentemente separadas entre indivíduo – Monsenhor Horta – e a instituição católica, dialogam entre si e parecem-nos essenciais para compreender as práticas curativas eclesiais – isso quer dizer, autorizadas e legitimadas pela Igreja Católica – realizadas por Monsenhor Horta. Compreender as práticas curativas eclesiais é o objetivo principal deste estudo. As práticas, bem como as representações, lembra-nos Roger Chartier, são frutos das maneiras como os indivíduos percebem a realidade que os cercam e lhe atribuem significado e sentido, estando inseridas no tempo e no espaço. Isso quer dizer que a prática curativa de Monsenhor Horta representa um modo de compreensão do real e uma forma de ação nele, a partir de um processo de ressignificação dos símbolos católicos. Assim, as práticas curativas – as representações, os gestos e os costumes<sup>30</sup> –

---

<sup>28</sup> Preferencialmente procurarei usar o nome de José Silvério Horta para quando estiver mencionando um fato que ocorreu antes de sua entrada na instituição católica.

<sup>29</sup> REVEL, Jacques. *Prefácio*. p. 17. Apud: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Tradução Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>30</sup> Em ensaio recente publicado em 2010, Roger Chartier faz uma revisão à sua obra intitulada como “*A História Cultural: entre práticas e representações*”. Ressalta o autor que “As noções de *representação, práticas e apropriação* que se encontram em meu livro de 1988 propunham uma aproximação que insistia mais nos usos particulares do que nas distribuições estatística. Nesse sentido, chamava a atenção para os gestos e comportamentos, e não apenas para as ideias e os discursos, e considerava as representações (individuais ou coletivas, puramente mentais, textuais ou iconográficas) não como simples reflexos

estão intimamente interligadas ao modo como Monsenhor Horta procurou dar sentido à sua realidade institucional constituindo um modo operante, ou antes, uma religiosidade que vinculava a ação terrestre de auxílio ao próximo – influenciado por uma corrente religiosa que amalgamava Santo Ligório com Francisco de Sales<sup>31</sup> – com uma concepção religiosa institucional altamente moldada pelos moldes do catolicismo reformador – iniciado em Mariana por Dom Silvério e continuado pelos demais bispos<sup>32</sup>. Neste processo de ressignificação de correntes distintas do catolicismo, Monsenhor Horta encontrou na espiritualidade do bom pastor<sup>33</sup> um meio de interligá-las e constituir sua religiosidade.

Assim, compreender a maneira como Monsenhor Horta dá sentido à realidade social, que é constantemente construída por ele através dos discursos e das práticas, torna-se o objetivo principal deste capítulo. De acordo com Chartier,

O objeto fundamental de uma história que se propõe reconhecer a maneira como os atores sociais dão sentido a suas práticas e a seus enunciados se situa, portanto, na tensão entre, por um lado, as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e, por outro lado, as restrições e as convenções que limitam – de maneira mais ou menos clara conforme a posição que ocupam nas relações de dominação – que lhe é possível pensar, dizer e fazer.<sup>34</sup>

---

verdadeiros ou falsos da realidade, mas como entidades que vão construindo as próprias divisões do mundo sócia”. CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo. op. cit. p.7.*

<sup>31</sup> Como veremos ao decorrer do capítulo, Santo Ligório foi um importante doutor da Igreja Católica. Canonizado na primeira metade do século XIX, as obras de Santo Ligório foram referências para os bispos reformadores de Mariana, tendo suas obras traduzidas e, ainda, mencionado por Monsenhor Horta em sua autobiografia. O santo italiano criou a Congregação dos Redentoristas que, entre suas principais funções, estabelecia que a missão era o principal legado deixado pelo seu fundador, bem como o norte para suas ações. A Congregação dos Redentoristas veio da Holanda para o Bispado de Mariana na década de 1890, fazendo parte do processo de reformulação do clero iniciado pelo bispo Dom Viçoso. Como veremos, embora os redentoristas tenham vindo ao Brasil e à Mariana como parte deste projeto de reforma do clero, argumentar que os redentoristas são *agentes da romanização* nos parece incorreto.

<sup>32</sup> Como tem constantemente indicado a bibliografia que trata acerca da história do catolicismo no Brasil, ao longo da segunda metade do século XIX até ao início da primeira metade do século XX, o catolicismo no Brasil passava por uma reforma interna. Reformar o clero vinculado aos anseios de Roma sob inspiração do Concílio de Trento, era uma aspiração dos bispos considerados reformuladores. O bispado de Mariana exerceu nesse sentido um grande esforço, tendo nas figuras de seus bispos – Dom Viçoso, Dom Benevides e Dom Silvério – importantes expoentes deste movimento católico.

<sup>33</sup> A espiritualidade do bom pastor percorreu toda a história do cristianismo na Idade Média. Embora não tenha sido criada ao longo do século XVI e XVII, a espiritualidade do bom pastor foi incentivada pela Igreja Católica e reforçada ao longo dos séculos, interligando ao padre à imagem de Jesus Cristo. Dessa forma, a imersão da espiritualidade do bom pastor no século XIX está ligada a um processo de ressignificação dela ao decorrer dos séculos, bem como da importância do presbiterado na sociedade. A espiritualidade emerge como parte de uma política clerical que prezava pela reformulação da sociedade aos moldes católicos, dando ao padre um maior espaço de atuação junto ao seu rebanho.

<sup>34</sup> CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo. op. cit. p.49.*

Trata-se, então, de compreender essa tensão mencionada por Chartier, entre indivíduo e instituição. Pensamos que os espaços, por mais institucionalizados e disciplinados que sejam, deixam em aberto liberdades de escolhas, espaços conscientes para os indivíduos agirem. Tal argumento é explorado por Giovanni Levi:

Decerto essa liberdade não é absoluta: culturalmente e socialmente determinada, limitada, pacientemente conquistada, ela continua sendo no entanto uma liberdade consciente, que os interstícios inerentes aos sistemas gerais de normas deixam aos atores. Na verdade nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação. A meu ver a biografia é por isso mesmo o campo ideal para verificar o caráter intersticial - e todavia importante - da liberdade de que dispõem os agentes para observar como funcionam concretamente os sistemas normativos, que jamais estão isentos de contradições.<sup>35</sup>

Ou seja, nesses espaços de liberdade conquistada, nessa tensão entre indivíduo e instituição, de movimentos restritos e limitados pelo espaço cultural que pretendemos avançar este capítulo. Junto a isso, é-nos caro o conceito de *configuração* utilizado por Norbert Elias. Pensamos, então, que Monsenhor Horta está ligado à instituição por uma rede interpessoal que configura o espaço social institucional, que embora o estructure nessas redes, o permite formar configurações variadas, assim, a realidade é fluida e móvel podendo ser negociada. Para Elias, as pessoas formam redes de interdependências, criando configurações diferentes que, embora nunca dê aos indivíduos uma autonomia absoluta, os permitem “uma autonomia face a de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas”<sup>36</sup>. O sociólogo alemão compara o conceito por ele evidenciado com uma “dança de salão”. Assim, o sociólogo conclui afirmando que

---

<sup>35</sup> A citação de Levi colabora para um entendimento teórico da importância da biografia para os estudos históricos, dessa forma, embora extenso, vale a pena ser transcrito para este texto. “A importância da biografia é permitir uma descrição das normas e de seu funcionamento efetivo, sendo este considerado não mais o resultado exclusivo de um desacordo entre regras e práticas, mas também de incoerências estruturais e inevitáveis entre as próprias normas, incoerências que autorizam a multiplicação e a diversificação das práticas. Parece-me que assim evitamos abordar a realidade histórica a partir de um esquema único de ações e reações, mostrando, ao contrário, que a repartição desigual do poder, por maior e mais coercitiva que seja, sempre deixa alguma margem de manobra para os dominados; estes podem então impor aos dominantes mudanças nada desprezíveis. Talvez seja apenas uma nuance, mas me parece que não se pode analisar a mudança social sem que se reconheça previamente a existência irreduzível de uma certa liberdade *vis-à-vis* as formas rígidas e as origens da reprodução das estruturas de dominação” LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Tradução Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 179/180

<sup>36</sup> ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v. p. 249.



Certamente podemos falar na dança em termos gerais, mas ninguém a imaginará como uma estrutura fora do indivíduo ou como uma mera abstração. As mesmas configurações podem certamente ser dançadas por diferentes pessoas, mas, sem uma pluralidade de indivíduos reciprocamente orientadas e dependentes, não há dança. Tal como todas as demais configurações sociais, a dança é relativamente independente dos indivíduos específicos que a formam aqui e agora, mas não de indivíduos como tais. [...]. O mesmo se aplica a todas as demais configurações. Da mesma maneira que as pequenas configurações da dança mudam - tornando-se ora mais lentas, ora mais rápidas - também assim, gradualmente ou com maior subtaneidade, acontece com as configurações maiores que chamamos de sociedades.<sup>37</sup>

Entendemos, assim, que Monsenhor Horta fazia parte de um clero que já existia antes de sua inserção, com regras e disciplinas às quais se submeteu. Todo este conjunto de regras, leis, costumes etc., precedem-no e continuaram existindo após a sua morte. Contudo, essa configuração é dinâmica, pois os indivíduos podem modificá-la mesmo que de forma lenta.

Há na historiografia um consenso de que no decorrer, principalmente da segunda metade do século XIX, a Igreja Católica brasileira, inspirada nas reformas tridentinas, procurou reformar seu clero, seus dogmas e sua moral, fechando-se internamente e aproximando da Igreja Católica Apostólica Romana. Como veremos, esse processo de reforma do clero desencadeou-se em Mariana após o governo do bispo Dom Viçoso, e prosseguiu, tornando-se um modelo hegemônico entre os futuros bispos e arcebispos de Mariana. Concomitante à reformulação do clero, o Brasil passava por diversas transformações nos âmbitos políticos, sociais e econômicos. O fim do Império e o início da República trouxeram consequências profundas para a Igreja Católica brasileira. Dessa forma, projetos de nação eram constantemente discutidos pelos membros eclesiásticos a fim de garantir a constituição de uma “República Cristã” no Brasil. A Igreja Católica brasileira, através de seus bispos reformadores, posicionava-se contra tudo aquilo que ela considerou ser contrário à “identidade cristã brasileira”, vendo nas idéias liberais e modernas seus novos inimigos<sup>38</sup>. Assim, era preciso combater a maçonaria, os protestantes, os espíritas, as ideias de laicização da sociedade civil, como o casamento civil, o fim do ensino religioso, os cemitérios públicos. Foi neste contexto

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.250.

<sup>38</sup> Ver OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História.

de ideias aparentemente conflituosas<sup>39</sup> que Monsenhor Horta ingressou, ainda jovem, no clero marianense dos anos de 1870 para tornar-se fâmulos de Dom Benevides.

Foi dentro desse contexto que se desenvolveu uma rede de periódicos impressos ultramontanos, criados pelos bispos e mantido pelas imprensas diocesanas. Os jornais se tornaram verdadeiros espaços privilegiados para propagar nas dioceses brasileiras os interesses e anseios dos seus respectivos bispos. Assim, foi comum encontrar nos jornais pesquisados as posições dos bispos marianenses sobre a situação política brasileira e sobre aquilo que eles declaravam ser resultado do mal do século: as ideias tidas como modernas. Não obstante, mesmo que de uma forma involuntária ao posicionar-se contra esses ideais modernos, os bispos os explicitavam, dando a eles novos ouvidos, muito embora os deslegitimassem logo em seguida. Se, por um lado criava-se um ambiente e reforçavam-se os pensamentos ultramontanos, por outro, indiretamente, formou-se também a produção de saber involuntário, que propagava as ideias modernas trazidas junto com a República. À luz dessa disputa de discursos, acompanhada e vivenciada de perto por Monsenhor Horta, que além de ser funcionário próximo aos bispos, não raramente recorria ao jornal – sobretudo, ao periódico “*Boletim Ecclesiastico*” – para publicar algum comunicado ao clero marianense, chegando a participar – ainda que de forma tímida – do Partido Católico. Acreditamos que Monsenhor Horta formou sua religiosidade a partir de uma apropriação desses discursos, que gerou uma prática religiosa, como já dissemos, vinculada à figura do bom pastor<sup>40</sup>. Não estamos argumentando que Monsenhor Horta fora um sacerdote

---

<sup>39</sup> Uso o termo “aparentemente conflituosas”, pois, se de um lado o discurso utilizado pela República era um discurso laico, por outro lado, na prática, esse discurso não se concretizou efetivamente, pois, além da grande adesão do catolicismo no Brasil, a Igreja conseguiu negociar através de seus membros eclesiais e da participação de leigos a manutenção de seus interesses dentro da República brasileira. Para mais, ver: OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História.

<sup>40</sup> A utilização do termo “apropriação” é pensada juntamente com o historiador francês Roger Chartier. Nas palavras do historiador: “Para tal, uma noção parece ser útil, a noção de apropriação porque permite pensar as diferenças na divisão, porque postula a invenção criadora no próprio cerne dos processos de recepção. [...]. Tal perspectiva não renuncia a identificar diferenças (e diferenças socialmente enraizadas) mas desloca o próprio lugar da sua identificação, dado que já não se trata de qualificar socialmente *corpus* tomados no seu todo (por exemplo, a literatura *de cordel*), mas de caracterizar práticas que se apropriam de modo diferente dos materiais que circulam em determinada sociedade. [...] Pensar deste modo as apropriações culturais permite também que não se considerem totalmente eficazes e radicalmente aculturantes os textos ou as palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas. As práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis à vontade dos produtores de discursos e de normas. O acto de leitura não pode de maneira nenhuma ser anulado no próprio texto, nem os comportamentos vividos nas interdições e nos preceitos que pretendem regulá-los. A aceitação das mensagens e dos modelos opera-se sempre através de

progressista. Muito pelo contrário, pois ele esteve vinculado e era um representante do catolicismo reformador. Em seus sermões e correspondências percebemos um forte discurso voltado para os anseios ultramontanos como, por exemplo, a infalibilidade papal, a reafirmação da hierarquia eclesiástica, a importância da moral cristã para a constituição do cidadão, a valorização do processo catequizador como uma forma de evitar a ameaça dos demais cultos religiosos – nesse sentido, sua prática deve ser vista sob a ótica da reformulação pela qual a Igreja passava.

Monsenhor Horta tornou-se membro de um importante clero da Igreja Católica brasileira. Como veremos, diversos foram os padres que frequentaram o seminário de Mariana e assumiram posições de destaque no clero nacional. Embora Monsenhor Horta não tenha estudado no seminário de Mariana, tornou-se membro do clero marianense e um importante sacerdote dentro do contexto reformador. Mantinha uma correspondência ativa com figuras de destaque do cenário católico mineiro e nacional. Seu nome frequentemente configurava entre as páginas dos periódicos marianenses. E sua presença era certa em eventos locais. Assim foi, por exemplo, na despedida de Gomes Freire, quando o então político marianense, havia conseguido tornar-se deputado federal<sup>41</sup>. Porém, fora com os pobres e amparado à espiritualidade do bom pastor, que Monsenhor Horta experimentou mais fortemente sua vocação religiosa.

Como argumenta a historiadora Natiele Oliveira<sup>42</sup>, a espiritualidade do bom pastor foi incentivada dentro do clero reformado por Dom Silvério. A aproximação do pastor com seu rebanho, a evangelização e o cuidado do pastor, eram práticas caras para evitar que as ovelhas se perdessem do cristianismo. Nesse sentido, Monsenhor Horta se apropriou do discurso religioso e o transformou em prática religiosa, de reafirmação de sua crença e do seu rebanho. Encontrou na figura do bom pastor e através das práticas curativas um modo de agir frente à população, reorganizando o cotidiano, a primazia da crença e a reafirmação da fé cristã, processos caros ao ultramontanismo.

Dessa forma, este capítulo está estruturado de modo a se iniciar com a biografia de Monsenhor Horta e suas ordenações eclesiásticas. Procuramos depois estabelecer um breve panorama sobre o ultramontanismo no Brasil e em Mariana. E, assim, a última

---

ordenamentos, de desvios, de reempregos singulares que são o objecto fundamental da história cultural.” CHARTIER, Roger. *Práticas e representações*. op. cit. p.136/137.

<sup>41</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: O Germinal, Marianna, 3 de maio de 1916. Ano XII. Vale ainda destacar que o evento de confraternização em torno de Gomes Freire ganhou as páginas do periódico *O Germinal*, e o nome de Monsenhor Horta aparece ao lado de outras importantes figuras da sociedade civil de Mariana, como juizes, médicos, promotores de justiça, delegados de polícia, farmacêuticos etc.

<sup>42</sup> OLIVEIRA, Natiele Rosa de. “*Bispo e Pastor*” de Mariana: O discurso teológico-político de D. Silvério Gomes Pimenta. <http://www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h551.pdf>. Acessado dia 12/01/2015.

parte do capítulo, é dedicada a Monsenhor Horta, não mais pensando em sua biografia, mas nos discursos, nas práticas, nos sermões e correspondências. Tentaremos demonstrar como nesse espaço institucional Monsenhor Horta desenvolveu uma religiosidade que justificava as suas práticas curativas.

### **José Silvério Horta**

Em seu clássico texto acerca das biografias, o sociólogo francês Pierre Bourdieu, tece importantes considerações acerca daquilo que o autor chamou de “ilusão biográfica”. De acordo com o autor, o historiador que quiser se aventurar a estudar as trajetórias certamente se encontrará em terrenos pantanosos, pois, corre constantemente um enorme risco de fabricar um objeto que não existiu. Acompanhar a trajetória biográfica de Monsenhor Horta, com os documentos que dispomos, é assumir, de forma direta, que estamos nesse perigoso terreno. As autobiografias, bem como as biografias, tendem a seguir uma ordem cronológica, uma busca de ordem “objetiva”, uma forma seletiva de dar mais importância a determinados acontecimentos – e excluir outros – e estabelecer efeitos de causas e consequências, para promover e garantir conexões e coerência<sup>43</sup>.

A autobiografia de Monsenhor Horta – bem como uma biografia, escrita em 2007, por Augusta de Castro Cotta<sup>44</sup> – relata que José Silvério Horta, nasceu em Barra Longa, distrito de Mariana, em 20 de junho de 1859, na fazenda do Monte Alegre. Filho de José Caetano Ramos Horta e da senhora Jacinta Gomes de Figueiredo Horta, José Silvério Horta foi o primogênito entre seus outros irmãos, Afonso, Carlos, Artur, Maria, Antonio e Manuel. Chamaria, se a vontade de seus padrinhos de batismo fosse aceita, Silvério “por ter nascido no dia da festa deste Santo, porém meu pai se opôs, dando-me

---

<sup>43</sup> BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In.: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord.) Usos e abusos história oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, 8ª Edição, 5ª tiragem

<sup>44</sup> Vale ressaltar que embora a autora tenha feito uma pesquisa acerca de depoimentos de terceiros sobre Monsenhor Horta, boa parte do trabalho realizado pela memorialista tem o texto autobiográfico de Monsenhor Horta sua principal fonte. Augusta Cotta apresenta seu testemunho biográfico como “Não é um trabalho histórico-científico, ainda que tenha sido preocupação nossa relatar somente o que se podia documentar. Não é um estudo exaustivo, apresentando o contexto de seu tempo...embora se procure, em possíveis pinceladas, situar a rica e invulgar vida de uma tão simples, mas extraordinária pessoa. Estamos diante de um paradoxo que vale a pena contemplar e tentar compreender: *a força de Deus manifestada na fragilidade humana...* Não se trata de um trabalho de investigação psicológica, o que bem merecia este singular ser humano: *o mais feliz dos padres da Diocese*, não obstante a saúde extremamente depauperada e os grandes problemas da pobreza que enfrentou pessoalmente e, depois, os dois irmãos excluídos (que já havia em seu tempo) que assumiu como próprios [...]” COTTA, Augusta de Castro, cdp. *Mons. José Silvério Horta: homem de Deus, perene dom de Mariana para o mundo*. Mariana: Gráfica Dom Viçoso, 2007. p. : 14/15).

o nome de José Silvério, não só por ser o seu primogênito; como também porque apenas saído do primeiro banho, levou-me e deixou-me aos pés da piedosa imagem do Glorioso Patriarca S. José, consagrando-me a sua especial proteção.”<sup>45</sup>

Ao recordar sua primeira infância, José Silvério Horta, relata em seu manuscrito autobiográfico a fragilidade de sua saúde, quando ainda novo, e a educação religiosa que recebia de seus pais. Em um relato que rememora uma conversa com seu pai, misturando um diálogo com observações, Monsenhor Horta descreve:

Quando via por exemplo alguma flor no campo, perguntava a meu pai: papai, quem fez esta flor? Foi Deus, meu filho: E quem fez este passarinho? Resposta invariável: foi Deus, meu filho. E para que fez ele o passarinho? Para louvar a ele, cantando e para nos alegrar também, e assim a respeito da borboleta, da água, das arvores, etc. E como a resposta era sempre invariável<sup>te</sup> a mesma, pedi a ele certo dia que me mostrasse Deus, dizendo: papai me leva lá, onde está Deus? Sorrindo-se respondeu-me: ninguém pode ver a Deus neste mundo, mas ele está aqui mesmo gostando das tuas perguntas e nos ouvindo muito alegre. Você não está vendo a flor, a árvore, o passarinho, a água! tudo isso ele é quem fez, e fez também o papai, mamãe e você também, porque ele é muito bom. E para que Deus fez papai, mamãe, a mim e todos nós? Foi para conhecermos, amá-lo e servir a êle neste mundo e depois irmos para o céu, onde êle está, e ficarmos com ele no céu para sempre.<sup>46</sup>

Por condições de estudo, Monsenhor Horta relata que sua família saiu da fazenda onde morava, mudando-se para Mariana. Na cidade de Mariana, a família de José Silvério Horta passou por situações de pobreza ainda mais intensas do que na fazenda, onde podiam recorrer a terra para garantir sua subsistência. Assim, seu pai, José Caetano Ramos Horta, teve de trabalhar em um instável emprego de guarda livros do armazém da Companhia Inglesa do Maquiné. Uma condição econômica de maior segurança seria conseguida pela família apenas quando seu pai conseguiu, através de um concurso, tornar-se professor de língua latina. “Para esse concurso inscreveram-se diversos candidatos, entre os quais meu pai, que mereceu a primeira classificação. Nomeado enfim professor, meu pai passou-se a residir definitivamente na cidade e levar uma vida mais tranquila, deixando o emprego de guarda-livros.”<sup>47</sup>

Seguindo entre suas aulas de latim e seus desenhos, José Silvério Horta foi visitado por um médico – “[meu pai] notando porém que eu estava doente e me enfraquecendo cada vez mais, fez-me ser examinado por médico de confiança”<sup>48</sup> – que

---

<sup>45</sup> HORTA, *Manuscrito autobiográfico. op. cit. p.1.*

<sup>46</sup> *Ibidem, p.2.*

<sup>47</sup> *Ibidem, p.7.*

<sup>48</sup> *Ibidem, p.8.*

recomendou que deixasse de frequentar as aulas e descansasse. Com certo lamento, e já passado algum tempo, seus desenhos o levariam a conhecer o bispo D. Benevides, e confessado a ele sua vontade de adentrar ao clero marianense.

Entre outros trabalhos de desenho, a pedido do arcebispo Monsenhor Teles fiz um retrato do Snr. Bispo Dom Benevides. S. Excia. Removendo o trabalho, ofereceu-se em promover minha ida a Europa afim de me aperfeiçoar em alguma escola de Belas Artes. Então agradei sua bondade e disse-lhe que me queria ordenar. Mostrou-se satisfeito e prometeu favorecer-me nesse intento. Longos meses decorreram depois disto; entretanto continuei com os estudos de preparatórios particularmente até que, atingindo a idade de 16 anos, pouco mais ou menos fui nomeado Capelão cantor extranumerário da Catedral.<sup>49</sup>

Entretanto, a fragilidade da saúde de José Silvério Horta, o impediu que continuasse a exercer suas primeiras atividades religiosas dentro da instituição católica. Havia se passado dois anos que José Silvério Horta tinha conseguido a nomeação efetiva de Capelão cantor da Sé<sup>50</sup>, quando foi examinado por três médicos que diagnosticaram uma enfermidade, não explicitada nas fontes, e recomendaram descanso das atividades cotidianas. Caso contrário, “teria poucos meses de vida” se não se tratasse seriamente, “mas fora de Mariana. Em vista disto fui-me obrigado a renunciar a cadeira de Capelão cantor da Sé e retirar-me de Mariana [...]”<sup>51</sup>. Assim, aceitando as recomendações dos médicos que o avaliaram, José Silvério Horta voltou à zona rural de Mariana para restabelecer na fazenda. Foi aí, que depois de uma oração, José Silvério Horta sentiu-se completamente recuperado.

Quando me levantei desta oração senti-me completamente são. Comuniquei ao meu pai, que logo que pôde me foi buscar para a casa, e ficou contente vendo-me, com outra fisionomia e até gordo. Mas que satisfação para a minha pobre mãe, quando me viu chegar depois de tão longa ausência completamente são. O Exmo. Snr. D. Benevides sabendo que já estava em Mariana e por singular benefício de Deus restabelecido de minha enfermidade, convidou-me a continuar os meus estudos, não no Seminário, porque receava alguma recaída, mas no seu palácio, em sua companhia como fâmulos dele. Dei graças a Deus por mais este benefício de sua infinita misericórdia para comigo e no dia aprazado compareci com meu pai à presença de Sua Excia. Revma.<sup>52</sup>

Após terminar de narrar sua entrada ao clero de Mariana, Monsenhor Horta quase não faz mais menções aos acontecimentos que envolvam sua vida fora da

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.13.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.14.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p.16.

instituição católica<sup>53</sup>. Isso nos parece corroborar para nossa hipótese de que Monsenhor Horta transformou seu projeto de religião em um modo de vivência, converteu-a em um projeto biográfico, tornando impossível separar sua vida da instituição católica. Porém, nos revela também uma das facetas do processo religioso em curso – e já hegemônico – de reformulação do clero marianense. A reformulação do clero propunha ao sacerdote que sua vida fosse dedicada ao clero, havendo raras oportunidades concedidas aos sacerdotes para visitarem seus familiares. O projeto reformulador do clero, iniciado por Dom Viçoso e levado em frente pelos demais bispos da diocese marianense, pressupunha um forte controle do tempo e dos espaços permitidos aos sacerdotes<sup>54</sup>. Monsenhor Horta descreve essa dificuldade em visitar sua família: “Conhecendo eu isto, me resignava a estar sempre presente, de sorte que muito raramente me era possível visitar a família que morava nesta mesma cidade.”<sup>55</sup>

Já como fâmulos e alunos do bispo Dom Benevides<sup>56</sup>, José Silvério Horta ficou responsável em distribuir as esmolas aos pobres, bem como acompanhar o bispo nas visitas pastorais. As visitas pastorais tornaram-se uma importante estratégia utilizada pelos bispos ultramontanos para difundir o discurso reformador do clero e da sociedade. A presença física dos bispos e de seu clero nos confins das dioceses e arquidioceses do Brasil tornou uma característica marcante dessa Igreja reformulada, pois era uma forma de levar a catequização para os distantes centros religiosos (até 1854, no Brasil, havia apenas 12 dioceses<sup>57</sup>). Desse modo, levavam-se também os representantes oficiais da Igreja Católica para garantir a hegemonia da religião nesses lugares contra a presença daqueles que a imprensa católica havia denominado como seus inimigos: os protestantes

---

<sup>53</sup> Ao afirmar isso não queremos dizer que tudo o que Monsenhor Horta escreve em sua autobiografia aconteça dentro dos limites físicos da Igreja Católica, pois, grande parte de suas curas, exorcismos, bênçãos, milagres, visões, perseguições diabólicas, intervenções celestiais etc. acontecem fora dos limites físicos da instituição católica. Por limites físicos referimos às Igrejas construídas onde geralmente o culto católico é proferido. Assim, mesmo quando Monsenhor Horta cura um enfermo na própria residência deste, ou procede um exorcismo em uma igreja, ou realiza um milagre – independente do lugar onde isso ocorra –, pensamos que Monsenhor Horta esteja atuando como um membro da Igreja Católica.

<sup>54</sup> Como veremos a seguir.

<sup>55</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico. op.cit.* p.17.

<sup>56</sup> “O Exmo. Srn. Bispo, que foi exímio professor e Reitor do Colégio D. Pedro II, começou a dar-me lições de química, física, história natural. Quanto à filosofia designou-me como lente Mons. Júlio Bicalho” *Ibidem*, p.17.

<sup>57</sup> Sendo que a 1ª criada em 1551 no nordeste em Salvador. Três dioceses criadas entre 1676-1677 nas regiões do nordeste-sudeste: Recife-Olinda, São Luiz e Rio de Janeiro. Cinco dioceses criadas entre 1719-1745: Amazônia, Sudeste e Centro-Oeste: Belém, São Paulo, Mariana, Goiás e Cuiabá. E três dioceses criadas entre 1848-1854 no nordeste, sudeste e sul: Fortaleza, Diamantina e Porto Alegre. CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. 2010, Mariana-MG (Dissertação) Mestrado Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 201 pg.

e os maçons. É nesse sentido que podemos compreender as visitas pastorais, iniciadas por Dom Viçoso e continuadas por Dom Benevides e Dom Silvério<sup>58</sup>. Monsenhor Horta recorda que Dom Benevides sempre o levava como fâmulos dele<sup>59</sup> e das suas funções nessas visitas:

Nas visitas pastorais eu era encarregado de dispor a condição de malas, canastras, de ajudas as Missas de S. Excia. Rvma. e dos sacerdotes todos que o acompanhavam, de sorte que havia dias de ajudar seis e às vezes mais missas, uma após outra; a crisma e em geral a todas as funções episcopais e sacerdotais e muitas vezes também de preparar a hóstia para o santo sacrifício e comunhão.<sup>60</sup>

Dentro dessa perspectiva ultramontana é que podemos compreender o processo de ordenação eclesiástica de José Silvério Horta. Assim, a ordenação eclesiástica nos parece ser exatamente um momento chave para compreender as redes interbispados que foram articuladas pelo ultramontanismo<sup>61</sup>. Nas ordenações de José Silvério Horta, uma rede de bispos é constituída para a avaliação do futuro sacerdote. Era preciso que o futuro sacerdote passasse por uma série de exames e um retiro espiritual. Dessa forma, ocorreu a primeira ordenação de José Silvério Horta em 1884. Após duas horas de exames, José Silvério Horta foi aprovado para receber as ordens menores, que lhe davam “o direito de exercer alguns poderes espirituais e sobrenaturais na terra”<sup>62</sup>. De acordo com “Dicionário da História Religiosa de Portugal”, de Carlos Moreira Azevedo, as Ordens Sacras se dividem em duas: sendo as ordens menores e as ordens maiores. O verbete assinado por Francisco Azevedo Mendes demonstra que a cerimônia de ordenação Menor é “antecedida por uma cerimônia, designada prima tonsura, a concessão da ordem escalonava-se por quatro ordens menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito) e três maiores (subdiácono, diácono e presbítero) [...]”<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Monsenhor Horta fez parte do clero durante um período em que se sucederam três bispos. Dom Viçoso já havia morrido quando Monsenhor Horta entrou no clero, mas foi ele quem iniciou a política ultramontana que guiaria o governo dos demais bispos. Dom Benevides nomeia Monsenhor Horta como seu funcionário. Conviveu com Dom Silvério que, a partir de 1890, se tornou bispo auxiliar de Dom Benevides, porque este estava muito doente. Quando Dom Helvécio assume a governança nos anos de 1920, Monsenhor Horta já era idoso.

<sup>59</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico. op. cit.* p. 17.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.19.

<sup>61</sup> As dissertações de mestrado defendidas por Germano Moreira Campos (2010) e Tatiana Costa Coelho (2010) corroboram a hipótese de uma formação de uma rede interbispado durante o período reformador do catolicismo brasileiro da segunda metade do século XIX.

<sup>62</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico. op. cit.* p.23.

<sup>63</sup> AZEVEDO, Carlos Moreira, et al. *Dicionário da História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.345. O verbete acentua o caráter de cada um dessas divisões das Ordens Menores: “Ao ostiário cabia as funções de porteiro, sineiro, guarda e sacristão da igreja. O leitor tinha como missão ensinar os rudimentos da religião e de ler em voz altas as leituras bíblicas. Esta obrigação de leitura passará depois para o



Não passaria nem mesmo um ano quando Dom Benevides informou a José Silvério Horta que sua próxima ordenação seria em 1º de janeiro de 1885, quando receberia o Subdiaconato.

Estava expirando o ano de 1884, quando nos fins de Dezembro S. Excia me disse: Horta, no dia 1º de janeiro pretendo conferir a você, João Lima e Ibrahim o Subdiaconato e avise a eles para fazerem o retiro espiritual particular, como você também. É fácil imaginar-se os transportes de alegria que tive, porque ia assim consagrar-me irrevogavelmente e exclusivamente ao serviço de Deus, para sempre!<sup>64</sup>

Se dentro da instituição católica, José Silvério Horta progredia, atingindo posições cada vez mais relevantes a partir de 1885, fora da instituição, com sua família, não tivera a mesma sorte. Por causa de uma epidemia de febre tifo que atingia Ouro Preto naquele ano, Monsenhor Horta perdeu três familiares em apenas 21 dias. O falecimento de Carlos, nos primeiros dias de janeiro, foi seguido do falecimento de Afonso e de seu pai, José Caetano<sup>65</sup>. O trágico início de ano foi interrompido quando, às pressas, a família de José Horta saiu de Ouro Preto, voltando a residir em Mariana.<sup>66</sup>

Acompanhando as ordenações de José Silvério Horta, podemos perceber também uma estratégia utilizada pelos bispos durante esse momento. A estratégia era transformar a ordenação em um evento catequizador para os demais fiéis da diocese. A ritualização do evento, a cerimônia, a presença de bispos e demais corpos do clero, as vestimentas utilizadas, o ambiente em que acontecia, parecem ser articulados com os objetivos da política reformadora implantada pelo catolicismo no seu clero, bem como para a sociedade. Parece-nos ser possível afirmar que as datas escolhidas para as ordenações de José Silvério Horta dialogam com os princípios da reforma do clero. Como veremos a seguir, combater os excessos profanos nas festividades sacras era parte da política em curso de reformar o clero e a sociedade aos moldes do catolicismo. De acordo com o historiador Luciano Dutra Neto, as festividades católicas tornaram-se, nesse contexto, um lugar privilegiado para separar o profano do sagrado, ao passo que, ao invés de serem combatidas pelo catolicismo oficial, as festividades foram utilizadas

---

subdiácono ou diácono. A ordem de exorcista conferia a quem recebia poder sobre os maus espíritos e estava ligada ao batismo. Os acólitos eram os ministros que acompanhavam os subdiáconos na celebração dos santos mistérios.” *Op. Cit.* p. 346

<sup>64</sup>HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico. op. cit.* p. 23.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p.24/25/26.

<sup>66</sup> No segundo capítulo, retomaremos a morte dos seus familiares e observaremos como neste momento de perda, José Silvério Horta teve uma visão do irmão falecido, Afonso, sob mando de Nossa Senhora.

por ele para expandir seus interesses reformadores<sup>67</sup>. Assim, as ordenações de José Silvério Horta coincidiram com dias festivos do catolicismo, sendo possível supor, junto à sua narrativa, que as cidades em que foi ordenado estavam em clima festivo. Dessa forma, a(s) presença(s) do(s) bispo(s), a cerimônia de ordenação, tornava(m) o clima ideal para proferir e expandir os ideais reformadores.

Após receber o Diaconato, em 1886<sup>68</sup>, José Silvério Horta, se tornaria padre. Descreve Monsenhor Horta em sua autobiografia que, chegando “a cidade de Santa Luzia do Rio das Velhas nos últimos dias de maio de 1886, chamou-se S. Excia. Rvmda. e disse-me: avise ao João Lima e ao João Emilio que venham quanto antes ao Recolhimento de Macaubas para receberem lá com você a ordem de presbiterato”<sup>69</sup>. Não tardou para que chegassem a Macaubas os futuros padres, “armados do necessário como soldados para a luta”, realizassem o retiro espiritual e os exames que possibilitavam a ordenação. Monsenhor Horta relata a magnitude do evento, acontecido em Macaubas, no dia 3 de junho, festa da Ascensão de N. S. J. Cristo.

Muito cedo achei-me já na Capela do Convento dispondo as coisas necessárias para as solenes cerimônias do pontifical, de sorte que às 6 hrs e 30' partiu S. Excia. Rvmda. da casa de sua residência para a Capela processionalmente sob o púlpito, e acompanhado do clero e povo que em enorme multidão vieram de fóra assistir ao pontifical e as cerimônias sempre tocantes da ordenação a que assistiam pela primeira vez. Às 7 hrs. deu S. Excia. principio a Missa; as Irmãs Recolhidas através das espessas grades que separavam o côro do corpo da igreja, cantavam a ladainha do Santo e Veni Creator Spiritus a cantochão, piedosamente. Mas como eu estava absorto, profundamente recolhido durante aquelas santas cerimônias que encheram quase duas horas! É quase impossível descrever o que se passou em minha pobre alma, todo aquele tempo, como é impossível ao pobre mortal descrever o sonho todo celestial que o embalou desde o berço dos seus dias. Emfim(*sic*), terminadas as cerimônias tornou S. Excia. Rvmda. á casa de sua residência sob o púlpito, e acompanhado dos novos presbíteros, do clero e da multidão dos fieis que se mostravam extasiados com essas solenidades a que nunca haviam assistido.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> DUTRA NETO, Luciano. Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. *Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. 2006, Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 315p.

<sup>68</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.29.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 31.

Monsenhor Horta ocupou, desde então, importantes cargos dentro da Igreja. Em 1887, foi nomeado pela princesa Isabel como cônego efetivo da Sé de Mariana<sup>71</sup>. No mesmo período em que era secretário geral do Bispado de Mariana, também foi nomeado como pró-vigário geral do Bispado e sempre acompanhou os bispos em suas viagens pastorais. Recebeu ainda, do Papa Pio XI, em 1905, o título de Camareiro Secreto.

Acompanhar, nestas breves páginas, a formação religiosa de Monsenhor Horta, foi importante para tentarmos superar a ilusão biográfica para qual atentou Bourdieu. Assim, para o autor, seria necessário articular o sujeito estudado às suas relações pessoais. Nesse sentido, procuramos desenvolver as próximas páginas. Tentaremos articular o ultramontanismo em curso no bispado de Mariana desse período com o processo de formação da religiosidade de Monsenhor Horta. De fato, uma tentativa muito delicada, porém muito necessária.

### **Reforma clerical em Mariana: o ultramontanismo**

*Poderá um homem ser catholico sem ser ultramontano? Em nossa atrapalhada época é até commum encontrarmos homens confusos a pensar que “quero ser catholico apostólico romano mas não sou nem quero ser ultramontan”. Ora, desejará saber destes cavalheiros que cousa entendem por ultramontano, e como hoje podem conceber esta qualidade separada do catholico. Ser catholico não consiste em afferrar-se com unhas e dentes a esse nome, mas em crer sinceramente as verdades reveladas por Jesus Christo, e ensinadas pela Igreja, depositaria do preciosissimo thesouro da revelação. A fé é indivisível, como o mesmo Deos donde ella nos vem: ou tudo, ou nada. Se crêem a Igreja infallivel, porque não pode não pode errar no que define; ahi está uma definição lavrada por ella: aceitem-na. Si a não recebem, não admitem a infallibilidade do magistério catholico, não admitem a divindade da Igreja: tomam-na por uma sociedade inteiramente humana, que pode nos afirmar o verdadeiro e o falso. Logo não são catholicos.<sup>72</sup>*

---

<sup>71</sup> Vale lembrar que a Igreja Católica era subordinada ao governo Imperial pelo regime do padroado Régio que esteve em vigor até o final do Império. Com o advento da República, foi-se também extinguido o pacto do regime do padroado. Por isso, Monsenhor Horta é nomeado como Conego da Sé de Mariana pela princesa Isabel.

<sup>72</sup> AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de Fevereiro de 1875. Documento transcrito de CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. 2010, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Ouro Preto, Departamento de História - Programa de Pós-Graduação em História.

Como vimos na primeira parte, Monsenhor Horta adentrou ao clero marianense para tornar-se fãmulu do então bispo Dom Benevides. O clero marianense passava por um projeto de reestruturação interna, um processo de reforma iniciado pelo bispo antecessor, Dom Viçoso. Tal projeto de reforma foi tratado pela bibliografia recorrente ao tema como um movimento histórico conceituado como *ultramontanismo*<sup>73</sup>. O nome, como veremos a seguir, faz referência por ter se desencadeado a partir da reformulação do clero sob a luz da reforma tridentina, consequência do Concílio de Trento, pois, Roma estaria para além dos Alpes.

Dom Viçoso é constantemente apontado pela bibliografia como o primeiro bispo a atuar no Brasil em prol da reformulação do clero. Traçando um rápido perfil biográfico a seu respeito, Virgínia Buarque e Tiago Pires escrevem que Antônio Ferreira Viçoso,

nasceu em Peniche, perto de Lisboa, em 13 de maio de 1787 [...]. Aos nove anos, seus pais confiaram-no aos Padres Carmelitas de Olhalvo, onde finalizou seus estudos primários e iniciou o latim. Passados dois anos, mudou-se para companhia dos mesmos religiosos em Santarém e, após dois anos, transferiu-se para o Seminário da mesma cidade, onde concluiu o curso superior de Teologia aos vinte anos de idade. Terminados os estudos, retornou para a casa paterna, onde tomou a decisão de ingressar na Congregação da Missão. “Ordenou-se a 7 de março de 1818, sendo logo destacado para professor de Filosofia em Évora”. Viçoso e seu companheiro em Rilhãfoles, o padre Leandro Rabelo Peixoto e Castro, foram chamados pelo governo brasileiro para promover a catequese dos índios no Mato Grosso. Para tanto, saíram de Lisboa em 27 de setembro de 1819. Mas um padre capuchinho assumiu a missão, fazendo com que Viçoso permanecesse no Rio de Janeiro, atendo-se a outros afazeres. A pedido do rei D. João VI, e com o apoio de Viçoso, “o Caraça se fundou e ficou sendo o berço da benemérita Congregação da Missão no Brasil, da qual, pouco depois, outras casas se estabeleceram na província - Congonhas do Campo e Campo Belo”. Em 1843, tornou-se o Superior Maior da Congregação e, enquanto residia em Campo Belo, recebeu o aviso imperial de 7 de janeiro de 1843, fazendo-o bispo de Mariana (TRINDADE, 1953: 220). Tomou posse no dia 28 de abril de 1844, sagrou-se a 5 de maio seguinte, no Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Tornou-se também utilizado por boa parte da bibliografia o conceito de *romanização* como sinônimo de *ultramontanismo*. Uma recente bibliografia vem demonstrando, através de uma análise histórica sobre o termo, como o conceito de *romanização*, da forma como foi elaborado, demonstra-se aquém do processo histórico que pretende dar-se conta. Dessa forma, sugere tal bibliografia que se utilize o termo *Reforma do Clero* e, em consonância com ela, durante este trabalho pensamos que a melhor forma de conceituar o amplo processo histórico vivido pelo clero nesse período, seja através do conceito de Reforma do Clero, pois, como veremos, pretende superar os limites encontrados pelo conceito *romanização* dando a esse processo histórico novas roupagens, atores e novas problematizações.

<sup>74</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012. p. 215/216.

Dessa forma, tomando posse em 1844 como bispo de Mariana, Dom Viçoso teve uma governança marcada pela tentativa – com relativo sucesso – de proporcionar ao clero uma reformulação. Kenneth P. Serbin elenca em ordem cronológica os eventos para melhor definição da governança de Dom Viçoso:

em 1845, dom Viçoso reabriu o seminário, agora remodelado e expandido. No fim da década, vicentinos franceses começaram a chegar para ajudar na implementação do programa. Em 1859, dom Viçoso e o superior geral da Congregação da Missão em Paris, padre João Batista Etienne, firmaram um contrato dando aos vicentinos o controle formal do seminário. [...]. Dom Viçoso geriu Mariana até sua morte, em 1876. Seu trabalho foi especialmente notável porque ele precisou vencer o exasperante padroado e elevar-se acima do inconcluso debate acerca da reforma clerical travado entre liberais e ultramontanos como ele.<sup>75</sup>

Tatiana Costa Coelho, em sua dissertação de mestrado, dedicou-se também a uma análise acerca do bispado de Dom Viçoso. Para a autora, além de procurar reformar o clero brasileiro e a sociedade, esse bispo também percebeu a importância da imprensa como um meio dessa reformulação. A autora correlaciona a importância de Dom Viçoso nesse cenário reformulador aos demais bispos do Brasil.

Seus ideais se aproximam dos ultramontanos espalhados pelo país como Dom Macedo Costa, Dom Vital, Dom Romualdo Seixas, com uma diferença: sua luta contra a escravidão.

Dessa forma, o centro ultramontano de Mariana preparou novos sacerdotes e futuros bispos para diferentes dioceses brasileiras como é o caso do Rio de Janeiro com Dom Pedro Maria Lacerda, bispo que participou do Concílio do Vaticano I em 1869, e de Diamantina com João Antônio dos Santos, o bispo de São Paulo Dom Lino Deodato e também o bispo do Ceará Dom José Afonso.

[...] Esses doze religiosos tinham por objetivo comum, construir uma Igreja Católica forte institucionalmente, baseada nos preceitos tridentinos, livre de influências do Estado.<sup>76</sup>

Para a autora, a criação de uma editora religiosa nos arcebispado e bispados do Brasil configura uma importante rede de diálogo entre os bispos ultramontanos nacionais, dando a eles uma identidade compartilhada e valores em comum – como a defesa do catolicismo doutrinário e institucional, a reformulação dos costumes, a criação de inimigos – como a maçonaria, a laicidade do Estado etc. Assim, através dos jornais impressos, foi possível a criação de uma rede de sociabilidade entre bispados,

---

<sup>75</sup> SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 103/104.

<sup>76</sup> COELHO, Tatiana Costa. *A Reforma Católica em Mariana e o Discurso Ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. 2010. Juiz de Fora – MG (Dissertação) Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, 137 pg. p.15/16.

pois, “esses periódicos tiveram uma base intelectual muito próxima um dos outros, fazendo severas críticas ao Império à maçonaria bem como ao processo de modernização brasileira”<sup>77</sup>. A hipótese levantada pela autora parece ganhar força se articulada com as ideias propostas por Germano Moreira Campos. O autor percebe que o posicionamento da Igreja do século XIX não se limitava apenas a atacar as invenções trazidas pela modernidade. A Igreja realizava um processo mais complexo. Ela se apropriava desses instrumentos e os ressignificava, utilizando-os para defender sua posição. Assim, Germano Campos percebe a sutileza do movimento eclesiástico e argumenta que

a especificidade que impressiona nos periódicos não está simplesmente na assumida missão de defender e promover a civilização por meio da religião, mas também na maneira como o faziam: atacando erudição com erudição; apropriando-se de conceitos dos seus adversários para desqualificá-los e redefini-los. É assim que se operava uma abertura de espaços para as discussões dos temas que estavam na “ordem do dia”, trazendo-os, no entanto, para o terreno religioso.<sup>78</sup>

Durante o período que estamos estudando, ou seja, da inserção de Monsenhor Horta no clero católico nos anos de 1870 até a sua morte em 1933, diversos foram os impressos publicados em Mariana e no Brasil que estão em acordo com os interesses reformadores do clero. Já nos anos de 1850, em Mariana havia a circulação do periódico *O Romano*, seguidos depois pelo *O Bom Ladrão*, *O Viçoso*, *Dom Viçoso*, *Boletim Ecclesiastico*.<sup>79</sup> De acordo com Campos, “no período de 1870 a 1900, ocorreu uma considerável explosão da imprensa católica no Brasil através de pequenos periódicos (de caráter defensivo e doutrinário, mas também bastante ofensivo em determinados momentos), constituindo-se em outra estratégia romanizadora.”<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>78</sup> CAMPOS, Germano. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. *op. cit.* p.44.

<sup>79</sup> Ainda podemos mencionar os jornais *Selectha Catholica* (1836-1874), que embora inicie antes do governo de Dom Viçoso, era juntamente com o periódico *O Romano* (1851-1853) e *O Bom Ladrão* (1873-1878), vendidos pós a missa dominical ao valor de 160 réis. No governo de Dom Silvério, vale ressaltar, além dos jornais mencionados, “a acirrada campanha contra alguns periódicos que conflitavam diretamente com as orientações do episcopado, como ocorreu com *O Malho*, cuja aquisição pelos católicos foi proibida no Arcebispado, em 1913, o que, inclusive, levou a revista a rever sua linha editorial.” BUARQUE & PIRES, *José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. *op. cit.* p. 62.

<sup>80</sup> CAMPOS, Germano. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. *op. cit.* p.35.

O autor ainda percebe que o governo do bispado de Dom Silvério<sup>81</sup> é marcado por outras práticas consideradas como reformadoras. Para o historiador Germano Campos, Dom Viçoso é um dos principais expoentes do ultramontanismo no Brasil e seu governo iniciou um processo de reforma interna deixando um enorme legado para os futuros bispos que continuaram seu projeto reformador, tornando o projeto ultramontano hegemônico no clero marianense e no clero brasileiro. Campos elenca como principais reformas privilegiadas por Dom Silvério “uma maior pureza da fé aos moldes ultramontanos, a moralidade do clero e o ensino católico como a ‘verdadeira fonte de conhecimento religioso’.”<sup>82</sup> Outras medidas geralmente lembradas são a vinda de padres estrangeiros, que neste contexto atuariam como *agentes da romanização* no Brasil, e um “combate” da Instituição Católica contra as formas de catolicismo popular. O autor ressalta a necessidade em se pensar o processo de *romanização* dentro do contexto brasileiro que era muito diferente do europeu.<sup>83</sup> Embora seja corriqueira a utilização da expressão “catolicismo popular”, parecendo haver um certo consenso historiográfico acerca de seu sentido e práticas, ressaltamos que utilizamos a expressão por deficiência de uma outra melhor. Ao utilizarmos da expressão “catolicismo popular” algumas ressalvas precisam ser feitas. Pela expressão entendemos um modo de praticar o catolicismo que é constituído a partir de práticas diversas e por diversos elementos; uma forma de compreender o catolicismo mais vinculado ao ato de crer e manifestar a crença pelas festividades, pela aproximação e contato com os santos, do que pela doutrinação. O catolicismo popular é compreendido como uma expressão cultural de

---

<sup>81</sup> Dom Silvério, ou Silvério Gomes Pimenta, nasceu na freguesia de Congonhas do Campo, em 12 de janeiro de 1840. Em carta ao bispo Dom Viçoso, datada de agosto de 1855, expôs sua vontade de seguir os estudos eclesiásticos e, em 2 de setembro de 1855, Silvério “recebeu [uma] carta do bispo de Mariana, convidando-o a entrar no Seminário, fornecendo-lhe apoio e ajuda de custo com as despesas primordiais.” BUARQUE & PIRES, *José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. *op. cit.* p. 210/211. Por motivos de doença do bispo Dom Benevides, Silvério Gomes tornou-se bispo auxiliar em 1877. Entre inúmeras outras atividades intelectuais, Dom Silvério fez parte da Academia Brasileira de Letras e foi membro do IBGE. “Tornou-se o primeiro arcebispo de Mariana, em 1º de maio de 1906, quando a diocese foi elevada à categoria de arquidiocese, juntamente com o bispado de Belém do Pará, por um mesmo documento pontifício [...]” *Ibidem*.

<sup>82</sup> CAMPOS, Germano. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. *op. cit.* p.145..

<sup>83</sup> Mesmo fazendo uma necessária ressalva sobre o processo de reformulação do clero brasileiro, Germano Campos ainda assim argumenta que “a reforma brasileira não tratava de fazer frente a religiões protestantes – como largamente se apresentava em terras europeias –, mas contra derivações regionais e interpretações populares das diferentes formas de viver e cultivar o mesmo catolicismo. [...] Dessa forma, defendemos a proposta de que a ação da diocese marianense pautava-se a partir da adaptação das determinações da Sé romana às especificidades do caso local, numa situação sem a qual, qualquer ação mais agressiva, não resultava em maiores avanços nas propostas romanizadoras dessa diocese. *Ibidem*, p.12. Como veremos a seguir, este trabalho não concorda com visão proposta por diversos autores da reforma do clero ser um embate contra as práticas “populares” do catolicismo.

expressar a fé católica e não vinculada somente a uma determinada parte da população, em contraponto ao catolicismo clássico ou erudito. Dessa forma, não vinculamos o catolicismo popular a uma determinada parcela da população. Acreditamos ser uma prática difundida e compartilhada em diversos grupos sociais. Querer separar o popular do erudito seria incorreto, pois, como lembra-nos Roger Chartier, essas práticas estão sempre em constantes apropriações e circulações que ultrapassam as classes sociais.

Sem querer negar a importância e os avanços trazidos pelos diversos estudos que compartilham esse argumento, pensamos ser necessário analisar historicamente o termo *romanização* e demonstrar como, à luz das fontes e da trajetória de Monsenhor Horta, seria incorreto afirmar que o processo de reformulação do clero e da sociedade buscou necessariamente coibir e proibir os usos mais diferenciados do catolicismo. O próprio Monsenhor Horta utilizou-se do catolicismo dito “popular” como a constante intervenção de santos e anjos nos processos curativos, a participação festiva nas missões, o combate contra o demônio e tudo à frente do bispo, tenha sido Dom Benevides ou Dom Silvério.

### **Reforma do clero: uma questão conceitual**

Em trabalhos recentes, o historiador Ítalo Santirocchi tem chamado constantemente a atenção para a necessidade de problematizar o termo *romanização*. O autor ressalta, por exemplo, em artigo de 2010<sup>84</sup>, que o termo *romanização* foi introduzido no debate da época para caracterizar pejorativamente aqueles que defendiam a Igreja sob as gerências de Roma, atingindo, somente nos anos de 1950, uma grande difusão no Brasil como sinônimo de ultramontanismo ou reforma do clero. De acordo com o autor,

na década de 1870, outro termo foi introduzido, ainda que pouco difuso na época. A sua popularidade chegou somente no século sucessivo, nas décadas de 1950-60. Este termo era o de *romanização* da Igreja brasileira. O criador deste pejorativo neologismo foi o teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), sacerdote da Baviera. Entre 1850 e 1870, ele publicou uma série de artigos nos jornais alemães *Allgemeine Zeitung Nuue freie Press*,

---

<sup>84</sup> SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*. TEMPORALIDADES – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, vol. 2, nº 2, Agosto/Dezembro de 2010. Disponível: [www.fafich.ufmg.br/temporalidades](http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades)



contendo restrições ao magistério pontifício e ao pontificado de Pio IX. Sua crítica era dirigida principalmente contra o que ele definia como “romanização da igreja alemã”, propondo como alternativa a instituição de uma igreja nacional sob a autoridade de um primaz, com sínodos diocesanos, provinciais e nacionais.<sup>85</sup>

Dentre as obras do sacerdote alemão, “a mais famosa delas – *Der Papst und das Konzil* (O Papa e o Concílio) – criticava veementemente a proposta de transformar em dogma a infalibilidade papal sem se esquecer de repetir que “o ideal dos ultramontanos era a ‘romanização’ de cada uma das igrejas.”<sup>86</sup> A obra foi enviada pelo sacerdote alemão ao clero romano que estava reunido por ocasião do Concílio do Vaticano I. Ao teólogo alemão, restou-lhe uma excomunhão em 1871, porém, sua obra atingiu o outro lado do Atlântico e “foi instrumentalizado em benefício de um objetivo que, provavelmente, ele nunca havia previsto: a defesa da submissão da Igreja no Brasil ao regalismo institucional do Segundo Império.”<sup>87</sup> Em terras brasileiras a obra foi traduzida, em 1875, por Rui Barbosa de Oliveira, que a iniciava

com uma introdução duas vezes maior que a própria obra. Rui atacou tudo aquilo que supunha ser os sustentáculos da reforma eclesial que vinha acontecendo no país - e que tinha rompido com a tradição regalista - entre elas, o “jesuitismo”, o “romanismo”, a “repugnante ortodoxia romanista”, e o “sacerdócio romanista”, vistos como manifestações “da doença universal” ultramontana.<sup>88</sup>

O termo, que em seu nascedouro no Brasil aparece de forma pejorativa, foi redescoberto nos anos 1950 por sociólogos que procuravam realizar uma análise da história da Igreja no Brasil. No decorrer dos anos 1960 e 1970, argumenta Ítalo Santirocchi, o termo atingiu uma maior repercussão entre membros do CEHILA e entre outros estudiosos, como Roger Bastide, Ralph Della Cava, José Comblin, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzí. “A partir daí, o conceito de *romanização*, de uma característica da reforma eclesial, foi-se transformando, praticamente, em sinônimo do mesmo processo, ou até mesmo, em sinônimo de *ultramontanismo*.”<sup>89</sup>

O termo é também questionado por Luciano Dutra em sua tese de doutorado<sup>90</sup>, na qual afirma que o termo revela uma concepção simplista de um projeto complexo de

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>90</sup> DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais.**

reorganização do clero frente aos ideais tridentinos, pois tende a reduzir tal projeto a um modo de opressão da Igreja, pensando o projeto como algo já pronto, ao invés de algo a ser construído cotidianamente entre Igreja, Bispos e fiéis.

O Concílio Vaticano I<sup>o</sup>, a proclamação do dogma da infalibilidade papal, a publicação do Syllabus, a fundação em 1854 do Colégio Pio-Latino-Americano em Roma, a formação de clérigos embalados em tais marcos, dentre os quais serão indicados os novos bispos do Brasil e, por fim, a extinção do padroado e conseqüente separação entre a Igreja e o Estado com a proclamação da República, proporcionaram um movimento de reforma do catolicismo no Brasil ao qual, sob o condão de Roger Bastide, Ralph Della Cava, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e outros, convencionou-se chamar de “romanização”.<sup>91</sup>

A este conceito de *romanização*, esses autores também ressaltaram a característica do movimento em proibir e oprimir as diversas manifestações populares do catolicismo praticado no Brasil, que juntamente ao clero reformado e à importação de sacerdotes estrangeiros que atuariam como *agentes de Roma* no Brasil, dariam ao catolicismo brasileiro traços ultramontanos. Luciano Dutra parece discordar veementemente dessa interpretação e considera que o

O termo criado e a visão dele decorrente constituiu-se no paradigma sob o qual todos os fatos relativos à reforma da Igreja no Brasil, na época em consideração, passaram a ser vistos.

Deve-se destacar que o termo “*romanização*”, após seu primeiro registro, vem sendo alvo de leituras de modo a constituir um “senso comum” acadêmico, verdadeiras simplificações e uma expressão fácil para toda a complexidade do fenômeno marcado pela reforma do catolicismo brasileiro em finais do século XIX.

Nesse trabalho, não pretendo reduzir ou até mesmo aniquilar os valores de tal visão, senão oferecer ao estudioso de história do catolicismo brasileiro uma ótica que possa cobrir a insuficiência de tal conceito e contrapor, ao que tornou-se paradigma, uma nova possibilidade de enxergar o passado.<sup>92</sup>

Em seu estudo, o historiador Luciano Dutra dedica-se a acompanhar a trajetória dos primeiros Redentoristas que saíram da Holanda no século XIX e vieram para Minas Gerais para realizar suas missões. Porém, antes de dedicar-se propriamente aos missionários nas terras mineiras, o autor mostra o complexo processo de negociação

---

2006, Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 315p.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 29.

iniciado pelo bispo marianense Dom Viçoso para a vinda dos missionários holandeses<sup>93</sup> a Minas, que aconteceu apenas em 1894, quando já havia quase 20 anos do falecimento de Dom Viçoso. Dessa forma, grande parte das negociações entre os Redentoristas e o clero marianense foi realizada por Dom Silvério – ora como bispo-auxiliador de Dom Benevides ou como bispo titular da diocese. Acompanhar de perto a vinda dos Redentoristas para Minas Gerais seria um interessante exercício, porém, ultrapassaria todos os limites deste capítulo. O exemplo dos Redentoristas aparece aqui para ilustrar uma política levada pelos bispos da diocese de Mariana dentro do contexto da reforma do clero, sem deixar de ressaltar que esses padres estrangeiros não eram propriamente *agentes de Roma* que vinham cumprir uma missão nas terras brasileiras em prol do catolicismo tradicional apostólico romano. Esse argumento é constantemente acentuado e refutado por Luciano Dutra, que afirma que,

Enfim, os redentoristas holandeses, somente se decidiram a vir para o Brasil, quando se convenceram de que poderia haver um mínimo de condições para a realização de seu ideal: “*Sim, há muito bem a fazer no Brasil, sobretudo nas missões*”: essa afirmação do superior dos Lazaristas fora a senha!

Entretanto, todo esforço para conhecer a realidade brasileira e as possibilidades de fundação resultaram em poucas informações o que justificou o envio de dois sacerdotes com a finalidade de avaliar “*in loco*” as reais possibilidades de uma fundação, o que somente veio a ocorrer quase um ano após a chegada.

O último parágrafo da carta do Padre Jacob Meeuwissen é contundente: os missionários vinham, única e exclusivamente para, *sem cuidados paroquiais, ministrar ao povo as sagradas missões e exercer sagrado ministério numa igreja própria.*

Os missionários vinham revestidos do espírito alfonsiano, sem acordos prévios, sem ditames de Roma, sem compromissos com a cúria de Mariana. O único compromisso com que embarcaram foi o de

---

<sup>93</sup> Algumas observações merecem ser realizadas mesmo que antecipem as próximas páginas. Os Redentores são conhecidos por suas missões inspiradas em seu grande mestre Afonso de Ligório. Como veremos, a tradução de obras de teólogos importantes da Igreja foi uma prática recorrente no bispado de Dom Viçoso que, entre outros autores, traduziu as obras de Afonso de Ligório (CAMPOS, Germano. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. op. cit. p.157). Monsenhor Horta, ao adentrar no clero para ser fãmulos de Dom Benevides – bispo sucessor de Dom Viçoso –, foi também seu aluno. É o próprio sacerdote quem recorda esse fato em sua autobiografia: “Mas o Exmo. Srn. Bispo que foi exímio professor e Reitor do Colégio D. Pedro II, começou a dar-me lições de química, física, história natural. Quanto à filosofia designou-me como lente Mons. Júlio Bicalho.” (HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.17). Parece haver entre Monsenhor Horta e as leituras de Afonso de Ligório certa relação, pois, o sacerdote mineiro menciona duas vezes em sua autobiografia as leituras referentes a Afonso de Ligório, e é possível perceber em seus sermões e em suas práticas certa consonância para com o sacerdote italiano. “Porém não perdia momento para estudar a história sagrada e procurava reter na memória tudo que lia e às vezes também a pequena teologia moral de S. Afonso de Ligório.” (Ibidem, p.19). Perceberemos, no decorrer do capítulo, que a teologia de Afonso de Ligório constituiu parte importante da forma de vivência religiosa de Monsenhor Horta.

pregar missões às almas mais abandonadas, almas semelhantes àquelas que Afonso encontrou na distante Scala de 1732.<sup>94</sup>

Embora a vinda de sacerdotes estrangeiros para o Brasil fizesse parte do ideal de reforma do clero, não se pode limitar a vê-los como *agentes de Roma*, pois,

Nas demandas, marchas e contra marchas da decisão em nenhum momento se pode registrar qualquer intervenção da Santa Sé de modo a rotular os missionários como agentes de Roma, enfim, como agentes da “*romanização*”.

Ao se afirmar que os missionários aqui aportaram como “*agentes de Roma*” revela um certa pretensão de que a situação do catolicismo no Brasil constituía grande preocupação por parte da Santa Sé que, a bem da verdade, pouco conhecia de nossa realidade e, naqueles tempos, estava mais preocupada com a situação européia .

O que se constata é o esforço dos bispos de Mariana no sentido de conseguir sacerdotes e missionários para a assistência ao povo católico e, em segundo plano, pode-se vislumbrar o desejo de fomentar a reforma da Igreja em sua Diocese.<sup>95</sup>

Tampouco podem ser vistos como combates ao catolicismo popular. As reformas da sociedade são características desse processo. Os combates contra o que era considerado o mal do século – os “ismos” do final do século XIX –, a tentativa de transformar a recente República brasileira em uma República cristã brasileira<sup>96</sup>, as missões como práticas de transformação dos costumes, a tentativa de separação entre profano e religioso, enfim, davam ao movimento ares transformadores aos costumes da época. Nesse sentido, as missões realizadas pelos Redentoristas no interior de Minas Gerais, bem como as constantes visitas pastorais, pensadas e acentuadas dentro do contexto de reforma do clero, corroboram para as hipóteses aqui apresentadas. De acordo com Dutra Neto, as missões tinham três objetivos que norteavam sua prática junto à população: 1º) Reformar os costumes: dessa forma, era incentivada a prática da confissão, das comunhões e tornar os casamentos legítimos; 2º) “o segundo grande objetivo das missões era o revigoramento da fé e nisso as missões podem perfeitamente se inserir dentro dos postulados de reforma da Igreja no Brasil ou mesmo, do catolicismo popular”. De forma que, esse revigoramento da fé, acontecia por uma maior aproximação do fiel à vida sacramental “sem afastá-los da vida devocional, mas, valendo-se dela para uma prática mais próxima da mensagem evangélica”. O terceiro

---

<sup>94</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*. op. cit. 95/96.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p.96/97.

<sup>96</sup> OLIVEIRA, Natiele Rosa de. **Entre a pátria do céu e a pátria terrestre**: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922). 2013, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História, 127p.

objetivo da missão acontecia em benefício dos outros dois, que era a instrução religiosa. Esta acontecia por uma maior aproximação do fiel às doutrinas católicas.<sup>97</sup>

Vale ressaltar, ainda, sobre as reformas dos costumes:

O que se deve entender nas entrelinhas de todos os relatos é que aqueles costumes considerados “abusos”, tais como jogos de azar, embriaguez, exploração da pobreza, prostituição e outras formas de exploração dos mais fracos eram perseguidas e muitas vezes com êxito. A reforma dos costumes não passava simplesmente pela erradicação dos maus costumes mas, também pela introdução e culto dos bons costumes tais como o cumprimento dos mandamentos, a freqüência aos sacramentos, os atos de misericórdia, o espírito de oração, etc.<sup>98</sup>

Nesse contexto, as festividades, ao invés de serem necessariamente combatidas e proibidas, foram utilizadas pelo clero e pelos missionários como um lugar para promover a sacramentalização e doutrinação, que eram os objetivos de toda a reforma católica<sup>99</sup>. Essa hipótese levantada parece dialogar com o fato de José Silvério Horta ter sido ordenado em ocasiões festivas: com sua ordenação, recebendo o título de presbitério, e, dois anos antes, ou seja, em 1884, recebendo as ordens menores em dia da Festa do Patrocínio de São José<sup>100</sup>.

As festividades religiosas de devoção a santos católicos aconteciam no bispado de Mariana, e o bispo Dom Silvério parece não ter visto nelas nenhum mal a ser combatido. Como dissemos anteriormente, durante o período festivo houve um combate àquilo que era considerado como mau pelos católicos e como uma tentativa de separar o profano do sagrado. Luciano Dutra Neto demonstra como Dom Silvério permitia e participava dessas comemorações festivas em Mariana.<sup>101</sup> As festividades tornaram-se, então, nesse contexto, um momento privilegiado para pregar o catolicismo reformado,

---

<sup>97</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*. op. cit. p.261,

<sup>98</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>100</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.22,

<sup>101</sup> A primeira missão realizada pelos Redentoristas foi em Mariana, em 1895. Em crônica relatada pelos redentoristas, Dutra Neto chama a atenção para a participação do bispo na festa que encerraria essa missão. Citando a crônica transcrita por Dutra Neto, “O encerramento da missão foi marcado para o dia 1º de março. Contudo, ao chegar o fim, interveio o bispo, pedindo que pregássemos a novena em honra de São José. Anúmos de boa vontade ao pedido e no dia 1º foi feita uma solene procissão por várias ruas da cidade onde as casas estavam enfeitadas com tecidos coloridos, luzes, fitas e flores. No dia 5 de março, duzentas crianças, com a presença dos maiores da cidade, participaram da sagrada mesa, recebendo o Corpo do Senhor das mãos de Dom Silvério. Magnífica e mesmo inaudita solenidade no Brasil. Depois da sagrada comunhão o Sr. Bispo mandou que todas as crianças rodeassem o seu trono e com paterna benevolência fixou, mais profundamente em suas mentes os conselhos que haviam recebido de nós.” (DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*. op. cit. p. 129). Observa-se, neste trecho retirado da tese de doutorado de Dutra Neto, a participação do bispo Dom Silvério nesse acontecimento.

reformular os costumes da população e reafirmar a fé católica através da instrução religiosa. Nesse sentido, pensamos as missões nas regiões de devoções como demonstra Luciano Dutra Neto, e as ordenações de José Silvério Horta, bem como as visitas pastorais.

Em 15 de julho de 1924, Monsenhor Horta utilizou-se do periódico *Boletim Ecclesiastico* para publicar uma portaria reafirmando que as festas religiosas, que servissem como pretexto para jogos profanos, danças e divertimentos, “enfim, de moralidade duvidosa”, deveriam ser proibidas. (AEAM, Fundo: Jornais Título: Boletim Ecclesiastico, Anno XXIII, Marianna, Junho e Julho de 1924, N° 6 e 7, pág.: 155). De acordo com a bibliografia trabalhada, é possível argumentar que as proibições das festividades aconteciam dentro do contexto de moralizar essas festas a fim de separar o profano do sacro. Assim, mais do que uma política proibicionista levada a cabo pela Igreja ultramontana, a portaria publicada por Monsenhor Horta pode ser percebida como uma tentativa de moralização da festividade sacra.

Um dos principais centros de devoções de Minas Gerais era Congonhas do Campo<sup>102</sup>. As festividades, que começavam geralmente no início de setembro, levavam para a região cerca de 20.000 romeiros, como relata crônica de 1896, transcrita por Dutra Neto. Em missão em setembro de 1896, os redentoristas escreveram admirados sobre a festa:

Certo português, já decidido a voltar à pátria para tratar de sua saúde quis, por devoção muito comum a brasileiros e portugueses, levantar uma cruz em Congonhas, que está perto de Ouro Preto. Como nisto se empenhasse, conta-se que repentinamente recuperou a saúde. Por isso resolveu ficar ali e levantar várias cruzes. Divulgada a notícia, os fiéis afluíram, e em pouco tempo levantou-se uma capela para a qual foi translada a imagem, de que falamos, vinda de Portugal. Frequentes milagres a distinguiram de tal modo que ficou claro a todos que Deus escolhera este santuário para distribuir os maiores benefícios. Aqui portanto espera-se a cura de todo incômodo e enfermidade; aqui os mancos, paralíticos, leprosos são trazidos de regiões longínquas. A afluência popular no mês de maio, mas principalmente em volta da festa da Exaltação da Santa Cruz, é a maior, quando é celebrada imemorialmente todos os anos a novena preparatória. Nesses dias,

---

<sup>102</sup> “A devoção ao Bom Jesus chegou a Congonhas por meio de um devoto português chamado Feliciano Mendes, que se transferiu para as terras mineiras em busca de ouro, como muitos outros seus compatriotas. No entanto, na procura de riqueza, ele perdeu a saúde. Fez, então, uma promessa ao Bom Jesus de Matosinhos, cuja fé trazia do seu torrão natal, esperando restabelecer-se. Feliciano Mendes se curou e debitou tal fato à graça do Bom Jesus.” SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana*. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11. n. 2, p. 293-306, jul/dez 2011, p. 295). A partir daí, o português iniciou, em 1757, a construção do templo para Bom Jesus arrecadando dinheiro através de esmolas. A capela para o Bom Jesus ficou pronta em 1761. (Ibidem, p. 296).

calcula-se de 14 a 20.000 o número de romeiros, dos quais muitos fazem uma viagem a pé de cinquenta ou mesmo cem léguas, trazendo víveres consigo. Não há quem não admire tão grande fé se pensar que tal viagem feita por pessoas pobres, e impossível sem grande penitência.<sup>103</sup>

Durante a missão, os missionários não foram até Congonhas para acabar com a festa que já os precedia há, pelo menos, um século. À enorme quantidade de romeiros, era um lugar privilegiado para sacramentalização e doutrinação da população, como já vimos. Nesse sentido, ressaltamos que, ao invés de combater os centros de devoções populares, os missionários, à vista do Bispo de Mariana, utilizaram-se desses centros para pregar um catolicismo com vertente mais doutrinária e não repressora às práticas do catolicismo popular.

O Santuário do Bom Jesus, local onde ocorria (e ocorre, pois a festa perdura até aos dias atuais) o Jubileu do Bom Jesus, em Congonhas, havia sido na segunda metade do século XIX, disputado entre a Igreja e a Irmandade do Bom Jesus. A administração do Colégio e do Santuário de Congonhas havia ficado sob a responsabilidade da Congregação da Missão, desde 1827 até 1855<sup>104</sup>. O Colégio tinha enorme importância e é possível perceber a constituição de rede de *intelligentsia* ultramontana, pois, foram diversos os alunos formados e professores que lá lecionaram que tiveram destaques nas políticas ultramontanas da Igreja. De acordo com Ítalo Santirocchi,

Vários bispos do movimento reformador ultramontano estudaram, administraram ou ensinaram no Colégio de Congonhas, como é o caso de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, de fundamental importância para a reforma ultramontana; D. José Afonso de Moraes Torres (1805-1865), bispo do Pará; D. Luís Antônio dos Santos (1817-1891), primeiro bispo do Ceará; D. João Antônio dos Santos (1818-1905), primeiro bispo de Diamantina; D. Pedro Maria de Lacerda (1840-1922), bispo do Rio de Janeiro; e D. Silvério Gomes Pimenta (1840-1922), bispo e arcebispo de Mariana. Este último nasceu em Congonhas, era afilhado de D. Viçoso, que confiou na sua capacidade, apesar da sua origem pobre e afro-brasileira em uma sociedade escravocrata. D. Viçoso o matriculou no Colégio do Bom Jesus, onde posteriormente ele também lecionou. D. Silvério se tornou, posteriormente, o primeiro arcebispo de Mariana.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> DUTRA NETO, *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*. op. cit. p.141.

<sup>104</sup> SANTIROCCHI, Ítalo. *O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana*. op. cit. p.298.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 299.

A administração do Santuário do Bom Jesus realizada pelos Lazaristas<sup>106</sup> foi marcada por períodos de tensão entre eles e a Irmandade. “As relações ficaram cada vez mais tensas levando ao fim do contrato com os padres, retornando a administração para as mãos da Irmandade a partir de 1855.”<sup>107</sup> As tensões continuaram até o fim do Império e do padroado, quando, em 1895, Dom Benevides e o bispo auxiliar, Dom Silvério Gomes Pimenta, acionaram a justiça contra a Irmandade para requerer a administração do local, pois a administração realizada pela Irmandade deixaria a desejar. Foi assim que, em 1896, “a justiça deu ganho de causa ao bispo, que já havia feito um “plebiscito” junto aos fiéis para ver se eles apoiariam o diocesano ou a Irmandade. [...]. O apoio da maioria dos fiéis ao prelado de Mariana era um reflexo de que já há algum tempo a Irmandade não os representava mais.”<sup>108</sup> Após o falecimento de Dom Benevides, argumenta Ítalo Santirocchi que a administração do Santuário de Matozinhos foi realizada mais de perto pelo bispo D. Silvério que nomeou, em 1899, o Pe. Júlio Engrácia. “Ele regularizou as contas da Irmandade e modificou seu compromisso (estatutos), publicando um novo em 4 de janeiro de 1900. As novas regras colocavam a Irmandade sob a autoridade direta do diocesano.”<sup>109</sup>

No contexto da reforma eclesial dos séculos XIX e XX, as disputas administrativas demonstram claramente as intenções dos bispos reformadores, como Dom Benevides e Dom Silvério. A disputa era pela afirmação da hierarquia católica frente à irmandade leiga e não contra as práticas religiosas que aconteciam no principal centro de devoção de Minas Gerais. É fato que a Igreja diocesana tentou impedir os abusos como vimos – abusos estes que podem ser reunidos na expressão utilizada por Monsenhor Horta, “moralidade duvidosa” –, mas não se limitou a tentar coibir ou proibir a realização do Jubileu que reunia milhares de romeiros. Antes, procurou utilizar dos eventos festivos como uma estratégia para proferir cerimônias de ordenação e difundir um catolicismo mais sacramental do que devocional. A sala de Milagres, as romarias, as novenas, os constantes agradecimentos pelas graças recebidas que eram

---

<sup>106</sup> Os Lazaristas, também conhecidos como Congregação da Missão ou Vicentinos, são uma congregação fundada na França no século XVII por São Vicente de Paulo. Vieram para Minas Gerais no início do século XIX, quando Dom Viçoso viera para a província mineira. Tiveram ao longo dos séculos XIX e XX importante papel na reforma do clero com a administração de seminários – como, por exemplo, os Seminários de Mariana e de Fortaleza –, as missões e irmandades vicentinas.

<sup>107</sup> SANTIROCCHI, Ítalo. *O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana*. op. cit. p.299.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 300.

<sup>109</sup> Ibidem. Em 1924, a administração foi entregue aos padres redentoristas que foram responsáveis pela administração do Santuário até 1975, quando novamente voltou a ser responsabilidade diocesana.



realizados pelos fieis, continuaram e continuam práticas comuns àqueles que participavam e participam do Jubileu de Matosinhos<sup>110</sup>.

De acordo com Ítalo Santirocchi, ao contrário de criar alguma forma de proibição do Jubileu, o que se procurou criar em Congonhas foi um ambiente no qual o fiel fosse despertado para a fé. Assim de acordo com o autor,

Buscou-se construir em Congonhas, em torno do Bom Jesus, este ambiente espetacular, com o intuito de impressionar os sentidos do próprio homem e despertá-lo para a fé. Neste cenário, o Calvário passou a ser protagonista, lembrando o sofrimento de Cristo. As procissões, as romarias, as rezas, os cantos, as representações teatrais completavam todo o espetáculo da fé. O Jubileu do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, de Congonhas, era um dos mais representativos programas de peregrinação do Brasil colonial. A fé e as graças alcançadas foram atraindo um grande número de romeiros e curiosos em diferentes épocas do ano. Eles vinham para sentir de perto todo o conjunto arquitetônico do Santuário e o poder da imagem do Cristo Crucificado e do Senhor Morto. Aqueles que alcançavam suas graças deixavam o testamento na Sala dos Milagres, ajudando a fortalecer e divulgar a fé no poder de cura do Bom Jesus.<sup>111</sup>

Ao trazermos para este estudo a participação dos redentoristas em Minas Gerais, vindo através de um demorado processo de negociação entre clero marianense, clero holandês e Santa Sé romana, e ao mencionarmos Bom Jesus do Matozinhos, em Congonhas, e o Jubileu, temos em mente propor uma contribuição para o referido período de reforma eclesiástica em Mariana – muito embora essa contribuição seja limitada, pois o tema do trabalho não é a reforma do clero. Juntamente com os autores constantemente mencionados e as fontes disponíveis e pesquisadas para a realização deste trabalho, alinhamo-nos à compreensão histórica sobre a reforma do clero que questiona a ênfase na repreensão ao catolicismo popular.

Os fatos aqui mencionados, entre outros que poderiam ser elencados, mostram que clero marianense reformador não atuava, necessariamente, contra as formas de

---

<sup>110</sup> “[...] ao estudar o desenvolvimento histórico das práticas religiosas do Jubileu do Bom Jesus de Congonhas, o que se percebe é que a reforma que ali foi realizada incidiu fundamentalmente sobre a instituição eclesiástica, numa tentativa de regulamentar a administração do Santuário do Bom Jesus, que estava nas mãos da Irmandade do Bom Jesus. [...]. As práticas religiosas e culturais populares, aqui no sentido dos fiéis que frequentavam e ainda frequentam a festa, apesar de terem sofrido algumas modificações no passar dos séculos, mantiveram-se praticamente as mesmas. Percebe-se que as intervenções da hierarquia praticamente não tocaram a fé popular e sua prática, exatamente porque não a considerava seu “adversário”, como, por vezes, definiu o conceito de *romanização*. A hierarquia sempre procurou diminuir a superstição popular e aproximar suas práticas à da ortodoxia; todavia, o que se buscava no século XIX, durante a reforma ultramontana, era a reforma do clero, da hierarquia, da instituição e uma maior liberdade para a Igreja perante o regalismo imperial.” Ibidem, p. 294/295.

<sup>111</sup>Ibidem, p.302.

devoção ditas “populares”. Estas aconteciam na própria arquidiocese de Mariana, sendo em geral compartilhada e reproduzida por todos. A Reforma eclesiástica de fato aconteceu; o clero se reestruturou, a Infallibilidade Papal foi reafirmada, as hierarquias eclesiásticas foram reafirmadas, houve um projeto de nação cristã, a expansão do catolicismo no Brasil através de criação de seminários, a constituição de uma rede entre os bispos, a identificação de inimigos em comum pela Igreja Católica que deveriam ser combatidos. Todas essas características dão forma ao que ficou conhecido como Ultramontanismo, e tornou-se sinônimo de *romanização*. Porém, como vimos no decorrer das últimas páginas, o termo *romanização*, ao tornar-se hegemônico pela historiografia, passou a ser sinônimo de repreensão ao catolicismo dito “popular”, constituindo-se em uma explicação insuficiente e simplista para um amplo e complexo processo de reformulação do clero brasileiro e europeu.

No próximo tópico, dedicar-nos-emos a acompanhar o processo da formação religiosa de Monsenhor Horta. Foi necessário, primeiro, contextualizarmos as transformações em curso no clero marianense, do qual Monsenhor fez parte. Monsenhor Horta foi um importante sacerdote do clero reformado de Mariana e atingiu dentro do corpo clerical posições de destaque. Seria incorreto afirmar que ele tenha sido um representante de uma dita “cultura popular”. A própria separação entre a dita “cultura popular” e a “cultura erudita” parte de premissas questionáveis com as quais não concordamos. Pensamos que ele foi um membro de um importante clero brasileiro, que deu continuidade ao projeto de reforma – do clero e da sociedade –, legado deixado pelo bispo Dom Viçoso. Atuando junto à população pobre, Monsenhor Horta fez disto seu projeto religioso, através da espiritualidade do bom pastor, que foi transformado em projeto biográfico. Pensamos que Monsenhor Horta articula – mesmo que de forma emblemática e conflitante, porém, não paradoxal – um projeto reformador com a teologia de Afonso de Ligório. Acompanhar essa articulação será o objetivo das páginas que seguem.

### **Monsenhor Horta e a subjetividade do ato de crer: a espiritualidade do bom pastor**

O pastor das almas, “obrigado por direito divino a conhecer suas ovelhas, a oferecer por elas o S. Sacrifício, a apascentá-las com a palavra divina, com a administração dos Sacramentos e com o exemplo de todas as virtudes, cuidar paternalmente dos pobres e

peças miseráveis, numa palavra, obrigado a bem desempenhar todo o cargo pastoral” (ver Com. de Trento. sess. XXIII, c. I.º de reformat) não pode, a modo do mercenário, abandonar o seu rebanho, mas deve residir no meio dele, sob pena de lhe imputar o Supremo Juiz a morte da ovelha perdida: “*Sanguinem ejus de manu tua requiram*” Ezech.<sup>112</sup>

Tendo em vista o contexto apresentado, pretendemos agora compreender a formação religiosa de Monsenhor Horta, com o intuito de analisar suas práticas curativas junto à população pobre que o procurava a fim de encontrar assistência em momentos de enfermidades e incertezas. Ressaltamos que o objeto principal deste trabalho são justamente as práticas curativas realizadas por Monsenhor Horta durante sua vida, práticas essas que consideramos de caráter religioso e católico sendo autorizadas e legitimadas pela Igreja Católica, e utilizada por seus membros. Compreendê-las é o objetivo final deste trabalho e, ao tentar realizar tal projeto, escolhemos a figura de Monsenhor Horta, como guia para os estudos das práticas curativas católicas. Desenvolver esta análise, seguindo os passos dados por Monsenhor Horta, leva-nos a adentrar no terreno religioso no qual sua espiritualidade foi formada. Perguntas novas aparecem: Visto que Monsenhor Horta faz parte de um clero reformado pelas políticas ultramontanas da Igreja Católica, como ele interpretava esse contexto e formou sua religiosidade? Dentro de um espaço institucional disciplinado, como acontecia a constituição da religiosidade do membro do clero? Ao menos para Monsenhor Horta, parece-nos impossível querer separar sua prática de sua formação religiosa. Assim, acompanhar, mesmo que rapidamente esse processo, que aparecia tanto em suas práticas quanto em seu discurso, é o objetivo das páginas seguintes.

Depois de longo processo de transformação da espiritualidade do bom pastor, a espiritualidade passou a ser assimilada à figura de Jesus Cristo. Vinculada aos objetivos tridentinos, a espiritualidade foi estimulada pela Igreja Católica, como ressalta Virgínia Buarque e Tiago Pires, ao mencionar que o Concílio do Trento “reiterou a compreensão teológica dos presbíteros sob a figura do bom pastor”. Ainda de acordo com os autores, “desde o IV Concílio de Latrão, no século XIII, passando pelo Concílio Tridentino, no século XVI, e até o final da primeira metade do século XX, a despeito das distintas religiosidades então promovidas, o perfil que associou o presbítero à figura do bom

---

<sup>112</sup> Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, 1903: 25. Escrito por Dom Viçoso, decreto do primeiro Sínodo Diocesano, realizado em julho de 1903. Apud: (BUARQUE & PIRES, 2012: 21).

pastor a partir da prática sacramental e da pregação da Palavra manteve-se hegemônico.”<sup>113</sup>

Porém, a espiritualidade do bom pastor foi reforçada com a política reformadora do século XIX. A partir de 1840, sob a inspiração da escola francesa de espiritualidade<sup>114</sup>, a figura do bom pastor emergiu com mais força, identificando-o a um mediador de Cristo na terra. Buarque e Pires ressaltam que, “paralelamente, a representação sacerdotal do bom pastor favoreceu a transposição de uma concepção mais temerosa e rigorista da fé para uma religiosidade confiante na misericórdia divina.”<sup>115</sup> A valorização do sacerdote como Deus na Terra, atuando ao lado das pessoas mais pobres para salvar-lhes a alma, proporcionou a retomada de concepção da imagem que assemelhava o padre à imagem de outro Cristo na Terra, concepção difundida pela escola francesa de espiritualidade<sup>116</sup>. Dessa forma,

O bom pastor é um salvador, é outro Jesus Cristo na Terra, seu lugar-tenente, representante da sua pessoa, revestido da sua autoridade, atuando em seu nome, constituído para continuar a obra da redenção do universo, e que, a sua imitação, aplica toda a sua alma, o seu coração, as suas afeições, as suas forças, o seu tempo, os seus bens, sempre pronto a dar o sangue e a sacrificar a vida para procurar de todos os modos a salvação das almas que Deus lhe confiou.<sup>117</sup>

Tal mudança de perspectiva – uma transformação da imagem de um Deus terrível para um Deus misericordioso – foi amplamente divulgada pela escola francesa, sobretudo, pela influência de Afonso de Ligório. O santo italiano, canonizado em 1839, e fundador da Congregação dos Redentoristas – congregação, cuja vinda para Mariana foi negociada por Dom Viçoso e Dom Silvério –, acreditava que o amor Divino é “superabundante, próximo e operante”. De forma que, para Santo Ligório, “a pessoa humana pode ser marcada pelo pecado, mas a graça não é destruída, sendo acessível a todos, indistintamente. Por isso, ele incansavelmente repetia que os sacerdotes são um sinal visível da infinita bondade de Deus, que perdoa e ilumina a mente e o coração do pecador, a fim de que se converta e mude de vida. [...]. O enfoque, portanto, recaía

---

<sup>113</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p.34/35,

<sup>114</sup> Virgínia Buarque e Tiago Pires, em seu trabalho, analisam a importância da espiritualidade francesa para a formação da religiosidade de Monsenhor Horta. De acordo com os autores, a escola francesa pregava uma imagem de Cristo mais vinculado a uma imagem bondosa que terrível, além da valorização da figura do sacerdote. *Ibidem*, p.43.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

sobre a ação divina e não sobre a ascese humana, tão destacada na anterior postura rigorista.”<sup>118</sup> Ainda de acordo com Virgínia Buarque e Tiago Pires, a fronteira de Afonso de Ligório encontrava-se com pensamento de Francisco de Sales, do humanismo devoto, corrente religiosa provinda do século XVII, que “concebia a dignidade da condição humana como indissociável de uma relação com a Transcendência.”<sup>119</sup>

Vale destacar a importância já mencionada de Afonso de Ligório para os bispos reformadores. Dom Viçoso, em Mariana, não apenas incentivava a leitura da obra do santo italiano, como também as traduziu<sup>120</sup>. Como demonstra Luciano Dutra (2006), os governos dos bispos Dom Viçoso, Dom Benevides e Dom Silvério, realizaram uma constante e importante negociação com os Redentoristas holandeses, Congregação fundada no século XVIII por Afonso de Ligório. Ainda, o próprio Afonso de Ligório é mencionado, como leitura, duas vezes por Monsenhor Horta em sua autobiografia<sup>121</sup>.

A espiritualidade do bom pastor foi amplamente defendida pelos bispos reformadores de Mariana, pelo menos, desde o governo de Dom Viçoso. Germano Campos demonstra, através do editorial publicado no periódico *O Romano*, em 16 de dezembro de 1852, escrito por Dom Silvério, que a presença do presbítero junto à população era incentivada, pois levava o fiel a vivenciar a experiência de sua fé de maneira mais intensa. Assim, escreveu Dom Viçoso:

[...] Os verdadeiros pastores honram-se de ser os pais das almas, e não dominadores e senhores. Cristo, o mais dócil dos homens, o exemplo dos bons cidadãos, o amigo mais generoso da pátria, não disputou nem resistiu. Estabeleceu o edifício da felicidade dos homens na doçura, bondade e clemência. Proceder de outros meios é tirar do serviço de Cristo o quanto ele tem de amável; é aniquilar os títulos mais sólidos de nossa grandeza. [...] Um pastor que nada quer sofrer, também não fará nada que seja útil. Concordo que a sua paciência e mansidão são postos em prova todos os dias. [...]. Mas para abraçar esta doutrina é necessário estar profundamente penetrado de uma verdade que muitos não conhecem, e vem a ser que o Bispo e o Sacerdote devem mostrar-se estranhos aos cuidados e bagatelas, que se chamam negócios do mundo. O Pontífice e o levita devem-se considerar homens de Deus, e não como homens do Rei e da República.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. op. cit. p. 157.

<sup>121</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 15, 19.

<sup>122</sup> AEAM. *O Romano*. Mariana, 16 de dezembro de 1852. Apud.: CAMPOS, 2010: 62.

A espiritualidade do bom pastor foi constantemente incentivada, pois reorganizava, através da atuação no cotidiano, a experiência do fiel pelo prisma da fé e da crença na Divina Providência. Assim, a sua presença junto à população era vista como uma forma de Deus estar junto ao seu rebanho, garantir que o rebanho não se perdesse, realizando os sacramentos católicos. Dessa forma, a espiritualidade rememorava uma ação evangelizadora e mantenedora da fé do fiel, em consonância com os objetivos reformadores da Igreja Católica do século XX. O pontífice Pio X foi um grande incentivador da espiritualidade do bom pastor, pois apresentava a espiritualidade como uma barreira à difusão das idéias modernas ao mesmo passo que exigia a santificação pessoal do sacerdote<sup>123</sup>.

No que tange à formação da religiosidade de Monsenhor Horta, é preciso argumentar acerca da política ultramontana levada adiante pelos bispos reformadores de Mariana, que o ambiente eclesiástico do final do século XIX era mais plural do que sugere a aparente dicotomia liberais/ultramontanos<sup>124</sup>. Dentro deste espaço institucionalizado reformado, havia a possibilidade de constituir espiritualidades diferentes, mesmo que tencionadas, gerando, possivelmente, conflitos, dúvidas e incertezas. Nesse sentido é que, juntamente com Virginia Buarque e Tiago Pires, pensamos que Monsenhor Horta construiu um entendimento particular da espiritualidade do bom pastor. Decerto é possível perceber, em seus discursos e autobiografia, traços de um determinado rigorismo moral, uma reafirmação hierárquica da Igreja Católica e de seus dogmas e subordinação à infalibilidade papal, características caras ao ultramontanismo. Porém, é certo também que podemos perceber, em suas práticas e discursos, características marcantes da espiritualidade do bom pastor, a admiração a Afonso Ligório, sobretudo em suas práticas assistenciais a seu “rebanho”.

Foi, portanto, através do entrecruzamento - ainda que tensional - dessas duas espiritualidades (da escola francesa e da linha de santo Afonso de Ligório, com apropriações do humanismo devoto), que Monsenhor Horta formulou seu particular entendimento da espiritualidade sacerdotal do bom pastor, que desdobrou em seu percurso de vida. Sua compreensão privilegiava, porém, a faceta misericordiosa de Deus, num convite a confiança filial, contendo

---

<sup>123</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p. 60-63.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 54/55.

apenas alguns pontos esparsos do rigorismo que caracterizou a piedade católica do período precedente.<sup>125</sup>

Embora tenham sido as práticas de assistência aos pobres que fizeram com que Monsenhor Horta se destacasse no clero marianense, seus discursos e sermões eram muito ouvidos durante a missa, tendo sido alguns publicados pela Imprensa Oficial do Estado de Minas, no ano de 1939<sup>126</sup>. De acordo com o historiador francês Roger Chartier, os escritos deixados pelos homens do passado são lugares privilegiados para compreender suas representações e práticas, suas formas de construção/ação na realidade social que os cercam. Entretanto, as representações que dão sentido à realidade, antes de serem lugares neutros, são, pelo contrário, lugares repletos de interesses e jogos de dominação<sup>127</sup>. Nesse sentido, os textos produzidos por Monsenhor Horta – seja sua autobiografia ou cartas e sermões – são lugares em que podemos perceber como questões caras ao catolicismo do século XIX e início do século XX aparecem diluídas em práticas discursivas. Por exemplo, em carta escrita à Revma. Irmã Maria de Jesus, em 25 de setembro de 1929, Monsenhor Horta reafirmava a crença na Divina Providência e lamentava que, aos 70 anos – já doente e rodeado de médicos –, da vida só levaria um pesar: não ter salvado mais almas.

Só levarei um pesar: o de não ter servido a Deus como devêra e o de não poder mais salvar as almas neste mundo. Por isso estou me empenhando com o meu bom Anjo, a todo o momento, para que em meu lugar e em nome de Jesús Christo, que represento na terra, arrebanhe quanto puder essas queridas almas para o céu, as restitua ao Coração de Deus; preste aos missionários, aos propagadores da fé, aos Vigários e pastores das almas o conforto e os auxílios que não posso prestar-lhes por mim mesmo com todo pesar do meu pobre coração.<sup>128</sup>

As reflexões de Monsenhor Horta sobre as atividades de pastor permeavam suas correspondências. Em carta endereçada a Madre Irmã Bernadete, em 29 de dezembro de 1920, explicava que “governar uma alma é governar um mundo” e “em vista disto, os mais humildes são os que melhor governam, porque põem toda sua confiança em Deus que os não deixará de esclarecer e conduzir.” Porém, “o perfeito modelo de uma

---

<sup>125</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>126</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939.

<sup>127</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. op. cit p. 17. Sobre a autobiografia de Monsenhor Horta e questões trazidas por Chartier, ver introdução deste estudo na parte dedicada às fontes.

<sup>128</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p. 58.

Superiora é o Bom Pastor. Que amor por suas ovelhas! A que penas e trabalhos não se dá por uma só que periga? Chega até a carregá-la aos ombros, curá-la das feridas, preservá-la!”<sup>129</sup>. E, em sermão sobre a prática das esmolas, Monsenhor Horta escreveu:

No fundo dêesses vales, nessas margens inhóspitas de rios, lá onde quer que se levante uma pobre torre, ou algum obscuro casebre humano, deve chegar a solicitude paternal do Prelado. Êle responderá a Deus por essas almas que, talvez, nunca tenham visto um padre. Nem vos pareça isso impossível, porque eu mesmo, não muito longe daqui, fui o primeiro sacerdote visto por duas pobres octogenárias; e a Missa que celebrei, à sombra das florestas, foi a primeira que um pobre pai de família, vergado ao pêso dos seus cem anos, ouvia depois da sua peurícia.<sup>130</sup>

As reflexões de Monsenhor Horta sobre suas atividades de pastor aparecem também em sua autobiografia.

Quando lhe dei a absolvição pareceu-me que era arrebatado de espírito e ouvi uma voz silenciosa no meu coração: Vem, servo bom e fiel, participa da alegria do teu Senhor e de toda a Côrte celeste pela conversão desta alma. Não sei, nem poderia descrever o que vi e senti. Era tanta e tão geral a exaltação dos bemaventurados no céu, que quase desfaleci se Deus não minorasse o pêso de tanta felicidade. Por muitos dias nada podia resar vocalmente por maiores esforços que fizesse; o meu espirito não estava na terra.<sup>131</sup>

O culto a Maria foi muito usual por Monsenhor Horta em seus sermões e autobiografia. De acordo com Germano Campos, “é no contexto dessa concepção de Igreja ultramontana que o papa Pio IX define *ex cátedra*, por meio da Constituição Apostólica *Ineffabilis Deus*, no ano de 1854, o dogma da Imaculada Conceição”<sup>132</sup>. A bula Papal reafirmava o dogma da Imaculada, concebida sem o pecado original, propunha punições aos que não seguissem os preceitos do dogma, e que não cumprissem as festividades, e recomendava aos fiéis que recorressem a Santa. O autor ainda ressalta a importância que a Santa assumiu para Igreja dentro do contexto reformador: “Neste processo, Maria aparece como a grande protetora da Igreja diante das vicissitudes pelas quais passava; fica visível a confiança depositada nela para afastar

---

<sup>129</sup>Ibidem, p. 64.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 144/145.

<sup>131</sup>HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 49.

<sup>132</sup> CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. op. cit. 88.



todos os erros e fazer com que a Igreja prospere diante de todos os povos.”<sup>133</sup> O culto a Maria aparece transcrito em diversas passagens dos sermões de Monsenhor Horta. Em sermão intitulado “*As dôres de Maria*”, Monsenhor Horta dizia que “esta disposição de desapêgo universal da vida e de todas as criaturas, esta tristeza sôbre a duração do exílio, esta alegria à vista da morte, só foi perfeita em Maria”<sup>134</sup>. O reforço à imagem de Maria era o representativo de uma mulher que sofrera em sua vida mortal e teve na sua pós vida terrena as consolações

que compensaram inteiramente os padecimentos de sua vida. Mas regosijemo-nos ainda, meus irmãos, por que, além disso, foi sua morte acompanhada de uma glória que repara inteiramente as humilhações que sofreu na terra. Quanto mais quer o Senhor elevar uma alma na ordem da graça, tanto mais a humilha e até a avilta aos olhos dos homens. E como se Êle fôsse cioso de que seus servos brilhassem com outro esplendor que não fôsse o Seu, parece todo aplicado em despojá-los desta grandeza que o mundo dá, para torná-los mais dignos daquela outra verdadeira grandeza, que é só fruto da Justiça e santidade.<sup>135</sup>

Dentro do contexto ultramontano, o dogma da Imaculada representava a pureza da mulher – “Mas a alma santa de Maria nada tinha que não lhe viesse da graça. Não tinha desejo senão do Céu, movimento senão para Deus, alegria senão na esperança de ver seu Bem Amado”<sup>136</sup> –, o reforço na crença de uma mulher de fé – “Maria nos aponta a glória de seu trono e estende suas mãos aos pecadores. Elevemo-nos, meus caríssimos irmãos, e comecemos desde já as glórias de nossa imortalidade”<sup>137</sup> –, e indicava o caminho ao céu – “Não participarão, portanto, dêstes tesouros, se não os que trabalham por domar suas paixões, que crucificam sua carne, para salvar suas almas; que cheios de zelo para a salvação do próximo, trabalham para edificá-lo com bons exemplos, honram a Santíssima Virgem, e, assim procuram, por uma vida cristã, uma morte também feliz e cristã”<sup>138</sup>.

A reafirmação da Crença na Divina Providência e a confiança nesta aparecem logo no início de sua autobiografia quando Monsenhor Horta, ainda criança, rememora um diálogo que tivera com seu pai:

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 88/92.

<sup>134</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. 78.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 87/88.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>138</sup> Ibidem. p. 126.

Quando via por exemplo alguma flor no campo, perguntava a meu pai: papai, quem fez esta flor? Foi Deus, meu filho. E que fez êste passarinho? Resposta invariável: foi Deus, meu filho. E para que fez êle o passarinho? Para louvar a êle, cantando e para nos alegrar também, e assim a respeito da borboleta, da água, das arvores, etc. E como a resposta era sempre invariável a mesma, pedi a êle certo dia que me mostrasse Deus, dizendo: papai me leva lá, onde está Deus? Sorrindo-se respondeu-me: ninguém pode ver a Deus neste mundo, mas êle está aqui mesmo gostando das tuas perguntas e nos ouvindo muito alegre. Você não está vendo a flor, a arvore, o passarinho, a água. Tudo isso [Êle] é quem fez, e fez também o papai, a mamãe e você também, porque [Êle] é muito bom. E para que Deus fez papai, mamãe, a mim e todos nós? Foi para o conhecermos, amá-lo e servir a [Êle] neste mundo e depois irmos para o céu, onde [Êle] está, e ficarmos com [Êle] no céu para sempre.<sup>139</sup>

O diálogo descrito por Monsenhor Horta revela-nos, além de um amor recíproco entre filho e pai, um diálogo no qual Deus não é apenas “personagem”, mas seu ouvinte principal<sup>140</sup>. E, também, parece-nos ser possível afirmar que neste diálogo, entre Monsenhor Horta e Deus, Monsenhor Horta representa através da analogia entre pai e filho, a relação entre Pastor e Rebanho. A concepção de um Deus bondoso, criador, a ser amado pelos seus filhos, se junta a da importância da Palavra Divina na vida do fiel, a qual, como semente, fecunda-se, servindo ao fiel como alimento:

Ainda nos é a divina palavra representada por uma semente que, parecendo a princípio perder-se na terra, cresce depois e se multiplica até o centuplo. Por aquí compreendemos sua fecundidade. Hoje, porém, meus caros ouvintes, Nosso Senhor compara sua Divina palavra ao pão que nos serve de alimento: Non in solo pane vivit homo... ensinando-nos que a palavra do Evangelho é um alimento forte e sólido, pernicioso muitas vezes aos que o recebem em um coração corrompido, e útil somente às almas que o recebem com santa avidez e que se têm preparado para ouvi-la.<sup>141</sup>

Portanto, “O ofício divino é com efeito para nossa alma que o pão material é para o corpo. Com a falta deste pão o corpo enlanguesce e morre e com a falta do pão espiritual a alma enlanguesce e morre”<sup>142</sup>.

Nos seus discursos, podemos perceber também outros ecos da política ultramontana em curso no século XIX, na qual Monsenhor Horta é um representante

---

<sup>139</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 2.

<sup>140</sup> Como vimos no início do trabalho, trazemos como hipótese que autobiografia de Monsenhor Horta, tem na figura de Deus seu principal leitor.

<sup>141</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. 170.

<sup>142</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 54.

ativo do clero reformado. A reafirmação da Igreja, da doutrina hierárquica – “Quanto ao exterior e aos costumes de uma comunidade religiosa, o govêrno deve ser uniforme; mas quanto a direção particular das almas é preciso diversidade”<sup>143</sup> – e da Infallibilidade Papal são temas de seu sermão intitulado “A Igreja”. Assim, descreve Monsenhor Horta que

Jesús Cristo, Chefe e Fundador Divino e invisível da sua Santa Igreja prometeu solenemente que não a deixaria orfã. Deu-lhe, por isso o Chefe visível, seu representante na terra, o Papa, sucessor de São Pedro, a quem assiste incessantemente pelo Divino Espírito Santo que não pode errar nas questões de fé e dos costumes morais. Todos os fiéis espalhados pelo mundo católico obedecem a êsse Chefe visível e infalível, na posse de seus Prelados Diocesanos e de seus párocos. Professam invariavelmente a mesma doutrina, recebem o mesmo batismo, frequentam os mesmos sacramentos e observam o mesmo rito nas funções sagradas do culto divino, são unidos entre si pela prática da caridade cristã, formam um só corpo com o do Pontífice Romano que é a cabeça e, assim, observam o preceito máximo do Divino Mestre: “sêde unidos uns com os outros, assim como eu e meu Pai somos um só”.<sup>144</sup>

Como vimos, a Infallibilidade Papal declarada como dogma pelo Concílio do Vaticano I, em 1870, fazia parte de um processo de reestruturação interna da Igreja que procurava, reafirmando seus dogmas, provocar no restante do seu clero uma reforma moral e fazer frente às políticas seculares advindas às vésperas da mudança do século. De acordo com Germano Campos, nas primeiras décadas da segunda metade do século XIX, uma sucessão de dogmas católicos é reafirmada e deve ser pensada como eventos conexos entre si, por fazerem parte do processo de reestruturação iniciado pela Igreja Católica. Assim, de acordo com o autor:

Na verdade, a proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria, em 1854, o *Syllabus*, em 1864, e o Vaticano I, em 1869-1870, constituíram três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos, de uma mesma campanha: realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o Concílio de Trento havia realizado contra o protestantismo no século XVI. Para Pio IX, era preciso reafirmar as verdades fundamentais do cristianismo e os deveres do católico a uma sociedade levada a negar valores sobrenaturais e a aceitar uma política laicista e secularizante.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup>HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. 65/66.

<sup>144</sup>Ibidem, p. 185/186.

<sup>145</sup>CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana*. op. cit. p.93;;

Reafirmar a legitimidade da Igreja Católica e combater os protestantes e outras religiões era um processo vivenciado por Monsenhor Horta e que transparece em seus sermões. No mesmo sermão que reafirmava o dogma da Infallibilidade Papal, Monsenhor Horta também ressaltava a legitimidade da Igreja Católica perante as demais formas de cristianismo, “falsas espôsas de Cristo”, além de ressaltar o caráter de eterno da Igreja Católica:

Para se ter uma noção clara da Igreja cristã, será preciso compreender a diferença enorme que separa das outras igrejas que precederam ou seguiram o cristianismo. Com efeito, todas essas religiões consistiam e consistem sómente na letra morta dos livros. Não deram, não dão nem poderão dar um passo para o progresso da perfeição espiritual a que conduzem as santas leis do Evangelho. [...]

Assim a Igreja Cristã foi fundada pelo Espírito mesmo de Deus. Ela não tem por base um livro morto, porém o Espírito Santo que lhe assiste sempre eminentemente e a defenderá contra os ataques dos seus inimigos. Daqui um caráter inteiramente novo e um poder maravilhoso do Cristianismo. Tudo nele é ao mesmo tempo imutável e progressivo. Aqui está todo o segredo da perpetuidade da Igreja cristã, da sua duração até o fim dos séculos, da sua influência neste mundo. Não excluindo nenhuma forma, Ela se amolda e se adapta facilmente a todas as formas do govêrno humano, não perdendo nada do seu Espírito vivificador. Acomoda-se a todas as condições dos tempos, dos lugares, dos costumes, conforme a necessidade, para a salvação eterna dos homens, e, no meio de tanta variedade, conserva sempre invariavelmente os seus caracteres divinos que a distinguem profundamente das outras Igrejas, que também se diziam cristãs, mas são falsas espôsas de Cristo.<sup>146</sup>

O combate a cultos que não fossem católicos também reaparece em suas correspondências. Em troca de cartas com o amigo Sr. B. G. da Silva, datada de 21 de março de 1932, Monsenhor Horta dizia lamentar “muito que o bom amigo esteja sendo iludido pelo mau espírito, que é o demônio, pela prática do espiritismo”<sup>147</sup>. Monsenhor Horta continuava dizendo ao amigo que não se enganasse com o demônio, pois ele era inteligente e guardava os dotes naturais antes de perder sua graça: “Veja, meu caro amigo, quanta é a malícia do mau espírito, que só perdeu a graça de Deus, mas conserva todos os dotes naturais que tinha antes da sua condenação ao inferno, como a inteligência, a ciência, a fôrça, a agilidade, a memória e vontade, ainda que pervertida”<sup>148</sup>. Porém, era na mentira acerca da reencarnação que, para Monsenhor Horta, o demônio procurava persuadir as pessoas através do espiritismo. “Mas a

---

<sup>146</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. 182.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 24/25.

perversidade do demônio é tanta que procura, pela prática do espiritismo, apagar da nossa alma toda a idéia da eternidade, inventando que as almas que não estão em estado de gozar de Deus, que é a Verdade Infinita e Eterna, ficam vagando pelos mundos astrais e se incarnando de novo milhares de vezes, até que se achem perfeitamente purificadas das suas faltas e possam ver a Deus, isto é, a Verdade, assim como é em si mesma.”<sup>149</sup>

Em troca de correspondência, dois anos antes, em 5 de abril de 1930, com Vigário Guilhermino, Monsenhor Horta, lembrando um caso de possessão que foi obrigado a utilizar do exorcismo, escreveu que “aquele pobre doente, bom chefe de numerosa família, mas gente simples e rústica, ficou possesso do demônio por causa do espiritismo. Quasi analfabeto, entretanto, falava com muita elegância e correção a língua latina e outras línguas humanas”<sup>150</sup>. Monsenhor Horta continuou escrevendo e utilizou um argumento muito parecido com que utilizaria dois anos mais tarde com Silva.

A arte mais predileta do demônio, pela prática do espiritismo, é a de incutir nas almas simples e cristãs a convicção de que não há eternidade de penas, que as almas, no momento da morte, não se achando inteiramente purificadas, não são logo condenadas ao inferno, mas que se tornam a encarnar num corpo em que sofram até expiar suas faltas e pecados, e semelhantes reencarnações se repetem por séculos inteiros, até que enfim possam gozar da clara vista de Deus e viverem, então, felizes e bemaventurados eternamente.<sup>151</sup>

E, Monsenhor Horta concluiu solicitando ao vigário que não permitisse que seus paroquianos assistissem às sessões espíritas. “Sómente direi que em geral os fatos de possessão diabólica provém do espiritismo; portanto não deixe que os seus paroquianos assistam a semelhantes sessões nem façam consultas ao *médium*”<sup>152</sup>. As aproximações entre possessões, loucura e doença serão encontradas em toda escrita de Monsenhor Horta. Em consonância com a Igreja católica, Monsenhor Horta atribuía à prática do espiritismo a causa de doenças por influências do demônio. Abordaremos no terceiro capítulo como a Igreja Católica se posicionava contra o espiritismo, considerando-o como uma “sciencia demonologica”<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 17/18.

<sup>153</sup> AEAM. D. Viçoso, Marianna, domingo 20 março de 1898. Num. 4

Como vimos, a espiritualidade do bom pastor não se limita apenas ao discurso. Através de suas práticas, sobretudo, de assistência e caridade ao seu rebanho, Monsenhor Horta encontrou a plenitude de sua espiritualidade. Dessa forma, atuando junto ao seu rebanho, vivenciando com ele as experiências de dores e de incertezas, Monsenhor Horta destacou-se dentro da comunidade eclesial de Mariana. Logo quando acabara de tornar-se fãmulos de Dom Benevides, Monsenhor Horta obteve do bispo a responsabilidade de distribuição de esmolas aos pobres que procuravam a secretaria do bispado para conseguir algum auxílio<sup>154</sup>. A espiritualidade do bom pastor, traduzida em projeto biográfico por Monsenhor Horta, e sua crença na intercessão da Divina Providência, de forma direta para solução dos males físicos e espirituais, fizeram com que, paulatinamente, uma multidão de pobres o procurasse em momentos de enfermidade<sup>155</sup>. A atuação de Monsenhor Horta junto à população foi um processo que teve de ser construído e organizado a partir da primazia da fé e da Divina Providência. Dessa forma, uma crença mútua, entre o pastor e seu rebanho, teve de ser formada para que seu rebanho não o deixasse.

As caridades de Monsenhor Horta aparecem descritas em sua autobiografia. De acordo com Virgínia Buarque e Tiago Pires, “a prática que mais explicitamente manifestou a personificação da espiritualidade do bom pastor por Monsenhor Horta foi seu empenho em acudir as necessidades alheias, transformando desapego pessoal em serviço ao próximo”<sup>156</sup>. Embora descreva outros casos de distribuição de dinheiro para pedintes na rua, são os cuidados com as órfãs que aparecem mais detalhadas em sua autobiografia. E, assim, rememora Monsenhor Horta em sua autobiografia que,

Passando a certa altura do caminho encontrei essa criança chorando na estrada; perguntei-lhe o que tinha-lhe acontecido, respondeu: mãe morreu. Pedi a ela que me levasse à casa de sua mãe e para lá me dirigi; era um ranchinho fóra da estrada no meio do mato, e lá encontrei morta e já em putrefação a mãe da menina que era viúva e tinha sómente esta filha. Dei notícias desta no arraial de S<sup>ta</sup>. Rita do Durão e não podendo ter comigo a criança, nem tendo ela parente ou conhecidos no lugar, lembrei-me de trazê-la e entregar ao Cônego Horta. Pois bem, essa menina morreu no Asilo depois de 22 anos de idade, com a inocência quase batismal.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup>HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 17.

<sup>155</sup> Os próximos capítulos serão dedicados, respectivamente, à crença em Monsenhor Horta e às concepções de doença e cura que faziam com que o sobrenatural pudesse intervir para causa e cura da enfermidade.

<sup>156</sup>BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. 173.

<sup>157</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 51.

O Asilo em questão foi tratado com muita atenção por Monsenhor Horta após um sonho, no qual Deus, através de uma metáfora da morte de uma pomba, fazia com que Monsenhor Horta compreendesse que não deveria deixar de auxiliar nenhuma órfã que o procurasse.

Outro sonho tive que referirei aqui: Estava eu muito tranquilo quando debaixo das minhas telhas morreu uma pomba e os filhotinhos em grande quantidade voavam sobre mim, de sorte que fiquei cheio dos pés a cabeça daqueles tenros pombinhos que de balde me esforçava por enxotar. Este sonho me fez compreender que era vontade de Deus que eu não rejeitasse nenhum orfã que me viesse procurar, recolhendo-a no pobre Asilo [de] D<sup>a</sup>Rosalina desta cidade. Não fui eu o fundador desse Asilo, mas fiz como o hortelão que encontrou no seu jardim uma planta esquisita e graciosa que não desprezou, mas começou a tratá-la com carinho, e a regá-la cuidadosamente.<sup>158</sup>

Monsenhor Horta relatava que as dificuldades para a manutenção do Asilo eram enormes, ressaltando em sua escrita autobiográfica que nunca havia recebido nenhuma ajuda, fosse federal, estadual ou municipal. O Asilo sobrevivia, assim, de doações e caridades, em grande parte, recebidas e repassadas por Monsenhor Horta.

Muitas centenas de órfãs têm sido assim educadas nesse pobre e miserável Asilo, que nunca recebeu até hoje, nenhuma esmola dos cofres públicos, nem Federal, nem Estadual, nem mesmo Municipal, a não ser a pena d'água gratuita que a municipalidade lhe cedeu. Até cerca de nove anos passados, nunca tive a lembrança de pedir esmolas para essas órfãs, tão numerosas e tão pobres, que me é preciso dar-lhes tudo, desde a cozinha até a farmácia e até tintas e papeis para as escolas. É verdade que tenho recebido esmolas e até algumas bem generosas que pessoas caridosas espontaneamente me têm oferecido e até mesmo mantimentos, porém diretamente nunca pedi, nem indiretamente.<sup>159</sup>

Além da carência de objetos descritos por Monsenhor Horta, a ausência de alimentos para as órfãs no asilo também era um problema constante apontado por Monsenhor Horta, que dizia confiar na Divina Misericórdia e atribuía a Deus intervenção para a multiplicação dos alimentos.

---

<sup>158</sup> Monsenhor Horta ainda conta uma pequena história a respeito do Asilo: “Nem também foi sua fundadora a pobre velha D. Rosalina do Amor Divino, mãe da atual Diretora D<sup>a</sup>, Maria José de Magalhães. Nasceu portanto esse pobre asilo como uma plantinha que a Divina Providência fez brotar no jardim da Caridade. Viveu muito pobre, D. Rosalina recolheu em sua casa em dias de Mario de 1872, as suas sobrinhas órfãs muito pobres. Depois delas começou a não recusar o pão e o agasalho às outras órfãs que lhe vinham aparecendo. Viúva extremamente pobre com duas filhas, Luisa e Maria José[,] mereceu do Srn. Bispo de Mariana algum auxilio mensal [...]” Ibidem, p.50.

<sup>159</sup> Ibidem, p.52/53.

Certa vez faltava café para as meninas, comprei quatro quilos que me foi possível e mandei entregá-los a Diretoria. Passado algum tempo, exigiu ela mais café. Disse-lhe eu pois há pouco lhe mandei café para as órfãs...ela sorrindo-se respondeu-me: é verdade, e tem durado até hoje, há dois meses e dois dias. Ora, isto para um Asilo de quase 40 órfãs parece indicar realmente um milagre de multiplicação. Outra vez pediu-me ela um pouco de toucinho da gordura. Eu nada tinha no bolso, senão quinhentos reis e a conta já estava bem alta. Eu disse-lhe: leva êstes quinhentos reis por agora e vou providenciar mais alguma coisa. Saiu ela contente, porém eu me esqueci de providenciar o prometido. Dois ou três dias depois voltava a Diretora lembrando-me da promessa dizendo: o senhor esqueceu-se de sua promessa, mas Deus nos ajudou tanto que está durando o pedacinho de toucinho. que comprei com aquêles quinhentos reis.<sup>160</sup>

A doação de esmolas era uma prática defendida por Monsenhor Horta em seus sermões. Considerava a esmola “como um meio muito eficaz para a nossa santificação e para a nossa salvação. A esmola é uma obra que se faz ao próximo por compaixão, ou pelo amor de Deus”<sup>161</sup>. E ainda lembrava que “essas esmolas que se dão com alegria de coração, atraem infalivelmente as bênçãos (*sic*) de Deus, sem as quais não pode haver prosperidade alguma sôbre a terra”<sup>162</sup>. O pedinte, de acordo com Monsenhor Horta, poderia ser dividido em três grupos: de necessidade *extrema*, necessidade *grave* e necessidade *comum*. De tal forma que, se o pedinte se encontrasse em necessidade *extrema*, todos estão obrigados a doar, pois, caso contrário, configuraria pecado.

Em necessidade extrema estaria aquele que, por falta de alimento, de vestido ou bebida, se achasse em perigo iminente de morrer ou perder os sentidos do corpo, ou cair em graves enfermidades, cativo, etc. A êste, qualquer pessoa está obrigada, debaixo de pecado grave, a dar o supérfluo de sua vida, ainda que isso lhe fizesse falta ao estado, porque na verdade a vida é mais preciosa do que o estado.<sup>163</sup>

Por outro lado, a moral do trabalho é reforçada por Monsenhor Horta, o qual dizia que todo homem estava obrigado a trabalhar a fim de prover seu sustento com seu próprio suor.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. p.131.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 134.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 135.



A contribuição do fiel para sua Igreja também era reforçada por Monsenhor Horta. Assim, como se estava obrigado a pagar os tributos ao Estado para que este socorresse as pessoas mais necessitadas, os fiéis católicos também estariam obrigados a pagar os tributos para a Igreja Católica. “Do mesmo modo [que o Estado] a Igreja, em todos os tempos e lugares, tem exigido um pequeno tributo de seus filhos que são os cristãos”. Pois, “nada mais natural e racional. De Deus tudo recebemos. Êle é o Senhor Supremo que exige o sacrifício de uma pequena parte dos bens que nos concede. Essa pequena parte dos mesmos bens devemos portanto aos seus representantes na terra, isto é, àqueles que estão revestidos da legítima autoridade sôbre nós, quer eclesiástica, quer civilmente falando”<sup>165</sup>. Com a instauração da República e, por consequência, o fim do regime do padroado, os membros do clero deixaram de ser funcionários do Estado brasileiro. Dessa forma, o dízimo dos fiéis passou a ser uma importante fonte de renda para a Igreja Católica, pois os afazeres dos bispos e das dioceses necessitavam de uma enorme quantidade de recursos.

Deve cuidar dos negócios tantos e tão vários de cada nação ou país católico. Deve levar a Luz do Evangelho a outras partes, proteger a infância, catequisar os pagãos, manter seus delegados em países diversos, e tantas outras necessidades. Por isso precisa de vossa esmola.

E o vosso Prelado eclesiástico, quantas necessidades não tem na sua diocese? Imaginai que êle tem de recolher os órfãos, doentes, educar e formar o seu clero infelizmente tão escasso entre nós, estabelecer e manter escolas católicas. Deve sustentar um pessoal suficiente que o ajude no govêrno eclesiástico. E como ocorrer a todas estas necessidades se lhe faltam os meios? E se êle não apela para a fé e generosidade dos fiéis e não se esforça quanto pode, que tremenda não é a sua responsabilidade diante de Deus! Ah! Eu creio bem que deve soar em seus ouvidos aquela voz misteriosa do Apocalípse, sempre que se lembrar que tantas povoações que aí estão sem padre, e os protestantes, maçons, homens ímpios, procuram invadí-las e arrebatar as almas cristãs!<sup>166</sup>

O convívio com a pobreza extrema era uma realidade corriqueira para Monsenhor Horta que, quando as esmolas recebidas não eram suficientes para atender a todos os pedintes, esperava a participação da Divina Providência, que se fazia necessária e urgente. Além da “multidão de pobres” que diariamente se concentrava em sua porta, sua família também passava por complicadas situações econômicas, às vezes,

---

<sup>165</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 143/144.

convivendo até mesmo com a falta de alimentos. Monsenhor Horta rememorou em sua autobiografia que, certa vez, quando foi visitar sua mãe, ela não tinha nada para oferecer nem a ele, nem a seus irmãos:

Certa vez porém, tendo a família se mudado dessa casa para outra distante quase dois quilômetros, no caminho de Vamos-vamos, lá fui vê-la; mas contra os seus costumes encontrei a minha mãe um pouco tristonha; fiz-lhe a visita, abracei os pequeninos irmãos e notei que ela nada me oferecia, nem mesmo café do costume. Enfim, ao despedir-me beijei-lhe as mãos e ela então me disse: meu filho, por acaso você tem aí algum cobre, uns cinco mil reis chegam; respondi-lhe, nada tenho. Eu pergunto, me disse ela, porque ontem não jantamos senão um pedaço de cuscus com café e hoje nem café ainda tomamos. Eu disse-lhe: mamãe, eu vou ver se arranjo alguns cobres emprestados[,] S. José nos há de valer! E despedi-me, mas muito penalizado e sem saber a quem recorrer, porque havia já repartido com os pobres do Palácio todo o dinheiro que me dera o Srn. Bispo. De volta porém para o Palácio, a certa distância notei que o meu relógio havia rompido o bolso e balançado debaixo da batina, preso pela gôndula que era de barbante. Indo concertar e prender o relógio achei frouxamente presa na gôndula uma cédula quase nova de 5:000. Admirado agradei a S. José aquela santa surpresa e tornando a casa entreguei a minha mãe o [*ilegível*] presente de S. José.<sup>167</sup>

Em correspondência com o amigo Sr. José Simplício de Moraes, de 29 de outubro de 1928, Monsenhor Horta relatou ao destinatário o caso acontecido e o misterioso aparecimento dos 5:000 reis, afirmando não ter dúvidas: “Por isso deleita-me espiritualmente a lembrança daquelas circunstâncias tão tristes da minha vida, porque cada vez mais confio na Bondade e misericordiosa Providência de Deus a respeito dos seus ministros, ainda que tão indignos que somos”<sup>168</sup>. E se despediu do amigo concluindo que: “Vários outros fatos idênticos, poderia referir, que claramente demonstram quanto Deus é bom para com seus filhos. Êle que sustenta e veste ricamente a flor dos campos, as aves do céu, nutre o vermezinho da terra, com muito maior razão cuida das necessidades dos homens com tal solicitude, que nunca teve nem por ter o pai mais terno do mundo”<sup>169</sup>.

O convívio de Monsenhor Horta com seus fiéis ultrapassava as práticas de caridade. O sacerdote mineiro com frequência atuava junto a seu rebanho para, através de uma atuação de intermediação entre o enfermo e a Divina Providência, restabelecer a

---

<sup>167</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 27-29.

<sup>168</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. p. 52/53.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 53/54.

saúde do doente. As práticas curativas, que aconteciam por meio de uma intermediação de Monsenhor Horta entre enfermo e Divina Providência, pode ser percebida em diversos trechos de sua autobiografia ou nas correspondências pessoais – tanto ativas quanto passivas – de Monsenhor Horta. Consideramos possível afirmar que, para Monsenhor Horta, a intervenção do sobrenatural no processo curativo do enfermo, no qual o sacerdote é apenas o mediador, é um pré-requisito para o restabelecimento do enfermo. Para tanto, levamos em conta o processo curativo utilizado por Monsenhor Horta. As práticas curativas de Monsenhor Horta para tratar o enfermo estão em diálogo com a expectativa de intermediação do sobrenatural no processo curativo, apelando a imagens, orações, bençãos, água benta, exorcismos. As terapias utilizadas e as concepções de cura e de doença serão o tema do terceiro capítulo. Neste capítulo, vale chamar atenção para o fato de Monsenhor Horta ter atuado junto ao seu rebanho para além das doações monetárias e práticas sacramentais. Monsenhor Horta encontrou, por meio da intermediação – entre sacerdote, enfermo e Divina Providência – para o restabelecimento da saúde do seu rebanho, um modo operante que reorganizava o cotidiano do fiel à primazia da fé católica e da intervenção da Divina Providência.

Assim, Monsenhor Horta descreve que, caminhando pela Rua de São Gonçalo em Mariana, sentiu um mau cheiro tão intenso que pensou que havia morrido algum animal. Porém, para seu espanto era o senhor João Crisótomo, que com o corpo cheio de feridas e bichos, agonizava em casa, conforme segue:

Fiz-lhe a visita e perguntei-lhe: quem está aqui para o servir? Com a voz quase sumida respondeu-me: é Deus, porque meus filhos me abandonaram e nem sei por onde andam. Mas o senhor sofre alguma ferida no corpo? Então com muita dificuldade, porque era reumático, arregaçou as pernas das calças e mostrou-me em cada perna feridas enormes, mas cheias de bichos. Tive muita pena dele e pedi a D<sup>a</sup>. Margarida, sua vizinha, que me trouxesse um pouco de água na bacia para lavar as feridas do enfermo, e lhe fiz os curativos que pude na ocasião, prometendo-lhe voltar mais tarde, com antisépticos, creolina, etc. e mercurio. Com efeito, lá voltei depois dos trabalhos da Secretaria, levando os tais desinfetantes comigo, pedi a boa vizinha D<sup>a</sup> Margarida Porto outra quantidade dagua e puz-me a fazer os curativos, mas sozinho porque ninguém podia suportar o máu cheiro das feridas, que eram sete e cheias de bichos de varejo. E continuei este tratamento por alguns dias, indo de manhã e de tarde, até que o pobre homem sentiu-se melhorado das bicheiras e também do reumatismo, de sorte que já podia sair de casa e mendigar suas

esmolos pela cidade. Viveu ainda depois disto cerca de dois ou três anos.<sup>170</sup>

Os processos terapêuticos realizados por Monsenhor Horta podiam ocorrer em qualquer lugar em que o sacerdote encontrasse o enfermo. Muitas vezes, realizava a prática curativa em suas viagens, fosse acompanhando o bispo em alguma visita pastoral, fosse em suas viagens individuais – a alguma região do arcebispado de Mariana. Foi o que aconteceu, por exemplo, com um cego que recuperou a visão após o “acaso” ter juntado ele e Monsenhor Horta na saída de Mariana:

Ao sair de Mariana levava dois tostões no bolso. Ao subir o extenso môrro do Galego encontrei-me com um pobre cego guiado por outros da família. Dei-lhe de esmola os dois tostões que tinha. Ele perguntou ao seu guia quem ia ali, disse-lhe: é Mons. Horta. Então ele exclamou: Ah! é meu compadre e ajoelhado na estrada pediu-me que o abençoasse. Dei-lhe a benção, estando mesmo a cavalo. Instantaneamente recuperou a vista e dispensou seu guia e desceu o morro para esta cidade sem ser preciso mais do seu guia.<sup>171</sup>

A recuperação de um velho italiano também ocorreu por encontro aparentemente orquestrado pelo “acaso” da viagem de Monsenhor Horta. Embora não tenha descrito o motivo, Monsenhor Horta se dirigia à Passagem de Mariana, um pequeno distrito de Mariana, quando

levantou-se da porta de um seleiro um pobre velho italiano que tinha um dos braços entrevado. Parei o animal para lhe dar alguma esmolinha, mas não tinha nada; êle disse-me[:] eu, senhor, só quero que me abençõe; dei-lhe a benção, fiz uma cruz no braço entrevado e segui; poucas horas depois voltando, vi o pobre velho doente e muito contente ajudando ao seu amigo seleiro a encerar as linhas e coser as selas com todo desembaraço das mãos.<sup>172</sup>

O encontro com Monsenhor Horta podia ocorrer em suas viagens, nos locais de destino, fora de Mariana. Por exemplo, em uma viagem à Santa Cruz do Escalvado, um “pobre moço cego” foi trazido a Monsenhor Horta que fez com que recuperasse a visão<sup>173</sup>; Em outra viagem, desta vez a Caratinga, Monsenhor Horta se deparou com várias pessoas que “conduziram à minha presença um pobre moço cego, que pediu-me a bênção. Dei-lhe a benção pedida e no mesmo instante recuperou perfeitamente a luz dos

---

<sup>170</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 41/42.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 45/46.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

olhos. Também abençoei a duas meninas cegas que receberam a luz dos olhos. Eram cegas de nascimento”<sup>174</sup>.

O encontro com fiel em momentos de incertezas podia não esperar, o que fazia com que se buscasse a ajuda de Monsenhor Horta o mais depressa possível. Assim, uma mãe que, aflita em ver seu filho moribundo, sem ter confessado e, por isso, sem absolvição, teve que ir ao encontro de Monsenhor Horta, mesmo debaixo de forte chuva. A senhora esperou que Monsenhor Horta acabasse a missa e solicitou ao sacerdote que fosse com urgência a casa dela, enquanto ela passaria na farmácia. Na urgência de atender o jovem, Monsenhor Horta esqueceu de solicitar o caminho para a casa da senhora e teve de ser auxiliado por uma criança – que foi identificada como um anjo pela mãe do enfermo e por Monsenhor Horta – para conseguir proceder à confissão e à absolvição do enfermo, mesmo não conseguindo evitar seu falecimento<sup>175</sup>.

Em outro caso, estando em sua casa, foi procurado por um enfermo para a cura de uma moléstia. “Não há muitos anos”, relata Monsenhor Horta,

apareceu-me em casa outro pobre morfético, cheio de feridas. Com a esmola que pedia dei-lhe também uma bênção e mandei que quando lavasse as feridas tocasse nos banhos uma medalhinha de N<sup>ª</sup> Senhora que eu tinha benzido e que podia também ser tocada na água pura para beber. Era ainda moço mas por causa da doença foi obrigado a morar fora da povoação. Passado algum tempo voltou de novo a minha presença pedindo-me licença para casar, mas já perfeitamente livre da moléstia. Disse-lhe: o senhor sofria de uma moléstia perigosa, só um médico lhe poderia dar esta licença. Respondeu: já consultei com vários e bons médicos e todos eles estão de acordo que eu nada mais sofro do meu antigo incômodo e diziam que posso tomar êste estado sem susto.<sup>176</sup>

Monsenhor Horta era ainda procurado através de correspondência para prestar assistência a seu rebanho. Caso o enfermo não pudesse ir ao encontro de Monsenhor Horta, era possível solicitar ao bom pastor uma ajuda mesmo que a “distância”. Foi o que fez a senhora Raymunda Aleixa Gonçalves, moradora de Ressaquinha, em 31 de julho de 1924. Depois de uma intervenção cirúrgica mal concluída, ela escreve a Monsenhor Horta, confiante na Divina Providência, solicitando uma bênção para cura de sua perna<sup>177</sup>. O mesmo fez o Padre Antônio Candido Torres de Sant'Anna, em 15 de fevereiro de 1924, que, estando em São Gonçalo do Bação, escreveu sob o mando de

---

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 46/47/48.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>177</sup> AEAM, Correspondência de Monsenhor Horta, Caixa Monsenhor Horta (1895-1925).

Maria Querina, sua cozinheira, uma carta solicitando a Monsenhor Horta uma “benção especial para sarar da doença das pernas das canelas para baixo” e, ainda, enviava junto à carta um valor de 5:000 reis para distribuir como esmola para os pobres<sup>178</sup>.

Acompanhar a trajetória de Monsenhor Horta para compreender as práticas curativas exercidas pelo sacerdote, a fim de remediar ou minimizar as dores e as incertezas da população mineira da virada do século, levou-nos aos caminhos percorridos pelo sacerdote dentro da Instituição Católica. Dessa forma, foi necessário compreender o contexto de transformação que a Igreja brasileira atravessava no final do século XIX, conhecido como ultramontanismo. O processo de reforma do clero brasileiro, com o objetivo de moralizar-se e propor uma mudança também direcionada ao fiel, apelando à formação de uma República Cristã no Brasil<sup>179</sup>, fazia parte do dia-a-dia de Monsenhor Horta. Sua entrada no clero marianense, como fâmulos do bispo Dom Benevides, e a continuidade de servidor dos bispos sucessores, além de seu trabalho na secretaria do bispado, fizeram com que Monsenhor Horta estivesse por dentro das transformações pelas quais passava o clero. Em correspondência com seu “amigo” Sr. A. Dutra, Monsenhor Horta revelou certas memórias que carregava consigo a respeito de Dom Silvério. Datada de 5 de outubro de 1922, Monsenhor Horta escreve que o falecido bispo teve “sua vida tão extraordinária, como a vida dos santos”<sup>180</sup>. Para Monsenhor Horta, Dom Silvério fora governante de um bispado dedicado a assegurar o bom funcionamento da diocese.

D. Silvério dedicou-se de peito aberto em assegurar as fundações pias da diocese. Para isto pedia esmolas nas visitas e não poucas vezes sofria decepções. Neste afan, em certo ponto da diocese, uma respeitável matrona foi impedida pelo marido, em boas condições financeiras aliás, de lhe dar qualquer esmola. Daquela data em diante começou a sofrer tais transtornos na fortuna e tais doenças, que se viu obrigada aquela boa senhora a escrever ao Sr. D. Silvério uma edificante carta, pedindo perdão pelo marido e as bênçãos de s. excia. revma., para que melhorasse de sorte e saúde, o que aconteceu. Mas,

---

<sup>178</sup> AEAM, Correspondência de Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928), Arquivo 4 - Gaveta 2 - Pasta 2 (B).

<sup>179</sup> OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em História.

<sup>180</sup> HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. p. 35.

dizia o saudoso Arcebispo: “de todos os sacrifícios da minha vida é este o maior: pedir esmolas para o bem da Igreja”.<sup>181</sup>

Outra menção curiosa de Monsenhor Horta à memória de Dom Silvério era a constante cobrança do bispo com seu clero para discipliná-lo. Monsenhor Horta relatou na correspondência redigida ao seu amigo que corrigir o mau comportamento de algum eclesiástico era uma missão muito difícil à Dom Viçoso, porém, era necessário e fora obrigado a fazer algumas correções. Descreve Monsenhor Horta que

Os seus modos de proceder suavizavam sempre as penas com que era obrigado a corrigir os males. Dizia, “se no céu não pode haver mal a corrigir...” Em certa ocasião lhe pareceu necessário corrigir certo eclesiástico, que faltava à disciplina de sua Casa Episcopal, não frequentando as orações comuns da noite. Aproveitou-se de uma pequena ausência, e, de longe, escreveu a êsse eclesiástico: “Meu padre, extranhei(*sic*) muito, sabendo que você uma vez deixou de assistir a reza do têço e orações da noite sem ter maior motivo”.

Foi assim que êsse homem extraordinário, pouco antes de morrer, pôde repetir com desassombro as palavras do Divino Mestre, dirigindo-se aos seus padres e familiares reunidos em tórno de seu leito de dôres: “Eu vos tenho dado o exemplo”.<sup>182</sup>

O trecho rememorado em correspondência por Monsenhor Horta parece exemplificar com precisão a reforma católica iniciada em Mariana por Dom Viçoso. A reforma pressupunha um clero mais atento às recomendações tridentinas, internas e morais do clero. Dessa forma, os dogmas foram reafirmados, bem como a hierarquia católica. Daí, a importância do bispo ser o próprio exemplo do clero moralizado proposto pelas reformas. Nesse processo de reforma, houve também a valorização do presbiterado, sobretudo, da espiritualidade do bom pastor. A espiritualidade e a reafirmação de sua importância, como Jesus em meio ao seu rebanho, parecem estar em completa consonância com o projeto reformador proposto pela Igreja. Era preciso que o padre estivesse mais perto do seu fiel, vivesse junto a ele para evangelizá-lo e catequizá-lo. Ministrando os sacramentos era garantir a manutenção do fiel junto à Igreja, e era preciso, além de uma reforma eclesiástica, garantir que o sacerdote estivesse junto ao seu rebanho. Dentro desse contexto é que podemos compreender a formação da espiritualidade do bom pastor levada ao projeto biográfico por Monsenhor Horta.

Em certa época da minha vida sacerdotal interessei-me vivamente perante Deus pela salvação eterna de um pecador e pela sua salvação.

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 41/42.

Oferecia a Deus a renúncia da minha própria vontade na terra em tudo que conhecesse fora mais agradável a Deus e a mais perfeita obediência aos meus superiores. E neste empenho permaneci por mais de doze anos sempre pedindo a Deus a salvação daquela pobre alma. Sucedeu que caísse gravemente enfermo o pobre pecador, e fui eu chamado para ouvi-lo em confissão. Confessei o homem que mostrou-se com as melhores disposições de espírito. Quando lhe dei a absolvição pareceu-me que era arrebatado de espírito e ouvi uma voz silenciosa no meu coração: Vem, servo bom e fiel, participa da alegria do teu Senhor e de toda a Corte celeste pela conversão desta alma.<sup>183</sup>

Tratou-se, assim, neste capítulo, compreender a maneira como Monsenhor Horta operou suas práticas e discursos e deu a elas significados e sentidos. Utilizamos fonte autobiográfica e correspondências pessoais para demonstrar como foi que esse processo subjetivo pudera ser vivenciado por Monsenhor Horta. Foi assim que, amparado à religiosidade do bom pastor, Monsenhor Horta constituiu um projeto religioso traduzido como projeto de vida. A partir de um entendimento particular de Afonso de Ligório, influenciado pela escola francesa sob inspiração de Francisco de Sales e por um determinado rigorismo – perceptível em seus discursos –, que Monsenhor Horta formou sua religiosidade. Porém, foi atuando junto à população que o sacerdote marianense encontrou a plenitude da realização de sua fé e de seu fazer religioso, que era encarado como um chamado da Divina Providência. Não obstante, ao passo em que vivenciava sua religiosidade, Monsenhor Horta também correspondia às expectativas dos fiéis, do seu rebanho, e tornou, aos olhos destes, um sacerdote virtuoso.

Confesso, com efeito, que devo às orações dessas numerosas e pobres órfãs toda a minha grande felicidade na terra, tão grande que sempre me persuadi de que nenhum padre nesta vasta e populosa arquidiocese de Mariana era mais feliz do que eu, principalmente porque nunca tive vontade própria senão a de obedecer cegamente a vontade de Deus, manifestada pela dos superiores ou dos seus prepostos no governo espiritual e temporal da Diocese. Nunca tive a coragem de manifestar ao Srn. Bispo ou ao seu Vigário Geral a minha vontade, com medo de que por sua benevolência e amizade quizesse condescender comigo. Sempre tive, é verdade, vontade de viver mais em contato com as almas na mais obscura paróquia ou Capela curada da Diocese. Mas Deus, que conhece e lê os mais íntimos desejos do coração, não quis conceder-me esta graça, mas trocou-a por outra melhor, permitindo se formasse na minha porta uma verdadeira paróquia, pela constante multidão de povo de todas as paróquias desta, de outras Dioceses de Minas e de fóra dela, que me procuram incessantemente nas suas necessidades espirituais e temporais.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 48/49.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 53/54.



Assim é que, atuando junto à população, Monsenhor Horta conseguiu, amparado à espiritualidade do bom pastor, constituir uma crença mútua entre sacerdote e fiel, que fizesse com que ele fosse visto pela população como um intermediário a ser procurado em momentos de enfermidade. De acordo com Virgínia Buarque e Tiago Pires,

Em paralelo, para ele, a caridade apresentava-se como culminância da santidade e, por isso, de nada valeria a expulsão de demônios ou a graça das curas, se a prática do bem ao próximo não fosse efetivada. Nesse sentido, Monsenhor Horta não se limita a aderir a tipologias consagradas pela Igreja, mas do interior da cultura católica, ele tece opções, privilegia vertentes. Assim, se a espiritualidade do bom pastor fundamentava-se na religiosidade francesa do século XVII, Monsenhor Horta seletivamente adere à corrente do humanismo devoto de São Francisco de Sales e à ótica caritativa de São Vicente de Paulo, ao invés da perspectiva expiatória e sacrificialista de Condren; ao “Deus terrível”, de cunho rigorista e moralizante, das primeiras décadas do século XIX, ele prefere “O Deus da misericórdia”, apresentado por Afonso de Ligório já em meados do século XVIII.<sup>185</sup>

A prática de caridade e, sobretudo, as práticas curativas de Monsenhor Horta demonstram a criação simultânea de uma crença entre o eclesiástico e o fiel. Dessa forma, voluntariamente ou não, tendo consciência ou não, com certezas e incertezas, Monsenhor Horta constituiu um projeto religioso e o transformou em biográfico. Desse projeto, Monsenhor Horta afirma e reafirma sua própria crença na Divina Providência e a legitimidade da religião Católica frente às outras. Preenche os espaços sociais pela reafirmação da fé, da crença Divina Providência e articula e (res)significa os espaços sociais e a crença do fiel, sob o prisma de Deus e da intervenção do sobrenatural, de forma que Monsenhor Horta reorganiza a experiência do cotidiano do fiel, baseado no ato de crer e da fé. Compreender o processo de formação na crença de Monsenhor Horta é objetivo do próximo capítulo.

---

<sup>185</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p. 197.

**Capítulo 2**  
**A crença em Monsenhor Horta**

Dias após a morte de Monsenhor Horta, os jornais marianenses não deixaram de exaltar seu caráter santo, sua vida dedicada aos pobres e suas práticas de cura, que marcaram a vida do sacerdote. Este capítulo pretende discorrer sobre a história da crença em Monsenhor Horta e em seus milagres. Utilizaremos seus escritos autobiográficos, nos quais Monsenhor diz ter testemunhado inúmeros casos de intervenção do sobrenatural que teriam causado malefícios, como doenças e aparições diabólicas, ou que teriam cunho celestial, ora para guiá-lo através da figura angelical ora para atuar junto à cura. Vale ressaltar que nem sempre Monsenhor Horta atribui a cura de um enfermo à realização de um milagre, embora utilize práticas curativas religiosas. Isso não quer dizer que ele não veja ali a interferência do sobrenatural, pois sua oração e mediação com Deus provam que suas práticas de cura articulam o sobrenatural em seus processos terapêuticos.

Assim, pretendemos analisar a crença que se constituiu em torno de Monsenhor Horta fazendo com que pessoas de diferentes lugares e diferentes grupos sociais recorressem ao sacerdote marianense em momentos de enfermidades e incertezas. A crença de que Monsenhor podia agir como um intermediário de Deus no processo curativo era reafirmada cada vez que um enfermo procurava o sacerdote para se restabelecer, e fez com que, perante a população marianense e seus colegas de batina, o sacerdote marianense fosse visto como um santo ainda enquanto vivo, como atestam os jornais e as correspondências<sup>186</sup>. A crença em suas práticas curativas revela algo ainda mais profundo do que um relativo sucesso obtido pelo sacerdote em transformar um projeto próprio de religiosidade – tema do capítulo anterior – em projeto biográfico, um meio de operar no cotidiano marianense. Assim, desenvolveremos este capítulo em diálogo com os seguintes questionamentos: por que as pessoas acreditavam na cura de Monsenhor Horta? Por que Monsenhor Horta manifestava a prerrogativa da cura? Ou ainda: por que crer em Monsenhor Horta quando podia não se crer? Talvez seja válido nos perguntar: seria possível não crer em Monsenhor Horta?

Percebemos os escritos autobiográficos de Monsenhor Horta como uma representação de um universo encantado, do qual ele próprio e, de certa forma, aqueles que o procuravam faziam parte e acreditavam. Composto de anjos, demônios e curas miraculosas, no qual o sobrenatural é um elemento chave e participativo, que não

---

<sup>186</sup> As páginas seguintes retomarão a santidade de Monsenhor Horta. Para ilustrar nosso argumento foram utilizados os periódicos *Boletim Ecclesiastico* e *A Cruz*. Todas as correspondências utilizadas fazem parte do acervo explicitado na introdução deste estudo e serão apresentadas a seguir.

apenas organiza a vida de Monsenhor Horta e daqueles que foram curados por ele, mas também dá significados, reorganiza as experiências do cotidiano, indicando que determinada prática de cura ou determinada doença é decorrência disto ou daquilo. Assim, a questão que nos propomos não é saber se Monsenhor Horta descreve ou não a ‘verdade’ quando relata suas experiências com anjos ou demônios. Parafraseando Marc Bloch, se acreditássemos que a resposta para este capítulo fosse por causa da vontade de Deus, não teríamos porque estudar. Mas, perguntamo-nos por que ele escreve isso. Percebemos que seu escrito é uma forma de representar a sua experiência do ato de crer, em consonância com aqueles que o procuravam, seja pessoalmente ou através de correspondências<sup>187</sup>. Assim, o objeto deste capítulo é a crença enquanto um fato social, e temos como objetivo tentar compreender o que constitui a crença de Monsenhor em si mesmo e a daqueles que o procuram. Quem são aqueles que o procuram? Essas perguntas norteiam este capítulo e, embora, as respostas sejam impossíveis de serem dadas de forma completa, nos esforçaremos para compreender as crenças e as práticas curativas de e em Monsenhor Horta, considerando que o ato de crer na cura miraculosa só é possível a partir de um tripé que envolve curador, doente e público.

Para analisar as crenças e as constituições dessas escolhemos dialogar com três autores, que embora distintos em suas ciências, podem promover um diálogo frutífero. Durkheim, Marc Bloch e Lévi-Strauss são os autores que nos apoiarão neste capítulo. A partir de questões colocadas por eles, tentamos expor nossas premissas.

Depois, este capítulo se desenvolve acompanhando as narrativas autobiográficas de Monsenhor Horta, nas quais o elemento sobrenatural aparece para além das curas. Assim, serão acompanhadas as aparições do demônio que perseguirá Monsenhor Horta em sua vida; tal como acompanharemos a narrativa de uma visão de Monsenhor Horta com seu falecido irmão por mando de Nossa Senhora e a aparição de um anjo quando Monsenhor Horta estava às pressas procurando a casa de uma criança para tratá-la ou prestar-lhe os últimos sacramentos. Passaremos, então, para os milagres curativos que, embora sejam melhores trabalhados no capítulo três, aqui aparecem como “ingredientes” que ajudam a compreender a constituição da crença curativa em Monsenhor Horta. Será também mencionado o relato de um milagre envolvendo a reprodução de alimentos, que Monsenhor Horta não terá dúvidas em apontar como um milagre. Assim, tentaremos problematizá-los argumentando que a escrita autobiográfica

---

<sup>187</sup> Sobre a escrita autobiográfica de Monsenhor Horta, ver a introdução deste estudo, especificamente o tópico referente às fontes.

se trata de uma forma de representação da experiência vivida a partir da escrita – uma forma de criar um sentido à própria vida – e esta, por sua vez, está ligada aos atos de crer de Monsenhor Horta e daqueles que os procuram. Para demonstrar as expectativas daqueles que o procuram, destacaremos as passagens de suas correspondências nas quais o caráter de santidade de Monsenhor Horta é reforçado.

Procuraremos esboçar quem são estes que procuram Monsenhor Horta em momentos de enfermidade. Apesar de nos parecer correto afirmar que a maioria das pessoas que o procura sejam pobres, seria incorreto afirmar que somente pobres procuram Monsenhor Horta.

### **Uma interpretação sobre a crença**

De acordo com o antropólogo Lévi-Strauss, em texto intitulado “*O Feiticeiro e sua magia*”, a crença no feiticeiro se torna possível a partir de um tripé que se entrecruza e se complementa. Assim, para o autor não há razão para não crer na eficácia de certas práticas mágicas, de modo que,

a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam às relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.<sup>188</sup>

Para exemplificar seu argumento, o antropólogo francês menciona a história de um xamã contada por Franz Boas. Assim, nessa história, que se trata de um fragmento autobiográfico de um ‘xamã’ – ou um ‘contra-xamã’ – chamado Quesalid, Lévi-Strauss explora o universo simbólico que circunscreve a prática do feiticeiro, que vivia numa tribo indígena, na região de Vancouver, no Canadá. Quesalid havia sido um crítico da arte da feitiçaria e assim passava a vida até ser convidado a fazer parte dos feiticeiros.

---

<sup>188</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua magia. Publicado sob o título: “Le Sorcier et sa magie”, in *Les Temps Modernes*, 4º ano, nº41, 1949, pp.3-24. [Em português no *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213]. Disponível em: <http://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/levi-strauss-claude-o-feiticeiro-e-sua-magia.pdf>. Acessado dia 26/03/2014.]

Depois de iniciado nos ritos xamânicos e com relativa fama, Quesalid visitou uma outra tribo indígena e assistiu a um ritual de cura realizado pelos xamãs daquela tribo. Narra então Lévi-Strauss que, “com grande estupor, [Quesalid] constatou uma diferença de técnica: ao invés de cuspir a doença sob a forma de um verme sanguinolento constituído pelo tufo dissimulado na boca, os xamãs Koskimo se contentavam em expectorar em suas mãos um pouco de saliva, e ousavam pretender que ali estava a ‘doença’.”<sup>189</sup>. Assim, assistindo àquele ritual, Quesalid pede permissão para participar da tentativa de curar o enfermo. Aceito a participar do ritual, demonstra sua técnica que, ao contrário da feita pelos xamãs da tribo vizinha à sua, ‘apresenta ao enfermo a doença’. “Pois [Quesalid], ao menos, dá qualquer coisa a sua clientela: ele lhe apresenta a doença sob uma forma visível e tangível, ao passo que os seus confrades estrangeiros não mostram absolutamente nada, e pretendem somente ter capturado o mal. E seu método obtém resultados, ao passo que o outro é vão”<sup>190</sup>. O curioso na história de Quesalid – e que pode nos ajudar a compreender as crenças constituídas em Monsenhor Horta, que legitimavam o jornal o chamá-lo de santo e que também legitimavam suas práticas curativas –, é que, mesmo aprendendo as técnicas de seu grupo, não era um xamã crente de que suas técnicas eram realmente eficazes. Foi através de um processo simultâneo – mas legitimado pelo grupo –, de constituição de sua crença em si e, sobretudo, da constituição da crença do grupo nas técnicas de Quesalid, que fez com que ele se tornasse um verdadeiro feiticeiro. O exemplo de Quesalid utilizado pelo antropólogo Lévi-Strauss, embora traga consigo alguns paralelos com Monsenhor Horta, distingue-se radicalmente da nossa análise, pois Monsenhor Horta não pode ser considerado um feiticeiro. Ao trazer para este trabalho o exemplo Quesalid, estamos pensando junto a Lévi-Strauss como uma crença é constituída, simultaneamente, tanto pelo grupo quanto pelo agente. Monsenhor Horta não seria capaz de curar através da intermediação dele com a Divindade, se não acreditasse que fosse capaz de realizar essa intermediação. Pensamos que Monsenhor Horta se difere de um feiticeiro por não usar da magia e sim da religião para realizar suas práticas curativas. Assim, Monsenhor Horta é um religioso que opera dentro de um universo de práticas curativas circunscritas às práticas católicas autorizadas e legitimadas pela Igreja Católica.

Outro autor importante que poderá nos ajudar a abordar a crença nas práticas curativas de Monsenhor Horta é Emile Durkheim. O sociólogo francês dedicou-se ao

---

<sup>189</sup> Ibidem, p.: 11.

<sup>190</sup> Ibidem.

estudo das religiões primitivas e pode revelar-se como uma importante leitura para os objetivos deste capítulo. Antes de tudo, Emile Durkheim pensava a religião como uma representação coletiva, constituída na e pela sociedade<sup>191</sup>. Seria impossível existir uma representação coletiva que não encontre na sociedade suas raízes profundas. Para o autor, as representações coletivas são “o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos, longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber”<sup>192</sup>. Assim, percebemos como representações coletivas tanto os conceitos de saúde, quanto os de cura e de doenças. Dessa forma, a crença numa determinada prática curativa – seja ela médica, feiticeira ou religiosa – está ligada a uma determinada forma de perceber a doença. A crença nas práticas curativas é resultado social constituído pelas representações coletivas. As representações coletivas têm a função de distinguir o grupo da sociedade; distinguem os homens no tempo, de forma que, em tempos diferentes, acontecem representações coletivas diferentes. Assim é que, de acordo com Durkheim, as representações coletivas “traduzem antes de tudo estados da coletividade: dependem da maneira como esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas etc.”<sup>193</sup>. Acreditamos que as ideias durkheimianas tornam-se muito frutíferas, mesmo já consideradas ‘clássicas’, para podermos compreender dentro de um microgrupo – que acreditavam nas práticas curativas e recorriam a elas –, a consolidação e a reafirmação da crença em Monsenhor Horta.

O historiador Marc Bloch e cofundador da escola dos *Annales* aparece como um importante autor para estudarmos as crenças em práticas curativas e nos milagres. Em seu livro “*Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*”, o autor procura fazer a história de um milagre ou, se for possível separar, a história da crença neste milagre<sup>194</sup>. Em sua famosa obra, discorre sobre as práticas de cura miraculosas que

---

<sup>191</sup> De acordo com o sociólogo, “A conclusão geral do livro que se irá ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo.” DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. - São Paulo: Martins Fontes, 1996 (4ª tiragem 2009), p.:XVI.

<sup>192</sup> Ibidem, p. XXIII.

<sup>193</sup> Ibidem.

<sup>194</sup> No prefácio da obra, o historiador Jacques Le Goff chama a atenção para os feitos de Marc Bloch. Para Le Goff, “Marc Bloch mostrou que o milagre existe a partir do momento em que *se pode* [...] acreditar

tinham lugar durante a Idade Média em duas dinastias: a francesa e a inglesa. Bloch demonstra como essas práticas fazem parte do endosso cultural da Idade Média, envolvendo crenças populares – que viam os reis como sagrados e sacramentados –, a unção régia, os ‘ritos’, as ‘legendas’, as ‘superstições’. Além disso, mostra como estavam intimamente relacionadas a fatores políticos, fazendo com que os monarcas se beneficiassem dos ritos curativos para declararem sua legitimidade<sup>195</sup>, pois, segundo Bloch, acreditava-se que o rei legítimo era capaz de realizar a cura de escrófulas. Também conseguiam aumentar sua popularidade, de forma que “o poder curativo foi uma das manifestações do poder régio”<sup>196</sup>. De acordo com o autor, “não se podia pensar em considerar os ritos de cura isoladamente, fora de todo esse universo de superstições e legendas que formam o “maravilhoso” monárquico; isto teria sido condenar-se antecipadamente ridícula, sem ligação com as tendências gerais da consciência coletiva”<sup>197</sup>.

Embora nosso trabalho não trate nem da cura régia e nem do período medieval, podemos traçar com Marc Bloch interessantes diálogos. Para Bloch, “os reis da França e da Inglaterra puderam tornar-se médicos milagrosos porque já eram”, de modo que sua atmosfera sagrada vinha de longa data<sup>198</sup>. Assim, “os soberanos do ocidente haviam se tornado oficialmente sagrados graças a uma nova instituição: a consagração eclesiástica

---

nele; e que o milagre declina e então desaparece a partir do momento em que não se pode acreditar nele.” (LE GOFF, Jacques. In, prefácio *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio; França e Inglaterra*. BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi, Companhia das Letras, São Paulo, 1993, p. 16).

<sup>195</sup> De acordo com Marc Bloch, “os reis estavam duplamente designados ao papel de benfeitores taumaturgos: primeiro, pelo caráter sagrado que lhe era inerente; depois, mais particularmente, por uma das fontes que emanava esse caráter, a mais visível e mais respeitável: a unção.” BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi, Companhia das Letras, São Paulo, 1993, p. 82.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 68

<sup>197</sup> Ibidem, p.43.

<sup>198</sup> Marc Bloch utiliza-se de um problema em seu livro. O autor pergunta “que motivos fizeram que a França e a Inglaterra monopolizassem as curas régias?” Depois de demonstrar que as curas apareceram em alguns outros países da Europa, Bloch argumenta que nesses países a cura régia não conseguiu durar muito tempo. Assim, o autor argumenta que o sucesso das curas régias na Inglaterra e na França é atribuído há algo maior do que o sentimento de sagrado da realeza, pois este era comum a toda Europa medieval. Sem tirar o peso do sentimento da realeza sagrada – causa profunda era a crença no caráter sobrenatural da realeza –, Bloch agrega dois outros motivos: “as causas ocasionais, nos as encontramos, na França, na política [...], e na Inglaterra, na ambição e habilidade de Henrique I. A crença era comum a toda Europa ocidental. Portanto, o que faltou nos outros Estados foram unicamente as circunstâncias particulares que naqueles dois reinos permitiram a noções até então pouco vagas revestir-se, nos séculos XI e XII, com a forma de uma instituição precisa e estável.” Marc Bloch discorre sobre a força da tradição que fazia com os ritos mantivessem na Inglaterra e França. De acordo com o autor, “pode-se crer que mais de um príncipe sentiu alguma inveja quando, por volta do século XIII, a fama das curas realizadas pelos capetíngios e pelos Plantagent espalhou-se amplamente em todo o mundo católico. Mas provavelmente era tarde demais para tentar uma imitação com alguma possibilidade de sucesso. O rito francês e o inglês tinham a seu favor a maior força desse tempo: a tradição.” Ibidem, p. 130.



e, mais particularmente, seu rito fundamental, a unção”<sup>199</sup>. Durante os séculos, nos quais a cura miraculosa régia foi uma prática contínua na França e na Inglaterra, o evento se modificou ficando cada vez mais complexo. Bloch demonstra que, a princípio, a cura régia acontecia com qualquer enfermo que procurasse o rei independente da doença que tivesse. Com o tempo, a cura foi se especializando até chegar a ser exclusiva das escrófulas. Bloch ressalta que, junto à especialização curativa régia, houve uma incorporação de novos elementos, de novos ritos, gestos e de lugares específicos – a corte. Somado às transformações do processo curativo régio, houve práticas de caridade, de modo que, de acordo com Marc Bloch, “aos olhos do público, a moeda tornara-se então um instrumento essencial ao rito; não recebê-la das mãos do rei seria, na melhor das hipóteses, ter sido miraculado apenas pela metade”<sup>200</sup>. Vale mencionar a especificidade do rito inglês que, ao contrário do francês, utilizava anéis em seu ritual.

Analisando a popularidade do culto régio, o autor aponta a dificuldade de traçar um quadro sobre a condição social dos indivíduos que o procuravam. Apesar disso, afirma que se pode constatar que todas as classes estavam representadas na multidão sofredora que vinha ao rei <sup>201</sup>. O que se percebe é que uma instituição fundada na corte encontrou na população o terreno para florescer e difundir-se. Porém, vale ressaltar que o rito encontrou também entre os letrados ingleses e franceses um importante lugar em sua literatura<sup>202</sup>. Para estes, o milagre não representava propriamente uma contradição, de forma que Marc Bloch acentua esse caráter dizendo que “os milagres, tanto os dos príncipes temporais quanto os dos santos, eram coisas familiares que em nada contradiziam o mundo dos médicos. [...]. Nem os reis nem os santos curavam sempre; entretanto, não se duvida das virtudes nem de uns nem dos outros”<sup>203</sup>. Assim, de acordo com Bloch, a literatura médica, embora a seu modo e a serviço dos interesses da corte, consagrou o milagre régio.

No decorrer de sua obra, Marc Bloch mostra a existência de um problema enfrentado pela Igreja, monarquistas e pessoas simples, durante o processo do milagre

---

<sup>199</sup> Ibidem, p.70-75.

<sup>200</sup> Ibidem, p. 96

<sup>201</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>202</sup> “Apenas os franceses e os ingleses, pertencendo a nações diretamente interessadas na glória do milagre régio, deram-lhe (pelo menos algumas vezes) um lugar em seus escritos. Porém, de acordo com Bloch, a literatura estrangeira não fez menções ao toque régio. Assim, argumenta Bloch que, “até onde posso ver, a noção do poder curativo dos reis não penetrou na literatura médica internacional antes do século XVI.” Ibidem, p. 108.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 109.

régio, de forma a encarar de onde vinham os poderes curativos dos reis. Qual era a origem miraculosa das práticas curativas régias? Ou, nas palavras de Bloch,

nos países onde florescia o milagre das escrófulas, criava-se a propósito da unção e dos efeitos desta um problema particularmente grave. Já a partir da elevação os reis estavam aptos a curar os doentes? Ou suas mãos tornaram-se realmente eficazes só a partir do momento em que o óleo bento os transformava em “ungidos do Senhor”? Em outras palavras: de onde exatamente vinha essa característica sobrenatural que os tornava taumaturgos?<sup>204</sup>

Outro ponto relevante da obra de Marc Bloch para os objetivos deste capítulo refere-se à afirmação de que não podemos pensar que os reis taumaturgos eram enganadores, muito embora nunca tivessem realmente curado alguém. Para o autor, a crença no milagre foi resultado das “representações coletivas e as ambições individuais que, misturando-se uma às outras numa espécie de complexo psicológico, levaram os reis da França e da Inglaterra a reivindicar o poder taumatúrgico e levaram os povos a reconhecer-lhes esse poder.”<sup>205</sup> Quando o enfermo procurava o rei a fim de recuperar-se das escrófulas, parecia não se importar se não tivesse seus problemas de saúde sanados pelo toque régio. Bloch demonstra que era normal encontrar enfermos que solicitavam para ser tocados mais de uma vez e, quando o toque não curava as escrófulas, o doente não se queixava disso. Porém, “se o doente a quem o milagre falhava era mal-educado o bastante para queixar-se, os defensores da realeza não tinham dificuldade em responder-lhe. Replicava-se-lhe [...] que lhe faltara fé”, essa fé que, como escrevia Regnault, “sempre foi uma disposição para as miraculosas.”<sup>206</sup>

Por fim, Marc Bloch conclui dizendo que, o que levou a crença no milagre, foi a expectativa de que ali deveria haver um milagre.

Vale ressaltar que não tratamos Monsenhor Horta como um curador popular, um feiticeiro ou como um xamã, figuras que eram tão comuns durante o século XIX e início do XX. A posição eclesiástica ocupada por Monsenhor Horta e os privilégios sociais que dela derivavam, nos impedem de vermos Monsenhor Horta como um feiticeiro que vivia em Minas Gerais. Monsenhor Horta é um membro de um clero institucionalizado,

---

<sup>204</sup>Ibidem, p.167. Vale lembrar que a própria origem do óleo que ungia os reis já era sobrenatural.

<sup>205</sup>Continua Bloch indagando-se: “As multidões que acreditavam na realidade das curas operadas mediante o toque ou os anéis medicinais viam nessas curas um fato empírico, ‘uma verdade clara como o sol’, bradava Browne. Se a fé desses inúmeros crentes era apenas ilusão, por que não sucumbiu à experiência? Em outras palavras, os reis curavam? Se curavam, faziam-no por meio de quais procedimentos? Se, ao contrário, a resposta for negativa, então como foi possível que, durante tantos anos, as pessoas se tenham persuadido de que eles curavam?” Ibidem, p. 267.

<sup>206</sup> Ibidem, p.275.

diocesano, que, ao contrário do feiticeiro, opera dentro de um sistema curativo religioso-católico, legitimado e autorizado pela Instituição Católica. A utilização dos textos de Durkheim, Lévi-Strauss e Marc Bloch, embora os autores tenham tratado de temas diferentes do nosso, parece-nos ser possível. Acreditamos que os estudos de Lévi-Strauss (salvando todas as especificidades por se tratar de estudos referentes a tribos indígenas – neste caso, do Canadá) podem ajudar-nos a perceber como a crença nas práticas curativas de Monsenhor Horta se constituiu e se consolidou, pois havia um consenso social, que compartilhava com Monsenhor Horta os mesmos princípios/expectativas de doença e cura<sup>207</sup>. Tal como nos parecem válidas as observações tecidas por Marc Bloch quando escreveu sobre a história de um milagre e da crença nesse milagre. Para Monsenhor Horta, e para as pessoas que viviam em Mariana e que tinham a crença nas práticas curativas de Monsenhor Horta, o sobrenatural era uma figura que podia intervir no natural. Como veremos, neste e no próximo capítulo, tanto Deus quanto o Demônio podiam intervir no cotidiano a fim de causar malefícios e benefícios. O sobrenatural poderia ser assim manuseado com diferentes objetivos e por diferentes agentes, agindo eles com autorização ou não da Igreja Católica. Observamos que o sobrenatural corriqueiramente pode intervir na realidade e deve ser pensado como uma categoria dinâmica e separada do natural por linha tênue e frágil, que é constantemente ultrapassada pelos homens do século XIX.

Embora as estruturas sociais e as interações sociais sejam outras, Marc Bloch percebe isso e conclui em sua obra que o milagre pode existir porque se pode acreditar nele. Percebemos isso em Monsenhor Horta e naqueles que o procuravam. A possibilidade da influência do sobrenatural no cotidiano real fazia com que ele pudesse interferir tanto para causar malefícios – as doenças, aparições, intervenções demoníacas – ou benefícios – milagres e curas. Assim, toda vez que alguém procurava Monsenhor Horta para se tratar ou pedir benção e este operava a cura utilizando meios religiosos – como aspersão de água benta, exorcismos, orações e santinhos religiosos –, a crença em suas práticas e a crença no sobrenatural são reafirmadas. De acordo com Durkheim, os ritos, cultos, crenças precisam ser constantemente reafirmados pelo grupo que os comungam para sobreviverem. Nas palavras do autor,

---

<sup>207</sup> O capítulo 3 tratará sobre o conceito de doença e de cura, como representações coletivas que são socialmente forjadas pela comunidade – porém, sem perder de vista a dimensão natural que há tanto na doença quanto na cura.

Não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, de assembleias, de congregações, em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns; ou seja, cerimônias que, por seu objeto, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos que nelas são empregados, não diferem em natureza das cerimônias propriamente religiosas.<sup>208</sup>

Assim, portanto, a crença na santidade de Monsenhor Horta, ainda vivo, como veremos a seguir, de fato, tem origens que o precedem. Porém, a forma como Monsenhor Horta reinterpretou o discurso religioso e amparado à religiosidade na figura do bom pastor, atuando em constante servidão ao próximo, procedendo à cura a todos aqueles que o procuravam e os milagres operados por ele, com certeza contribuíram para que Monsenhor Horta fosse, ainda em vida, visto como um santo pela população marianense<sup>209</sup>. Monsenhor Horta e aqueles que o procuravam viviam num universo no qual o sobrenatural poderia interferir no real e sua interseção seria ‘algo esperado’, tanto para justificar as curas procedentes por Monsenhor Horta e os milagres curativos, quanto às doenças que, constantemente, eram concebidas como intervenções diabólicas nos corpos dos sujeitos ou como punições divinas para a imoralidade da sociedade. Assim, as práticas de Monsenhor Horta encontram, simultaneamente e complementam-se, no grupo que o procura e nas suas próprias crenças de Monsenhor Horta ao procedê-las e dos doentes em sua expectativa de cura. Como demonstraram os autores citados, cria-se um consenso de que ali poderia haver cura, assim, curador e curado dependem mutuamente de um e de outro – ao menos, no caso de uma ‘cura religiosa’.

---

<sup>208</sup> Ainda de acordo com Durkheim, “Que diferença essencial há uma assembléia de cristãos que celebram as principais datas da vida de Cristo, ou de judeus que festejam a saída do Egito ou a promulgação do decálogo, e uma reunião de cidadãos que comemoram a instituição de um novo código moral ou algum grande acontecimento da vida nacional?” DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa* p.472-473.

<sup>209</sup> No dia 27 de março de 2010, o arcebispo de Mariana, Dom Geraldo Lyrio Rocha, “Mariana se reuniu juntamente com os demais membros do Tribunal Eclesiástico para iniciar o processo da causa de beatificação e canonização do servo de Deus monsenhor José Silvério Horta (1859 – 1933).” Informações disponíveis em <http://www.arqmariana.com.br/missa-da-unidade-e-inicio-do-processo-de-beatificacao-de-monsenhor-horta-marcam-abertura-da-semana-santa-na-arquidiocese>. Acessado dia: 02/04/2014.

## A morte de Monsenhor Horta

Já quase cego e com a audição prejudicada, Monsenhor Horta não resistiu às enfermidades que o atacavam há anos e, na noite de 30 de abril de 1933, acabou falecendo aos 74 anos. O periódico *Boletim Ecclesiastico da Archidiocese de Mariana* (BEAM) publicou em suas páginas um relato que rememorava a biografia de Monsenhor Horta, seus últimos dias e detalhes de seu velório. Relatando o triste acontecimento, o periódico dá-nos importantes descrições que podem ajudar a perceber e analisar a crença em Monsenhor Horta. Dessa forma, descrevia o falecimento:

“Extinguiu-se á meia noite do 30 de Abril p. passado a vida terrena do *santo* Monsenhor Horta.

Não foi unicamente a Archidiocese de Marianna que se cobriu de luto com tão lamentavel morte, pois em todos recantos do Brasil repercutio dolorosamente a noticia de seu passamento, porque por toda parte era venerado esse *santo* sacerdote, não só pelas virtudes christãs e singulares que praticou, como pelos grandes beneficios que ás *mãos cheias* derramou por todo o paíz, de cujos recantos lhe vinham, diariamente, multidões á procura de uma benção para os males do corpo e da alma, sem que um só voltasse sem um conforto moral ou mesmo material de que estivesse necessitado.

A vida desde muito se lhe ia esvaindo a olhos vistos, não sò por insidiosa molestia que lhe minava o organismo de natureza sempre debil, como pelo constante assedio em que o trazia, a turba multa de doentes de toda especie, que, diariamente, lhe vinha supplicar uma benção para suas enfermidades e mesmo para negocios e norteamento de vida, ou mesmo um obulo material para prementes necessidades.”<sup>210</sup>  
[Grifo nosso]

Depois de narrar suas atividades do cotidiano e dos últimos momentos de vida de Monsenhor, o relato publicado pelo periódico descreve como foi o velório de Monsenhor Horta:

---

<sup>210</sup> BOLETIM ECCLESIASTICO DA ARCHIDIOCESE DE MARIANNA, Apud COTTA, Augusta de Castro, op. cit. p. 243.

“Os seus funeraes effectuados na tarde do dia seguinte foram uma verdadeira apothese, calculando-se perto de 5 mil pessoas vindas de Ouro Preto e de outros lugares para assistil-os, presidindo todas as ceremonias Mons. Alypio Odier. Vigario Geral, que recebendo os venerandos despojos na casa da residencia do morto os trouxe até a Cathedral, onde os esperava o Sr. D. Helvecio, Arcebispo Metropolitano, que fez pontificalmente a Encommendação, seguindo-se depois o prestito funebre para a igreja das Mercês, cujo Commissario, foi, com mesmo ceremoniario e acompanhamento dantes, com a única differença, que da casa funebre à Cathedral, as alças do caixão foram reservados ao clero, tomando-as dahi em diante os parentes, e seculares que se revesaram até a igreja das Mercês onde novamente se fez a encommendação, substituindo a <Escola Cantorum> do Seminario, que até então havia funcionado, a orchestra da Associação São José.

A pedido de amigos e parentes, ainda ausentes que desejavam pela ultima vez, oscular *as mãos sagradas do santo morto*, ficaram em exposição nessa igreja até 1 hora do dia seguinte os venerandos restos, disputando a multidão um pedacinho de suas vestes, uma flor que lhe houvesse tocado o cadaver, sempre dellas coberto, como de terços, santinhos e outros objectos de piedade, que levaram, e comsigo guardam como ultima lembrança de quem na terra fôra tão amigo de Deus e bemfeitor da humanidade.”

<sup>211</sup> [Grifo nosso]

O relato ainda trazia uma passagem de outra obra, no qual ressalta a santidade de Monsenhor Horta. Escrita pelo Cônego Raymundo Trindade, o periódico destacou em seu relato sobre o falecimento de Monsenhor Horta:

“<Em Monsenhor Horta não se sabe que mais admirar, se a sua sciencia profunda, se a sua virtude sem par. É largamente conhecido o seu amor pelo pobre, sendo elle por sua vez pobre e dos mais pobres. É o mais humilde dos padres, ao mesmo tempo que é o sacerdote mais insigne do Arcebispado. Mons. Horta só dispõe de si e do seu tempo para se tornar util aos outros; tambem de tal sorte se impoz pelas suas virtudes, que a sua benção, de véras prodigiosa, é solicitada diariamente por levas e levas de romeiros, que para recebel-a vêm dos mais recuados pontos da Archidiocese e de fóra della. A todos attende com bondade, paciencia e humildade sobrehumanas.

---

<sup>211</sup> BOLETIM ECCLESIASTICO DA ARCHIDIOCESE DE MARIANNA, Apud, COTTA, Augusta de Castro, op. cit. p. 246-247.

Mons. Horta é um justo de que todos na archidiocese nos ufanamos, porque é o ornamento por excellencia do nosso clero e porque é um benemerito da Igreja Mariannense, a que vem prestando serviços notaveis, sem um trimestre de interrupção, ha cerca de 50 annos>.”<sup>212</sup>

E concluía o jornal dizendo que: “Si a vida de Monsenhor Horta foi de um justo, de um grande *santo*, foi-lhe também a morte.”<sup>213</sup> [Grifo nosso]

Um outro periódico intitulado “A Cruz”, no dia seguinte a sua morte, publicou em suas páginas um texto acentuando o caráter santo do sacerdote.

“[...]

Sua alma puríssima sobe aos céus com os perfumes da *santidade*; sim, porque Mons. Horta é um *santo*.

(...) Não conhecemos ninguém mais humilde, evangelicamente humilde, carinhoso e simples como Mons. Horta.

Quem olhava para Mons. Horta tinha logo por uma impressão estranha, cheia de enlevo, por estar diante de um *santo*, tal a suavidade e inocência de seu amável e sereno olhar, que tão nitidamente retratava e espelhava a sua alma angélica - eleita do céu.

Quem se abalancar a registrar os fatos estupendos, miraculosos, que se desenrolavam em torno de Mons. Horta, acabará, sem dúvida, escrevendo a vida de um *santo e seus milagres*.

Felizes, ditosos, os que tiveram a ventura de beijar as unguidas e abençoadas mãos e receber sua santa bênção, como nós, de joelhos, por vezes, na vetusta Sé de Mariana e em sua acolhedora residência.”<sup>214</sup> [Grifo nosso]

As edições dos jornais *post-mortem* não deixaram de acentuar e valorizar as características que faziam com que Monsenhor Horta fosse visto como um santo ainda em vida pela população marianense e das regiões próximas: as miraculosas curas realizadas pelo sacerdote em vida; sua disposição e caridade com os pobres que o procuravam; sua religiosidade em servir ao próximo. A santidade de Monsenhor Horta – atribuída pela população e ressaltada pelos periódicos – pode ser percebida como

---

<sup>212</sup> BOLETIM ECCLESIASTICO DA ARCHIDIOCESE DE MARIANNA, apud COTTA, Augusta de Castro, op. cit. p. 244-245.

<sup>213</sup> BOLETIM ECCLESIASTICO DA ARCHIDIOCESE DE MARIANNA, apud COTTA, Augusta de Castro, op. cit. p. 245.

<sup>214</sup> Jornal “A Cruz” Rio Branco, 1º/04/1933 - nº 103, apud COTTA, Augusta de Castro, op. cit. p. 248-249.

resultado de um paulatino e constante projeto de religiosidade que, amparado à espiritualidade do bom pastor<sup>215</sup>, desenvolveu-se em torno de Monsenhor Horta. Tal projeto religioso, que se traduziu em biográfico – em um modo de vivência –, fizera com que o sacerdote marianense tivesse, aos olhos do fiel e da Igreja, se tornado um sacerdote virtuoso, um sacerdote que gozava de credibilidade moral e prerrogativas suficientemente válidas para exercer terapias e curas miraculosas para minimização dos males enfrentados cotidianamente pelo seu rebanho. De acordo com Virgínia Buarque e Tiago Pires, “a espiritualidade do bom pastor realçava a importância da santificação pessoal do sacerdote, mas de forma imbricada a atuação no mundo, no intuito de que, por essa dupla via, fosse obtida a almejada conversão dos sujeitos e dos povos à mensagem evangélica”<sup>216</sup>. Assim, é possível perceber que, pela documentação consultada, o projeto de religiosidade vivido por Monsenhor Horta tornou-o um padre virtuoso, cujas suas ações no cotidiano de Mariana junto aos seus fieis, santificava-o frente à população, que recorria a ele sempre que necessário para procurar conforto em seus momentos de necessidade.

### **A presença do sobrenatural na vida de Monsenhor**

Em sua autobiografia, Monsenhor Horta descreve diversos casos em que o elemento sobrenatural aparece ora perseguindo-o, metamorfoseado em alguns animais – como cão, gato e cobra – e ora operando algum milagre ou cura. O primeiro caso descrito por ele aconteceu quando tinha 18 anos, em 1877, quando foi diagnosticado por médicos com uma enfermidade que poderia levá-lo à morte. Passado dois anos de sua nomeação, como “Capelão cantor extranumerário da Catedral”<sup>217</sup>, José Silvério Horta foi visitado por um “médico inglês, Dr. Vening. Este achando-me magro e desfeito ofereceu-se a me examinar, o que fez diligentemente, e disse a meu pai que de nenhum modo eu podia prosseguir (*sic*) nos estudos e que me fizesse passear e descansar em alguma fazenda sem me preocupar com os estudos.”<sup>218</sup>. Pouco tempo depois, outros

---

<sup>215</sup> Ver, no primeiro capítulo, a constituição da religiosidade de Monsenhor Horta amparado à figura do bom pastor; o processo de reforma que passava a Igreja Católica e os enfrentamentos desta instituição com os novos ventos trazidos pela modernidade.

<sup>216</sup> BUARQUE, Virgínia e PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p.:60-61.

<sup>217</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 11.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 14.



dois médicos, um inglês – “célebre médico” Dr. Malta – e outro brasileiro, Dr. Eduardo Moura, que “confirmou plenamente a opinião dos dois médicos ingleses [...], teve mais do que os outros a franqueza de dizer a meus pais que eu teria poucos meses de vida se não me tratasse seriamente, mas fora de Mariana. Em vista disto fui-me obrigado a renunciar a cadeira de Capelão cantor da Sé e retirar-me de Mariana.”<sup>219</sup>

Passado algum tempo de descanso na fazenda, José Silvério descreve em sua autobiografia que quando acabou uma oração a Nosso Senhor, em que pedia a graça de ser padre, ao se levantar dessa oração, “[sentiu-se] completamente são. Comuniquei ao meu pai, que logo pôde me foi buscar para a casa, e ficou contente, vendo-me com outra fisionomia e até gordo.”<sup>220</sup> Então, de volta a Mariana, e com “o Exmo. Sr. D. Benevides sabendo que eu já estava em Mariana e por singular benefício de Deus restabelecido de minha enfermidade, convidou-me a continuar os meus estudos”<sup>221</sup>, assim, foi que José Silvério Horta pode retornar aos seus estudos e tornou-se fâmulos de Dom Benevides. A primeira intervenção sobrenatural narrada por Monsenhor Horta em sua autobiografia, como vimos, aconteceu com ele, antes mesmo de assumir qualquer posto de relevância dentro da instituição eclesiástica. Nesse pequeno relato, também percebemos que a repentina melhora de José Silvério não precisou – ou pelo menos não foi narrada – ser averiguada por nenhum médico pessoal de Dom Benevides. Ao que parece, a cura pela intervenção divina não era nenhuma surpresa para Dom Benevides, e foi só depois dela que José Silvério Horta começou efetivamente seus estudos para tornar-se um sacerdote. Esse argumento ganha mais força se pensarmos que Monsenhor Horta descreve em sua autobiografia outras vezes que foi consultado por médicos sob a indicação de Dom Benevides ou não. Entre outros exemplos que Monsenhor Horta menciona o tratamento médico em sua autobiografia, destacamos este que, estando no Rio de Janeiro acompanhando Dom Benevides, o bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda, “julgou oportuno que eu me submetesse a um exame médico e convidou para isso o seu próprio médico, que era também do seu Seminário, Dr. Antônio de Seixas Secioso.”<sup>222</sup>

O constante contato com os pobres já vinha antes mesmo de Monsenhor Horta receber alguma ordenação eclesiástica. Já no início de seus afazeres no Palácio dos Bispos como fâmulos de Dom Benevides, o bispo resolveu incumbir José Silvério Horta da tarefa de “atender a êles [os pobres] e por isso em cada mês dava-me o dinheiro

---

<sup>219</sup> Ibidem.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 15/16.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>222</sup> Ibidem, p. 21.

necessário, que eu reduzia a trôco miudo e assim o distribuia a meu alvitre e critério”<sup>223</sup>. Dentre outras funções, José Silvério Horta tinha que acompanhar o bispo em suas visitas pastorais. Como vimos no primeiro capítulo, as viagens pastorais faziam parte de um importante projeto dos bispos ultramontanos para combater as imoralidades da população e propagar os sacramentos católicos. A preocupação com a fé, a moralidade dos fiéis e o sacramentos, e a separação do profano do religioso, faziam parte do projeto de reforma do clero, que tinha em Dom Benevides um dos principais nomes. Além disso, as viagens pastorais para os mais distantes povoados da diocese marianense, representavam uma forma de reafirmar a autoridade cristã e combater, através da presença do bispo e de seus acompanhantes, a presença de outras manifestações religiosas<sup>224</sup>.

Assim, José Silvério Horta, ainda antes mesmo de ter recebido qualquer ordenação eclesiástica, já acompanhava Dom Benevides. Rememorando em sua autobiografia, Monsenhor Horta descreve que “todas as vezes que o Sr. Bispo [Dom Benevides] saía em visitas pastorais levava-me sempre como fâmulos e durante as viagens queria-me sempre perto de si”<sup>225</sup>. Foi em uma dessas viagens pastorais que Monsenhor Horta descreve o seu primeiro contato com o demônio. Segundo sua narrativa autobiográfica, quando a noite precisou afastar-se um pouco de onde se encontrava o bispo, acabou, sem querer, chegando às portas de um cemitério. “Chegando aí, apresentou-se-me um enorme cão da Terra Nova, de pelos (*sic*) compridos e negros e começou a rosar e ameaçar-me. Assustado, sem arma alguma, tirei dos bolsos o terço de N<sup>a</sup> Senhora, e com êle nas mãos ameacei-o também, e aquele fantasma desapareceu dando um grito como se houvesse levado um tiro.”<sup>226</sup>. Passado o encontro com o cão, Horta retornou à sua residência e, no dia seguinte enquanto procurava o dono daquele animal, o bispo Dom Benevides disse a Monsenhor Horta: “meu Horta, não precisa mais indagar do dono do cão, porque é o demônio”<sup>227</sup>. A princípio, Monsenhor manifestou dúvidas sobre o acontecimento e foi, somente dez anos depois, quando já sendo padre e “a mando do Sr. Bispo procedi aos exorcismos em

---

<sup>223</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>224</sup> Sobre as visitas pastorais como uma estratégia da política ultramontana, ver primeiro capítulo.

<sup>225</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 17.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 18/19.

<sup>227</sup> Ibidem, p.19.

um louco em Barbacena, e o demônio nessa ocasião disse-me que êle era o cão, que eu já conhecia de vista”<sup>228</sup>. Futuramente voltaremos a este relato de exorcismo.

Foi somente a partir de 1884, em “4 de maio de 1884”, que José Silvério Horta recebeu as Ordens Menores<sup>229</sup>. José Silvério Horta não pode segurar-se de felicidade de ter recebidos as Ordens, e escreveu em sua autobiografia que com “alegria recebi essas primeiras Ordens que me davam o direito de exercer alguns poderes espirituais e sobrenaturais”<sup>230</sup>. Já ordenado também com as Ordens Maiores, Monsenhor Horta relata o seu segundo encontro com o demônio que estava metamorfoseado em forma de um cachorro. Embora a figura do cachorro se repita em relação ao primeiro encontro com demônio, este traz outros elementos. De acordo com seu relato, estava em viagem nas distantes áreas do município de Mariana, quando “uma senhora de certa idade e cercou-me tomando a rédea do animal e dizendo-me: foi Deus que o trouxe aqui”<sup>231</sup>. Convidado a entrar e enquanto esperava que o jantar fosse servido por ela, Monsenhor repousava em um quarto, “as vidraças estando descidas e ela fechando a porta única do tal quarto, recostei-me em um dos catres [...]” Quando “reparando, porém, debaixo do catre fronteiro vi um enorme cão deitado debaixo do catre e tive muito medo de ser ofendido por êle. Mas o cão foi-se levantando e roçando pelas paredes passou-se para debaixo do catre em que eu estava. [...]. Conheci logo que era o demônio e tranquilizei-me continuando a reza do rosário”<sup>232</sup>. Monsenhor Horta deixa a entender que depois da oração, o cão desapareceu e ele pôde esperar a refeição para então contar a dona da casa. Também, de acordo com os escritos de Monsenhor Horta, parece ser esperado pela dona da casa que o demônio estivesse por lá, pois ela não tinha mais sossego desde quando disse ao seu esposo que o diabo que te acompanhe quando se mudou para Mariana:

o demônio que vá contigo, eu não irei. Por isso, seu padre, [relata Monsenhor a fala da senhora] tenho medo que o demônio tenha aceitado a minha parte, tanto mais que depois disto nenhum socego (*sic*) tenho aqui e sempre me lembrando das minhas palavras. Eu ouvindo esta história e tendo visto o cão realmente no quarto, que desapareceu sem ter tido modo de saída, tranquilizei a pobre senhora, prometendo-lhe que daí por diante ela ficaria socegada (*sic*), mas ocultei-lhe a visão diabólica para não lhe aumentar o medo.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> Ibidem.

<sup>229</sup> Sobre as ordenações de Monsenhor Horta bem como uma descrição mais detalhada de sua biografia, ver primeiro capítulo.

<sup>230</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.22/23.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>233</sup> Ibidem, p.37/38.

O trecho acima narrado por Monsenhor Horta em sua autobiografia demonstra claramente que o sobrenatural poderia ser manipulado pelos leigos em geral. A senhora que o havia recebido em sua casa, desejou que seu esposo se mudasse para Mariana acompanhado pelo demônio. E, assim, de acordo com o relato, o demônio o fez. Portanto, é possível perceber que a crença de que o sobrenatural podia ser manuseado era compartilhado tanto pelo sacerdote quanto pela senhora.

Vale ressaltar o curioso fato de que as duas vezes em que o demônio se metamorfoseou para causar algum mal à Monsenhor Horta, o sacerdote, em ambas as ocasiões, rogou a Nossa Senhora para salvá-lo. Porém, as intercessões sobrenaturais descritas por Monsenhor Horta não se limitam apenas às aparições diabólicas. De acordo com Buarque e Pires, “os escritos de Monsenhor Horta delineiam três principais modalidades de ação divina em sua trajetória biográfica: visões, curas e eventos providências.”<sup>234</sup> Pouco após ter recebido as Ordens Menores, uma tragédia devido a um surto de febre tifo aconteceu à família Monsenhor Horta. Em pouco menos de 21 dias, Monsenhor Horta perdeu três membros de sua família. Relatando a morte do irmão Afonso em sua autobiografia, o sacerdote comenta sobre a visão que teve. “Sentindo me também fatigadíssimo recostei-me um pouco, porém não dormi inteiramente, e entre a vigília e o sono aparece-me o Afonso dizendo-me: Nossa Senhora mandou que eu te viesse agradecer o rosário que você resou (*sic*) enquanto eu agonizava, foi bastante para me salvar! e desapareceu. Mas, que bondade da minha Mãe do Céu!”<sup>235</sup> E essa não é a única visão descrita por Monsenhor Horta.

Em certo domingo chuvoso de Mariana, após ter celebrado a missa na Igreja da Sé, Monsenhor Horta encontrou à porta de sua casa, “sentado na escada uma pobre e respeitável senhora que me disse: senhor cônego, venho do morro de Sant'ana, pedir lhe a caridade de ir confessar o meu filho que está doente, mal e nunca se confessou”<sup>236</sup>. Monsenhor Horta, sem imaginar a gravidade da situação do enfermo, pediu a senhora que esperasse um instante para que pudesse ir até lá. A senhora então alertou Monsenhor Horta sobre o delicado estado de seu filho, e Monsenhor Horta, sensibilizado pelo depoimento da senhora, relatou em sua autobiografia que: “Apenas tomei a estola, sobrepeliz e vaso de santos óleos e ao sair a pobre mãe do doente disse-

---

<sup>234</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Op. Cit. p 154.

<sup>235</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 25.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p.26.

me: o senhor vai adiante, que eu o apanho no caminho, vou à farmácia buscar os remédios”<sup>237</sup>. Assim foi que Monsenhor Horta, a chegar a determinado ponto, percebeu que o rio, devido à chuva havia transbordado.

Caiu-me o coração aos pés, sabendo que não havia ponte nem meio de passagem; entretanto continuei o caminho até à beira do rio, sem saber como passaria aquele mundo d'agua (*sic*). Aí, com o guarda chuva aberto me detive um instante e notei que um pouco mais em baixo estava uma criança loura, sem chapéu, e vestido de uma túnica branca, a brincar com uma varinha à beira do rio. Eu considerava comigo mesmo: Ora, que serviço me pode prestar êste menino? porém a loura criança aproximou-se de mim dizendo: eu acho que o senhor quer passar aqui. Respondei-lhe: sim, meu filho, mas como passarei? Você sabe d'algum caminho ou ponto? Não senhor, mas se me acompanhar poderá passar facilmente. Voltei-me para a criança, dizendo-lhe: pois então vamos depressa e me puz acompanhar o menino. Ele me conduziu por um chão cheiroso e a certa altura disse-me agora pode ir que está livre de perigo, mas o senhor sabe a casa onde vai? Não sei: vamos até aquele morro e lá mostrarei a casa. Com efeito, chegando nos até o morro indicado descobrimos diversos grupos de casas, disseminadas aqui e ali. Então o menino dando-me o sinal da casa para distingui-la melhor das outras disse: é aquela assim, assim, mas está fechada por dentro e o doente não pode ir abrir a porta da rua; porém passe pelos fundos, levantando uns páus (*sic*) da cerca e entre pela casinha, que tem a porta aberta. Eu objetei-lhe: mas, meu filho, nessas casas quase sempre há cães bravos que me podem ofender. Respondeu-me: pode ir sem susto, porque não há nenhum cão na casa. Muito obrigado, meu filho, Deus lhe pague. O menino voltou para trás e eu segui. Achei com uma cerca de paus mal segura; abri uma passagem facil para quintal, fui à porta da cozinha que estava apenas encostada e a abri entrando logo no quarto do doente. Este ficou admirado e muito contente levantando as mãos para o céu e agradecendo a Deus.<sup>238</sup>

Mesmo obtendo a ajuda de uma “criança angelical” para conseguir chegar à casa do jovem enfermo, Monsenhor Horta não conseguiu mais do que fazer os últimos sacramentos, pois logo o enfermo faleceu. Após ter-lhe confessado, a mãe do enfermo conseguiu chegar a casa.

Estava ainda de sobrepeliz e estola procurando água para purificar os dedos, por causa das unções, quando chegou a mãe do doente. Vendome ali, perguntou-me se tinha já se confessado seu filho. Já morrea, (*sic*) disse-lhe, mas confessado, ungido e absolvido na hora da morte. Graças a Deus! exclamou ela, mas como pode (*sic*) vir tão depressa? A senhora não apareceu como me prometera e vim pela estrada de “Vamos-vamos”. Mas como pode (*sic*) passar no rio? Respondei-lhe: um menino me guiou e nem vi água, somente barro e

---

<sup>237</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 46/47;

lama. Admiradíssima me disse: Creio que esse menino não pode ser criatura da terra, mas um anjo. Pediu-me desculpas por ter se esquecido de me indicar outro caminho, caso não nos encontrássemos a tempo, por onde ela e os demais viajantes passavam para fugir das enchentes. Com efeito achei extraordinária a vivacidade de tal criança com a qual não troquei palavra antes, nem depois da perigosa passagem do rio cheio, e entretanto parecia conhecer todos os meus pensamentos e aflições naquela minha viagem. De volta em casa, três ou quatro dias depois, melhorado o tempo, eu quiz (*sic*) pessoalmente agradecer aquele menino e conhecer a família estrangeira, inglesa ou francesa, pais da criança. Tomei o animal e dirigi para as margens do rio. Moravam por alí (*sic*), pobres famílias brasileiras e me puz (*sic*) a indagar desses moradores onde residia a família estrangeira, porém ninguém soube dar-me notícia. Então fiquei mesmo convencido da intervenção do anjo, e agradei muito a paternal providência e bondade de Deus para comigo, o mais vil e miserável dos seus ministros, certo de que assim procedia não por minha causa, mas por sua própria causa, salvando a pobre alma do doente, confessando pela primeira vez na vida.<sup>239</sup>

Neste detalhado relato descrito por Monsenhor Horta, percebemos diversos elementos interessantes que nos chamam a atenção. O encontro com uma criança que só passa a ser identificada em sua autobiografia como ‘anjo’, após a mãe do falecido ter sugerido que a criança poderia não ser um ser mundano, mas um anjo. Observamos no escrito então que Monsenhor Horta, antes de acreditar na senhora, procura por alguns dias depois a criança e, não encontrando nenhuma informação sobre ela, ficou então convencido de que a criança era um anjo, enviada por Deus, não propriamente para ajudar Monsenhor Horta, mas sim o enfermo, que ainda não havia se confessado e estava à beira da morte<sup>240</sup>. Para Buarque e Pires,

O entendimento pessoal de Monsenhor Horta sobre sua participação em tais acontecimentos religiosos extraordinários, a despeito de sua discrição nessa temática, era de que Deus lhe fizera um chamado especial, suscitando nele, através desses eventos, um maior reconhecimento de seus muitos limites, mas sobretudo uma glorificação da gratuidade do Amor divino e um enaltecimento da caridade, do serviço aos demais seres humanos, como virtude mais sublime da existência. Eram experiências que o uniam profundamente à divindade [...].<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>240</sup> Apontam os estudos mais recentes a preocupação por parte da Igreja com a “boa morte”. Assim, os sacramentos e a confissão, tal como a mortalha, os ritos, os lutos, as caridades – quando possível – eram de extrema importância no conceito de “boa morte”. Sobre a “boa morte”, para mais ver, entre outros: CAMPOS, Adalgisa Arantes **A pompa fúnebre na capitania das Minas**. Varia História (UFMG. Impresso), Belo Horizonte, v. 4, p. 1-24, 1987.

<sup>241</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Op. Cit. p. 159.

Com efeito, Monsenhor Horta reconhece de próprio gosto, sem a sugestão de ninguém, a existência de um milagre envolvendo-o. O caso é singular em sua autobiografia, pois Monsenhor Horta não menciona que uma outra pessoa tenha sugerido que se tratava de um milagre, as palavras aparentemente são dele. Assim foi que, narrando as caridades e as ajudas que consegue para os orfanatos, Monsenhor Horta relata também o milagre da multiplicação dos alimentos.

Certos amigos se ofereceram a pedir em meu nome esmolas para o pobre asylo de orfãos (*sic*) e constringiram-me a dar-lhes autorização para isso; com uma repugnância quase invencível concedi-lhes essa autorização, porém de quase nada valeu-me, porque cessaram inteiramente as esmolas espontâneas que me ajudavam e assim nisso Pai do céu deu-me a conhecer que tais pedidos eram contrários à sua paternal e infinita Providência. Por isso tenha desistido de tudo e Deus me têm consolado deste modo até o presente. Certa vez faltava café para as meninas, comprei quatro quilos que me foi possível e mandei entregá-los a Diretora. Passado algum tempo, exigiu ela mais café. Disse-lhe eu pois há pouco lhe mandei café para as órfãs... ela sorrindo-se respondeu-me: é verdade, e tem durado até hoje, há dois meses e dois dias. Ora, isto para um asilo de quase 40 órfãs parece indicar realmente um milagre da multiplicação.<sup>242</sup>

Vale mencionar outros milagres de Monsenhor Horta em intervenções no corpo. Apenas a fim de ilustrar os milagres curativos como prática de cura de Monsenhor, pois estes serão abordados no capítulo três, apresentamos aqui o acontecido no distrito de São Caetano pertencente ao município de Mariana – atualmente este distrito é denominado Monsenhor Horta. Contando em sua autobiografia que passava por esse distrito, relata ter sido surpreendido por uma multidão que o aguardava para conseguir sua benção. Não podendo realizar ali a benção, como era solicitado por aquele povo, Monsenhor Horta solicitou que o encontrassem na Matriz. Assim, em suas palavras:

a grande igreja encheu-se de povo. Ai tomei a estola e do altar-mor lancei uma bênção geral sobre o povo, aspergindo-o com água benta. Duas senhoras mudas que ali estavam recuperaram a fala e saíram alegres cantando; um pobre velho com um cancro nos lábios ficou perfeitamente são, a êste fiz apenas uma cruz com água benta sobre a ferida. As senhoras mudas poucas semanas depois vieram a Mariana procurar-me para se confessar.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit.52.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 54.

Os milagres curativos de Monsenhor Horta não se circunscrevem ao limite geográfico do município de Mariana. Depois de relatar a cura da cegueira de dois pobres homens na região de Mariana, Monsenhor Horta relata que estando na “cidade de Caratinga várias pessoas conduziram à minha presença um pobre moço cego, que pediu-me a bênção. Dei-lhe a bênção pedida e no mesmo instante recuperou perfeitamente a luz dos olhos. Também abençoei a duas meninas cegas que receberam à luz dos olhos. Eram cegas de nascimento”<sup>244</sup>. Percebemos neste relato de Monsenhor Horta duas características comuns entre os demais relatos de cura realizados por ele: a primeira é que todos aqueles casos de intervenção curativa descritos em sua autobiografia são seguidos dos relatos de que o próprio Monsenhor Horta presenciou, imediatamente ou posteriormente, a cura do enfermo; a segunda característica é que raramente Monsenhor Horta vinculará, em sua escrita, a melhora do enfermo com a intervenção do sobrenatural. Dessa forma, vale perguntar-nos se se trata de apenas uma ausência de informação na descrição narrativa de Monsenhor Horta, ou se nos revela algo mais? Não parece se tratar simplesmente de um esquecimento voluntário ou intencional. Talvez seja possível supor que a ausência direta de manifestações escritas por Monsenhor Horta releve-nos as expectativas de cura e de doença daquele grupo que procurava Monsenhor Horta e que lhe dava legitimidade. Assim, não era mencionado que tal cura aconteceu por intervenção Divina, pois já era consenso entre Monsenhor Horta e o grupo que a cura poderia acontecer a partir da intervenção Divina. A intervenção de Deus nas práticas curativas era algo esperado de acontecer, algo possível de acontecer. Por isso, postulamos como hipótese que Monsenhor Horta não se refere aos cinco cegos que começaram a enxergar ou às duas mudas que começaram a falar diretamente como um milagre, pois ali já era esperado que o milagre acontecesse. Mesmo sem ter escrito que nestes casos houvesse a presença do milagre curativo, Monsenhor Horta revela-nos o universo do qual faz parte e demonstra que o sobrenatural pode se manifestar sem que cause um grande espanto – ao menos para ele, que não dúvida das metamorfoses do Demônio, das aparições angelicais e das curas miraculosas. As curas utilizadas por Monsenhor Horta serão operacionalizadas dentro do universo curativo dos meios religioso-católicos – como água benta, artefatos religiosos, bênçãos – e, mesmo quando utiliza terapias médicas – como, por exemplo, a compra de remédios para a distribuição entre os pobres –, irá sempre ao encontro dessa

---

<sup>244</sup> Ibidem, p. 46.



expectativa da intervenção sobrenatural. O remédio precisa ser abençoado, bem como percebemos que as explicações de doença também encontraram nas intervenções sobrenaturais seu lugar de repouso. Ou seja, procedendo assim, Monsenhor Horta garantia a primazia da cura religiosa no processo de restabelecimento do corpo doente

245

Monsenhor Horta não fora o único padre brasileiro do início do século XX a presenciar milagres e a realizar curas miraculosas. Nesse sentido, Monsenhor Horta deve ser visto como um entre diversos outros padres taumaturgos que existiam de norte a sul do Brasil. Sua história se insere numa longa duração de padres que, gozando de grande prestígio social para com seus fiéis, reivindicaram para si a prerrogativa da cura e dos milagres. O mais famoso padre brasileiro, que presenciou milagre e a ele fora atribuído diversos outros milagres e intervenções curativas, é Padre Cícero.

Uma rápida comparação entre Padre Cícero e Monsenhor Horta pode florear nossos objetivos de compreender como se constituiu a crença nas práticas curativas do sacerdote mineiro<sup>246</sup>. Embora se trate de padres contemporâneos, houve enormes diferenças entre eles<sup>247</sup>. Padre Cícero vivia no interior do Ceará, em Juazeiro, freguesia do Cariri, quando em uma noite de 1889, após uma vigília que percorreu toda a madrugada, do dia 6 de março, Padre Cícero deu a uma beata, de nome Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, uma hóstia que sangrou. Nessas rápidas – e incompletas – linhas, já percebemos diferenças gritantes entre Monsenhor Horta e Padre Cícero – que após presenciar o milagre ganharia uma enorme fama nacional que o sacerdote mineiro jamais obtivera. Padre Cícero, tal como Monsenhor Horta, fazia parte de um clero reformado pelo processo do ultramontanismo<sup>248</sup>. Apesar de ambos presenciarem

---

<sup>245</sup> Ao decorrer do próximo capítulo, voltaremos a este argumento.

<sup>246</sup> Realizamos essa comparação a partir da leitura de BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo*. Bauru, SP: Edusc, 2008. 366p.

<sup>247</sup> Seria impossível explorar todas as diferenças existentes, além de tratar-se de um exercício demasiadamente longo, não tem nenhuma relação com os objetivos deste estudo. Vale ressaltar como uma importante diferença a relação estabelecida entre sacerdote e fiéis. No caso do Padre Cícero, constitui-se uma importante rede de apadrinhamento entre sacerdote e romeiros, rede esta que, ligada pelo fio religioso, constitui-se também por tratar-se de laços econômicos e políticos.

<sup>248</sup> O Seminário Episcopal do Ceará estava sob a tutela de Dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891) que havia deixado aos lazaristas a direção do Seminário. Dom Luís fora o primeiro bispo do Ceará e tinha realizado seus estudos sacerdotais no Seminário de Mariana, onde conheceu os lazaristas. De acordo com Braga, “Algumas das mais marcantes atitudes de Dom Luís como bispo do Ceará decorrem dessa sua formação pelos lazaristas no Seminário de Mariana e sua proximidade com Dom Viçoso, bispo preocupado com a reforma interna da Igreja Católica no Brasil. Essa escolha dos lazaristas por Dom Luís foi proveitosa, visto que eles permaneceram por quase 100 anos à frente do Seminário Episcopal do Ceará (de 1864 até o ano de 1963). Se considerarmos as primeiras quatro décadas de funcionamento do seminário, a avaliação é igualmente positiva, É marcante o papel do Seminário da Prainha no processo de reforma clerical no Ceará, na formação intelectual do clero e de tantos ex-seminaristas cearenses que não

milagres e praticarem curas miraculosas, apenas o primeiro, Padre Cícero, sofreu com retaliações por parte da instituição católica. Em toda nossa pesquisa não encontramos nenhum documento ou carta ou mesmo suspeita vinda do clero que questionasse ou colocasse em dúvida as curas e milagres atribuídos a Monsenhor Horta. Ou seja, até esta pesquisa, e com os documentos consultados, é possível afirmar que ao contrário de Padre Cícero, Monsenhor Horta não fora perseguido pelos representantes do clero e por Roma, e, pelo que tudo indica, foi até mesmo incentivado – ou, pelo menos tolerado – a proceder com sua atuação religiosa perante a população marianense.

O fato é que, depois do ano de 1889, a vida de Padre Cícero nunca mais foi a mesma. Deixou de ser um simples padre do interior do Ceará para tornar-se o Padre Cícero, o Padrinho Cícero de uma centena e milhares de romeiros que jamais deixaram a crença em torno de si morrer, mesmo sofrendo diversas perseguições da Igreja Católica. Constituiu-se uma crença na santidade de Padre Cícero, em grande medida muito parecida com a crença em torno de Monsenhor Horta – ainda que de proporções bem menores. Ao contrário de Padre Cícero – no qual é possível estabelecer o milagre que iniciou o surgimento da crença em torno dele –, na vida de Monsenhor Horta não é possível precisar com exatidão qual milagre presenciado ou praticado pelo sacerdote marianense aconteceu primeiro. O certo é que ambos, Padre Cícero e Monsenhor Horta, representaram, aos olhos de seus fiéis, modelos de sacerdote virtuosos que, com certeza, corroboraram para a santidade dos padres. Ambos corresponderam aos olhos dos fiéis às aspirações compartilhadas por eles – fiéis – e tornaram-se, assim, padres virtuosos, capazes de desenvolverem e manusearem prerrogativas curativas e milagrosas. De acordo com Braga, Padre Cícero correspondeu às expectativas de seus fiéis, e suas palavras poderiam ser estendidas a Monsenhor Horta, de forma que ambos os sacerdotes “conseguiram exercer seus respectivos sacerdócios respondendo a certas expectativas socioculturais e religiosas existentes naqueles contextos sobre como deveria ser um sacerdote exemplar”<sup>249</sup>.

Como vimos na introdução deste capítulo, com o clássico historiador francês Marc Bloch, os milagres podem existir porque se pode acreditar que eles existam. Isso sugere que é possível historicizar e fazer, até mesmo, uma sociologia do milagre. Ou seja, é possível encontrar no tempo e no espaço, nas estruturas e conjeturas, as

---

chegaram a se ordenar, mas que por conta dessa formação se destacaram noutros campos da vida social”. BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero*. op. cit. p. 47.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 122.

explicações para que o milagre aconteça. De forma que os milagres revelam uma importante faceta da sociedade daquele contexto.

Na madrugada em que a hóstia sangrou em 1889, a região do Cariri passara por uma enorme seca que já durava, pelo menos, um ano. A seca era percebida e significada por Padre Cícero e pelos devotos católicos como uma punição de Deus contra a imoralidade que encontrava a população do Cariri. Deus castigava a população do Cariri por seus pecados. Então, uma vigília feita por Padre Cícero e por seus beatos naquela noite, como diversas outras tinha sido feita, orava com o objetivo de pedir a Deus misericórdia pelos pecados que eram cometidos pela população da pequena Cariri. De acordo com Braga, “as grandes secas ocorridas entre 1877-1879, e as demais que as sucederam, principal e diretamente aquela de 1888-1889, tiveram um papel importante dentro da ambiência mística que deu origem ao milagre e o sustentou, assim como sua crença e seus desdobramentos”<sup>250</sup>. De acordo com Braga, havia mais motivos para se crer que poderia existir o milagre do que não crer. É necessário considerar

que a ocorrência do milagre se deu dentro de um ambiente, de um contexto e de um conjunto de crenças e práticas religiosas que favoreciam de modo acentuado o ocorrido, mais do que o seu descrédito. Se considerarmos que a objetividade da interpretação dada por um indivíduo a um fato como um milagre usualmente se sustenta na subjetividade de suas crenças culturais (sejam elas religiosas, agnósticas, atéias, cientificistas, etc.), podemos dizer que Padre Cícero e o povo do Juazeiro tinha mais motivos para acreditar no ocorrido como milagre do que o contrário.<sup>251</sup>

Ou seja, os milagres têm em seus processos estruturais e conjeturais as causas que os explicam, sendo assim possível fazer uma história e sociologia do milagre.

Como já adiantamos, com Monsenhor Horta não é possível saber com exatidão qual milagre narrado em sua autobiografia aconteceu primeiro em sua vida. Possivelmente, a visão de seu irmão por mando de Nossa Senhora através de um sonho preceda qualquer outra aparição, visão ou cura miraculosa narrada e atribuída ao sacerdote – mas isso não passa de especulação. Porém, se nos mantivermos presos às cronologias dos eventos miraculosos estaríamos deixando de perceber o outro lado da moeda, o lado que nos revela as estruturas e as conjeturas para que o milagre ocorra. É possível perceber, por exemplo, que os milagres de multiplicação de alimentos, denunciam uma sociedade marianense do final do século XIX e início do século XX,

---

<sup>250</sup> Ibidem, p.152.

<sup>251</sup> Ibidem, p.153.

marcada fortemente por uma enorme restrição e dificuldade de acesso a alimentos, sendo que estes, por muitas vezes, eram ausentes para boa parte da população marianense e, até mesmo, para família de Monsenhor Horta.

Monsenhor Horta acreditava viver em um universo repleto de elementos celestiais, em que a participação do sobrenatural era esperada para a minimização dos males mundanos e até mesmo para gerar um conforto maior frente às dificuldades que seu rebanho enfrentava corriqueiramente. Como argumentamos nas páginas anteriores, a santificação de Monsenhor Horta passava, sobretudo, por um projeto religioso amparado na espiritualidade do bom pastor, que fazia com que fosse considerado pelo seu rebanho um padre virtuoso, um sacerdote com credibilidade e legitimidade para operar milagres. A possibilidade de manusear o sobrenatural era dada a qualquer indivíduo – ainda que o fizesse de forma ilícita, de acordo com o Código Canônico<sup>252</sup>. Porém, não é qualquer indivíduo que desenvolve e requer para si o manuseio do sobrenatural. Monsenhor Horta possivelmente exerceu sua prerrogativa por ser um padre virtuoso. Gozava da legitimidade e credibilidade dada por seus fiéis – e pela Igreja Católica – a ele, e assim desenvolveu a prerrogativa de manipular o sobrenatural para operar curas e milagres junto ao seu rebanho. A ambiência mística vivenciada por Monsenhor Horta, como por aqueles que o procuravam para se curar – com anjos, demônios, milagres e exorcismos –, em simbiose com concepções de cura e doença que creditavam suas causas de melhoras e pioras à interferência do sobrenatural no cotidiano terrestre, moldava o enquadramento social em que Monsenhor Horta operava suas práticas curativas, e a crença constituída em torno de si, como alguém capaz de intermediar, negociar com Deus, a melhora de um enfermo.

Vale antecipar em partes o próximo capítulo e recordarmos que, no final do século XIX e início do século XX, diversas concepções sobre doença e cura existiam. Se por um lado o saber médico/acadêmico começava a requerer para si o exercício exclusivo de explicação sobre as doenças, por outro, ainda era muito presente um discurso que compreendia as doenças como manifestação do sobrenatural Divino ou demoníaco. O milagre curativo ou as curas religioso-católicas operacionalizadas por Monsenhor Horta aconteciam por uma intermediação do sacerdote com Deus, porém só a intermediação do sacerdote com a Divina Providência não resolvia os problemas do enfermo. De forma que a cura religioso-cristã, como veremos, tem de ser merecida pelo

---

<sup>252</sup> Ver o capítulo 3.

enfermo. A fé do enfermo tem que ser grande o suficiente para fazer com que a divindade olhe para suas súplicas e assim intervenha e, se caso acontecesse, manifestaria através da mediação de Monsenhor Horta, no processo curativo. Embora não descreva em sua autobiografia nenhum caso de uma cura “malsucedida”, essa possibilidade era existente para o enfermo. Se o enfermo não rezasse o suficiente, não se arrependesse o suficiente, não fizesse por merecer a cura, por mais que Monsenhor Horta fizesse a mediação, a cura poderia não acontecer. E se hipoteticamente isso tivesse acontecido – o enfermo não tivesse se recuperado –, não teria causado nenhuma ameaça à legitimidade e credibilidade de Monsenhor Horta perante seus fiéis, pois se a cura não se realizasse, a culpa por tal “incidente” seria do crente, do fiel, e não do sacerdote.

As intervenções sobrenaturais, suas práticas de cura e seus milagres, relatados pelo sacerdote, parecem representar a crença deste em si mesmo e de certo grupo de seu tempo. Por mais absurdos que os acontecimentos nos pareçam hoje, eles têm de ser entendidos dentro de uma atmosfera cultural no qual o sobrenatural participa, orienta, significa, reestrutura, ora diretamente ora indiretamente, o real. É capaz de modificá-lo e de transformá-lo. De acordo com Buarque e Pires,

tais relatos religiosos (como os de Monsenhor Horta) não se limitam a reconhecer a repentina manifestação do maravilhoso; o que tais escritos também promovem é um investimento do sujeito numa profissão de fé, que ultrapassa as lógicas racionais de uma sociedade técnico-burocratizada. ‘Algo’ aconteceu, o discurso menciona; mas esse ‘algo’ não se reduz à empiria do objeto ou da sensação, pois opera no plano do dom. Superando a perspectiva da reciprocidade (vigente na troca mercadológica) e do direito adquirido (um dos pilares do sistema jurídico ocidental), ele emerge como pura gratuidade. Mas essa ‘graça’ ou ‘providência’ divina não é um simples acréscimo à experiência humana, que apenas densifica o já existente; pelo contrário, ao irromper, ela transforma - e até mesmo o subverte -, pois reordena a realidade a partir da primazia de Deus e sua ação salvífica aos que, esvaziados de si, tornam-se capazes de perceber os signos transcendente (os milagres) no decurso da história [...]. Por isso, no limite, um milagre não pode ser provado (sempre podem surgir novas explicações, no campo científico ou cultural), ele deve ser acreditado. Alheio ao ato de crer, o milagre torna-se enigma, intriga, curiosidade, sem conseguir ser alçado a condição de signo, conforme o sentido que lhe foi atribuído por Santo Agostinho.<sup>253</sup>

A santidade de Monsenhor Horta é ressaltada por aqueles que o procuravam através das missivas. Embora não seja possível perceber um padrão generalista nas

---

<sup>253</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Op. Cit. p. 161 e 162.

cartas destinadas a Monsenhor Horta, foram diversos remetentes que escreveram a Monsenhor Horta e louvavam suas “sagradas mãos”, solicitando “sagradas orações”. Muito mais do que um simples cumprimento formal e esperado em uma troca de correspondência, os escritos nas cartas revelam uma concepção de santidade partilhada entre aqueles que escrevem a Monsenhor Horta, sejam eles outros eclesiásticos ou fiéis.

Entre as diversas cartas pesquisadas<sup>254</sup> que compõem o *corpus documental* desta pesquisa, escolhemos algumas para demonstrar como o caráter de santidade é partilhado por aqueles que mantêm com Monsenhor Horta um determinado convívio eclesiástico<sup>255</sup>. Assim, escreve o padre Duarte Cotta, em 8 de setembro de 1921, para informar o falecimento de Arthur Sette, sem deixar de mencionar que “com todo respeito beijo as nossas sagradas mãos”<sup>256</sup>. O padre Luiz, de São Paulo, em 3 de novembro de 1921, “solicitando o auxílio de suas santas orações” escreveu a Monsenhor Horta a fim de informá-lo sobre o falecimento do padre Luiz Rossi. E, assim, não deixou também de solicitar a benção de Monsenhor Horta quando se despediu, “com sentimentos da mais profunda veneração e imploramos sua benção é me grato subscrevo-me”<sup>257</sup>. O padre Francisco d'Assis [Nogueira] foi mais além. Em carta escrita em Santa Barbara do Monte Verde, em 2 de fevereiro de 1902, escreve que “humildemente peço a benção de V. Ex<sup>a</sup>, cuja vida supplico a Deus a conserve por muitos annos para o bem de todos Christãos da Diocese de Mariana, como para bem meu e de meus collegas que na pessoa de V. Ex<sup>a</sup> temos um par e com a tal a amamos.”<sup>258</sup>

Tal como os sacerdotes ressaltavam a santidade de Monsenhor Horta, alguns leigos também o faziam ao enviarem correspondências, solicitando bênçãos e curas. Dessa forma, Antonia [ ] de Sousa, moradora de São Caetano, em 26 de julho de 1914, inicia a correspondência fazendo “votos ao Bom Deus pela conservação de nossa preciosa saude”, e, depois de pedir a Monsenhor Horta que conversasse com sua mãe, escreve: “é verdade que mamãe se acha doente, mas eu não posso dal-a saude, de Deus é que virá o remédio para tudo. Portanto, confio em vossa grande caridade, e em vosso

---

<sup>254</sup> Ver introdução, especificamente a parte destinada às fontes. Foram consultadas 282 correspondências envolvendo Monsenhor Horta – tenha sido remetente ou destinatário.

<sup>255</sup> Virgínia Buarque e Tiago Pires também chamam a atenção para o reconhecimento da santidade de Monsenhor Horta pelos outros eclesiásticos. Ver: BUARQUE, Virgínia e PIRES, Thiago. *Monsenhor José Silvério Horta e Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012.

<sup>256</sup> Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana/MG (AEAM). Caixa Monsenhor Horta - 1895-1925.

<sup>257</sup> AEAM. Caixa Monsenhor Horta - 1895-1925.

<sup>258</sup> AEAM. Correspondência recebida - 1889 - 1928 - Arquivo 4 - Gaveta 2 - Pasta 2 (B).

bondoso coração, que haveis de ter penna de mim fazendo (*sic*) com que mamãe fique resignada e mude de opinião; eu já podia ser freira há muitos annos, mas, por sua causa estou sacrificando minha vocação até hoje. Beijando a vossa sagrada mão pede a vossa benção a Humilde serva e filha em Jesus Christo.”<sup>259</sup>

De acordo com a autobiografia e as correspondências recebidas, é possível perceber que a maioria das pessoas que recorriam ao sacerdote era pobre, remetendo-nos a uma realidade marcada pela dificuldade e pelas limitações econômicas. Contudo, os depoimentos e os relatos de jornais indicam que a crença nas práticas de Monsenhor Horta não se restringia aos grupos sociais desprivilegiados. A crença nas práticas de Monsenhor Horta parece não se limitar a determinada situação econômica<sup>260</sup>. Dessa forma, além dos pobres – que, com certeza, são maioria –, pessoas socialmente e economicamente mais privilegiadas também o procuravam em momentos de enfermidades e incertezas. Parece possível, então, argumentar que a crença na cura advinda das práticas de Monsenhor Horta não estava exclusivamente relacionada à posição social de quem o procurava. Tal hipótese ganha maior respaldo se dialogarmos com os recentes trabalhos desenvolvidos sobre práticas populares de cura. Alguns autores mencionam diversos casos no Brasil imperial e colonial, em que curandeiros, barbeiros-cirurgiões, benzedeiros eram procurados mesmo quando estes ocupavam, na sociedade, posições de prestígio inferior ao daquele que era ‘curado’. Esta bibliografia tem claramente demonstrado haver uma relação de correspondência entre o terapeuta popular e aquele que o procura, sendo a crença na atividade de cura popular e o compartilhamento das mesmas concepções sobre doença e cura, muito mais importantes e frutíferas para se pensar as relações que havia entre curador e enfermo<sup>261</sup>. Tais argumentos elucidam o processo histórico da formação da crença em Monsenhor Horta. Assim, ressaltamos, concordando com esta bibliografia, que o processo de cura envolve,

---

<sup>259</sup> AEAM. Correspondência recebida - 1889 - 1928 - Arquivo 4 - Gaveta 2 - Pasta 2 (B).

<sup>260</sup> Baseio-me no relato do periódico *O Cruzeiro* que foi transcrito por Francisco Horta (HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: Esboço Biografico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934, p. 98,99,100) em sua biografia sobre Monsenhor Horta. Não conseguimos encontrar este periódico nos arquivos consultados. Dessa forma, tivemos acesso a este relato somente por forma indireta através da transcrição feita por Francisco Horta. As correspondências que já foram aqui transcritas e os relatos autobiográficos de Monsenhor Horta, bem como a narrativa biográfica de Francisco Horta sobre Monsenhor Horta, levam-nos a perceber que a crença na santidade de Monsenhor Horta e nas práticas curativas do sacerdote são partilhadas e não se limitam às classes sociais.

<sup>261</sup> Faço menção direta aos estudos promovidos por Gabriela dos Reis Sampaio, em sua dissertação de mestrado. Ver: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001. Ressalto também a importância da coletânea organizada por Sidney Chaloub et al. Ver: CHALHOUB *et al* (org.) **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas, Ed. da Unicamp, 2003.

antes de tudo, um compartilhamento de valores, crenças, expectativas e concepções entre corpo, saúde e doença, entre aquele que é assistido e aquele que assiste. Nesse sentido, podemos compreender como a crença em determinado sujeito histórico é formada e constantemente reafirmada.

A fim de tecer algumas pequenas considerações acerca do capítulo, parece-nos interessante retomar a leitura de Roger Chartier. O historiador francês se dedica a compreender “a problemática do mundo como representação, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real.”<sup>262</sup> Ao nos propormos estudar a crença em Monsenhor Horta e de Monsenhor Horta em suas próprias práticas, utilizando como fonte sua autobiografia e as suas correspondências pessoais, percebemos como Monsenhor Horta e, de uma maneira geral, parte dos mineiros novecentistas, articulam em seus escritos uma realidade apreendida de forma que o sobrenatural norteia suas práticas e representações. Tal como argumenta Chartier em defesa da história cultural, “a realidade social é construída, pensada, dada ler”.

Dessa forma, analisando a autobiografia de Monsenhor Horta – e tentando compreender o universo de crença nele –, podemos perceber um modo de discurso que tenta apreender a realidade, criada socialmente, e tenta ressignificá-la a partir de signos subjetivos, a partir de representações e do discurso – porém, neste caso, uma espécie de ‘autodiscurso’. Queremos reforçar que a apreensão do real na escrita autobiográfica será sempre uma reapropriação do passado em exercício de memória no presente. Nesse sentido, não se trata de uma apreensão da realidade de forma linear, uma vez que a memória atua de forma seletiva. Pensando o escrito autobiográfico como um tipo de discurso para apreender a realidade e a ela dar sentido e percepções, vemos que os discursos, de acordo com Chartier, produzem estratégias e práticas a fim de impor uma autoridade<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> CHARTIER, Roger. **A História Cultural**. op. cit. p. 19. Na introdução deste estudo fizemos uma análise a partir das perspectivas trazidas por Chartier para compreensão da escrita autobiográfica. Tornar-se necessário retomarmos a leitura de Roger Chartier para compreender melhor a formação da crença na santidade de Monsenhor Horta.

<sup>263</sup> Ainda de acordo com o autor, compreender a apreensão do real a partir da prática das representações, “diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoantes, as classes sociais ou



A biografia escrita por Francisco Horta, em 1934, sobre Monsenhor Horta, traz em suas páginas uma transcrição de uma matéria publicada pelo periódico *O Cruzeiro*<sup>264</sup>. Embora Francisco Horta não tenha transcrito o ano referente à matéria, podemos perceber que se tratava de uma matéria publicada enquanto Monsenhor Horta ainda estava vivo e se comemorava em Mariana mais um aniversário do sacerdote. Seguimos a matéria transcrita pelo biógrafo. Intitulada como “*O aniversario de um santo sacerdote de Mariannna*” trazia em suas linhas que nesta data – 20 de junho – comemorava-se o aniversário de “José Silvério Horta – o apóstolo da pobreza e consolador da população desvalida da velha cidade.” Monsenhor Horta era também descrito pela matéria como “a santidade personificada – o verdadeiro ministro de Jesus, o sacerdote modelo, sabio, santo e virtuoso.”

“Aos seus pés se prostram, em extases de fé, pessoas humildes e elevadas, pobres e ricos, pretos e brancos, que de longe vêm, às vezes de longas e penosas caminhadas, para supplicar-lhe benções e orações, ora para uma doença incuravel, ora para o bom exito de negocios, ora para a boa fructificação e producção dos campos, ora para a tranquillidade e harmonia entre famílias que se acham desunidas.

Os objetos de devoção, passados pelas mãos, têm a virtude produzir resultados maravilhosos.

[...]

Monsenhor Horta, com sua paciencia admiravel, attende, diariamente, em sua residencia, no alto do Rosário, a levas e mais levas de romeiros, aos quaes abençôa, distribue agua benta e santinhos.

É elle o oraculo de milhares de creaturas que pessoalmente, ou por meio de cartas ou portadores, lhe mandam consultar e pedir conselhos de qualquer empresa publica ou particular.

[...]

Os factos succedidos, as curas prodigiosas produzidas pela agua benta, distribuída por s. revma. a milhares de crentes, os casos impressionantes, occorridos entre os possessos do demonio e outras occurrencias notaveis verificadas durante a sua vida de sacerdote,

---

os meios intellectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intellectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro torna-se inteligível e o espaço a ser decifrado.” Ibidem, p. 17.

<sup>264</sup> Importante ressaltar que não encontramos o periódico original, e temos apenas acesso à matéria de forma indireta pela transcrição feita por Francisco Horta.

confirmam que o poder divino exerce maravilhosamente sobre monsenhor Horta, patenteando o grão de virtude e santidade, que faz de tão humilde sacerdote um imitador dos grandes santos. [...]”<sup>265</sup>

A matéria transcrita por Francisco Horta elucida muito dos argumentos apresentados por nós neste capítulo. Voltemos a eles para compreender melhor o objetivo que nos norteia: a formação da crença em torno de Monsenhor Horta. É importante que tenhamos em mente que, ao trabalhar com os periódicos e com biografia sobre Monsenhor Horta, estamos utilizando fontes carregadas de parcialidade, paixões, crenças e interesses. Porém, se de um lado as fontes trazem em sua produção interesses e valores inerentes a sua própria produção, por outro lado é possível perceber as aspirações e crenças daqueles que as produziam. No periódico supracitado, Monsenhor Horta é tratado como um sacerdote virtuoso, um padre que realizou seu sacerdócio como modelo a ser seguido, como um santo. Vimos ao decorrer do primeiro capítulo que Monsenhor Horta, amparado à espiritualidade do bom pastor, construiu um projeto de religiosidade que, atuando junto a seu rebanho, o tornou, aos olhos deste, um sacerdote virtuoso e, assim, gozando de prerrogativas e credibilidade suficientemente válidas – dadas pelos fiéis e pela Igreja – pode manipular o sobrenatural para operar curas e milagres. Constituiu-se, assim, uma crença de que Monsenhor Horta poderia manipular o sobrenatural. Essa crença era reafirmada toda vez que o sacerdote era procurado por algum enfermo para restabelecer-se.

Pensamos que, ao estudar a formação da crença em Monsenhor Horta a partir das fontes utilizadas – autobiografia, biografia e correspondências pessoais –, entramos em um universo distante do nosso, embora, pouco mais de oitenta anos tenham se passado. Deparamo-nos com um universo habitado por elementos sobrenaturais que coexistem com elementos naturais – e parece, ao menos para Monsenhor Horta, que eles não serão contraditórios, atuando até mesmo de forma complementar. Ora, Monsenhor Horta será em toda sua vida auxiliado por médicos até momentos antes de sua morte. Ele mesmo compra remédio para distribuir aos pobres. Parece-nos correto afirmar que o sacerdote marianense não deslegitima, necessariamente, o saber médico oficial/acadêmico, porém, ele reinterpreta-o, articulando a ele a primazia da cura pela interseção divina. Assim, o remédio será por ele benzido. Como veremos no próximo

---

<sup>265</sup> HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta*. op. cit. p. 98/99/100.

capítulo, quando o cirurgião falha e não consegue curar a dor nas pernas de Raymunda Aleixa Gonçalves, moradora de Ressaquinha, esta escreve para Monsenhor Horta, em 31 de julho de 1924, dizendo que confiante “na misericórdia da Divina [Providência] com a vossa benção ficarei completamente boa.”<sup>266</sup>

Neste universo de Monsenhor Horta, e daqueles que o procuravam, os demônios, os anjos, aparições metamorfoseadas do demônio, aparições a mando de Nossa Senhora, podem existir, e, por isso, Monsenhor Horta relata-os em sua autobiografia. Se retomarmos Chartier, percebemos que a apreensão do real por Monsenhor Horta, acontece a partir de classificações e divisões no qual o sobrenatural é o elemento articulador entre Monsenhor Horta e sua apreensão da realidade. A autora Virgínia Buarque (2011) postula como hipótese que, em seus escritos autobiográficos, Monsenhor Horta “recusava-se atribuir a si próprio um papel magisterial (embora ele não descartasse o viés pedagógico de sua escrita) e, mais ainda, a outorgar-se uma condição de “autoria”; em seu texto, a efetiva autoria, da escrita e da vida, é protagonizada por Deus, não pela pessoa humana.”<sup>267</sup>

Pretendeu-se neste capítulo analisar a crença que se constituiu em torno de Monsenhor Horta, que fazia com que pessoas de diferentes lugares e diferentes grupos sociais recorressem ao sacerdote marianense em momentos de enfermidades e incertezas. Entre outros exemplos que serão trabalhados no capítulo seguinte e poderia aqui ser citados, mencionamos o de um homem que saiu de Juiz de Fora para encontrar com Monsenhor Horta. Tal crença na capacidade curativa de Monsenhor Horta, fora o motor que fizera com que este homem de Juiz de Fora fosse atrás de Monsenhor Horta procurar pelas curas do sacerdote<sup>268</sup>. A mesma crença também era partilhada por Dona Maria Querina, moradora de São Gonçalo do Bação, que, através de uma correspondência enviada em 15 de fevereiro de 1924, solicitava do sacerdote uma benção para curar-se das suas dores na perna<sup>269</sup>. Um morador de Ouro Preto, Floriano Dias Ribeiro, em 10 de janeiro de 1923, escreveu a Monsenhor Horta informando que levará sua filha no dia seguinte para “receber a vossa santíssima abenção” e pedia ao

---

<sup>266</sup> AEAM, Caixa Monsenhor Horta - 1895 - 1925.

<sup>267</sup> BUARQUE, Virgínia. **Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica**. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

<sup>268</sup> HORTA, José Silvério. *Esboço biográfico*. op. cit. p. 45.

<sup>269</sup> AEAM, Caixa Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928), Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

sacerdote marianense que o esperasse na sua casa<sup>270</sup>. A fiel, Maria Conceição Dias, moradora de Villa de Nova de Lima, em 3 de janeiro de 1917, escreveu a Monsenhor Horta atrás de uma benção para dona Eponina de Lima e para si mesma. Despedia-se de Monsenhor Horta como “um ser inútel” e desculpava-se pela “amolação”<sup>271</sup>. A crença nas bênçãos de Monsenhor Horta como “remédio” para as dificuldades enfrentadas pelo rebanho podia ser solicitada para outras “curas” que além do corpo e da alma. Foi atrás de conforto pelo “martyrio”, que passava em seu matrimônio, que Gerogina Ottoni Guimarães, moradora de Formiga, escreveu em 14 de julho de 1924 para Monsenhor Horta<sup>272</sup>.

Se observarmos as correspondências utilizadas por nós com o objetivo de exemplificar a crença em Monsenhor Horta, perceberemos que majoritariamente são datadas a partir da segunda década do século XX. Se lembrarmos de que Monsenhor Horta tornou-se fâmulos de Dom Benévides em 1877, com aproximadamente 18 anos de idade, e tornou-se padre em 1885, com aproximadamente 26 anos, na segunda década do segundo XX, já havia se completado quase 25 anos que Monsenhor Horta se dedicava ao seu sacerdócio e ao seu rebanho. Tratou-se de uma crença construída em um processo de negociação com seu rebanho. Fora paulatinamente. Ao contrário de Padre Cícero, na vida de Monsenhor Horta não é possível perceber “um milagre inicial” que fizera com que a crença em torno de Monsenhor Horta nascesse. Antes, fora através de um projeto de religiosidade vivenciado pelo sacerdote marianense que o santificava frente aos fiéis que foi possível a Monsenhor Horta requerer e desenvolver prerrogativas miraculosas e curativas<sup>273</sup>. A crença em Monsenhor Horta, compartilhada pelos fiéis que iam atrás do sacerdote em busca de assistência para as dificuldades encontradas no cotidiano, deve ser percebida dentro de uma forma de percepção da realidade intimamente vinculada à crença de que o sobrenatural poderia inferir no cotidiano a fim de modificá-lo.

---

<sup>270</sup> AEAM, Caixa Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928), Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>271</sup> AEAM, Caixa Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928), Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>272</sup> AEAM, Caixa Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928), Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>273</sup> Em Padre Cícero também acontecera assim. Ao sacerdote cearense foi dada à prerrogativa miraculosa e curativa por ser, aos olhos de seu rebanho, um padre virtuoso, um padre que também pudesse manusear e controlar o sobrenatural. Muito embora houvesse em sua vida um milagre que deu início a crença em Padre Cícero.

Foi assim que enquadrado a uma realidade social habitada por elementos sobrenaturais, que se pode formar e reafirmar a crença em Monsenhor Horta. Como tentamos mostrar neste capítulo, o processo de formação da crença curativa em torno do sacerdote marianense foi constantemente reafirmado por aqueles que o procuravam, de forma que se construiu uma relação de simbiose, que alimentava, simultaneamente, a crença de Monsenhor Horta em si mesmo, tal como a crença do público no sacerdote. Dessa forma, em vida, Monsenhor Horta era tratado pelos fiéis e pelos eclesiásticos como um sacerdote santo. A crença de que Monsenhor Horta pudesse operar o sobrenatural, a fim de operar milagres e curas, era constantemente reafirmada pelas próprias concepções existentes entorno da cura e da doença que, como veremos no próximo capítulo, eram partilhadas entre os fiéis e pelo sacerdote.

Ao decorrer do capítulo temos chamado a atenção para pensarmos a crença enquanto um fato social, que surgiu em torno de Monsenhor Horta e precisou ser alimentada por aqueles que o procuravam. Foram os crentes em Monsenhor Horta que, ao procurar pelo sacerdote em busca de amparo para as dificuldades mundanas, reafirmavam a crença em torno do próprio sacerdote, enquanto um intermediador entre o rebanho e Deus, ao passo que se constituía assim um tripé que envolvia curador, doente e público. Portanto, acreditamos que a prerrogativa curativa desenvolvida por Monsenhor Horta está intimamente vinculada a sua forma de entendimento do *vivenciar o seu sacerdócio* – do seu ato de crer – que, amparado à espiritualidade do bom pastor, o tornava um sacerdote virtuoso com credibilidade e legitimidade para realizar, através da mediação entre enfermo e Divindade, sua prática terapêutica. Foi assentado sob as concepções de cura e de doenças que, vinculadas à interferência do sobrenatural, Monsenhor Horta pode operar seu fazer curativo. Assim, o capítulo três tratará das concepções sobre doença e cura. Vemos as concepções sobre cura e doença como representações sociais que serão partilhadas tanto por Monsenhor Horta quanto por aqueles que o procuram. Percebemos que a crença em Monsenhor Horta é reafirmada porque público e o sacerdote compartilham dessas representações sociais que constituíram parte importante do processo de crença em Monsenhor Horta. No decorrer do século XX, as concepções sobre doença e cura estavam intimamente relacionadas ao sobrenatural – tanto para o fiel, que procurava Monsenhor Horta, quanto para Monsenhor Horta. Percebemos como a doença é significada, pelo discurso religioso, como intervenção do sobrenatural ao real. Dessa forma, o capítulo três tenta adentrar ao universo religioso que significava a doença como resultado da intervenção do

sobrenatural no corpo – e na sociedade – causando malefícios. Pretende-se analisar as práticas de cura de Monsenhor Horta. Destacamos o exorcismo e outras práticas religiosas – como aspersão de água benta, oração, bênção de artefatos religiosos – destinados ao restabelecimento da saúde daqueles que o procuravam. Percebemos pela documentação pesquisada, sobretudo pelas correspondências passivas e ativas de Monsenhor Horta, que sua atuação para o restabelecimento da saúde do enfermo não acontecia apenas com o contato privado com o enfermo. Em diversas correspondências, encontramos o enfermo solicitando bênçãos e orações. Nota-se que havia uma relação de expectativas de cura partilhadas entre sacerdote e seu público. Ambos, padre e população, partilhavam das mesmas concepções de cura e doença e, por isso, recorriam um ao outro. A ação do primeiro precisa do segundo para existir, e a crença precisa do segundo para ser alimentada.

**Capítulo 3**  
**Concepções sobre cura e doença**

No decorrer deste texto, estamos atentando para o processo terapêutico praticado por Monsenhor Horta, sacerdote marianense que, como vimos no capítulo anterior, ganhou da sociedade mineira, em vida, o título de santo. O capítulo anterior procurou desenvolver-se a partir da formação da crença em Monsenhor Horta. Assim, este capítulo pretende analisar as concepções de cura e de doença que cercavam Monsenhor Horta e aqueles fiéis que o procuravam. Como já foi ressaltado em outros momentos, um denominador comum entre as concepções sobre a cura e a doença era estabelecido entre o sacerdote e o fiel. Assim, pretendemos analisar neste capítulo tanto as concepções de cura e doença, e as práticas curativas de Monsenhor Horta, bem como o diálogo que se estabelecia entre Igreja e outras formas curativas. Suas práticas curativas, bem como as concepções em torno delas envolvendo saúde/doença, inserem-se na longa duração, sofrendo alterações no tempo. Dessa forma, começar este capítulo com um rápido esboço sobre as práticas curativas torna-se necessário.

De um modo geral, a bibliografia mais recente<sup>274</sup> afirma que as artes de curar no Brasil formaram-se, apesar das peculiaridades de cada região, a partir do encontro de culturas indígenas, africanas e portuguesas. De acordo com o historiador Luiz Otávio Ferreira, a prática curativa realizada no cotidiano da colônia contava com a mistura dessas tradições, porém, com mínima participação médica européia. Nas palavras do historiador,

As bases socioculturais da medicina colonial foram forjadas pela convivência e combinação de três tradições culturais distintas – indígena, africana e européia –, com inexpressiva participação dos profissionais de formação acadêmica. Na verdade, a medicina praticada no dia-a-dia da Colônia esteve quase sempre a cargo de curandeiros, feiticeiros, raizeiros, benzedores, padres, barbeiros, parteiras, sangradores, boticários e cirurgiões.<sup>275</sup>

O tráfico atlântico de escravos gerou um enorme trânsito de saberes, costumes e crenças. Uma constante troca de fauna e flora se constituiu no Brasil. Este trânsito de saberes e culturas é acentuado na análise de Carla Almeida. De acordo com a autora, “A

---

<sup>274</sup> Diferentes autores têm dedicado seus estudos a cerca do tema. Entre outros, resalto a importância dos trabalhos produzidos por CHALHOUB *et al* (org.) **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, Editora da Unicamp; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001; FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. **A arte de curar**: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais; ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. **Medicina Mestiça**: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010.

<sup>275</sup> FERREIRA, Luiz Otávio. *Ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840)*. p. 101. In, CHALHOUB *et al* (org.) **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, Editora da Unicamp, 2003.



chegada de escravos originários das terras africanas à Europa e posteriormente à América Portuguesa contribuiu para que seus saberes e crenças se disseminassem por essas terras, alcançando toda a gente num processo contínuo, dinâmico e recíproco de assimilações e resistências, de aceitações e recusas, de flexibilizações e acomodações”<sup>276</sup>.

Foi através de apropriações, resistências e negociações que se formaram as práticas curativas brasileiras. De acordo com a autora Carla Almeida, a medicina praticada no Brasil, colonial e imperial, poderia ser conceituada como uma *medicina mestiça*, fruto do encontro de três distintas culturas (indígena, europeia e africana), que, embora de uma forma desigual, formou e constituiu o caráter geral das práticas curativas praticadas no cotidiano brasileiro e mineiro. Com o advento do Império, poucas coisas haviam de fato se transformado, sobretudo, no que tange às práticas e aos agentes dos ofícios de curar. A atividade curativa continuava a ser praticada no geral pelos curandeiros populares, bezendeiros, raizeiros, barbeiros, cirurgião-barbeiros, padres, curiosos, boticários que, além de contarem com um número muito maior de agentes do que os médicos com formação acadêmica, gozavam ainda de maior crédito frente à população. Talvez por serem oriundos das mesmas camadas sociais, estes agentes terapêuticos populares compartilhavam das mesmas expectativas e anseios sobre saúde e doença com o enfermo, fazendo com que uma correspondência de concepção e crença se formasse entre curador e doente. Entre outros autores, a historiadora Tânia Pimenta tem demonstrado como essa correspondência entre os terapeutas populares e a população, não só justifica o grande sucesso dos terapeutas populares frente à classe médica acadêmica, como também demonstra a dificuldade em coibir as suas práticas populares, consideradas ilegais a partir do final da década de 1820, com o fim da Fisicatura-mor, e início da década de 1830, com a lei que criava e regulava as faculdades de medicina no Rio de Janeiro e em Salvador<sup>277</sup>.

Com o fim da Fisicatura-mor, a regulamentação das atividades terapêuticas deveria ser realizada pelas câmaras municipais. Assim foi até 1850, quando a Junta de

---

<sup>276</sup> ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. *Medicina Mestiça: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 2010, 72.

<sup>277</sup> Em 1808, foi criada a Fisicatura-mor, que tinha entre suas funções ordenar a concessão de licenças para a realização da atividade médica. O órgão não representou um sucesso do ponto de vista da fiscalização, pois muitos foram os terapeutas populares que continuaram a exercer seus ofícios às margens da lei. Porém, com a criação da Fisicatura-mor, as categorias de sangrador e curandeiro foram reconhecidas, fazendo parte do universo de atividades legítimas relacionadas às artes terapêuticas. PIMENTA, Tânia Salgado. *Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade do Oitocentos*. História, Ciências, Saúde: Manguinhos. Volume 11. pp.: 67-92. 2004.

Higiene foi criada, passando a se chamar Junta Central de Higiene Pública em 1851. Órgão composto por médicos e instalado na Corte coordenava as ações de saúde pública em todo o Império, embora suas determinações não tivessem muito alcance, sobretudo nas províncias.

Para cumprir essas tarefas, a Junta contaria com os seus delegados, as autoridades judiciárias e policiais e os fiscais da Câmara Municipal. Contudo, a forma como deveria funcionar só foi detalhada pelo regulamento de setembro de 1851, a partir do qual passou a ser denominada Junta Central de Higiene Pública. Desse modo, algumas funções, antes da alçada da Inspeção de Saúde do Porto, e muitas outras, incluídas entre as responsabilidades das Câmaras Municipais, foram centralizadas na Junta, que coordenava, na capital do Império, as comissões provinciais. Além de constituir uma resposta às necessidades do momento, a mudança estava em acordo com o processo de centralização iniciado na década de 1840.<sup>278</sup>

Em todo período imperial, as epidemias foram constantes na província mineira. De acordo com a historiadora Anny J. Torres Silveira, as doenças contagiosas, bem como as epidemias, percorreram o século XIX, marcando presença no território mineiro. Assim,

As doenças contagiosas foram presença constante nas terras mineiras durante todo o período provincial. Malária, diarreias, sífilis, morfêia, hepatite, pneumonia, coqueluche, tuberculose, varíola, catapora, sarampo e uma ampla gama de febres – tifóide, terças, intermitentes, perniciosas, inflamatórias, intestinais – são freqüentemente assinaladas pelas autoridades. A intensidade e os impactos dessas moléstias variavam enormemente: algumas vezes apresentavam-se de forma branda, fazendo poucas vítimas; em outras, eram vistas como verdadeiro flagelo, enfermando significativo número de pessoas e matando varias delas.<sup>279</sup>

Porém, ressalta a autora que entre as epidemias nenhuma foi mais constante no estado do que a varíola e a cólera. A autora demonstra que entre os anos de 1837-1889, casos de infecção por varíola foram registrados anualmente na província mineira. Porém, foram entre os anos de 1873-1875 que aconteceram as manifestações mais

---

<sup>278</sup> Ibidem, p. 88/89.

<sup>279</sup> SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. *Epidemias, estado e sociedade: Minas Gerais na segunda metade do século XIX*. Dynamis, 2011. p. 43/44.

virulentas, resultando em Ouro Preto um total de 789 infectados e 204 mortos e, em Mariana, 537 infectados e 161 mortos.<sup>280</sup>

Com a atuação mais circunscrita à Corte, a Junta Central de Higiene não foi capaz de articular ações diretas contra as epidemias reinantes nas províncias, sendo criado, assim, o Cargo de Provedor de Saúde Pública. Cabia ao Provedor de Saúde Pública a ação de fiscalizar as causas, bem como os terapeutas, sendo que em 1857 teve o cargo transformado em Inspetor de Saúde Pública. Anny Silveira destaca a atuação do Inspetor de Saúde Pública, que tinha entre outras funções, identificar as origens da epidemia. De acordo com a autora,

A Junta de Higiene Pública, criada em 1850 – a partir de 1851, Junta Central de Higiene Pública — apontada por alguns estudiosos como medida centralizadora no âmbito da saúde, tinha sua atuação praticamente circunscrita à Corte. Nas províncias, foi criado no mesmo período o cargo de Provedor de Saúde Pública — em dezembro de 1857, Inspetor de Saúde Pública— que deveria empenhar-se na investigação das causas da insalubridade das localidades, observar o curso das moléstias reinantes, e empregar toda a vigilância sobre qualquer tema relacionado à saúde da população — como a fiscalização do exercício da medicina, boticários e droguistas—, ou o regulamento dos cemitérios. Entretanto, a existência dessa legislação e de órgãos e cargos criados na esfera da administração pública não permitem pressupor uma efetiva atuação das diferentes instâncias de poder no cumprimento da lei ou de suas atribuições. Considerando-se as informações oficiais levantadas para Minas Gerais sobre esse período, é possível afirmar que nem as leis nem as autoridades tinham a abrangência, a eficiência e a articulação necessárias para a solução dos problemas de saúde, e que a própria percepção sobre esses problemas e suas soluções era bastante estreita.<sup>281</sup>

Os recursos destinados pelo governo imperial eram geralmente aquém do necessário. Uma lógica de política pública, diferente da nossa atual, nortearia as políticas imperiais referentes à saúde, sendo que esta era vista como um bem privado e, muitas vezes, fruto da caridade e da ação filantrópica. Isso não significa que o Estado não intervisse na assistência à saúde, mas sua participação através de direcionamentos ou subvenções ocorria, em geral, através de instituições privadas<sup>282</sup>. A historiografia

---

<sup>280</sup> De acordo ainda com a autora Anny Silveira, “entre os 71 municípios que integravam a província de Minas Gerais naquele período, cerca de 31 informaram a presença de varíola ao Inspetor de Saúde Provincial.” Ibidem, p 47.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 52/53.

<sup>282</sup> Ver SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

sobre saúde pública no Brasil tem, contudo, apontado que uma ampla participação do Estado na agenda de saúde pública aconteceu gradualmente, após a instalação da Primeira República, sobretudo, depois dos anos de 1918<sup>283</sup>.

Como vimos, as ações do governo imperial se limitavam mais à Corte do que às províncias, e tinham um caráter mais efetivo em momentos de epidemia. Para a população em seu cotidiano havia um enorme leque de agentes terapêuticos e práticas curativas – distintas ou não – para atenuar o sofrimento alheio.<sup>284</sup> Entre os diversos agentes envolvidos nos ofícios da cura no século XIX, escolhemos as curas católicas praticadas por Monsenhor Horta. Assim, no decorrer deste capítulo, analisaremos as práticas curativas de Monsenhor, que faziam parte do universo mais amplo das artes de curar, porém, distinguíam-se das demais, pelo fato de Horta atuar num espaço autorizado e legitimado pela Igreja Católica. Por ser membro do clero marianense, certamente Monsenhor Horta gozava de um espaço privilegiado para sua atuação, de forma que, ao contrário de outros terapeutas que invocaram a presença da Divina Providência para auxiliá-los na cura, Monsenhor Horta não sofreu nenhum tipo de repressão pela Igreja Católica ou pelo Estado.<sup>285</sup> Como veremos no decorrer do capítulo, a afirmação do sobrenatural como agente curador, ou agente provocador de alguma doença, é processo caro à Igreja Católica. É justamente, ao afirmar que a doença tem uma causa sobrenatural – e a cura da alma se faz necessário para a cura do corpo, pois a doença é na alma –, que a Igreja Católica garantia sua atuação frente às práticas curativas médicas e científicas.<sup>286</sup> Nesse sentido, o sobrenatural – tanto Deus quanto o demônio – eram responsáveis por doenças e curas. A intervenção do sobrenatural no cotidiano terrestre era assim reafirmada pela Igreja Católica no discurso – quando em seus jornais travava verdadeiros debates com aqueles que a negavam – e na prática – quando Monsenhor Horta curava um enfermo através da intermediação entre sacerdote

---

<sup>283</sup> HOCHMAN, Gilberto. *A Era do Saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Ampocs, 1998

<sup>284</sup> Não estamos argumentando que os agentes curativos populares existiam devido à falta de uma política abrangente nacional. Acreditamos antes que estes se constituem devido a um amplo processo histórico, resultado do encontro de três matrizes culturais distintas que, por sua vez, gerou distintas compreensões acerca de doença e saúde, bem como distintas práticas curativas. O sucesso dos terapeutas populares se explica devido ao compartilhamento de concepções entre o curador e enfermo.

<sup>285</sup> É possível afirmar isso dentro do *corpus* documental utilizado nesta pesquisa.

<sup>286</sup> Este argumento é inspirado a partir de minha leitura da obra da autora Paula Montero. Em seu livro intitulado “*Da Doença à Desordem: A magia na umbanda*”, a autora demonstra que tal concepção de cura da alma é uma característica da cura umbandista. Embora trate de um tema diverso do nosso, acredito ser possível traçar importantes paralelos com o trabalho da autora. No decorrer do capítulo, voltaremos a este tema.

e Divina Providência. A possibilidade da cura da alma era a primazia de todo tratamento católico.

Aqui, torna-se importante acentuar a diferença que existe entre religião e magia. Embora, Keith Thomas demonstre que, no século XVI, a diferença entre cristianismo e magia era quase inexistente, sobretudo para os cristãos, no século XIX e início do século XX, o cristianismo já havia se diferenciado. A diferença acontecia principalmente pela legitimidade que o sacerdote cristão tinha frente ao seu concorrente curandeiro popular. Seria, assim, errado afirmar que Monsenhor Horta é um curandeiro popular. Contando com a legitimidade católica para exercer suas práticas curativas, Monsenhor Horta, ao contrário do curandeiro, não reivindicava para si o mérito da cura do enfermo. Para Monsenhor Horta, sua atuação ao proceder a cura do enfermo, é uma intermediação entre o fiel e Deus. Como veremos, foi o próprio Monsenhor Horta quem escreveu, em sua autobiografia, um agradecimento a Deus por ter feito dele, um instrumento para com as almas.

Entre rezas, bençãos, aspersão de água benta e exorcismos, Monsenhor Horta praticou seus ofícios curativos com todos aqueles que o procuraram. Em sua autobiografia, Monsenhor Horta mencionou, pelo menos, a intervenção curativa em quinze enfermos que o procuraram, além de alguns outros casos em que o enfermo era um possesso e o sacerdote praticou do exorcismo para curá-lo. A cura, podia acontecer à distância, caso fosse impossível por algum motivo o enfermo ir de encontro ao sacerdote. Assim, alguns enfermos enviavam correspondências ao sacerdote para que orasse em prol de sua melhora. Como segue a tabela abaixo<sup>287</sup>.

#### Enfermidades curadas por Monsenhor Horta

|    | <b>Enfermidade</b> | <b>Identificação do doente</b> | <b>Prática curativa</b> | <b>Local</b> |
|----|--------------------|--------------------------------|-------------------------|--------------|
| 1º | Louco              | Homem - Manuel                 | Exorcismo               | Barbacena    |
| 2º | Não descreve       | Mulher                         | Exorcismo               | Mariana      |
| 3º | Não descreve       | Homem - Português              | Exorcismo               | Mariana      |

<sup>287</sup> Os dados e os termos utilizados foram mantidos de acordo com a autobiografia de Monsenhor Horta.

|     |                               |                         |   |                                 |
|-----|-------------------------------|-------------------------|---|---------------------------------|
| 4°  | Moléstia - Feridas nas pernas | Homem - João Crisóstomo | Lavou com água a ferida de e usou antissépticos, creolina, etc. e mercúrio                            | Mariana                         |
| 5°  | Feridas                       | Moço                    | Lavar com água, benção e tocar a medalhinha de Nossa Senhora benzida por Monsenhor Horta nas feridas. | Mariana                         |
| 6°  | Não descreve                  | Pobre                   | Benção  | Distrito e município de Piranga |
| 7°  | Chaga viva                    | Homem                   | Benzeu a água para lavar as chagas  | Arraial de Pirapetinga          |
| 8°  | Paralisia no braço            | Homem                   | Benção  | Praça do mercado de Pirapetinga |
| 9°  | Braço entrevado               | Pobre velho italiano    | Benção e fez uma cruz no braço do entrevado.  | Passagem de Mariana             |
| 10° | Cego                          | Homem                   | Benção  | Morro do Galego                 |
| 11° | Cego                          | Homem                   | Benção  | Santa Cruz do Escalvado         |
| 12° | Cego                          | Homem                   | Benção  | Caratinga                       |
| 13° | Duas cegas                    | Duas meninas            | Benção  | Caratinga                       |

|     |                     |               |               |         |
|-----|---------------------|---------------|---------------|---------|
| 14º | Duas mudas e surdas | Duas mulheres | Benção e água | Mariana |
| 15º | Não descreve        | Mulher viúva  | Exorcismo     | Mariana |

Fonte: autobiografia de Monsenhor Horta.

## Cura e doenças

Os estudos sobre a história da saúde e das doenças têm demonstrado como os significados dados a um determinado quadro “clínico” são resultados das mais diversas compreensões culturais. Ou seja, sem negar a existência natural das doenças, tais pesquisas têm ressaltado que manifestações naturais ganham diferentes significados em momentos diferentes do tempo e do espaço<sup>288</sup>. Dessa forma, a doença ultrapassa os limites naturais e ganha enquadramentos sociais. Assim como as doenças, as possibilidades de cura estão também vinculadas ao tempo e ao espaço e, sobretudo, à concepção de doença. Ou seja, cada modo de perceber a doença, também resulta numa percepção de sua cura. A historiadora Betânia Figueiredo chama atenção para esse processo:

Os processos de cura evidenciam sempre uma relação entre aqueles que se encontram doentes e aquele ou aqueles que intervêm no doente, inicialmente pela observação e elaboração do diagnóstico e posteriormente pela indicação de algum procedimento, objetivando curar ou amenizar os problemas/ sintomas apresentados. A palavra cura, etimologicamente, significa preocupação, solicitude, interesse por alguém ou por algo.<sup>289</sup>

Nas terras mineiras do século XIX, diferentes concepções acerca da saúde e da doença coexistiam, ora de maneira pacífica, ora de maneira tensional. Como tentaremos demonstrar no decorrer do capítulo, a própria Igreja Católica mantinha relações

<sup>288</sup>De acordo com Betânia Figueiredo, “Cada período histórico cria/constrói as condições para a compreensão de suas doenças tanto pelas condições materiais, como tipo de alimentação e hábitos higiênicos, como também pelas condutas morais e religiosas.” FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Vício de Leitura, 2002.

<sup>289</sup>Ibidem, 95.

diferentes com os diversos saberes curativos. Por exemplo, em relação à medicina acadêmica – que durante o século XIX e início do XX, tentava conquistar o monopólio sobre as atividades curativas – é possível perceber que a Igreja Católica mantinha um discurso pautado por interesses diferentes – ora concorrentes, ora complementares, ora justapostas e, às vezes, até mesmo excludentes. Encontramos nas documentações pesquisadas, posições eclesiais distintas sobre a conduta médica. A título de exemplo, em determinados periódicos são anunciadas as principais descobertas científicas do século, como as descobertas de Koch<sup>290</sup> e as necessidades das medidas de higiene para a prevenção de moléstias e epidemias<sup>291</sup>. Porém, é possível perceber que esses saberes e práticas são justapostos à primazia da cura divina<sup>292</sup>.

Se comparado às demais terapias populares, como o curandeirismo e o espiritismo, por exemplo, a posição eclesial é unânime em afirmar que haveria ali a ação do demônio, superstição e a magia<sup>293</sup>. O discurso é sutil. Em relação ao espiritismo, a possibilidade de cura é afirmada pelo discurso eclesial. Porém, o sujeito é curado através das forças diabólicas, o que pode levá-lo, entre outras consequências, à perda material, à loucura ou à possessão.

As pessoas dos oitocentos mineiro concebiam a doença de diferentes maneiras em seu cotidiano e, assim, também existiam disponíveis diversas maneiras de se tratar<sup>294</sup>. Técnicas e terapeutas forneciam, ao longo do século XIX, um saber cada vez mais diferenciado e diversificado. Porém, para resolver os males temporais que acometiam os indivíduos do século XIX, havia a possibilidade, em geral, de recorrerem

---

<sup>290</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Anno VI Marianna, domingo 14 de maio de 1899, nº9. Matéria intitulada “*As doenças nos paizes tropicaes*”.

<sup>291</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Anno VI Marianna, domingo 19 de novembro de 1899, nº32. Matéria intitulada como “*A peste - sua origem - prophylaxia e tractamento – symptomias*”

<sup>292</sup> Sobre a justaposição da higiene ao saber curativo da Igreja Católica: AEAM, Arm. 8, prat.: 3, 1ª relação, ano 1902, assunto: Epidemia, Autor: D. Luiz Silva Brito; AEAM, Fundo: Jornais. Título: O Viçoso, ano II, n.º 20, ano 1894; AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Ecclesiastico, Ano XVII, Marianna, Fev.Março de 1919, nº2 e 3, pág.: 63-67

<sup>293</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Marianna, domingo 20 de março de 1898, nº4; AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Marianna, domingo 3 de abril de 1898, nº5. AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Marianna, domingo 17 de abril de 1898, nº 7; AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Anno V, Marianna, domingo 24 de abril de 1898, nº8. AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Marianna, Anno V, domingo 8 de abril de 1898, nº10; AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Marianna, Anno V, domingo 19 de junho de 1898, nº16; AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Ecclesiastico, Anno XIV, Marianna, Janeiro de 1915 nº1, pág.: 9/10/11; AEAM, Fundo: Jornais, Título: Boletim Ecclesiastico, Anno XXXI, Mariana, Nov. e Dez. de 1936, nº 11/12, pág.: 237.

<sup>294</sup> Parece-nos impossível tratar o século XIX como um. As transformações políticas, econômicas, sociais e científicas que o século passou, deixaram, em todos os níveis sociais, marcas. As descobertas da assepsia e da existência de microrganismos transformaram o saber médico e, por consequência, os demais saberes terapêuticos. Embora essa transformação do saber médico não seja sinônimo de sua hegemonia, uma vez que essa se deu – porém, com resistências dos demais saberes curativos –, são significativas as transformações nas práticas curativas terapêuticas.



a várias formas de se curar, não vendo nisso nenhum “problema”. Assim, mesmo que proibido pelo discurso eclesiástico, os fiéis não deixaram de procurar o curandeiro quando necessário, bem como o espiritismo, o médico ou Monsenhor Horta<sup>295</sup>. Desse modo, entre diversas curas e formas diferenciadas de entendimento do corpo, formaram-se diversos saberes possíveis de serem percorridos pelo enfermo a fim de se curar. Ou seja, o enfermo procurava, entre as distintas práticas curativas disponíveis – ainda que contraditórias entre si –, um meio de restabelecer-se, de curar-se, pautado por questões temporais e mundanas mais emergenciais do que as preocupações da salvação pós-morte. Para Betânia Figueiredo, esse movimento do enfermo foi característica das Minas oitocentista e novecentista. Nas palavras da autora:

Há, no tratar com a saúde, no mundo mineiro do século XIX, procedimentos que perpassavam por técnicas variadas e muitas vezes contraditórias entre si, que vão desde a prática da benzedura e reza, chás, banhos e remédios caseiros como também remédios elaborados a partir de pesquisas, preparados de farmácias, intervenção cirúrgica, indicação de repouso ou movimento e assim por diante. Toda esta diversidade de práticas estão apoiadas em determinados conhecimentos/entendimentos do corpo, da noção de doença e da saúde; da relação entre o paciente e aquele quem cuida e avalia o seu estado.<sup>296</sup>

## Doenças de Deus

*O melhor remédio para todo o gênero de males neste mundo, é recorrer à oração.*<sup>297</sup>

Alguns outros estudos referentes à percepção do cotidiano pelos mineiros setecentistas e oitocentistas têm também ressaltado o caráter mágico que abrangia a

---

<sup>295</sup> Em correspondência enviada por Monsenhor Horta para o sr. B. G. da Silva datada de 21 de março de 1932, o sacerdote escrevia que, “lamento muito que o bom amigo esteja sendo iludido pelo mau espírito, que é o demônio, pela prática do espiritismo.” HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. p. 21..

<sup>296</sup> FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar*. op. cit. p. 45.

<sup>297</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, 1716. V. 5, Tomo I, pág.: 261. IN.: ABREU, Jean Luiz Neves. *O Imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2001, p.: 145.

vivência nas terras mineiras. Em sua dissertação, o historiador Ramon Fernandes Grossi chama a atenção para as concepções de um sobrenatural católico que permeava as relações sociais e a forma como o homem das Minas articulava seu cotidiano. A sociedade mineira estruturou-se assim a partir do medo do sobrenatural. Assim, de acordo com o historiador,

Os homens e mulheres da terra do ouro interpretavam a realidade que os cercava utilizando instrumentos retirados, por exemplo, do imaginário sobrenatural católico e, a partir daí, acreditava-se que forças divinas e malignas habitavam entre os fiéis vassalos de Sua Majestade, infiltrando-se no desenrolar das ocorrências cotidianas e nas relações entre o homem e o meio natural. Assim sendo, o temor advindo do sobrenatural era projetado sobre os conflitos entre autoridades régias e colonos, entre escravos e senhores, entre a Igreja e o rebanho de Cristo, de modo que se apresentava um cenário histórico cuja compreensão passava pelas tramas urdidas pelo medo.<sup>298</sup>

A crença em torno do sobrenatural, tanto como causador de doenças e como formas de terapêuticas, pode ser percebida em Minas Gerais, durante todo o século XVIII e XIX. A legitimidade dada pela Igreja à manipulação do sobrenatural como causador de doenças ou de curas dependia exclusivamente de quem a proferisse. Havia, assim, uma constante tentativa da Igreja Católica em controlar quem podia e tinha autorização para exercer as práticas curativas. Mesmo que um leigo procedesse a curas em nome da Divina Providência, caso ele não obtivesse a autorização eclesiástica para tal atividade, teria sua prática considerada ilícita<sup>299</sup>, podendo até mesmo ser multado com uma pena em dinheiro e excomungado.<sup>300</sup>

Em sua tese de doutorado, o historiador André Nogueira<sup>301</sup> demonstra como estava diluída em Minas Gerais, durante o século XVIII, a crença de que as forças sobrenaturais podiam ser manipuladas a fim de causar malefícios e benefícios. Para o

---

<sup>298</sup> GROSSI, Ramon Fernandes. *O Medo na Capitania do Ouro. Relações de poder e imaginário sobrenatural no Século XVII*. 2002, (Dissertação) Mestrado – Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em História. 162 pg. p. 8.

<sup>299</sup> Ver os trabalhos de ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. *Medicina Mestiça: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 2010. RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo, HUCITEC, 1997. GROSSI, Ramon Fernandes. *O Medo na Capitania do Ouro. Relações de poder e imaginário sobrenatural no Século XVII*. 2002, (Dissertação) Mestrado - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História. 162 pg.

<sup>300</sup> Voltaremos a este tema ao decorrer da dissertação.

<sup>301</sup> NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: s.n, - 2013. Tese (doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa Oswaldo Cruz.

historiador, “balizados por outras percepções do corpo e dos males que os afetava, a associação das doenças com o universo da religião e da magia era bastante comum também para os indivíduos que viveriam nas minas do século XVIII”.<sup>302</sup> Dessa forma, muito mais que só um significado abstrato, o feitiço e o sobrenatural ganhavam materializações concretizadas em doenças, atrasos de vida, anti-feitiços, etc. Assim, para o cotidiano mineiro setecentista, os feitiços e o sobrenatural são perceptíveis como doença/cura, gerando até mesmo sintomas. Ou, nas palavras do historiador, “a percepção do feitiço como doença e sintomatologia, tanto nas denúncias extraídas dos aparelhos persecutórios da Igreja como das páginas escritas por cirurgiões e médicos, não se limitava apenas a afirmação de sua existência”<sup>303</sup>. Assim, o feitiço, quando manipulado por alguém a fim de causar malefícios a outrem, podia causar doenças do corpo e da alma. “Tais sintomas [de feitiço] variavam das perturbações mentais, como ficarem ‘furiosos e loucos’ até a morte súbita”<sup>304</sup>.

Prática recorrente do século XVIII e XIX, os *ex-votos* também indicam a concepção de saúde para aqueles homens vinculados à interferência do sobrenatural no processo curativo. Geralmente feita a mando do enfermo quando uma graça era recebida, a prática votiva foi muito difundida na província mineira. Argumenta Jean Luiz Neves Abreu que os *ex-votos* representam uma fonte privilegiada para compreensão das práticas populares em torno do corpo, da doença e da cura<sup>305</sup>. Para o autor, as práticas votivas encontraram terreno fértil no Brasil, e mais ainda, “[...] amalgamando-se as demais manifestações religiosas das populações que aqui viviam”<sup>306</sup>. As práticas votivas revelam, de acordo com o autor, uma preocupação para a vida terrestre, uma preocupação para a cura do corpo, contrário ao asceticismo cristão que se preocupava com a morte e prezava o desapego ao corpo. Ainda para o autor, é possível afirmar que em Minas Gerais desenvolveu-se uma cultura que colocava os enfrentamentos aos males terrenos em plano contrário ao discurso religioso, sendo o segundo constantemente ultrapassado pelas necessidades do primeiro.

As tábuas votivas são em geral encomendadas a um artífice que a fazia de acordo com o desejo do contratante. Os *ex-votos*, feitos para pagarem promessas,

---

<sup>302</sup> Ibidem, p. 62,

<sup>303</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>305</sup> ABREU, Jean Luiz Neves. **O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII.** (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2001, pág.: 11.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 39.

embora não existisse um modelo a ser seguido, representavam “o enfermo em uma cama, em uma das extremidades os santos, geralmente visíveis em nuvens, e algumas tinham como figuras obrigatória a família ou a representação de autoridades religiosas ou médicos”<sup>307</sup>. A presença do padre ou do médico servia para ressaltar as tentativas curativas realizadas para que o enfermo melhorasse.<sup>308</sup> Porém, a cura não viera e teria de ser realizada pelo santo que interveio em seu favor, num processo de cura sobrenatural. Para o enfermo, a única expectativa que lhe sobrava era a interseção celestial. Caso obtivesse a cura, o enfermo retratava a cena nos *ex-votos*.

De acordo com a autora Julita Scarano, o *ex-voto* brasileiro representava a ideia de que Deus estava disposto a curar o enfermo e abarcava duas vertentes: a do pedido e a da resposta favorável. A autora ressalta, assim, este princípio: “o princípio e o fundamento do *ex-voto* cristão é o milagre, a ideia de que Deus está disposto a ouvir e responder ao pedido dos fiéis, daqueles que crêem”<sup>309</sup>. Assim, o *ex-voto* tornava visível o milagre, dando à cura sobrenatural uma dimensão concretizada. Jean Abreu chama atenção para esse processo ressaltando que “[...] nas tábuas votivas a visibilidade do milagre era evidenciada pela representação do santo, que indicava a intervenção do sobrenatural no mundo terreno. A imagem votiva conseguia assim materializar uma experiência abstrata tornando visível o milagre”<sup>310</sup>. Dessa forma, além de ressaltar a crença na cura da doença pela intervenção dos santos católicos, as tábuas votivas demonstram uma concepção de corpo diferente do discurso oficial católico, embora reafirmasse a crença de que a cura poderia ser merecida caso houvesse a intervenção

---

<sup>307</sup> Ibidem, p.33.

<sup>308</sup> Para a autora Julita Scarano, “a presença do médico em vários *ex-votos* pintados, tanto no século XVIII como no XIX, não significa que a confiança na medicina fosse plena e considerada suficiente para bem resolver os problemas. Há ambigüidade nos quadrinhos pintados, pois tal presença parece significar que foi a proteção do santo a quem se dirigiu o apelo que guiou o médico que atendeu o paciente. É como dizer que sem esse empurrão do Alto não haveria possibilidade de cura; os meios científicos teriam valor, mas eram relativos.” SCARANO, Julita. **Fé e Milagre: Ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. A autora ainda tece outras informações acerca da iconografia das tábuas votivas. A respeito dos eclesiásticos pintados junto ao enfermo, a autora considera pequeno o número de tábuas que os retratam, demonstrando que o pedido realizado pelo enfermo não necessitava de uma intermediação entre sacerdote e divindade (Ibidem, p. 99). E, ainda acerca da representação dos médicos nas tábuas votivas, muitas dessas tábuas davam a entender a supremacia da cura sobrenatural sobre os meios médicos. Argumenta a autora, que “muitos quadrinhos tímbram em desvalorizar os médicos e outros profissionais da cura, ao mostrar, ou terem eles sido incapazes de trazer saúde, ou ao assinalar que foram ajudados pela promessa feita pelo enfermo ou por alguém ligado a ele. Paradoxalmente, isso mostra que de qualquer modo, se acreditou na ciência, uma vez que ela participou ou comandou o tratamento. O pedido ao santo foi concomitante ao apelo aos meios científicos ou foi acionado quando se julgou necessário que o Céu guiasse a mão dos facultativos.” (Ibidem, p.100).

<sup>309</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>310</sup> ABREU, Jean Luiz Neves. *O imaginário do milagre e a religiosidade popular*. op. cit. p. 55.

celestial. Portanto, era um culto ao corpo curado que as tábuas votivas retratavam; os ex-votos foram expressões de fé que colocavam o corpo em primeiro lugar, uma vez que a tábua representava um “agradecimento” e uma retratação do milagre de cura da doença. Ainda de acordo com Jean Abreu, “além de representarem a ênfase nos princípios do corpo, os ex-votos revelam também uma proximidade com as coisas sagradas, a crença no milagre e no poder curativo dos santos; a existência de uma fé que visava atender às múltiplas necessidades imediatas [...]”<sup>311</sup>

A enfermidade física era percebida como manifestação de um mal da alma, de forma que a cura através da intervenção celeste se fazia preciso. A concepção de que as doenças físicas tinham causas sobrenaturais e que a cura da alma representava também a cura do corpo físico, propiciava a cura através da Igreja Católica. Como veremos, os sacramentos – confissão e penitência –, a água benta, a intervenção de Deus ou de anjos, o exorcismo etc., fazem parte de um leque de possibilidades de restabelecimento corporal de um arsenal nitidamente católico. Embora, a concepção de doença, enquanto manifestação do sobrenatural no corpo fosse amplamente difundida nas Minas dos séculos XVIII e XIX, tal como a crença de que o sobrenatural pudesse ser manipulado por diversos agentes – feiticeiros, curandeiros, padres etc. –, perante o discurso católico oficial, representado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*<sup>312</sup>, permitia que somente aqueles que detinham de autorização emitida pela Instituição Católica é que gozava de legitimidade para, assim, manipular o sobrenatural. Porém, aqueles que o manipulassem sem a autorização do poder eclesiástico estavam fazendo-o de uma forma ilícita perante a Instituição Católica, sendo cabível de punição. A este sobrenatural que fugia ao controle eclesiástico, deslegitimado pelo discurso oficial Católico e manipulado sem a autorização da Igreja, eram atribuídos desqualificações como superstição, magia ou credence popular.

Tanto Deus quanto o demônio eram causadores de doenças e de curas. Ou melhor, no caso da cura, tanto Deus quanto o demônio<sup>313</sup> poderiam intervir no processo

---

<sup>311</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>312</sup> As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foram o primeiro código canônico da Igreja Católica versando sobre as normas eclesiásticas para a Igreja na Colônia. Publicadas pela primeira vez em 1707, por Dom Sebastião Monteiro da Vide, As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, foram reeditadas em 1853.

<sup>313</sup> Embora estejamos afirmando que, de acordo com o discurso católico, o Demônio possa participar e intervir no processo curativo, tal como Deus, é preciso observar que há entre as duas entidades sobrenaturais enormes diferenças nesse processo. Jamais a cura, quando realizada pelo Demônio, será considerada como legítima e autorizada pela Igreja Católica. Segundo o discurso eclesiástico, é atribuída a cura pela prática do espiritismo à intervenção demoníaca no processo. Ao decorrer do capítulo,

curativo, o que, por consequência, levaria à melhora do enfermo – ainda que a cura aconteça para cada qual a seu modo. Embora as intervenções de Deus e do demônio causassem doenças ou curas, a legitimidade desse processo era antagônica. A cura celestial, manifestada pela intervenção de Deus ou dos anjos, será considerada pela Igreja, dependendo de quem a manuseie<sup>314</sup>, como sendo autorizada e uma prática religiosa. A doença, quando causada por Deus, era interpretada como castigo ou punição, resultado da imoralidade, social ou individual. Assim, para se curar era necessário que o fiel se arrependesse dos seus pecados através da confissão e da penitência. Caso fosse merecedor da cura, o fiel teria sua alma salva. Se a doença recaísse sobre a população inteira, o processo para se curar era a romaria. As manifestações demoníacas no corpo eram consequências das ações do indivíduo e poderia causar diversos sintomas levando à loucura, possessões, mal-estar, brigas etc. Veremos ao decorrer do capítulo, que, embora o demônio possa intervir em um processo curativo, sobretudo, através da prática do espiritismo, a cura, quando assim realizada, era considerada proibida pela Igreja Católica.

Em 1902, mais precisamente em 10 de Abril, o Bispo de Olinda, D. Luiz Raymundo da Silva Britto, publicou uma carta pastoral “mandando fazer preces publicas para extinção da epidemia reinante.”<sup>315</sup> O motivo de sua carta pastoral era que Recife encontrava-se “abatido aos golpes do anjo exterminador, que, empunhando o gladio tremendo da peste, veio estender suas azas sobre a nossa estremecida Diocese!”, e solicitava que cumprisse “o imperioso dever de collocarmos-nos, com lagrimas na voz entre o vestíbulo e o altar, erguendo mãos suplicantes para o thono do Pae de misericordia, em favor do querido rebanho [...]”. Continuava afirmando o bispo de Olinda que “rasga-nos o peito a espada que vos fére, e cada victima que tomba no sepulcro, é uma parte de nossas entranhas que se dilacera, e tanto mais profunda é a nossa dôr, *quanto mais reconhecemos a justiça do castigo que temos provocado!*”. Para o Bispo, a peste que reinava em Recife tinha uma causa bem definida e era assim a punição de Deus sobre a sociedade corrompida que abria mão dos valores cristãos para “exgotar-se em luta estéril e vã, e é encontrada morta, abraçada com o hediondo

---

retomaremos essa discussão e perceberemos que somente a cura religiosa católica que é possível de curar a alma do enfermo, sendo que somente a Deus será dada toda a primazia do processo curativo.

<sup>314</sup> Como iremos ver, a principal diferença entre magia e religião é quem a pratica. Caso o leigo, mesmo em nome de Deus, praticasse curas religiosas sem a autorização eclesiástica, era considerado como ilícito e poderia sofrer punições.

<sup>315</sup> AEAM, Arm. 8, prat.: 3, 1ª relação, ano 1902, assunto: Epidemia, Autor: D. Luiz Silva Brito.

phantasma da duvida ou de um materialismo brutal que a esmaga.” Segue, então, o Bispo:

“Espantoso é o quadro que se apresenta diariamente!

Suicídios multiplicados, assassinatos cruéis, profanações infernaes do lar domestico, da innocencia virginal, e monstruosidades Moraes tão repetidas e tão hediondas, que fazem esmorecer as cores carregadas, com que o Apostolo S. Paulo pintara o estado lastimavel dos costumes romanos!

*Os mestres da sciencia* têm razão de recommendar os recursos da hygiene, a limpeza e desinfecção dos domicilios, mandando prudentemente evitar os lugares impestados, o que de nossa parte muito vos recommendamos; *mas, filhos amados, não é bastante a hygiene do corpo, outro mal maior nos oprime, e para conjural-o, afim de melhor nos dirigirmos a Deus pedindo que nos livre da peste, vos convidamos á penitencia de nossas culpas. A fé nos indica o primeiro eficaz remedio contra os males que nos afligem, quer venhão da natureza, quer procedão de nossos desregramentos; elle está no coração misericordioso do nosso Deus.* Voltemos-nos pois para essa fonte, que só espera ser por nós procurada, para derramar em abundância as aguas que curão nossas enfermidades e lavao immundices de nossas almas.

[...] Volvamos nossos olhos afflictos para Essa Estrella do Céu, que a Egreja invoca para livrar-nos da peste. Vós, sacerdotes do Senhor, collocae-vos entre o vestibulo e o altar, oferecendo as preces e as lagrimas do nosso amado povo, aterrado pela eminencia do mal; chamae-o com vossa palavra e vosso exemplo á oração e a emenda da vida, e aconselhae-o a observancia *exacta dos meios de hygiene, como instrumentos da misericordia de Deus, para nos salvar do mal.*

[...] esperamos que Deus ouvirá nossas preces, e não temamos de ir junto *d'elle desarmar sua Justiça* com a nossa supplica humilde.” [itálico nosso]

Para o bispo Dom Luiz Raymundo da Silva Britto, os problemas epidêmicos enfrentados em Recife, no início do século XX, representavam, além do castigo enviado por Deus, a Justiça Divina se fazendo contra uma sociedade que havia abandonado os “bons costumes” cristãos para se entregar “as aguas das cisternas corrompidas.” Assim, não haveria outro meio para o fim da epidemia que não fosse voltar-se para a fé e para Deus. Não adiantaria apenas que os “mestres da sciencia” recomendassem a higiene do corpo e da moradia para a solução do mal que Recife passava. Afinal, um outro mal muito maior atacava Recife – representando este outro mal, o motivo pelo qual a cidade passava por momentos epidêmicos. Apenas as preces públicas, a fé em Deus, e a

penitência conseguiram provar a compaixão da população pernambucana para com Deus e assim, se Deus quisesse, seriam salvas. Haveria uma justaposição da higiene à vontade Divina, pois a própria higiene representa, junto às orações, instrumentos da misericórdia de Deus, e uma subordinação do saber médico higienistas aos desejos de Deus.

Os jornais, sob a administração do bispado de Mariana, destacam também as doenças causadas por Deus por causa da imoralidade da população. O periódico *O Viçoso*, de 11 de dezembro de 1894, noticiava que o Rio de Janeiro e alguns outros estados brasileiros sofriam com uma epidemia de cólera<sup>316</sup>, e afirmava que o governo federal já tomava as providências cabíveis. De acordo com publicação do periódico marianense, embora o governo federal agisse e realizasse o que estava ao seu alcance para “impedir a propagação”, empregando “todos os recursos da sciencia para salvar as populações ameaçadas”, ainda não tinha sido o bastante. Era “*preciso alguma cousa mais: a prece*” [grifo nosso]. O periódico ainda ressaltava que as mazelas enfrentadas no cotidiano, como, “a voz terrível dos canhões, as commoções intestinas, as devastações da peste, o desespero da fome, são outros tantos brados que os ceos enviam a um povo: porque prevaricaste; porque desamparaste o Senhor teu Deus.” E, se a população era castigada pela justiça Divina por ter-se desviado dos princípios católicos, era necessário recorrer a penitencia, pois, “*si os escandalos publicos do povo attrahem calamidades publicas, as graças publicas, diz Massillon, se devem ás preces publicas. Portanto faça o povo penitencia* [grifo nosso]. Recorra-se também e principalmente já no seio das famílias, já publicamente nas Igrejas e nas ruas, *aos meios sobrenaturaes para preservar do flagello da peste.*[grifo nosso] Dê pois o Brazil o espectaculo sublime e tocante de voltar-se inteiramente para Deus e para sua Igreja, e o Senhor dirá emfim ao ministro de sua justiça: *suspende tua mão, e não seja desolada a terra* [Grifo do original]. Só depois disto é que as bençãos de Deus farão feliz a nossa Patria e ella crescerá na prosperidade e na paz tão desejada.”

Percebemos, pelos documentos acima transcritos, uma identificação dos desvios do homem como causadores das doenças e das epidemias. Dentro desta cultura da culpa cristã, a doença, quando enviada por Deus, é vista e significada como Castigo e Justiça. É a Divina Providência punindo seus filhos por terem se extraviado do caminho cristão,

---

<sup>316</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: O Viçoso, ano II, n.º 20, ano 1894.



dedicados às atividades de “moralidade duvidosa”, como acentuou Monsenhor Horta<sup>317</sup>.

Dentro desta cultura que culpa o homem pelas causas epidêmicas, que percebe as epidêmicas como consequências do afastamento dos homens dos princípios católicos, é que, em 1919, o arcebispo de Mariana, Dom Silvério<sup>318</sup>, escreveu e fez publicar uma carta pastoral no periódico Boletim Eclesiástico<sup>319</sup>. A carta pastoral<sup>320</sup> tratava da pandemia de Febre Espanhola que avassalou a Europa no ano de 1918, atingindo também o Brasil e o estado de Minas Gerais<sup>321</sup>. Assim, começa o bispo, sua pastoral:

[...]. *Fallava-nos porem o ceo com a eloquencia irresistivel dos factos; e entra agora a nossa vez de explicar-vos a causa provocadora de vossos males, e apontar-vos o remedio, para de futuro livrarmos destes e de outros mais severos castigos.* [...]. somos forçados a afirmar, que atravessamos epocha excepcionalmente pavorosa, e que Deus castiga nossa sociedade apostata com mais rigor do que a antiga simplesmente infiel, posto que gravemente culpada, como se vê do excesso de nossos males” [Grifos nossos]. Ressalta assim o bispo que mal superado o fim da primeira Guerra Mundial, o mundo fora atingido por uma epidemia tão vasta “[...] quasi não deixando cidade, villa, aldeia ou povoado, que não pagasse tributo de innumeradas victimas e numerosas mortes. Erão prostradas familias inteiras não só de pobres, mas de abastados e ricos[...].

A punição e a justiça Divina não se limitavam a mandar epidemias contra a imoralidade da população mineira. Outros eventos naturais, como chuvas em excesso, eram percebidos e significados como punição de Deus contra a imoralidade da população<sup>322</sup>. “*Este conjunto de males accumulados a um tempo sobre nós, é prova manifesta da justifica divina provocada pelos peccados do povo. É norma da Providencia castigar com demonstrações extraordinarias as culpas publicas, e por*

---

<sup>317</sup>AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Eclesiastico. Anno XXIII, Marianna, Junho e Julho de 1924, nº6 e 7, pág.: 155.

<sup>318</sup>Sobre a biografia de Dom Silvério, ver capítulo 1.

<sup>319</sup>AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: Boletim Eclesiastico, Ano XVII, Marianna, Fev.Março de 1919, nº2 e 3, pág.: 63-67.

<sup>320</sup>Devido ao tamanho e à importância desta carta pastoral para o trabalho, segue em anexo a transcrição completa deste documento.

<sup>321</sup>Sobre a gripe espanhola em Minas Gerais e, mais especificamente, em Belo Horizonte, ver SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. *Influenza espanhola e a cidade planejada*: Belo Horizonte, 1918. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008.

<sup>322</sup>Vale ressaltar que no Cariri, pouco mais de 30 anos antes da grande epidemia de febre que atacou o mundo em 1918, Padre Cícero acreditou/significou a grande seca, pela qual passava o Juazeiro, como uma punição de Deus contra as imoralidades da população. Era a fim de suplicar a Deus a renúncia dos pecados do povo de Juazeiro que Padre Cícero fazia vigílias para pedir chuvas. Ver BRAGA, Antônio Mendes da Costa. Padre Cícero: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo. Bauru, SP: Edusc, 2008. 366p.

*assim dizer nacionaes, quando estas por sua gravidade e numero fazem transbordar a medida de sua paciencia. [...] Os peccados portanto dos estados e povos são conductores dos castigos do céo. Ora fazendo um exame, mas que seja deficiente, de nossa vida social e nacional, havemos forçosamente de confessar, que por mais rigorosos e afflictivos, que sejam nossos males, nós os temos merecido, e com toda justiça os soffremos. [...].”*

De acordo com o bispo, bastava olhar para que se vissem os motivos para a justiça Divina, para os males que afligiam a população. “Se olhamos para os costumes, não temos menos razão de profundo sentimento. [...]. *Do pouco caso de Deus e de N. S. Jesus Christo romperão os peccados, e os crimes com impetos de arripiar as carnes.* Fraudes nos negocios, roubos, uns disfarçados, outros manifestos, mas muito frequentes, abusos dos dinheiros publicos, que são o sangue do povo, concubinatos sem nenhuma vergonha, casamentos civis sós sem o sacramento, praticas de espiritismo, deschristianização da familia pela falta de educação christã e de praticas religiosas, homicidios horrendamente frequentes, suicidios mais horrivelmente repetidos, ataques ou insidiosos ou manifestos, contra as verdades catholicas, o despudor das mentiras e calumnias contra a reputação alheia por escripto e de viva voz, o perjurio, ainda nos tribunaes, odios, inimizades, vinganças por politica e por motivos particulares, são crimes que por sua frequencia, *gravidade e imunidade estão violentando a justiça de Deus para castigar-nos, como temos experimentado; chamarão outros maiores castigos, se não tratarmos de lhes aparar os golpes com verdadeira penitencia”.*

Assim, a penitência era o meio de salvar-se da imoralidade, era o “*principal remedio para os males da alma e anteparo contra os do tempo, vos propomos o sacramento da penitencia, recebido com as devidas disposições, sacramento de absoluta necessidade para o christão obter perdão, se commeteeo alguma culpa grave; de tanta necessidade, que não ha salvação possivel, sinão condemnação certa, para quem o recusa.* Homens de lettras ou analphabetos, ricos, indigentes, magistrados, legisladores, padres, Bispos, Pontificies, todos sem nenhuma excepção, estão sujeitos á lei da *confissão sacramental.* Mas sobre ser a confissão de imprescindivel necessidade para o ceo, é tão util para esta vida, que, se fosse praticada por todos, seria este mundo remanso de paz e de felicidade, quanto é compativel com a fraqueza humana. .

*A estas obrias de penitencia se ha [de] ajuntar a oração; mas oração, que brote do fundo d'alma, e que seja humile, confiada, perseverante.* A oração com estas condições é arma tão poderosa, que o mesmo Deos não lhe resiste.

[...]. *Corramos pressurosos ao tribunal da Penitencia, cerrando ouvidos aos conselhos do respeito humano, e aos embustes de Satanaz, apostado em arrancar-nos esta única taboa de salvação, que temos depois do naufragio da graça recebida no baptismo. Com a confissão fazamos guerra a todos os vicios e peccados.* [Grifos nossos].

[...]

Deve ser esta Pastoral transcripta no livro do Tombo de cada matriz, e archivada depois de lida. Dada em Marianna a 6 de março de 1919.”

Embora extensa, a transcrição da pastoral escrita pelo Arcebispo de Mariana, Dom Silvério, é exemplar para ilustrar o que temos argumentado. Além de indicar as causas para a epidemia, ela ainda relata que, além da gripe, a cidade de Mariana sofria com outros males naturais – chuva em excesso, rios transbordando – que, também, enviados por Deus, fazem parte do arsenal utilizado pela Providência para a punição e justiça, contra o processo de “paganização”. O bispo também argumenta que para “remedio para os males da alma e anteparo contra os do tempo”, os sacramentos são indispensáveis. A supremacia dos poderes espirituais católicos era reafirmada pelo bispo quando argumenta que a doença tem caráter punitivo Divino – uma entidade sobrenatural que intervia diretamente no cotidiano a fim de punir e fazer justiça contra a imoralidade e a perda dos bons costumes –, e a cura acontece em um campo que a medicina acadêmica não conseguia atingir: a alma – com um arsenal terapêutico exclusivo da Igreja: os sacramentos.

Os sacramentos da penitência e extrema-unção visam à cura para a vida terrena e para a vida na pós-morte. De acordo com o primeiro código canônico, *As constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*,

é o sacramento da Penitência a segunda taboa depois do naufragio: porque tanto que um homem baptizado naufragou pela culpa mortal, perdendo a graça de Deos, que no Baptismo tinha recebido, não lhe resta outro remedio para se salvar neste naufragio, mais que esta taboa do Sacramento da Penitencia, confessando inteiramente, e com dor os seus peccados ao legitimo Ministro, e alcançando por este meio a absolvição delles.<sup>323</sup>

---

<sup>323</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, TIT. XXXIII, pág. 54.

Ressaltava nos artigos seguintes a importância do sacerdote nesse processo, sendo apenas o sacerdote capaz de realizá-lo, pois “este Sacramento preciso, e totalmente necessario para a salvação a todos aquelles, que peccarão morttalmente depois do Baptismo.”<sup>324</sup> A confissão dos seus peccados para ser bem realizada deveria seguir três atos para “alcançar perfeita remissão dos peccados pelo Sacramento da Penitência”. A contrição, o primeiro desses atos, é “uma dor, pezar, detestação, e aborrecimento dos peccados, com proposito firme de nunca mais peccar com a graca de Deos. Esta dor, e Contrição, ou é perfeita, ou imperfeita: a primeira se chama absolutamente Contrição, e a imperfeita se chama Attrição. [...]. Portanto deve o penitente, para que a sua Confissão seja boa, ter algum destes dous Actos de Contrição ou Attrição: e para melhor ambos, ou o primeiro, que é mais seguro.” O ato, que deve realizar o penitente, é o de proceder a uma confissão “vocal, e inteira de todos os seus peccados [...]”, e a terceira e última coisa a se “fazer o penitente, é a satisfação das culpas, que o Confessor lhe poem em penitencia de seus peccados [...]”. Assim, são essas “as três partes da Confissão, que o penitente tem obrigação de fazer, para alcançar perfeita remissão de seus peccados, a amisade. e paz com Deos, socego, e serenidade da consciencia, e consolação de espirito com outros innumeraveis lucros, que causa o Santo Sacramento da Penitencia nas almas que dignamente se confissão.”<sup>325</sup>

No periódico *Boletim Ecclesiástico*, da arquidiocese de Mariana, é possível perceber, entre diversos relatos que compunham o periódico, alguns que tinham o objetivo de normatizar o modo de agir do pároco. Exemplo disso é a publicação, intitulada *O Sacramento da Penitência*<sup>326</sup>, que tinha por objetivo “tratar da administração dos sacramentos aos enfermos e assistencia aos moribundos.” Ressaltava a publicação “a obrigação de assistir os enfermos”, que configurava “Entre os deveres gravissimos do ministerio sacerdotal, importantissimo é o de assistir aos enfermos”. O periódico afirmava ser delicto inqualificável caso o pároco não estivesse junto ao enfermo, assim, ser que “Daqui se conclue quão diligente deve ser o cuidado para com os enfermos. Descuidar de tão importante officio é, um delicto inqualificavel. A imitação de Nosso Senhor, que se fazia tudo para todos, deve o sacerdote achar-se junto dos enfermos, embora á custa de sacrificios. Primeiramente observemos que deve o pastor de almas espontaneamente procurar os enfermos, quando se tracta de uma grave

---

<sup>324</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, TIT. XXXIII, pág. 55.

<sup>325</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, TIT. XXXIV, pág. 56/57/58.

<sup>326</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: Boletim Ecclesiastico, Ano XXI, Marianna, Set. e Out. de 1922, nº8 e 9, pág.: 149-150.

enfermidade.” No sub-tópico seguinte, cujo tema é “*A Confissão dos enfermos*”, a publicação ressalta, algo muito parecido como já vimos, e afirma que:

O ponto capital da confissão dos enfermos é procurar que este conceba uma verdadeira dor peccados. Para isto procure o sacerdote representar bem ao vivo as considerações suggeridas pela luz da fé para que elle comprehenda a importancia da salvação eterna; o damno que causa o peccado etc. [...] O essencial é a dor, sem a qual não existe perdão; a impossibilidade moral porem, dispensa da integridade perfeita [...].

O título XL das *Constituições do Arcebispado da Bahia* versa sobre a atuação médica no caso em que o enfermo não tenha ainda realizado sua confissão e orienta ao médico proceder primeiro a cura da alma e depois a cura do corpo.

Como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o peccado, (como se prova das palavras, que Christo nosso Senhor disse ao Paralitico) [...] mandamos a todos os Medicos, e Cirurgiões, e ainda Barbeiros, que curão os enfermos nas Freguezias, [...], que indo visitar algum enfermo, [...], antes que lhe applicuem medecinas para o corpo, tratem primeiro da medicina da alma, admoestando a todos a que logo se confessem [...].<sup>327</sup>

Algumas anedotas eram publicadas pelos periódicos católicos *Boletim Ecclesiástico* ou *O Viçoso*, com o intuito de exemplificar, através desses curtos textos, a crença no sacramento da penitência como uma prática curativa da alma e do corpo. Exemplo disso é a publicação de uma história que se passava na França entre um padre e um soldado. Com o título de *Remedio Infallivel*, a história passava-se em diálogo entre o padre e um oficial que, embora crente em Deus e em Jesus Cristo, não conseguia aceitar a prática da confissão como uma prática legítima de um homem fazer. Então o padre persuade-o a fim de que experimente a confissão. Segue um breve diálogo:

“Confesse-se, meu filho, accrescentou elle com brandura e autoridade. Deus quer sua alma. Lhe perdoarei tudo em seu nome.

[...]

O oficial ficou muito tempo de joelhos...elle chorava. Quando levantou-se lançou-se nos braços do padre.

---

<sup>327</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, TIT. XL, pág. 68.

- O que remedio! exclamou elle. Amarga mas é dito e feito! Como tudo é claro para mim agora! Era o coração que fazia mal á cabeça; não duvido mais: sou o homem mais feliz do mundo.”<sup>328</sup>

Para além das penitências e confissões utilizadas e recomendadas pela Igreja Católica como práticas legítimas de cura, um outro leque de possibilidades para a cura do enfermo era disponível a Monsenhor Horta quando exercia a prática curativa. Água benta, benção, exorcismo e remédios naturais eram constantemente utilizados por Monsenhor Horta para a cura dos enfermos que o procuravam.

De acordo com biografia escrita por Francisco Horta (1934), acabada as diárias missas que Monsenhor Horta realizava em Mariana, uma multidão de pobres se aglomerava, esperando dele alguma ajuda. O sacerdote “com admiravel humildade, angelica paciencia e grande solitudine, distribuia benções, medalhas, terços, agua benta, oleo bento, etc.; benzia imagens estampas e repartia esmolos com os que as solicitavam”<sup>329</sup>. Alguns enfermos iam até a casa do sacerdote para solicitar algum meio de restabelecer-se<sup>330</sup>. É, por exemplo, o caso descrito em sua autobiografia. Um moço<sup>331</sup>, que por conta de uma enfermidade foi obrigado a morar fora da povoação, recorreu a Monsenhor para se tratar. Este mandou “que quando lavasse as feridas tocasse no banho uma medalhinha de N<sup>a</sup> Senhora que eu tinha benzido e que podia também ser tocada na agua pura para beber”<sup>332</sup>. Passado algum tempo, o enfermo voltou a reencontrá-lo para pedir uma licença para casar já completamente curado. As benções praticadas por Monsenhor, para a melhora de alguma enfermidade, podiam acontecer em diferentes cidades e vilas. Como exemplo são os casos narrados em sua autobiografia, nos quais Monsenhor Horta acudiu as necessidades temporais de um pobre em Pirapitinga<sup>333</sup>, Passagem de Mariana<sup>334</sup>, Caratinga<sup>335</sup>, São Caetano<sup>336</sup>. Um homem veio de Juiz de Fora para receber a benção de Monsenhor Horta<sup>337</sup>.

---

<sup>328</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: O Viçoso, Ano II, N<sup>o</sup> 9, 24 de julho de 1894, p.4.

<sup>329</sup> HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta*. op. cit. p. 119/120.

<sup>330</sup> Sugere-se uma certa aproximação e uma relação de intimidade suficientemente grande para que o enfermo possa ir até a casa de Monsenhor Horta por diferentes motivos.

<sup>331</sup> A expressão “moço” utilizada aqui é a mesma utilizada por Monsenhor Horta. Mantivemos ela para que se faça menção ao fato de tratar-se de um jovem que o procura.

<sup>332</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 44.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> *Ibidem*, p.45.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p.46.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p.54.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p.45.

As bênções poderiam ser solicitadas pelos enfermos por diversos motivos. A historiadora Betânia Figueiredo ressalta que

Os que benzem ou os que recorrem a esta modalidade de cura acreditam, que o mal se entranha no corpo e, muitas vezes provoca a doença, sendo preciso retirá-lo. O mal, que causa a doença, é constituído por um elemento exterior ao corpo, estranho ao corpo. A doença é provocada justamente pela presença desse elemento. Aqueles que benzem emprenham-se em neutralizar ou extirpar o “mal” que se entranhou no corpo. Novamente o elemento exterior, agora utilizado para retirar o mal.<sup>338</sup>

A bênção dada por Monsenhor Horta a um velho italiano, em Passagem de Mariana, aconteceu pelo motivo de que este homem “tinha um dos braços entrevado”. Assim, “dei-lhe a bênção, fiz uma cruz no braço entrevado e segui”<sup>339</sup>. Por motivo de enfermidade também no braço – relata Monsenhor Horta em sua autobiografia que “trazia o braço envolvido num lenço” –, um homem que veio de Juiz de Fora recebeu de Monsenhor Horta uma bênção<sup>340</sup>. Em Pirapitinga, uma senhora solicitou que Monsenhor Horta desse a seu filho uma bênção e mostrou-lhe “as costas do filho em chaga viva. Eu consolei-a, pedi-lhe um copo d’água que benzi e lhe disse: quando a senhora lavar esta ferida pode usar também desta água e despedi-me”<sup>341</sup>. Como vimos anteriormente, benzer a água para cura do enfermo era prática que Monsenhor Horta já havia descrito em sua autobiografia.

Chamam à atenção as bênções de Monsenhor Horta para a cura de enfermidades como a cegueira e a surdez. Em sua autobiografia, o sacerdote narra ter curado um homem cego que o encontrou na estrada saindo de Mariana, no Morro do Galego. Esse pobre cego, depois que recebera sua bênção, curou-se e pôde dispensar o guia que o ajudava<sup>342</sup>. Outro cego, do arraial de Santa Cruz do Escalvado, também recuperou a visão após receber as bênções de Monsenhor Horta<sup>343</sup>. Em viagem à Caratinga, um homem e duas mulheres cegas de nascença, como haviam informado a Monsenhor Horta, também “receberam a luz dos olhos”<sup>344</sup>. Monsenhor Horta ainda descreve, em

---

<sup>338</sup> FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar*. op. cit. p. 94.

<sup>339</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.45/46.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p.46.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

sua autobiografia, que em um distrito de Mariana, chamado São Caetano<sup>345</sup>, o sacerdote, após distribuir uma “benção geral sobre o povo, aspergindo-o com água benta, duas senhoras mudas que ali estavam recuperaram a fala e saíram alegres cantando [...]”<sup>346</sup>

De acordo com o biógrafo de Monsenhor Horta, Francisco Horta, o sacerdote marianense “recebia quotidianamente dezenas de cartas, quasi todas solicitando bênçãos”<sup>347</sup>. Foi atrás de uma benção para perna que Raymunda Aleixa Gonçalves, moradora de Ressaquinha, escreveu, em 31 de julho de 1924, para o sacerdote<sup>348</sup>. A remetente dizia na correspondência que havia passado por intervenção cirúrgica na perna há um ano e seis meses, porém a cirurgia havia sido mal sucedida e, por isso, pedia uma benção a Monsenhor Horta para que pudesse voltar a andar. Uma outra senhora que sofria “das pernas das canelas para baixo” era a cozinheira, Maria Querina, de São Gonçalo do Bação, que pedia para que o Padre Antônio Candido Torres de Sant'Anna escrevesse para Monsenhor Horta. O padre assim fez, em 15 de fevereiro de 1924, e, junto ao seu pedido, a cozinheira Maria Querina enviava “essa insignificante lembrança de 5000 [reis].” Diz ainda que ela “pede à V. Ex. uma benção especial para sarar da doença das pernas das canelas para baixo. O pharmaceutico deo à ella uma pomada para passar, e a pomada queimou-lhe as canellas, e agora reseçadas e vermelhas e dóe m<sup>to</sup>.”<sup>349</sup> É possível perceber em ambas as correspondências aqui mencionadas semelhanças: primeiro, a enfermidade acontece nos mesmos membros – a perna – e, se relacionarmos com os casos escritos por Monsenhor Horta em sua autobiografia, que foram acima transcritos por nós, percebemos haver para a cura dos membros do corpo uma procura de benção tanto pessoalmente quanto por correspondência. Outra semelhança entre as correspondências: ambas remetentes procuraram os meios acadêmicos para se tratarem. A primeira, dona Raymunda Aleixa, escreveu a Monsenhor Horta depois de passar por uma má intervenção cirúrgica; a segunda, dona Maria Querina, sofrendo de dores nas pernas, procurou, antes de escrever a Monsenhor Horta, um farmacêutico que, por sua vez, indicou uma pomada que, ao invés de curá-la, fez piorar as dores causando queimaduras. Percebemos, então, que seja possível afirmar que havia um trânsito entre os enfermos que procuram Monsenhor Horta. Diversos meios e agentes curativos são procurados pelo mesmo enfermo, sem que isso seja visto

---

<sup>345</sup> Atualmente o pequeno distrito de São Caetano chama-se Monsenhor Horta.

<sup>346</sup> Ibidem, p.54.

<sup>347</sup> HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta*. op. cit. p. 121

<sup>348</sup> AEAM, Correspondência de Monsenhor Horta, Caixa Monsenhor Horta (1895-1925).

<sup>349</sup> AEAM, Correspondência de Monsenhor Horta, Correspondência Recebida (1889-1928) Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).



– aparentemente – como uma contradição. Para os enfermos, em momentos de dor e de sofrimento, as fronteiras dessas possibilidades de cura podem ser e são ultrapassadas, não gerando necessariamente relações de exclusão, mas relações complementaridade ou justaposição. As práticas curativas não são rígidas. Antes, através de seus agentes e dos doentes, elas são modificadas pelos usos, ganham novos contornos, dialogam com outras práticas e recebem novas apropriações. Determinadas permeabilidades entre elas são percebidas tanto no discurso religioso quanto nas práticas de Monsenhor Horta. Evidentemente, como já vimos, a primazia da cura religiosa acontece por intermédio de Deus, e é assim que a cura religiosa consegue sua supremacia frente à cura acadêmica. Mas isso não impede, por exemplo, que Monsenhor Horta fosse constantemente atendido por um médico, como atestam-nos seus biógrafos e sua autobiografia. Podemos levantar a hipótese de que a doença, quando atingia Monsenhor Horta não era manifestação do demônio, mas, sim a manifestação de um *ente* natural, que era ressignificado como doença, pois, embora trave contra o demônio uma luta em vida, o demônio não consegue adentrar no corpo de um sacerdote. Monsenhor Horta descreve em sua autobiografia um caso em que auxilia um pobre chamado João Crisóstomo. Vendo-o com feridas enormes nas pernas e cheias de bichos, Monsenhor Horta prometeu retornar com antissépticos, creolina, mercúrio etc. e, assim, voltou à casa do João Crisóstomo<sup>350</sup>. Não é relatada, neste caso, nenhuma prática curativa religiosa, ao contrário dos demais casos descritos anteriormente<sup>351</sup>.

Em uma troca de missivas, Monsenhor Horta escreveu para Antônio Martins, em 23 de outubro de 1914<sup>352</sup>. Embora não tenhamos encontrado a carta remetida por Antônio Martins, é possível perceber pela resposta dada pelo sacerdote que a troca de correspondências entre os dois tratava da saúde de José, filho de Antônio Martins que estava doente. Assim o sacerdote escreveu que,

Aconselho amigo que não mande a carta ao medico de Pelotas, no Rio Grande, nem applique, ou dê a José, seu filho, o remedio que lhe foram receitados, porque ahi haverá intervenção do demonio, ou haverá especulação humana manifesta. Não se comprehende, com effeito, uma consulta, que apenas consiste na declaração de nome, idade, e residencia de um doente qualquer.

---

<sup>350</sup>HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.41.

<sup>351</sup> Ver capítulo 2. Embora não seja mencionada nenhuma prática curativa religiosa, isso não quer dizer que a intervenção celestial não seja esperada de ocorrer.

<sup>352</sup> Arquivo Privado de São Caetano, Fundo: Correspondências, Série: Correspondências pessoais.

Portanto toda a receita em semelhantes casos ou é dada pelo demonio, ou dada e acertada por acaso, pela perspicacia humana, o que não é provavel.

Amanhan celebra-se a festa de Archanjo São Raphael, o Archanjo da Medicina, Protetor e Illuminador dos medicos. Apegue-se antes com elle, que seu filho será curado. Em honra de S. Raphael envio um pouco desta agua benta para o [ilegível] José, e estou certo que será feliz, sarando de qualquer encomodo.  
[...]

A missiva acima transcrita é a única que encontramos ao decorrer da pesquisa, na qual o remetente é o próprio Monsenhor Horta. Trata-se de uma resposta enviada pelo sacerdote a Antônio Martins, que havia escrito a Monsenhor Horta, no dia 18 de outubro, uma correspondência no qual pedia ao sacerdote conselhos de como proceder ao tratamento de seu filho José que estava doente. Monsenhor Horta então responde que não desse o remédio ali indicado na receita dada pelo médico, pois haveria *intervenção do demônio ou especulação humana manifesta*. Então, diz a Antônio Martins que a cura do filho aconteceria *antes* por intermédio do Arcanjo Rafael, o Arcanjo da medicina, protetor e iluminador dos médicos.

As correspondências transcritas carregam consigo semelhanças já apontadas. Em todas elas, a escrita de Monsenhor Horta vem depois de o doente ter procurado um médico e não obter sucesso em seu tratamento. Mostram que o tratamento médico gerou um mal estar ainda maior; o enfermo escreveu a Monsenhor Horta para que este então o curasse – como foi o caso de Raymunda Aleixa e dona Maria Querina. Ao escreverem para Monsenhor Horta solicitando que as curassem – tanto da dor inicial que as levara ao médico quanto do insucesso médico –, elas reafirmavam a crença na cura através da intervenção da Divina Providência, e atestavam a supremacia desta frente ao saber médico. O caso da correspondência enviada por Monsenhor Horta para senhor Antônio Martins também atesta tal processo. A receita dada pelo médico, bem como o remédio indicado, teriam, para Monsenhor Horta, intervenções do demônio. A cura de José, de acordo com Monsenhor Horta, aconteceria com a intervenção do arcanjo Rafael. Embora percebamos que os doentes recorriam a mais de uma opção terapêutica, isso acontece sem refutar a supremacia da cura religiosa frente às demais. Pelo contrário, o insucesso da medicina, reafirmava a crença na cura católica e da primazia de Deus nesse processo.

## Doenças do Diabo

*Veja, meu caro amigo, quanta é a malícia do mau espírito, que só perdeu a graça de Deus, mas conserva todos os dotes naturais que tinha antes da sua condenação ao inferno, como a inteligência, a ciência, a fôrça, a agilidade, a memória e a vontade, ainda que pervertida.*<sup>353</sup>

No universo religioso cristão, as curas e doenças causadas por intervenção do sobrenatural no cotidiano não se limitavam a Deus e aos anjos. Tal como Deus, o demônio podia interferir diretamente na realidade natural e causar tanto doenças – loucura e possessões – quanto curas. Embora as curas fossem deslegitimadas pela Igreja, a própria Instituição afirma que estas eram possíveis.

Em uma anedota publicada pelo periódico católico *D. Viçoso*, transcreve uma história que supostamente aconteceu em Fazenda Velha, bairro do distrito de S. José do Picú, da comarca de Ubá, em novembro de 1898<sup>354</sup>. O morador dessa fazenda, casado e com filhos, enfrentava uma grande perda de seu gado, por conta de uma epizootia que provocava a morte de diversos animais. Assim,

“O dono dos animaes entendeu de offerecer como voto um novilho ou outra qualquer criação a um santo, para extinguir a peste.

Foram tantos os votos e as offertas a diversos santos e sem resultado, que o pobre criador, um dia, desesperado, disse:

- Já que os santos não querem fazer milagres, apesar das minhas promessas, vou dar uma novilha ao diabo, que talvez me sirva.

Que não foi, porém, o assombro do criador, quando ouviu bem perto de si uma voz, que em alto som lhe bradou:

- Pois eu acceito e bem assim a tua filha pequenina.

Não se póde imaginar o que tem havido na Fazenda Velha.

É traste pulando, pedras, gritos, e o que há de horrores.”

Depois de transcrever a história contada, o periódico emite um comentário:

Lição para muitos: nunca, nem por caçoada, digamos cousas alguma semelhante, com relação a nós mesmos, ou aos nossos proximos, ou ás nossas propriedades, entregando-as ao demonio,

---

<sup>353</sup> Correspondência enviada por Monsenhor Horta a Sr. B. G. da Silva, em 21 de março de 1932. In.: HORTA, Monsenhor. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. Belo Horizonte – Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939.

<sup>354</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, Ano V, N° 35.

porque a creatura é de Deus, creada para o servir e glorificar, e não para ser o juguete e o ludibrio do mais antigo, do mais cruel, e do mais immundo inimigo de Deus e do homem e que se chama [...] diabo e o satanaz e que seduz todo o orbe da terra.

A história retratada pelo periódico revela a crença na possibilidade da intervenção do sobrenatural para o auxílio dos problemas enfrentados no cotidiano. A fim de curar seus animais, o homem do conto procurou primeiramente aos santos católicos que, por algum motivo, não interferiram na realidade promovendo a cura dos animais. Então, o homem foi propor ao demônio que curasse seus animais, e este aceitou.

A cura pelo demônio fazia parte do universo religioso das práticas curativas não autorizadas pela Igreja. Embora, a Igreja a considerasse como uma possibilidade curativa, ela não era autorizada pela a Instituição Católica e reprimia quem participava dela, fosse como agente curativo que intermediava as forças diabólicas e o enfermo, bem como reprimia o próprio enfermo que a procurasse. Nas fontes pesquisadas, as curas realizadas pelo demônio são geralmente associadas ao espiritismo. Esse, por exemplo, é o caso de um tal de Dr. Eduardo Silva, que mereceu nas páginas do periódico *D. Viçoso* bastante atenção. Durante os meses de março, abril, maio e junho do ano de 1898, o periódico acompanhou de perto os acontecimentos em torno deste médico-engenheiro, que se dedicava ao espiritismo e às forças demoníacas para a cura da multidão que formava em sua porta. A primeira matéria publicada no periódico sobre o médico, em 20 de março de 1898, e intitulada como “*Um médico do inferno*”, trata-se de uma republicação de uma matéria publicada inicialmente pelo *Gazeta da Tarde*, do Rio de Janeiro. Dizia a matéria publicada pelo periódico *Gazeta da Tarde* que, ainda novo, Dr. Eduardo Silva já demonstrava poderes curativos, e que atualmente seu consultório está “constantemente cheio de enfermos que o procuram pelo conhecimento das suas curas”. Depois de republicar o noticiário carioca, um comentário era feito pelo jornal *D. Viçoso*. O periódico católico ressalta que “O Dr. Eduardo Silva nada tem de extraordinario para quem conhece os **factos da mystica diabolica** [...]. Nós declaramos aqui ás familias e aos catholicos incautos que não é permitido utilisarse das artes do Dr. Silva. Esses *mediums*, a antiguidade chamava-os negromantes e feiticeiros.”<sup>355</sup> [grifo nosso]

---

<sup>355</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: Dom Viçoso, Nº 4, 20 de março de 1898.

Um novo relato sobre Dr. Eduardo Silva foi publicado em 3 de abril de 1898, pelo periódico *D. Viçoso*. Nesse relato publicado, é narrada uma cura realizada pelo Dr. Eduardo Silva, em uma criança de nome Eduardo, “que era surdo e mudo de nascença”. O relato trazido pelo período católico era o testemunho dado pelos pais dessa criança que, depois ter sido atendido pelo Dr. Eduardo Silva, voltou a falar e a escutar. De acordo com os pais do menino, a “surpreza [minha] e de minha mulher é grande, tanto mais que o meu filho não recebeu do Dr. Silva medicação alguma e ouve e falla unicamente pela imposição das mãos do Dr. Silva por meio de passes na bocca e no ouvido de meu filho.” Republicado o testemunho dado pelos pais, o periódico emitia sua posição acerca do fato narrado. Assim, relatam:

**Notemos por hoje que o Dr. Silva nos apresenta factos que nos poem no dominio pleno do sobrenatural; mas, como há o sobrenatural divino e o sobrenatural diabolico, convem examinar o facto de taes prodigios, o modo como se fazem e o resultado que produzem, não só no corpo mas principalmente nas almas.** Nós continuamos a avisar aos catholicos que não lhes é permittido participar de qualquer modo das influencias aparentemente beneficas desse pobre Dr. Silva, que talvez seja um mero joguete nas mãos dos espiritos das trevas, agendes do espiritismo [...]. Quantos drs. Silvas já têm existido nesse mundo e quantos até ao Antichristo existirão ainda para illudir os incautos e os ignorantes e para fazer sombra, como os seus falsos prodigios, aos verdadeiros milagres operados pelo Deus verdadeiro que reina nos céus e na Igreja Catholica.<sup>356</sup> [grifo nosso]

As publicações sobre o Dr. Eduardo continuam nas páginas do periódico católico, e transcrever todos seria demasiadamente grande e fugiria do tema. Interessamos mais saber a posição da Igreja sobre as curas por intermédio do demônio, e serão esses os fragmentos que iremos continuar a transcrever. Em 17 de abril de 1898, o periódico *D. Viçoso* publicava novamente contra ele, dizendo que

Agora será necessario dizer algo de mais desenvolvido para os espiritos que, crendo no sobrenatural, não sabem **distinguir o sobrenatural diabolico**, manifestado pelos espiritos de naquicia, **do sobrenatural divino**, patefacto nas obras de Deus. Alguns já têm querido blasphematoriamente parallelisar os prodigios fluidico-diabolicos do engenheiro medium de Gibraltar com os verdadeiros milagres da Verdade increada e incarnada, Nosso Senhor Jesus Christo. Nós mostraremos que o Dr. Silva não é senão um José

---

<sup>356</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: D. Viçoso, 3 de abril de 1898.

Balsamo, um Cagliostro de baixa escala, um méro instrumento dos demonios, que S. Paulo chama *mundi rectores tenebrarum harum*, principes deste mundo e das trévas deste mundo que nos enganam, como enganaram os nossos predecessores do mundo antigo, com falsos prodigios e illusorias miragens. [grifo nosso]

Ainda o considera como “**o curador dos males do corpo incapaz de curar os males da alma.**”<sup>357</sup> [grifo nosso] Em 24 de abril de 1898, o periódico continuava suas publicações sobre Dr. Eduardo Silva, e diz que

O perigo de tal homem não consiste só em arrastar o povo nesse fanatismo crédulo: o maior perigo, que já denunciámos, està em fazer tantas almas tomarem parte em relações claramente diabolicas.

**O dr. Silva cura ás vezes, e cura pelo demonio; deixa de curar, e deixa-o pelo mesmo demonio.**

Isso é que explicaremos.

Não consideramos o facto senão em relação á fé christã, ao ensino da Igreja e á salvação das almas.<sup>358</sup> [Negrito nosso]

Em 8 de maio de 1898, reaparece novamente o Dr. Eduardo Silva nas páginas do periódico católico. Cada vez mais incisivo e vinculando as curas de Dr. Eduardo Silva à intervenção demoníaca, o jornal publicava em suas páginas que

**Não negamos**, pois, os factos que se produzem pelo instrumento de Eduardo Silva, excepção e reserva feita, talvez, da cura de um menino surdo-mudo, caso que, a titulo de curiosidade, trasladámos num dos nossos numeros passados. Alguns collegas que se tem occupado do assumpto (*sic*) negam os factos ou tendem a explical-os pelo hypnotismo, pela força magnetica que concentra em si o miserando curandeiro, que nesse caso sò poderia curar, para os que admittem o hypnitismo como uma dinamisação de força fluidica, molestias nervosas.

**Mas como explicar a multidão que invade a casa do doutor, se as curas extraordinarios não são exactas, e como explicar pela força dos fluidos curas de cancos e outras feridas? Não, o Dr. Eduardo Silva tem obrado muitas das maravilhas que delle contam, muitas pessoas depois de algumas triplicações de passes mysteriosos, tem sido curadas das suas enffermidades; o triste medium-medico é até especialista em curar feridas de qualquer especie, que fecham depois de alguns ademanes medicativos. Não há duvidar. Somente affirmamos que tudo isso é feito por acção demoniaca.**<sup>359</sup> [Negrito nosso]

---

<sup>357</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: D. Viçoso, 17 de abril de 1898.

<sup>358</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: D. Viçoso, Ano V, N ° 8, 24 de abril de 1898.

<sup>359</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: D. Viçoso, Ano V, N ° 10, 8 de maio de 1898.

As partes em negrito foram por nós destacadas para ressaltar como para a Igreja a cura corporal era possível pela intervenção do demônio<sup>360</sup>. Dentro da concepção católica de doença, as diferenças entre a cura corporal e a cura da alma, parecem ser essenciais. Na segunda, a cura da alma, o agente que atua em prol dessa cura é Deus e os Anjos, curando a enfermidade – talvez seja possível afirmar – onde ela se encontrava. Se nossa hipótese estiver correta, dentro do universo de curas católicas, a cura da alma representava também a cura do corpo, pois, a doença por ser concebida como manifestação do sobrenatural na alma, causava no corpo e na sociedade suas manifestações. A doença concebida enquanto manifestação de uma entidade sobrenatural, e sua cura devido à ação de uma entidade sobrenatural, dava ao universo religioso a primazia sobre o processo curativo. Nesse processo, ao contrário da cura de Deus, a cura por ação demoníaca limitava-se à cura do corpo – em larga medida muito parecida com a cura acadêmica médica. Além de ser considerada como prática desautorizada pela Igreja Católica, a cura demoníaca não detinha a primazia do processo curativo que a cura pela ação de Deus detinha. Traçava no âmbito discursivo uma disputa pela hegemonia curativa. Quem cura e como cura? Nesse sentido, reafirmar a cura celestial, que acontece pela cura da alma, é garantir que seu saber é mais válido e mais eficaz, constitui uma autoridade, frente aos demais saberes e concepções sobre corpo, saúde e doença. Não obstante, é por esse motivo que,

de facto, o remedio revelado pelo espirito, isto é, pelo demonio, nada apresentava de supersticioso - finjamos que consistisse em injeções de cocodylato de strychnina, a tomar todos os dois dias, durante um mez – João podia valer-se deste remedio? – Podia sim; **porque, embora revelado pelo demonio, um remedio natural não deixa de ser natural, e se cura, cura não pela virtude ou intervenção do diabo, mas pela virtude que Deus, em sua bondade infinita, communicou ás plantas e outros elementos para combater as doenças dos mortaes.**<sup>361</sup> [Negrito nosso]

O demônio podia também manifestar-se no corpo da pessoa, causando, entre outras coisas, a loucura. Em sua autobiografia, Monsenhor Horta revela a íntima semelhança que havia entre possessão demoníaca e doença. “Doente” e “louco” são exemplos dos vocábulos utilizados por Horta para se referir a um possesso. A conexão

---

<sup>360</sup> Evidentemente que a deslegitimação do espiritismo pela Igreja Católica, como manifestação demoníaca, deve também ser analisada dentro do contexto da reforma católica, como vimos no primeiro capítulo.

<sup>361</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Ecclesiastico, Ano XIV, Nº 1, Janeiro de 1915.

que Monsenhor faz entre possesso e doente revela para nós a compreensão de como a doença também era vista como uma manifestação do sobrenatural demoníaco e exigia para isso uma prática curativa diferente: o exorcismo. Para a Igreja Católica, o exorcismo encontrava

rigorosamente normatizado [...] no *Rituale Romanum*, elaborado em 1614 e empregado até 1988 [...]. Segunda essa obra seriam três os sinais a indicar a possessão diabólica: ‘[...] falar muitas palavras numa língua desconhecida ou entender alguém que a fala; manifestar coisas distantes ou ocultas; mostrar forças superiores à idade ou às condições físicas’.<sup>362</sup>

E, ainda para os historiadores, os exorcismos praticados por Monsenhor Horta revelam uma concepção mais devocional ao catolicismo, bem como as posições ultramontanas da Igreja dos séculos XIX e XX:

além de reiterar o pensamento da Igreja no período, Monsenhor Horta entrecruza, através de seus exorcismos e enfrentamentos do demoníaco, distintas concepções culturais do catolicismo, indicando que as leituras ultramontanas (de perfil mais sacramental) não excluía um imaginário devoto (mais voltado à presença do sobrenatural no mundo, seja através da intercessão dos santos e dos anjos, seja por ataques diabólicos).<sup>363</sup>

Descreve Monsenhor Horta que, em visita pastoral acompanhado do Bispo, na cidade de Barbacena, ele foi, a mando do Bispo, “visitar um *louco*” que não podia entrar na cidade “porque estava em correntes e em camisa de força. Saí logo a ver esse *doente*. Ele dizia chalaças aos que o rodeavam por curiosidade, mas encheu-se de raiva vendome perto. Conheci logo que era um *posse* [...] *era caso de exorcismo*” [grifo nosso] (HORTA, 1932: 34). Seguido do relato de que havia identificado o possesso, Monsenhor Horta descreve uma longa conversa com o demônio para esconjurá-lo. Identificar que se tratava de um demônio era o primeiro passo antes de exorcizar.

Então o *louco* acorrentado na camisa de força, voltando-se para mim disse: Sr. José, o que queres comigo? [...]. Conhecendo eu certamente a presença do demônio procedi então aos *exorcismos* e mandei que *êle, o louco*, se ajoelhasse. Ele respondeu-me: é coisa que nunca fiz, nem farei, não me prostro. Eu insisti mandando que se ajoelhasse; não

---

<sup>362</sup> BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. . 142.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 151.



respondeu-me, mas deu um salto e caiu de bruços. [...]. De fato continuando as cerimônias do exorcismo, levantou-se o *louco* e poz-se a chamar pelos nomes as pessoas que por curiosidade estavam do lado de fora da igreja. [...]. Perguntei-lhe então, como se chama? Respondeu: Manuel. Indaguei dos homens como se chamava o *doente*, responderam: Manuel. Voltei então a perguntar como se chamava, dizendo: Estás mentindo, não é este o teu nome, diz-me o teu nome. Eu sou o diabo. Respondi: sei que és o diabo, mas tu e cada um dos teus tem seu nome próprio, que eu pergunto em nome de N. S. J. Cristo. Respondeu, ora tu já me conheces há dez anos; já me viste: sou o cão, e deu um grito que me fez recordar do cão que me aparecera em Santa Ana de Ferros, havia justamente dez anos. [...]. Era o possesso completamente analfabeto, mas naquele estado tinha uma linguagem corretíssima e até elegante.<sup>364</sup> [grifo nosso]

Outros casos de possessos que precisavam ser exorcizados por Monsenhor Horta são descritos em sua autobiografia. Por exemplo, em viagem à Caratinga, além de proceder à cura de três cegos<sup>365</sup>, Monsenhor Horta realizou exorcismo em “[...] onze possessos do demônio, que ficaram imediatamente livres de seus infernais tormentos”<sup>366</sup>. Ainda é narrado o caso de uma pobre senhora que foi até a secretária do Arcebispado de Mariana para queixar-se “[...] de seus incômodos e pedir remédio. [...] Ouvindo as suas queixas, certifiquei-me de que era mesmo endemoniada e procedi então aos exorcismos”<sup>367</sup>. De acordo com Monsenhor Horta, casos de exorcismos “semelhantes [aos narrados] são inumeros e de possessão individual são algumas centenas. Eu as contei até 96 (noventa e seis); depois não me dei mais ao trabalho de contar porque tem sido quase de todos os dias casos de verdadeiras possessões. Quanto aos casos duvidosos contei trezentos e isto já de bastantes anos”<sup>368</sup>. A relação entre doente/louco e possesso acontece também em relação à prática curativa de exorcismo. Para Monsenhor Horta, a prática do exorcismo era uma atividade médica que dava a primazia da cura a Deus, tal como as bênçãos, as palavras e as demais curas<sup>369</sup>. Ou, nas palavras de Monsenhor Horta,

---

<sup>364</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 36. Como vimos, o sobrenatural causa doenças e curas. No segundo capítulo, argumentamos que o sobrenatural é possível de ser manipulado e é uma categoria que reorganiza a experiência do cotidiano na primazia da crença de sua intervenção. Sobre as perseguições do demônio contra Monsenhor Horta, ver também o segundo capítulo.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p.39.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p.40.

<sup>369</sup> Em trabalho supracitado, os historiadores Virgínia Buarque e Tiago Pires argumentam que, ao proceder ao exorcismo, “era preciso esconjurar o mal a deixar o corpo que foi possuído, o que implicava, crucialmente, no reconhecimento da primazia de Deus, a ser efetivado através de palavras ou de gestos.” BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p.143.

Sempre que posso dou as minhas graças depois da Missa, porém raramente o posso fazer porque é tão grande a multidão do povo que me cerca desde cedo, pedindo bênçãos para si, para os estranhos, para objetos de piedade, para as águas, remédios, para sementes, **a medicina que neste trabalho consumo horas e horas, as vezes até meio dia, principalmente quando me aparecem obsessos ou possessos do demônio, o que não é raro.**<sup>370</sup> [negrito nosso]

As práticas de exorcismo de Monsenhor Horta tornaram-no também personagem nas páginas do romance *Mariana*, de Augusto de Lima Junior, publicado em 1932 e reeditado em 1966. No romance, sob o fictício nome de Monsenhor Jardim<sup>371</sup>, Monsenhor Horta é procurado por um homem que trazia uma mensagem, dizendo que o Manoel João estava a três dias agindo de modo estranho. Transcrevemos os diálogos do romance:

- [...] O doutor foi vê-lo, deu-lhe várias injeções, chamou outro doutor para ajudar, mas os dois não arranjaram nada. O Manoel João não dorme, está amarrado, ferindo-se todo e falando língua estrangeira de vez em quando. [...]

- Quer dizer que está possesso? - inquiriu Monsenhor.

- Os doutôres acham que sim. Pois Manoel João está falando latim e uma outra linguagem que ninguém entende...

O romance narra, então, que partiu Monsenhor Jardim [Horta] para visitar o possesso.

Chegando Monsenhor Jardim acompanhado de Eugênio, ainda encontrou um dos médicos, que lhe informou:

As doses mais elevadas de narcótico não produzem nenhum efeito neste infeliz. Está numa debilidade orgânica profunda, não se alimenta há três dias, mas ainda dispõe de uma fôrça tremenda. É um homem analfabeto e está a dizer frases em latim e a discutir efeitos da medicação que eu e meu colega lhe fizemos, com a erudição de um cientista. Não posso explicar.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 58.

<sup>371</sup> “Nesse livro, em que importantes figuras eclesíásticas da Arquidiocese de tornam--se personagens sob codinomes, Monsenhor Horta é denominado ‘Cônego Jardim’ e descrito como ‘pequeno e magro, com sua bronquite a ronronar no peito’.” BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. op. cit. p 141.

<sup>372</sup> LIMA JR, Augusto de. **Mariana**. Belo Horizonte: Ed. do Autor, 1966. Págs.: 92-99.

O romance continua seguindo com uma enorme semelhança os casos de possessão descritos na autobiografia de Monsenhor Horta. Tal como é descrito na autobiografia de Monsenhor Horta, também no romance, após descobrir o nome do demônio, procede-se o exorcismo e a cura dos males que possuíam o corpo do personagem João Manoel.

As práticas de exorcismo fazem parte de um leque de outras possibilidades curativas que eram atestadas e legitimadas pela Igreja Católica. Reafirmavam a primazia da cura divina que, por sua vez, tinha que expurgar o demônio que era materializado em forma de doença ou loucura. Uma disputa entre os sobrenaturais era travada no corpo. Como vimos, tanto Deus e quanto o diabo podiam curar e causar doenças. Mas a cura divina sempre tem a autoridade legitimada; sua primazia divina dá o respaldo necessário para curar a alma e não apenas o corpo. Se o mal se entranha, é preciso recorrer à cura divina que consegue removê-lo e, assim, garantir sua eficácia frente às demais curas – acadêmicas ou demoníacas. Porém, fazia-se necessário o controle sobre elas. Qualquer leigo que se aventurasse a exercer suas práticas curativas seria considerado como ilícito, cabível de loucura, como veremos no próximo tópico. A divisão entre magia e religião é crucial. A segunda se diferencia da primeira, sobretudo, pela legitimidade que seus praticantes gozavam, bem como, o religioso se vê como um meio entre o fiel e a Divindade que cura, sendo a cura exercida por Deus. Ao contrário, o mágico reivindica os méritos da cura para si.

## **Magia e Religião**

*Esse conflito radical de princípios entre a magia e a religião é explicação bastante para a implacável hostilidade com que, na história, o sacerdote muitas vezes perseguiu o mágico. A altiva auto-suficiência do mágico, sua atitude arrogante em relação aos poderes mais altos e sua despuorada alegação de exercer um domínio como o deles não podia senão revoltar o sacerdote, para o qual, com o seu impressionante sentido da majestade divina e a sua prostração diante dela, tais alegações e tal atitude devem ter parecido uma ímpia usurpação de prerrogativas que pertencem unicamente a Deus. E algumas vezes, podemos supor, motivos mais baixos podem ter concorrido para aguçar a hostilidade do sacerdote. Este professava ser o veículo apropriado, o verdadeiro intercessor entre Deus e o homem, e, sem dúvida, seus interesses, bem como seus sentimentos, eram com frequência feridos por um profissional rival, que pregava*

*um caminho mais seguro e mais suave para a fortuna que a senda escarpada e escorregadia do favor divino.*<sup>373</sup>

A necessidade em controlar os leigos que se utilizavam da magia como prática curativa, foi acentuada ainda nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. De acordo com o Título III do Livro Quinto,

894 - Assim como com todo o cuidado, e vigilancia devemos procurar por todos os meios, a conservação, e aumento de nossa Santa Fé Catholica, e Religião Christã, assim somos obrigados *a trabalhar por extinguir os peccados, que por algum modo offendem a sua pureza, e santidade, entre os quaes é usar de Arte Magica*. Por tanto, em satisfação de nosso Pastoral Officio, ordenamos, e mandamos, *que toda a pessoa que fizer alguma cousa conhecidamente procedida de Arte Magica, como é formar apparencias fantasticas, transmutações de corpos, e vozes, que se oução, sem se ver quem falla, e outras cousas que excedem a efficacia das cousas naturaes, incorrerá em pena de excommunhão maior ipso facto a Nós reservada.*<sup>374</sup>

Os títulos IV e V também versam sobre o pacto com demônio e sobre o uso da feitiçaria, bem como suas penas. Assim, de acordo com o Título IV,

896 - Fazer pacto com o Demonio contêm em si grave malicia, assim pela inimidade, que Deos no principio do mundo poz entre elle, e os homens, como tambem porque é fazer concerto com um inimigo de Deos. Por tanto ordenamos, e mandamos, *que o que fizer pacto com o Demonio, ou o invocar para qualquer effeito que seja, ou usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Ara, Corporaes, e cousas sagradas, ou bentas, a fim de legar, ou deslegar, conceber, mover, ou parir, ou para quaesquer outros effeitos bons, ou máos, incorrerá em excommunhão maior ipso facto.*<sup>375</sup>

O título V era ainda mais incisivo e reafirmava a necessidade de se ter autorização da Igreja para manipulação do sobrenatural.

**902 - E ainda que Deos em sua Igreja deixou graça para curar, a qual se póde achar não somente nos justos, mas ainda nos**

---

<sup>373</sup> Sir. J. G. Frazer, *The Golden Bough* 3ª ed., 1932, I, p. 226. IN.: THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>374</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro V, TIT. III, pág. 313/314.

<sup>375</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro V, TIT. IV, pág. 314/315.

**peccadores**; com tudo, porque no modo com que se costuma usar desta graça se podem introduzir perniciosas superstições, e peccaminosos abusos, estreitamente proibimos, sob pena de excommunhão maior, *ipso facto incurrenda*, e de vinte cruzados, **que ninguém em nosso Arcebispado benza gente, gado, ou quaesquer animaes, nem use de ensalmos, e palavras ou de outra cousa para curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós ser primeiro examinado, e aprovado, e haver licença nossa por escripto**. E sob a mesma pena proibimos, que [nenhuma] pessoa secular intente deitar Demonios fóra dos corpos humanos.

903 - E quando as ditas feitiçarias, sortilegios, e superstições envolverem manifestamente heresia, ou apostasia na Fé, avisarão nossos Ministros com todo o segredo, e recato aos Inquisidores do Santo Officio, para que no dito Tribunal se ordene o que se há de fazer, pois a elle pertence castigo deste crime. E mandamos a todos os Parochos que ao menos tres vezes cada anno leião este titulo a seus freguezes, para não poderem allegar ignorancia.<sup>376</sup>

Para o discurso religioso, a negação da interferência do sobrenatural seria impossível e representaria em si mesmo uma contradição. Nos trechos destacados por nós, percebemos como toda e qualquer pessoa poderia manusear – de forma lícita ou ilícita – o sobrenatural. Ou seja, o discurso religioso não nega a magia e muito menos que os leigos pudessem manipulá-las. Até reforça a crença dizendo que até mesmo os pecadores, tais como os justos, podem utilizá-la. Ao admitir que possam manipular o sobrenatural de uma forma lícita – com a licença religiosa –, o Código Canônico admitia que pudesse também manipular o sobrenatural para diferentes fins, ainda que, do ponto de vista Católico, faça isso a partir da ilegalidade. Assim, não se combate a crença na magia, mas sim o feiticeiro. O mágico/feiticeiro/ilegal, ao contrário do religioso, ou até mesmo leigo autorizado, devia ser combatido. Era assim necessário dispor de um mecanismo que diferenciasse o feiticeiro do religioso e combatesse o primeiro. Por isso, o sistema acusação<sup>377</sup>. A legitimidade da manipulação do sobrenatural foi cada vez mais associada ao agente que o manipulava, ao passo em que religião se distinguia de magia. Era necessário se defender da acusação de manipular as artes mágicas, ou seja, da acusação de feiticeiro. A magia passou a ser feita sempre pelo

---

<sup>376</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro V, TIT. V, pág. 317.

<sup>377</sup> “No sistema jurídico em pauta optou-se por aceitar acusações a feiticeiros. Daí se supor que todos concordavam com que existiam feiticeiros a se perseguir. [...] a literatura antropológica diz que ninguém se autodefine como feiticeiro pois a magia maléfica é moralmente condenada. Assim, os sistemas culturais que incluem a crença na magia maléfica tem que construir sistemas de acusações à feitiçaria para regular o combate, considerado moralmente necessário. Todos os sistemas de combate à feitiçaria têm que instruir um sistema de acusação.” MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1922. p. 60.

outro, pelo acusado, e nunca pelo acusador. Dessa forma, defender-se dessa acusação de feiticeiro fazia-se sempre necessário quando acusado de utilizar-se da magia<sup>378</sup>. Combater e diferenciar o feiticeiro do religioso é manter-se assim salvaguarda a crença.<sup>379</sup>

Como demonstra Keith Thomas, na época medieval, religião e magia se misturavam e tinham suas fronteiras muito diluídas, sendo impossível ver com clareza onde termina uma e começa a outra<sup>380</sup>. Porém, ao decorrer do século XVIII, a religião foi institucionalizando-se e diferenciando-se cada vez mais da magia. De acordo com o autor, “o clero [...] ansiava por substituir a explicação mágica pela teológica”<sup>381</sup>. Os feiticeiros começaram a ser deslegitimados e colocados na ilegalidade. No Brasil, como vimos, já no início do século XVIII, a Igreja tentava monopolizar os poderes sobrenaturais e mantê-los sob seu controle. Todo e qualquer manuseio do sobrenatural seria considerado ilícito se não gozasse da prerrogativa cristã.

De acordo com Keith Thomas é possível afirmar que as principais diferenças entre os religiosos e os mágicos estavam devidas a sua posição social e a autoridade que lhe eram concedidas para a realização dessas práticas. Ou, nas palavras do autor, “a diferença entre os religiosos e os mágicos residia não tanto nos efeitos que alegavam alcançar, e sim em sua posição social e na autoridade em que se fundavam suas respectivas pretensões”<sup>382</sup>. Assim, em última instância, a diferença entre um tratamento mágico ou não mágico, dependia da posição oficial que a Igreja assumia e “os limites da atividade mágica eram determinados pela atitude da Igreja para com suas próprias fórmulas e o potencial da natureza”<sup>383</sup>.

No discurso eclesiástico do século XX, magia e religião se distinguiam<sup>384</sup>, e seus praticantes eram ou protegidos ou perseguidos e colocados na ilegalidade. A Igreja Católica utilizou-se do discurso da liberdade religiosa da República para a manutenção

---

<sup>378</sup> “Todos os casos estudados revelam essa distinção clara entre magia e culto dos espíritos. Portanto, o que está em jogo é justamente a crença na magia e a maneira pela qual esta se relaciona com a religião. Os acusados são sempre definidos como feiticeiros e sempre se defendem dessa acusação.” MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, p. 25. A autora demonstra que não se combatia a crença na feitiçaria, mas, sim, as pessoas que praticavam.

<sup>379</sup> Inspiro minha reflexão a partir das leituras de MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

<sup>380</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. pág. 48.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 518.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>384</sup> Do ponto de vista do devoto, essa distinção não parece claramente consolidada. O próprio Monsenhor Horta reclama de ser visto por alguns fiéis como um médium que atuava na cura dos males físicos. HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. op. cit. p. 15.

de suas práticas ao passo que demais crenças religiosas eram denunciadas e perseguidas. Com o Código Penal de 1890, três artigos, 156, 157 e 158, versavam sobre, respectivamente, a prática ilegal da medicina, prática da magia, do espiritismo e a proibição do curandeirismo<sup>385</sup>. Yvonne Maggie demonstra que, no processo de criação do Código Penal, “juristas e médicos envolvidos no debate, que lutavam pela regulamentação do espaço profissional, viram-se a discutir questões religiosas, emaranhas no processo de discernir quem era religioso e quem usava magia, quem era curandeiro e quem era médico”<sup>386</sup>. A autora ainda argumenta que a constituição do código penal e de todo o aparelho repressivo foi constituída a partir da crença de que a magia existia e que se devia punir o denunciado.<sup>387</sup>

Nesse sentido, pode-se perceber a diferença entre feiticeiro e o religioso. Monsenhor Horta, além de contar com a legitimidade da Igreja para realização das suas práticas, contava também com a tutela – ainda que indireta – do Estado Republicano. Para nenhum jurista, Monsenhor Horta praticava magia ou algo do gênero – isso explica o fato de não termos encontramos nenhuma denúncia contra Monsenhor Horta. Podia-se questionar a eficácia da cura religiosa, os métodos e, até mesmo, o credo em Deus e em Monsenhor Horta, mas, jamais se questionariam que a Igreja Católica era uma religião. Suas práticas curativas eram estritamente consideradas religião; a crença no Brasil não foi combatida, mas, sim, aqueles que eram acusados. Ao contrário de Monsenhor Horta, uma tal de Manoelina Maria de Jesus, da freguesia de Entre Rios, do Arcebispado de Mariana, sofreu, por parte da Igreja e dos médicos mineiros, uma perseguição, que levou a uma casa de alienados; o caso pode ser acompanhado pelos relatos do periódico *Boletim Ecclesiastico*. Em 5 de abril de 1931, o Mons. Sylvestre de Castro, secretário interino do Arcebispado de Mariana, mandou que publicasse um aviso no periódico *Boletim Ecclesiastico*<sup>388</sup> informando que os boatos acerca das curas miraculosas providas por dona Manoelina eram casos de credices e que ali não haveria qualquer fundo religioso. Assim, segue o senhor Monsenhor Sylvestre de Castro, informando que,

[...]

---

<sup>385</sup> MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. op. cit. . p.: 39

<sup>386</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>387</sup> De acordo com a autora, “o objetivo dos processos no Brasil diferentemente de Zimbábue, onde a Lei de Supressão à Feitiçaria coíbe a acusação a feiticeiros e médicos adivinhos, não é extirpar a crença, mas de provar que a feitiçaria existe e produz malefícios.” (Ibidem, p. 81).

<sup>388</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Ecclesiastico, Ano XXVII, Nº 5-6, Maio e Junho, pág. 109.

Além do Vigário local Revd. Padre Rodolpho Penna, em cujo critério podem seguramente confiar os fieis, mais dois sacerdotes, distintos pela sciencia e virtudes, que alli foram mandados para o fim de conhecerem tambem *de visu* o que de verdade podesse haver nos boatos propalados, **verificaram a improcedencia e ausencia de qualquer fundo religioso**, e a *fortiori* miraculoso, de tudo que lá foi observado, ficando de pé e notaria apenas a exploração de pessôas inescrupulosas e sem religião, desrespeitadoras da Auctoridade. [grifo nosso]

Assim sendo, os catholicos instruidos não podem se deixar levar por semelhante e repugnante abusão, expressamente condemnado pela lei de Deus e da Santa Egreja.

Manda, pois, S. Excia. Revdm. o Snr. Arcebispo que os Reverendos Sacerdotes deste Arcebispado em suas praticas dominicaes, nas conversações familiares ou quando se lhes offerecer oportunidade, instruem e orientem os fieis nesse sentido, profligando a superstição, idolatria, fetchismo, as praticas espirituaes, as orações falsas, apocryphas ou não approvadas, e os demais peccados contra o primeiro e segundo Mandamento da Lei de Deus, Nosso Senhor.

[...]

Seguido do aviso, o periódico publica uma curiosa carta escrita por Monsenhor Horta destinada para Vigário de Entre Rios, Sr Padre Rodolpho. Como podemos ver na transcrição, o sacerdote avisa ao vigário que os boatos que afirmavam que ele, Monsenhor Horta, mandava que fiéis católicos procurassem dona Manoelina, a fim de obter milagres curativos, eram falsos.

#### **Carta do venerando Mons. Horta ao Rvd. Vigario Entre Rios.**

Marianna, 13 de abril de 1931.

Illmo. Revm. Snr. Padre Rodolpho, Vigario de Entre Rios.

Tendo eu sabido que se propala por ahi que eu approvo as romarias ao sitio de Coqueiros dessa freguezia de V. Revma, onde mora a Senhora Manoelina, appresso-me a declarar a V. Rvma. não ser isto verdade, principalmente sabendo que V. Rvma. é contrario e que se oppõe a isso formalmente com a sua auctoridade parochial. Nunca mandei nem aconselhei a quem quer que seja ir a Coqueiros.

De V. Rvma. amigo e collega ob.º

*Monsenhor José Silverio Horta.*

Na publicação posterior do periódico, o caso de dona Manoelina, a “santa dos Coqueiros”, volta a aparecer nas páginas do *Boletim Ecclesiástico*<sup>389</sup>. O periódico publica, então, um parecer assinado pelo secretário do Interior, Gustavo Capanema. O

---

<sup>389</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: Boletim Ecclesiastico, Ano XXVII, Nº 7, Mariana Julho de 1931, pág.: 136/137/138.



parecer dado pelo secretário era uma resposta devido ao *habeas-corpus* solicitado pelo desembargador Rodrigues Campos, presidente do Tribunal da Relação, que colocava em dúvida o proceder e a legitimidade da internação de Manoelina. Em ofício, o desembargador havia solicitado informações sobre a prisão e a situação de Manoelina, e, então, Gustavo Capanema redigiu o texto transcrito no periódico católico. Gustavo Capanema elenca quatro tópicos para dar ao desembargador a resposta ao seu ofício, bem como um laudo médico, realizado por médicos do Instituto Raul Soares, para justificar o motivo que mandou que internasse Manoelina. Desses quatro tópicos destacamos o primeiro, que observava que Manoelina, ao contrário do que suponha o desembargador, não estava presa, mas, sim, internada, recebendo a assistência médica “para ser examinada e tratada, como exige o seu notorio e penoso estado mental.” Ao decorrer dos demais tópicos, Gustavo Capanema justifica que foi em prol da “ordem e da saúde pública” que motivou que ele solicitasse a internação de Manoelina. Assim, termina concluindo que:

Deante de tal situação, o governo não podia permanecer indiferente e alheio. A vigilância policial, que por muito tempo está fazendo, no local da romaria, não resolveu o caso. A affluencia deromeiros cresce assustadoramente. Manoelina, por sua vez, não se abstem de exercer o seu papel de <<santa>>, pois a essa abstenção se oppõem os empresarios, que exploram sua <<santidade>>.

Ao governo só restou a providencia, aliáz a mais prudente e caridosa, de afastar Manoelina de seu officio, para submettel-a a cuidadoso exame e necessario tratamento.

Tomando essa providencia, do modo por que a fez o governo, apenas cumpriu o seu imperioso dever de dar execução ao Regulamento da Assistencia a Alienados ( Decreto n. 7.471, de 31 de Janeiro de 1927, artigo 1º 6º, 50 e 51).

Internada regularmente, Manoelina já foi examinada por uma junta medica, constituída especialmente para esse exame, a qual já apresentou ao governo o laudo, de que remetto copia a v. exc. e que conclue pela conveniencia de continuar Manoelina internada no instituto <<Raul Soares>>.

4) Desta maneira, é de toda a evidencia que, ainda no regimen de garantias constitucionaes, a internação de Manoelina seria providencia legitima, e não illegal constrangimento.

Neste momento, está excluida a apreciação judicial dos actos governamentaes, de semelhante natureza, sendo que o *habeas-corpus* somente se admite em fazer de reus ou accusados em processos de crimes communs (Decreto 19.398, de 11 de nobembro de 1930, do Governo Provisorio, artigo 5º, e seu paragrapho unico).

A internação de Manoelina não é, portanto, um caso de *habeas-corpus*, pois ella não está accusada de nenhum crime, nem há contra ella nenhum processo.

E, por isso, o Egregio Tribunal certamente não tomará conhecimento do pedido.<sup>390</sup>

O laudo médico, que também é transcrito pelo periódico, enaltece a atuação dos médicos com os cuidados dados à Manoelina. Ressalta que a mulher está consciente, sabendo reconhecer o ambiente em que está internada, bem como o dia e o ano, entretanto,

Quando é abordado o assumpto que lhe motivou a internação, isto é, **“sua santidade”, “as curas que tem feito”, “o anjo que a orienta e inspira”, “a possibilidade de se provar de alimentos e de se collocar superior às contingencias physiologicas”** ella torna-se reticente, retrahida, negando-se mesmo a formular qualquer resposta, com subterfugios desta ordem: - “o senhor é muito perguntador; o senhor quer saber demais, etc.”. Não houve meio de se conseguir de Manoelina a informação exacta de como e quando começaram **as suas presumpções de santidade**. Parece que o facto remonta à epoca de sua “tuberculose”. Desenganada pelos medicos, voltou-se para Deus que não só a curou como lhe conferiu poderes para estender aos outros os beneficios da cura que recebera.

**Explica a intervenção divina no acto da sua cura pelo intento em que estava a Providencia de fazer della um instrumento de beneficios.**<sup>391</sup> [grifo nosso]

O relatório médico conclui que, “si outro fosse o ambiente familiar de Manoelina, não a policia, mas a sua propria familia a teria conduzido a um estabelecimento para psychopathas, não acceitando, com tanta facilidade, a sua presemção de santidade.”

O caso de dona Manoelina pode fazer-nos traçar paralelos com Monsenhor Horta. Primeiramente, o lugar social ocupado pelos dois era diferente – o que gerava diferentes tipos de tolerâncias. Monsenhor Horta tinha, não apenas o atestado da Igreja para proceder a curas religiosas, mas, também, o respaldo do Estado para manutenção de suas práticas – a prerrogativa dada pelo Estado era a da liberdade religiosa. Manoelina não gozava das prerrogativas que Monsenhor Horta gozava. Sua prática era deslegitimada pela Igreja Católica, bem como pelo Estado e médicos. Para todos esses, o sobrenatural poderia ser manipulado a fim de se obter a cura e causar malefícios. A questão que se applicava era quem poderia manipulá-lo. Quem detinha a legitimidade da

---

<sup>390</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: Boletim Ecclesiastico, Ano XXVII, Nº 7, Mariana Julho de 1931, pág.: 136/137/138.

<sup>391</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Titulo: Boletim Ecclesiastico, Ano XXVII, Nº 7, Mariana Julho de 1931, pág.: 136/137/138.

Igreja? Acreditamos ser essa a diferença essencial entre o mágico/feiticeiro e Monsenhor Horta.

Uma outra importante diferença entre Monsenhor Horta e os demais curadores que utilizavam da magia para proceder suas curas, concentrava-se no fato de que a cura, quando procedida por um sacerdote, tinha, quando realizava-se, em Deus seu agente provedor. Embora, Monsenhor Horta não relate em seus escritos autobiográficos nenhuma cura que procedeu e que não tenha sucedido com a melhora do enfermo, essa possibilidade era possível de acontecer. Pois, a cura religioso-católica pressupunha que o sacerdote fazia um intermédio entre enfermo e Deus, assim, se a cura acontecesse caso o enfermo merecesse a atenção da Divina Providência para restabelecer sua saúde ou tivesse rogado a Deus com a fé e devoção necessária para conquistar sua melhora, os méritos da cura não caberiam ao sacerdote, mas a Deus que olhou para seu fiel. Dessa forma, Monsenhor Horta não reivindicava para si a cura dos enfermos e agradece a Deus em sua autobiografia por ter lhe feito “[...] instrumento de suas misericórdias para com as almas [...]”<sup>392</sup>. Contudo, o feiticeiro, ou curandeiro, reivindica para si a cura do enfermo que o procurava. A cura do feiticeiro acontecia por méritos próprios que soubera como manipular o feitiço para melhora do enfermo. Ainda que use do sobrenatural para a realização da cura, a melhora do enfermo deve-se à sabedoria e ao sucesso de manipulação desse sobrenatural pelo curandeiro. Keith Thomas tece importante separação entre a prece e o uso da magia. O autor corrobora para acentuar ainda diferenças entre elas ressaltando o processo de “incerteza” que há entre elas, uma vez que a prece para funcionar depende de uma outra entidade, que é Deus.

Essa crença de que os acontecimentos terrenos podiam ser influenciados pela intervenção sobrenatural não era, em si mesma, mágica. Pois a diferença essencial entre as preces de um religioso e os encantamentos de um mago era a de que apenas estes pretendiam funcionar automaticamente; uma prece não tinha certeza de êxito e não seria atendida se Deus não quisesse concedê-la. Um encantamento, por outro lado, não devia falhar nunca, a menos que se omitisse algum detalhe na observância ritual ou se algum mago rival estivesse fazendo uma contramagia mais forte. Uma prece, em outras palavras, era uma forma de súplica; um encantamento era um meio mecânico de manipulação. A magia postulava forças ocultas da natureza que o mago aprendia a controlar, ao passo que a religião pressupunha a direção do mundo a cargo de um agente consciente, que

---

<sup>392</sup> HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 58.

só poderia ser desviado de seus propósitos pela prece e pela súplica.  
393

Portanto, a separação e distinção entre magia e religião, constituíam a base das práticas católicas curativas. A luz da Constituição Penal, Monsenhor Horta gozava da prerrogativa estabelecida pelo Estado laico, que era a liberdade religiosa. Suas práticas não eram ameaçadas pelo Estado, por serem definidas como religião e não como magia. O lugar social que ocupava, a legitimidade que recebia da Igreja e do Estado, diferenciava-o dos demais praticantes de curas não acadêmicas. Como vimos, a crença na magia, no Brasil, não foi combatida, mas, sim, aquele que a manipulava para causar malefícios. Dessa forma, havia a reafirmação da crença na magia. Muito embora, houvesse constituído uma distinção entre a magia e a religião católica. Pensamos que o exemplo de Manoelina ressalta isso.

Ao longo deste capítulo, tentamos demonstrar que, na sociedade mineira do final do século XIX e início do século XX, alguns elementos vinculados à longa duração do tempo ainda existiam. A crença no sobrenatural, por exemplo, que precedia ao século XIX, encontrou vivência no século XIX e XX. Assim, é preciso flexibilizar a categoria do sobrenatural, e percebemos que essa categoria estava muito interligada com o real. A presença do sobrenatural no cotidiano mineiro fez-se constante para justificar as doenças e epidemias, e outras mazelas pela qual a população passava.

Tanto Deus quanto o demônio curam e causam doenças. Embora tivessem suas ações significadas de modos diferentes. Deus, ao provocar uma epidemia, por exemplo, está agindo em nome da Justiça Divina, Castigo e da Punição pela imoralidade que encontrava o sujeito ou a sociedade. A doença divina ganha novos significados. A cura também. A cura exigia do fiel e da sociedade que se reafirmasse a crença na fé, na prece e nos sacramentos. Apenas os meios religiosos católicos que procediam efetivamente à cura, sobretudo, à cura da alma. A hegemonia da cura católica, frente às demais curas dava-se por isso. Por perceber a doença como causa da ação do sobrenatural, a cura religiosa também conseguia garantir sua hegemonia nesse processo. A doença estava

---

<sup>393</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. op. cit. p. 47.

num campo que a medicina acadêmica não conseguia atingir, e procurava se distanciar. O mesmo acontecia quando a cura advinha do demônio. O sobrenatural demoníaco, ou a medicina acadêmica, jamais conseguiria, dentro do discurso católico, proceder efetivamente à cura do sujeito, pois a primazia dessa cura sempre seria de Deus.

Suas intervenções nos processos e dificuldades do dia-a-dia eram constantemente esperadas. Quando acontecia a cura de um enfermo, este se sentia no dever de agradecer aos santos aquela intervenção e mandava, assim, realizar a pintura da cena, que era representado nos *ex-votos*. Faziam-se romarias, pagavam-se promessas. A preocupação com a cura do corpo, com o restabelecimento de uma enfermidade, revela também um culto ao corpo vivo, a vida terrena, em contraposição ao discurso religioso de um corpo ascético com a preocupação com a morte. Assim, em Minas Gerais do século XVIII e XIX constituiu-se uma cultura que valorizava o corpo e vida frente às questões terrenas. Dessa forma, a resolução dos problemas terrenos era imediata e buscavam-se diversos meios para isso, sem que colocassem em questão à fé em Deus.

Deus podia agir por intermédio de um representante seu. Nesse sentido, a espiritualidade do bom pastor, como vivenciada por Monsenhor Horta, punha o sacerdote em contato constante com seu rebanho. E, por ser um sacerdote que age por intermédio de Deus, Monsenhor Horta não reivindicava a cura de um enfermo para si mesmo. Como vimos, essa distinção é crucial entre Monsenhor Horta e demais terapeutas. Para Monsenhor Horta, a cura acontecia justamente por causa da Divina Providência, que escutava sua prece para cura do enfermo.

Como vimos nas correspondências analisadas, o insucesso dos demais terapeutas acadêmicos representava a manutenção da crença da cura através da intervenção celestial. A crença era assim reafirmada, até mesmo quando o trânsito entre terapias dos enfermos poderia ameaçá-la. Depois de intervenções médicas malsucedidas, o enfermo procurava Monsenhor Horta para se curar. As correspondências demonstram que a primazia e a hegemonia da cura religiosa eram reafirmadas, mesmo quando o enfermo procurava primeiramente o médico.

Por fim, uma distinção entre magia e religião era traçada pelo discurso e pela prática curativa de Monsenhor Horta. A distinção garantia a Monsenhor Horta a legitimidade pela Igreja e pelo Estado. Assim, era cada vez mais importante que a cura católica fosse distinguida da cura mágica. Essa distinção operacionalizou pela legitimidade e autorização daquele que a procedia.

## Conclusão

Observador atento dos acontecimentos do final do século XIX, Machado de Assis sintetizou em poucas linhas um dos grandes debates que atravessava o Brasil. Em 1892, o escritor carioca escreveu nas páginas do jornal *A semana*:

Não há curandeiros. O direito de curar é equivalente ao direito de pensar e de falar. Se eu posso extirpar do espírito de um homem certo erro ou absurdo, moral ou científico, por que não lhe posso limpar o corpo e o sangue das corruções? A eventualidade da morte não impede a liberdade do exercício. Sim, pode suceder que eu mande um doente para a eternidade; mas que é a eternidade senão uma extensão do convento, ao qual posso muito bem conduzir outro enfermo pela cura da alma? Não há curandeiros, há médicos sem medicina, que é outra coisa.<sup>394</sup>

A precisão das linhas escritas por Machado de Assis chama a atenção, tanto pela síntese do debate quanto pela clareza da escrita machadiana. Um debate em torno de quem poderia exercer as práticas curativas com legitimidade estava em curso. A medicina acadêmica começava, ainda que de forma desconexa e lentamente, a requerer para si o monopólio sobre as atividades terapêuticas, que efetivamente demoraria a acontecer. Embora cada vez mais perseguidos, a medicina praticada por terapeutas de diversas espécies como curandeiros, boticários, padres, no final do século XIX e início do XX, ainda era muito importante.

Foi através da prática da caridade que diversos hospitais foram construídos em Minas Gerais e no Brasil. No Brasil Colônia, as Santas Casas de Misericórdia representavam um importante modelo de assistência, ainda que em Minas Gerais as Santas Casas só tenham conseguido estabelecer-se a partir do século XVIII<sup>395</sup>. Devido às proibições e limitações que existiam nas terras do ouro para impedir a entrada e a circulação de padres seculares com o intuito de evitar o extravio do ouro, couberam às “irmandades leigas que [assumissem] não só o controle das igrejas como a assistência a seus filiados”<sup>396</sup>. Apesar de todas as dificuldades e obstáculos contrários a implantação das Santas Casas em Minas Gerais, elas representaram a instituição de assistência mais

---

<sup>394</sup> ASSIS, Machado. Obras completas de Machado de Assis. *A semana*, 5º volume, 11 de dezembro de 1892. APUD.: FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Vício de Leitura, 2002, p.: 91.

<sup>395</sup> MARQUES, Rita de Cássia. *A caridade criando hospitais em Minas Gerais (Brasil) - séculos XVIII - XIX*. Dynamis, 2011, pág.: 107-129.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p.110.

presente no estado mineiro<sup>397</sup>. A caridade foi uma das principais formas de assistência eminentemente católica, que despertava no fiel o sentimento de pertencimento ao cristianismo e a ajuda ao próximo. Com a separação da Igreja e Estado, e sob a inspiração da Revolução Francesa, cresceu-se e espalhou uma nova concepção de assistência baseado não mais na caridade, e sim na filantropia<sup>398</sup>.

Em julho de 1908, Monsenhor Horta participava de uma solenidade realizada pelos vicentinos para celebrar a construção do hospital em Mariana<sup>399</sup>. Depois que uma missa que havia sido rezada no local da construção do futuro hospital, Monsenhor Horta fora convidado a proferir um discurso. O discurso proferido pelo sacerdote tinha como tema a caridade como uma das principais características do cristianismo, e, para o sacerdote mineiro, tal prática era iminentemente católica. O discurso foi transcrito nas páginas do periódico católico *Boletim Ecclesiastico* e pode ser acompanhado a seguir. Após o cumprimento a todos os membros que no evento estavam presentes, Monsenhor Horta ressalta a importância da prática da caridade para Igreja Católica e para o fiel.

A Caridade!... Que nome doce e suave jamais conhecido nas eras antes do christianismo! É a virtude essencialmente christã. É a flor que nasceu com Jesus Christo, e que desenvolvida no seio maternal e fecundo da Egreja Catholica, propagou-se de mil modos por toda a parte, aonde quer que foi levada a doutrina do Evangelho. Antes do christianismo, Senhores, e fora do christianismo não se conheciam, e nem se conhecem hospitaes, porque não se conhecia nem se conhece a caridade. [...] Por isso pode-se com justa razão dizer que a historia dos hospitaes é a historia do christianismo.

E terminava seu discurso conclamando para que os católicos continuassem a expandir tal virtude nascida junto com o cristianismo

O esforço individual que não bastava já para a multidão das miserias humanas, expandio-se mas chammas sagradas da caridade e, dilatando-se com a Egreja nascente pela sociedade inteira reunia-se e concentrava-se nesses institutos christãos que fizeram surgir por toda a parte, como por encanto, os hospitaes e as enfermarias.

---

<sup>397</sup> Ibidem, p.111.

<sup>398</sup> De acordo com Rita de Cássia Marques, com a Revolução Francesa “a caridade foi substituída pela filantropia. [...] A filantropia era um valor aos olhos da elite europeia de fins do século XVIII e início do XIX, qualquer que seja sua orientação política. Ela age como um pano de fundo para justificar as ambições nacionais e pessoais, já que os interesses privados eram vistos como coletivos. O sentimento filantrópico deveria nortear as ações do europeu civilizado.” (Ibidem, p. 112).

<sup>399</sup> AEAM, Fundo: Jornais. Título: Boletim Ecclesiastico, Anno VI Marianna, Julho de 1908, nº 7, pág. 345-348.

É nestas casas de caridade, Senhores amigos meus, que o vosso concurso individual se torna commum e efficaz para prehencherdes o preceito divino do amor do proximo. É ahi que exercitaeis para com o enfermo, o orphão, o miseravel que a desgraça estirou á vossa porta o vosso dever de christão.

Para o sacerdote, a história dos hospitais atrelava-se à história do cristianismo. Era, sobretudo, pela caridade que os hospitais mineiros haviam se mantido e sido construídos. Ao longo dos séculos, os hospitais haviam se transformado. E, no decorrer do século XX, é possível argumentar que os hospitais passavam por um processo de laicização. O corpo, que era percebido como o local de embate e enfrentamento do sobrenatural, também começava a se tornar um saber laico. Um saber novo sobre o corpo, ganhava cada vez mais espaço. E um debate sobre a separação entre alma e corpo, entre o sobrenatural e natural, estava na ordem do dia.

O exaltado discurso de Monsenhor Horta deve ser compreendido dentro do quadro de mudanças pelo que passava a Igreja. Com o fim do Império e início da República, e instauração do Estado Laico, a Igreja começava a ter sua supremacia institucional ameaçada. Embora a ameaça esteja vinculada muito mais ao âmbito do discurso católico do que à prática e às instituições civis<sup>400</sup>, a Igreja e seus representantes – como Monsenhor Horta – percebiam que deveriam combater tudo o que a modernidade trazia, tudo aquilo dito por ela como imoral, como ameaça ao seu projeto de “República Cristã”.

Como vimos na primeira parte deste trabalho, no final do século XIX e início do século XX, o clero brasileiro passava por um processo de reforma que, iniciado em Mariana durante o governo de Dom Viçoso, tornou-se um projeto hegemônico no clero nacional. Tal reforma clerical ficou conhecida por ser um momento no qual o clero diocesano voltava-se mais aos preceitos Tridentinos e às questões morais. Nesse contexto, a imprensa diocesana ganhou um novo papel e se tornou um veículo estimulado, e constantemente utilizado pelos bispos reformadores que, através das publicações de seus periódicos, fizeram espalhar pelo Brasil sua postura reformadora. Constituiu-se, assim, uma importante rede de periódicos ultramontanos que visam

---

<sup>400</sup> É preciso relativizar o discurso católico. Natiele Rosa demonstra em seu estudo que diversas instituições, bem como seus membros, estão a favor dos serviços da Igreja. OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em História.



difundir as ideias reformadoras dos bispos e combater todos os males identificados pela Igreja que eram trazidos pela modernidade.

Foi quando a Igreja e o clero marianense passavam pelo processo da reforma do século XIX, que José Silvério Horta tornou-se fâmulos de Dom Benevides. O futuro sacerdote tinha então seus 18 anos quando adentrou para a Instituição Católica, logo após ter restabelecido de uma enfermidade por intervenção de Deus<sup>401</sup>. Sendo aluno de Dom Benevides, José Silvério Horta foi aprovado e ordenado para ser padre em 1885, quando tinha aproximadamente 25 anos<sup>402</sup>. Ao passo em que formulava sua religiosidade a partir de um entendimento que amalgamava Afonso de Ligório com certo rigorismo moral, Monsenhor Horta constituía a sua espiritualidade e seu modo de atuação amparado à figura do bom pastor. A espiritualidade do bom pastor era incentivada pelos bispos marianenses, pois fazia com que o sacerdote vivesse junto ao seu rebanho, e foi assim, em assistência ao seu rebanho, que Monsenhor Horta vivenciou seu chamado religioso, sua vocação e seu entendimento da fé e do sacerdócio. Foi amparando e vivenciando, junto ao seu rebanho, as angústias e os dilemas cotidianos, que Monsenhor Horta atuou. E, por vivenciar as dores e angústias junto ao seu rebanho, criou-se a ideia de que Monsenhor Horta era um sacerdote virtuoso, um sacerdote que correspondia às aspirações de seu rebanho e fazia com que o sacerdote pudesse requerer para si a prerrogativa de operar o sobrenatural, de operar milagres e curas.

Através de uma intermediação entre rebanho e Deus, Monsenhor Horta operava curas e milagres a todos aqueles que o procuravam para restabelecer-se. Monsenhor Horta fora visto, aos olhos do seu rebanho, como um sujeito que gozava de legitimidade e credibilidade suficientemente válidas para operacionalizar curas e milagres. Assim, atuando dentro do universo das práticas curativas católicas autorizadas e utilizando deste arsenal – benção, água benta, oração e exorcismo –, Monsenhor Horta pode confortar as dores do seu rebanho. Ao desenvolver a prerrogativa da cura através do arsenal terapêutico católico, agindo em intermediação entre fiel e Divina Providência, Monsenhor Horta reorganizava o cotidiano do enfermo à primazia da fé e reafirmava a crença na Divindade cristã.

Monsenhor Horta viveu seu projeto religioso em consonância com os preceitos católicos reformadores e, amparado à espiritualidade do bom pastor, tornou-se aos olhos

---

<sup>401</sup> HORTA, José Silvério, *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p. 16.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 31.

do seu rebanho, um sacerdote virtuoso, um sacerdote modelo e santo. Em um processo simultâneo, Monsenhor Horta foi visto como santo por ser um sacerdote virtuoso, e, por ser virtuoso, gozou de credibilidade e legitimidade para desenvolver prerrogativas que o santificavam ainda mais frente à população.

Outro aspecto analisado nesta dissertação diz respeito à crença na santidade de Monsenhor Horta. Pretendeu-se aqui analisar a crença que se constituiu em torno de Monsenhor Horta, que fazia com que pessoas de diferentes lugares recorressem ao sacerdote marianense em momentos de enfermidades e incertezas. Percebemos a crença em Monsenhor Horta como um fato social, resultado de interações das estruturas e conjecturas existentes. Ou seja, a crença em torno de Monsenhor Horta foi constituída em uma simbiose que se assentava sob as concepções sobre o corpo, a cura e a doença, amparada sobre o modo como o sacerdote vivenciou seu sacerdócio. A constituição da crença em torno de Monsenhor Horta tratou-se de um processo contínuo dentro deste quase meio século que José Silvério Horta dedicou-se a vida sacerdotal. Foi assim, paulatinamente negociando, que se constituiu entre rebanho e sacerdote, a crença de que Monsenhor Horta era um sacerdote capaz de manusear o sobrenatural para interferir na melhora do seu rebanho. A percepção de que o sobrenatural era causador de malefícios e benefícios, precedia o século XIX. Não obstante, o sobrenatural revelou ser, ainda no século XIX e início do século XX, uma categoria que poderia interferir no cotidiano a fim de causar malefícios e benefícios. Dessa forma, o sobrenatural organizava e reorganizava as relações sociais, davam a elas novos contornos e outros (res)significados. A crença de que o sobrenatural poderia causar malefícios era compartilhada pelo sacerdote e por seu rebanho que, por sua vez, via Monsenhor Horta como um sujeito com prerrogativas santas para manusear o sobrenatural e intermediar o processo curativo, a fim de causar benefícios.

Dessa forma, diversas pessoas foram ao encontro de Monsenhor Horta ou a ele escreveram a fim de buscar em suas orações e bênçãos a solução para os males que enfrentavam. Era esperado pelo fiel que, através das bênçãos e orações de Monsenhor Horta, uma diversidade de problemas enfrentados no cotidiano se resolvessem. Crentes na intermediação de Monsenhor Horta com a Divina Providência, os fiéis escreviam ao sacerdote por uma gama de motivos. Foi por conta de dor na perna causada pela má intervenção médica que Dona Aleixa, em 1924, escreveu a Monsenhor Horta<sup>403</sup>.

---

<sup>403</sup> AEAM, Fundo: Monsenhor Horta. Caixa: Monsenhor Horta - 1895 - 1925.

Também por ter dores na perna que Dona Maria Querina enviou em seu nome uma correspondência a Monsenhor Horta<sup>404</sup>. E, por ter paralisia no braço, um homem de Juiz de Fora foi até Monsenhor Horta para se curar<sup>405</sup>. Entre outras correspondências recebidas e casos descritos por Monsenhor Horta em sua autobiografia, citamos mais dois. Vivenciando uma situação de extrema pobreza e de fome, Dona Emilia Teixeira, mãe de dois filhos e moradora de Itabira, escreveu para Monsenhor Horta solicitando ao sacerdote uma esmola para que pudesse melhorar<sup>406</sup>. Buscando soluções para uma crise no seu matrimônio, Dona Gerogina Ottoni Guimarães, moradora de Formiga, escreveu para Monsenhor Horta em 1924<sup>407</sup>.

Era assim esperado pelo rebanho que o pastor estivesse presente para enfrentar junto a eles os males e as dificuldades cotidianas. Nesse sentido, é que a atuação de Monsenhor Horta resultou em torna-lo um sacerdote virtuoso e que pôde desenvolver prerrogativas para proceder à cura e aos milagres. As concepções em torno da saúde, da cura e da doença foram temas do terceiro capítulo. De acordo com Giovanni Levi, em seu clássico estudo sobre o padre e exorcista Giovan Batista Cheisa, do século XVII, diferentes percepções e significados às doenças são atribuídos que, em determinado momento, produz também específicos comportamentos em relação à cura. Assim, de acordo com o historiador,

É, na realidade, a ampliação e restrição da variedade das causas que geram as doenças, o que produz um determinado comportamento dos homens em relação à possibilidade de intervenção e de cura. Isto se dá não só de vista da diversa identificação das técnicas e das pessoas capazes de curar, mas também em relação ao sentimento geral de confiança na eficácia das curas e na autoridade social de um gênero específico de curandeiro. A atribuição de uma doença a uma pluralidade de causas possíveis, não hierarquicamente organizadas (as relações sociais, a natureza, e o sobrenatural), é bem diferente da atribuição a uma causa única ou a uma hierarquia ordenada de causas possíveis.<sup>408</sup>

---

<sup>404</sup> AEAM, Fundo: Monsenhor Horta. Caixa: Correspondência Recebida - 1889-1928 - Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>405</sup> HORTA, José Silvério, *Manuscrito autobiográfico*. op. cit. p.45.

<sup>406</sup> AEAM, Fundo: Monsenhor Horta. Caixa: Correspondência Recebida - 1889-1928 - Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>407</sup> AEAM, Fundo: Monsenhor Horta. Caixa: Correspondência Recebida - 1889-1928 - Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B).

<sup>408</sup> LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. op. cit. p. 76/77.

Como vimos na última parte desta dissertação, é possível mapear diferentes concepções acerca do que é doença e, por conseguinte, do que é cura em Mariana do século XIX e início do século XX. A doença podia ser significada e entendida como intervenção do sobrenatural, sendo causada tanto por Deus quanto pelo demônio. Quando enviadas por Deus, as doenças eram significadas como justiça, castigo e punição. Vale ressaltar que as doenças quando vindas por intervenção de Deus eram percebidas como uma punição enviada pela Divina Providência, por culpa dos homens. As secas e as epidemias eram, embora significadas como intervenção de Deus, causadas pelos homens. Os motivos para que Deus interferisse neste sentido na realidade eram dados pela sociedade. Afinal, eram os homens que viviam na imoralidade, que se afastavam dos preceitos católicos, que estavam entregues as mazelas e a corrupção dos costumes. Assim, era preciso, de acordo com o discurso católico, voltar-se aos sacramentos, às orações, à fé católica. Nesse sentido, vale retomarmos as condições de produção desses discursos católicos e percebê-los como uma importante estratégia para difundir o discurso da moralidade cristã. As concepções sobre doença e sobre cura foram significadas dentro do contexto ultramontano, de forma que essas concepções encontravam-se no projeto reformador da Igreja Católica. Percebemos que as concepções sobre doenças e as práticas curativas foram enquadradas pela Igreja dentro de suas aspirações e anseios sobre a sociedade e é preciso vê-las como parte de um contexto maior.

As doenças poderiam também ser causadas pelo demônio, como possessão e loucura, que se tornam sinônimos para Monsenhor Horta, sendo necessário utilizar-se de exorcismo e benção para melhora do sujeito.

Ao que tudo indica seria incorreto afirmamos que, para as pessoas do século XIX e início do século XX, as doenças têm sempre causas unas. O mais provável é que as doenças sejam significadas de diversos modos – simultaneamente – a fim de que o enfermo possa procurar diversos agentes terapêuticos, transitar entre diferentes práticas, sem que isso gere uma contradição para o enfermo. O certo é que se a doença adquiriu diferentes significados para os enfermos, ao que tange a cura delas, é possível perceber que para aqueles que procuravam Monsenhor Horta e para o próprio sacerdote, a cura viria – ainda que em última instância, uma vez que o enfermo poderia ter recorrido a outros terapeutas – através da intervenção de Deus e, para isso, a fé do fiel bem como a intermediação do sacerdote, eram necessárias.

Portanto, era de se esperar que doenças pudessem ter causas sobrenaturais, tal como as curas por participação do sobrenatural na realidade pudessem ocorrer. A expectativa de intervenção do sobrenatural era reafirmada toda vez que Monsenhor Horta procedia alguma prática curativa. Ao proceder com sua prática, Monsenhor Horta também reafirmava a crença de que a cura das enfermidades aconteceria por intervenção de Deus nesse processo. E é sob esta lógica que poderia acontecer os milagres. Os pecados cometidos pelo indivíduo, em sua singularidade ou em coletivo, causam doenças, ou são possíveis de causar doenças. A manifestação acontece de formas diferentes. Se cometido em coletividade, pela sociedade, a doença recairia sobre ela em formas epidêmicas, sob a lógica da justiça/castigo ou punição Divina. As preces públicas e as romarias seriam ações em coletividade para remediar e procurar saídas para as enfermidades enviadas por Deus. No âmbito individual, os pecados cometidos poderiam manifestar em sintomas e em doenças. Exemplo disso é o fato da penitência e confissão serem percebidos como práticas para curar a alma. É possível perceber que os pecados cometidos geram sintomas manifestados pelo sujeito. Como vimos, as bênçãos, orações e outras terapias eram utilizadas por Monsenhor Horta com o objetivo de melhora do enfermo que o procurava. Eram operacionalizadas dentro do universo de práticas curativas católicas. E, assim, revelam uma concepção de doença causada pelo sobrenatural que deve ser arrancada do corpo, expulsa do corpo.

## **BIBLIOGRAFIA:**

### **FONTES IMPRESSAS:**

HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: Esboço Biografico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934.

HORTA, José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932.

HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939

LIMA Jr., Augusto de. *Mariana*. Edição do autor, Belo Horizonte, 1966.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

### **OBRAS GERAIS::**

ABREU, Jean Luiz Neves. *O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII*. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2001.

ALBERTI, V. Literatura e Autobiografia: *A Questão do Sujeito Na Narrativa*. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 4, n.7, p. 66-81, 1991. Disponível para acesso: [http://cpdoc.fgv.br/producao\\_intelectual/arq/414.pdf](http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/414.pdf)

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. *Medicina Mestiça: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 2010.

AZEVEDO, Carlos Moreira, et al. *Dicionário da História Religiosa de Portugal*. Circulo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In.: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord.) *Usos e abusos história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, 8º Edição, 5ª tiragem.

BUARQUE, Virgínia. *Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica*. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiões - ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n 9, jan/2011.

BUARQUE, Virgínia & PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo*. Bauru, SP: Edusc, 2008. 366p

CARNEIRO, Henrique. *A Medicina, a Igreja e o Amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*. São Paulo, Xamã, 2000.

CARNEIRO, Henrique. *Filtros, Mezinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo, Xamã, 1994.

CERTEAU, Michel de. *Invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 2008.

CHALHOUB *et al* (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2003.

CHALHOUB, Sidey. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo, 2ª edição, DIFEL, Janeiro de 2002.

CHARTIER, Roger. *Formas e sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação*. Tradução Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas - SP: Mercado de Letras; Associação de Leitura do Brasil (ALB), 2003.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Tradução Cristina Antunes. 2º Edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. 2010, Mariana-MG (Dissertação) Mestrado Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 201 pg.

COELHO, Tatiana Costa. *A Reforma Católica em Mariana e o Discurso Ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. 2010. Juiz de Fora-MG (Dissertação) Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, 137 pg.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

COTTA, Augusta de Castro, cdp. *Mons. José Silvério Horta: homem de Deus, perene dom de Mariana para o mundo*. Mariana: Gráfica Dom Viçoso, 2007.

DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.5-23, 457-498.

DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de*

*trabalho em Minas Gerais*. 2006, Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 315p

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.

FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Vício de Leitura, 2002

GROSSI, Ramon Fernandes. *O Medo na Capitania do Ouro. Relações de poder e imaginário sobrenatural no Século XVII*. 2002, (Dissertação) Mestrado - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História. 162 pg.

HOCHMAN, Gilberto. *A Era do Saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Ampocs, 1998

OLIVEIRA, Luciano Conrado. *Daí graças, que há cura: a trajetória de um sacerdote de orientação ultramontana, Padre Antônio Ribeiro Pinto, na Zona da Mata Mineira (1912-1963)*. 2011, (Monografia), Viçosa - Universidade Federal de Viçosa.

OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História.

OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Intelectuais Católicos e a Sacralização da República no Brasil: Diálogos Político-Religiosos a partir da correspondência de D. Silvério Gomes Pimenta (1890-1922)*. Caderno de Resumos & Anais do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Tradução Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua magia. Publicado sob o título: “Le Sorcier et as magie”, in *Les Temps Modernes*, 4º ano, nº41, 1949, pp.3-24. [Em português no *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213]. Disponível em: <http://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/levi-strauss-claude-o-feiticeiro-e-sua-magia.pdf>. Acessado dia 26/03/2014

MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MARQUES, Rita de Cássia. *A caridade criando hospitais em Minas Gerais (Brasil) - séculos XVIII - XIX*. Dynamis, 2011, pág.: 107-129.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.



NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: s.n, - 2013. Tese (doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz. Casa Oswaldo Cruz.

PEREIRA, Mabel Salgado. *História, Literatura e Demônios*. SÆCULUM, Revista de História [20]; João Pessoa, jan./jun. 2009.

PIMENTA, Tânia Salgado. *Barbeiros, sangradores e curandeiros no Brasil (1808 – 28)*. História, Ciências, Saúde: Manguinhos. Volume V. n. 2. Julho, Outubro – Ano 1998.

PIMENTA, Tânia Salgado. *Entre sangradores e doutores: Práticas e formação médica na primeira metade do século XIX*. Cad. Cedes, Campinas, v. 23, n. 59, p. 91 – 102, abril de 2003. Disponível em [HTTP://www.cedes.unicamp.br](http://www.cedes.unicamp.br)

PIMENTA, Tânia Salgado. *Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade do Oitocentos*. História, Ciências, Saúde: Manguinhos. Volume 11. pp.: 67-92. 2004.

REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo, HUCITEC, 1997.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SANGLARD, Gisele et al. *Filantropos da nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo, HUCITEC, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização - Ultramontanismo - Reforma*. TEMPORALIDADES - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, vol. 2, nº 2, Agosto/Dezembro de 2010. Disponível: [www.fafich.ufmg.br/temporalidades](http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades)

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana*. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11. n. 2, p. 293-306, jul/dez 2011.

SCARANO, Julita. *Fé e Milagre: Ex-votos. Pintados em Madeira: Século XVIII e XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. *Influenza espanhola e a cidade planejada: Belo Horizonte, 1918*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008.

SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. *Epidemias, estado e sociedade: Minas Gerais na segunda metade do século XIX*. *Dynamis*, 2011; 31 (1): 41-63

SILVEIRA, Anny Jackeline Torres & FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A saúde em Minas Gerais durante o século XIX*. IN.: MARQUES, Rita de Cássia (ORG.) *História da saúde em Minas Gerais: instituições e patrimônio arquitetônico (1808-1958)*. Barueri, SP: Minha Editora, 2011.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VENÂNCIO, Renato Pinto e CARNEIRO, Henrique. *et al (org.) Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005.

WITTER, Nikelen Acosta. *Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura*. *Tempo*, Rio de Janeiro, n° 19, pp. 13-25. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v10n19/v10n19a02.pdf>