

Fome do ouro e fama da obra

ANTONIO DA COSTA PEIXOTO E A
"OBRA NOVA DE LINGOA GERAL DE MINA"

Alianças, proximidades e distâncias
de um escritor português no Brasil colonial do século XVIII



Fernando Araujo

2013

Para Yeda Pessoa de Castro, pelo feliz encontro nas trilhas do conhecimento.

***In memoriam* para Ogã Bernardino e Ogã Bobosi, pelos ensinamentos.**

Fome do ouro e fama da obra: Antonio da Costa Peixoto e a “Obra Nova de Lingoa Geral de Mina” – alianças, proximidades e distâncias de um escritor português no Brasil colonial do século XVIII

Fernando Araujo, mestre em Sociologia da Cultura/Antropologia, UFMG/Brasil; professor de antropologia, FEAD-MG/Brasil

paisagemdajanela@gmail.com

Resumo

A trajetória de Antonio da Costa Peixoto – português que migrou para as minas brasileiras no início do século XVIII – lança luz sobre o manuscrito de sua autoria, importante documento acerca da sociedade brasileira e as relações com os escravos africanos no interior de um regime escravocrata.

Antonio da Costa Peixoto escreveu a “*Obra Nova de Lingoa Geral de Mina*”, registro da linguagem utilizada pelos escravos africanos em Minas Gerais. Do autor nada se conhecia até este momento, com exceção de dois manuscritos: o mais antigo (1731) depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa, e o outro (1741) na Biblioteca Pública de Évora. Com o decorrer do tempo, cresceu a percepção sobre sua importância: 1. no campo da linguística; 2. no terreno das religiões de matriz africana (termos registrados no início do século XVIII ainda são usados cotidianamente nos candomblés brasileiros); 3. no universo das relações entre brancos e negros (os diálogos da “Obra Nova” escancaram a tensão e violência de uma sociedade escravocrata); 4. na investigação dos laços entre Brasil e Portugal (a imigração de minhotos durante o ciclo do ouro, a organização administrativa da Colônia).

Este ensaio, extraído de trabalho mais amplo, partiu de pesquisas em arquivos históricos brasileiros e portugueses e de investigações nos locais onde Antonio da Costa Peixoto viveu e transitou, particularmente São Bartolomeu, Casa Branca, Cachoeira do Campo e Vila Rica (hoje Ouro Preto). Buscou-se recompor a trajetória do autor, desde seu nascimento em Felgueiras, e imbricar suas particularidades – como morrer na terra da opulência do ouro, nada possuindo de seu além de um escravo e um “cavallo” – com a contextualização histórica. As alianças que estabeleceu – ora com os negros africanos, ora com os “donos do poder” local – descortinam um pleno jogo identitário, onde tornar-se próximo significava a sobrevivência na distância.

*“Dizem os moradores desta freguezia de São Bartholomeu que aqui nos asignamos que nesta freguezia se acha servindo o escrivão da vintena An.to da Costa peyxoto e como tal não seja capaz de servir o tal officio por ser homem que toma de bebidas e se embebeda de casa e anda metido pellas tavernas com as negras e negros [...] Pedimos a vm.es sejam servidos a dar nos outro escrivão e o d.o ser suspenço e nao ser ademitido ao d.o officio [...] ser em capas de o servir [...]”*¹

A partir do envio ao Senado da Câmara de Vila Rica de um documento assinado em 18/02/1741 por moradores de São Bartolomeu (pequena freguesia da região aurífera das minas gerais), contendo pesadas acusações contra Antonio da Costa Peixoto, a trajetória deste homem se alterou.

Antonio, um português de Entre-Douro e Minho, nascido em São Pedro de Torrados, havia imigrado para as minas brasileiras na grande corrida do ouro que se seguiu à descoberta do metal precioso na última década do século XVII. Como tantos outros conterrâneos, ele embarcou na aventura brasileira...

Mas o motivo para que dele se fale, decorridos exatos 310 anos de seu nascimento, é que deixou para a posteridade dois manuscritos de grande importância: *“Alguns apontamentos da lingoa Minna com as palavras portuguezas correspondentes”* (1731) e a *“Obra nova da Lingoa geral de mina”* (1741). Apenas em 1944 eles tiveram uma edição impressa em Portugal, organizada por Luis Silveira, seguida por uma segunda, em 1945, acrescida de comentários de Edmundo Correia Lopes. Para Yeda Pessoa de Castro, que em 2002 publicou um livro sobre a *Obra Nova*, os manuscritos de Antonio seriam os mais importantes documentos linguísticos do tempo da escravidão no Brasil, injustamente negligenciados pela historiografia da diáspora africana (Castro, 2002:25; Yai, 2000:102). Por suas obras Antonio é lembrado, e não por ter amealhado uma grande

¹ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 45.

fortuna, obtido títulos nobiliárquicos ou participado de feitos heróicos. Sua trajetória tem, aliás, quase o tom do anti-heroísmo.

A “Aventura”

Na historiografia recente das Minas Gerais muitos avanços foram realizados na identificação da população portuguesa que partiu ao longo do século XVIII para o Brasil em busca da riqueza na exploração aurífera e diamantina. Sabe-se hoje que a maior parcela deste fluxo migratório provinha do norte de Portugal, da região do Entre-Douro-e-Minho. Também já foram identificados aspectos culturais deste transplante oceânico, como apontam os estudos sobre a arte bracarense em Minas Gerais ou sobre os traços comuns na organização social mineira e minhota, com convergência de valores e instituições sociais:

“aqueles que vieram para o Brasil trouxeram consigo uma experiência e uma visão da família bem específicas, que formou a base da sociedade daqueles que a recriaram no Novo Mundo... Graças a isso, no final do século XVIII, a configuração sociodemográfica da família de Minas Gerais era muito semelhante à daquela região portuguesa” (Ramos, 2008:134).

Algumas destas características replicadas foram o pequeno número de casamentos e as altas taxas de ilegitimidade (Ramos, 2008:138), sendo que Antonio da Costa Peixoto seguiu este modelo, pois em seu testamento, escrito aos 53 anos de idade, declarou ser solteiro, mas possuir 04 filhos com 04 mulheres diferentes.

Aliás, a trajetória de Antonio reflete em muitos pontos o padrão migratório dos minhotos. Nascido em 23 de março de 1703, no lugar de Lamas, pertencente à freguesia de São Pedro de Torrados, concelho de Filgueiras, comarca de Guimarães, arcebispado de Braga², veio de uma família de 05 irmãos, sendo o segundo na ordem de nascimento. O pai, Capitão Manuel Francisco, era casado com Dona Maria da Costa e aparentemente perdeu todos os seus bens, pois em 10/09/1724 partiu

² ADP, PT/ADPRT/PRQ/PFLG27/001/0003, Baptismos, Torrados – Felgueiras, 23/03/1703; AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

endividado para “*as partes do Brazil*”, levando consigo o filho João³. Quase 10 anos antes Antônio já havia embarcado para a Bahia com o irmão mais velho, Manuel, durante a quaresma de 1715, assim como vinham fazendo vários conterrâneos⁴.

Esta imigração em grande escala de minhotos para as minas estava deixando a região portuguesa carente de homens e ameaçando a economia agrícola local, o que levou a Coroa a criar restrições para evitar o êxodo, como a lei de 20/03/1720, que exigia o passaporte antes do embarque (Ramos, 2008:148; Resende, 2007:33). Mas estas medidas não surtiram efeito e apesar das tentativas de controle, a imigração do norte de Portugal para o Brasil continuou num ritmo acelerado ao longo de todo o século XVIII.

Antes de tratarmos da trajetória de Antonio da Costa Peixoto no território brasileiro, merecem atenção as influências iniciais que recebeu, ainda em Portugal, para que mais tarde se tornasse o escritor da *Obra Nova*. Sabemos da importância de uma figura condutora nos caminhos das letras e, muitas vezes, uma palavra ou um exemplo são motivação suficiente para o indivíduo decidir-se por um destino, sendo que para Antonio o contato inicial com seu padrinho de batismo, João da Rocha Peixoto, foi fundamental neste sentido.

“Na dinâmica de uma sociedade tradicional, padrinhos que ocupam posições agregadoras de prestígio tendem a ser mais visados... Os pais, no geral, procuravam dar seus filhos a apadrinhar por pessoas de algum modo situadas acima deles na hierarquia social... e deixar algum bem para afilhados era uma atitude previsível e socialmente esperada, bem como auxiliar seu destino... assim, a seleção do padrinho para a criança assume caráter estratégico, porque pode ampliar a gama de ‘oportunidades de vida’ que se abrirão para ela...” (Nacif, 2011:48).

João da Rocha Peixoto, “*estudante*” à época em que batizou Antonio, além do interesse pela escrita, deixará no afilhado outras marcas – e algumas delas dolorosas – que se tornarão presentes na visão de mundo

³ ADP, PT/ADPRT/PRQ/PFLG27/023, Rol de Ausentes, Torrados – Felgueiras, 10/09/1724.

⁴ ADP, PT/ADPRT/PRQ/PFLG27/023, Rol de Ausentes, Torrados – Felgueiras, 1715.

católica, particularmente em torno da culpa e da mortificação, que parecem ter ganhado maior significado a partir da segunda metade da vida de nosso personagem, como veremos adiante.

João da Rocha Peixoto, que ordenou-se sacerdote⁵, descendia de uma família que já possuía outros clérigos, como o tio João Fernandes da Rocha, vigário de São Pedro de Torrados por ocasião do nascimento de Antonio e responsável por lhe ministrar o sacramento do batismo. Mais tarde, João da Rocha Peixoto assumirá a vigaria de Revinhade, onde permanecerá ao longo de toda a vida, até seu falecimento e sepultamento na igreja paroquial de Santa Maria, em 05/08/1752⁶.

Na época em que Antonio decidiu tentar a vida no Brasil, o afilhado certamente foi até Revinhade para se despedir do padrinho, receber suas bênçãos e, principalmente, seu incentivo para que no futuro escrevesse... Aquela era uma partida definitiva, pois Antonio embarcou com 12 anos de idade para a região aurífera das minas gerais e jamais retornou para Portugal.

Poderia parecer estranho um jovem fazer o trajeto atlântico em tão tenra idade. Mas na dinâmica social de mobilidade migratória da época isto acontecia com grande frequência. A maior parte dos imigrantes deixava a sua terra aos “12, 15, no máximo 20 anos... depois de terem aprendido a ler e escrever” (Pedreira, 1992:429) e são comuns exemplos como o de João Gonçalves Leite, que saiu de Cabeceiras de Basto com 14 anos para o Brasil, acompanhado de um irmão (Pedreira, 1992:431), ou o de João Francisco Viana, que embarcou para a América com 15 anos, em 1733 (Guglielmo, 2009:2).

Alguns contavam com o apoio de parentes, principalmente tios ou irmãos, pois “o carácter estrutural da emigração minhota propiciava a construção de redes que facilitavam a própria reprodução do movimento migratório pela integração dos recém-chegados” (Pedreira, 1992:430). No entanto, havia também aqueles que tentavam a aventura sem apoio, e assim “milhares de minhotos passam anualmente para o Brasil, e outras províncias do reino, sem levarem bens alguns, que lhes possam segurar

⁵ ADP, Processo De Genere 19506, Pasta 848, São Pedro de Torrados-Felgueiras, 25/01/1709.

⁶ ADP, PT/ADPRT/PRQ/PFLG19/003/0002, Óbitos, Revinhade-Felgueiras, 05/08/1752.

boa fortuna” (Silveira apud Pedreira, 1992:429).

No caso de Antonio e seu irmão Manuel isto parece se confirmar, pois ambos não contavam com recursos suficientes – nem materiais nem de influência política – para lhes propiciar uma inserção mais confortável na jovem sociedade mineira setecentista. Antonio ocupará ao longo do tempo o ofício de escrivão e depois de juiz de vintena, ou seja, ficará restrito às freguesias, não chegando ao centro do poder, no caso, Vila Rica/Ouro Preto e Vila do Carmo/Mariana. Durante grande parte de sua vida, como veremos, Antonio viverá em três freguesias localizadas muito próximas e que tiveram papel importante na história da região: São Bartolomeu, a oito quilômetros de Vila Rica/Ouro Preto; Santo Antônio da Casa Branca, cinco quilômetros a oeste e Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo, situada três quilômetros ao sudoeste desta última e a dezoito de Vila Rica/Ouro Preto.

O embarque dos portugueses para o Brasil seguia uma rotina anual: as naus, cada vez em maior número no decorrer do século XVIII, levantavam âncoras em torno da quaresma (período de 40 dias que antecede a Semana Santa, ou seja, aproximadamente de março a abril de cada ano) ou em setembro/outubro. A escolha das datas acontecia em função das correntes marinhas e os ventos favoráveis que poderiam diminuir o tempo da viagem.

“Dessa forma, partindo de Lisboa até o final de março, era possível atravessar a linha do Equador na época mais favorável, ou seja, antes de junho... Os parâmetros ideais para a travessia do Atlântico segundo Álvaro Sanches, um experiente piloto do século XVIII em carta ao Rei, dizia que o ideal era sair de Lisboa entre 15 e 25 de outubro para chegar a Pernambuco até 15 de dezembro, de onde com menos de uma semana, estariam na Bahia, alcançando o Rio de Janeiro até fim de dezembro graças – acrescenta – a excelente monção que nesse tempo era possível apanhar no sul” (Honda, 2005:27).

Comparando as informações de algumas frotas que partiram de Portugal para o Brasil e de outras que retornaram da colônia para a metrópole, o mais provável é que o trajeto de Antonio e Manuel tenha sido da cidade do Porto à cidade de Salvador da Bahia, com o embarque acontecendo em março de 1715, na quaresma. Devem ter aportado na

cidade de Salvador entre abril e maio de 1715 e uma possível embarcação pode ter sido a nau Jesus Maria José, que chegou ao Brasil neste período do ano e iria retornar para Portugal em setembro⁷.

Para os portugueses que em grandes levas vieram para o Brasil ao longo de todo o século XVIII, a construção de um mundo novo nos trópicos tratava-se de uma 'aventura', uma ruptura com o modo anterior de vida, já que o destino exterior irá produzir “uma impressão de contraste” em relação ao até então vivido. Cada imigrante que deixa seu lar tem o destino alterado definitivamente na viagem, de forma indelével, pois na 'aventura' *“a continuidade da vida é rejeitada por princípio, uma vez que preexiste uma qualidade de estrangeiro, de intocável, de fora de série”* (Simmel apud Perez, 2011:57). Reverberando Sérgio Buarque de Holanda, pode-se afirmar que a colonização portuguesa *“foi orientada pela ética da aventura e por uma concepção espaciosa e otimista do mundo, cujos principais elementos são a aspiração de obter sem custo tanto a prosperidade e a riqueza quanto os títulos e as posições sociais privilegiadas”* (Perez, 2011:62).

De acordo com Antonil, diversas classes de homens participaram deste processo de ocupação das minas gerais:

“Cada ano vêm nas frotas quantidade de portugueses e de estrangeiros para passarem as Minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil vão brancos, pardos e pretos e muitos índios... A mistura é de toda a condição de pessoas: homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos...” (Antonil, 2007:226).

Através de indícios de sua trajetória, veremos que a bússola que guiou Antonio nesta aventura não foi a “fome do ouro”, como para a maioria, e sim o grande desejo de obter a “fama da obra”, isto é, de deixar seu nome para a posteridade, de não ser esquecido. E para isto utilizou-se de uma ferramenta muito poderosa: a escrita. Assim, o primeiro manuscrito de sua autoria, produzido em 1731 (*Alguns apontamentos da lingua Minna com as palavras portuguezas correspondentes*), um vocabulário da língua franca utilizada pelos negros nas minas gerais, seria a primeira produção de

⁷ AHU-Baía, cx. 8, doc. 37; AHU_CU_005, Cx. 9, D. 784.

sua lavra e a base para seus vãos futuros no terreno da escrita. No entanto, os obstáculos para Antonio alcançar seus objetivos iriam se interpor. Ou, em outras palavras, sua trajetória não seria linear, mas marcada por voltas, contrapontos, impedimentos, renúncias...

Um parêntese é necessário para tratar da noção de “trajetória”, associada de perto à biografia. Em primeiro lugar, “*considerar o biográfico é pensar nas intrincadas teias que envolvem a constituição dos sujeitos e as sinuosidades sociais e históricas que o atravessam... [Além disto, a biografia] também lida com o descontínuo e com os silêncios, com a fuga dos olhos e das palavras*” (Silva, 2009:30). Ou seja, deve-se desde logo afastar uma ambição de totalidade, de enquadramento da vida do indivíduo numa narrativa sobre o mesmo, o que constituiria a “ilusão biográfica” tão criticada por Pierre Bordieu.

Mas, embora na antropologia exista um pêndulo que oscila entre um reconhecimento valorativo da abordagem biográfica e um tratamento apenas periférico dado a ela, deve-se sempre perceber que “*com a etnografia de um percurso... não se conhece apenas um itinerário intelectual, mas também um conjunto de relações, interações entre pessoas, instituições, políticas e substâncias...*” (Manica, 2010). E, no caso de Antonio da Costa Peixoto, observar sua trajetória traz visibilidade não só para sua posição individual (o desejo da “fama da obra”), como para os padrões da 'aventura' portuguesa no Brasil, a configuração da estrutura escravocrata, organização da administração colonial e funcionamento dos sistemas de poder locais.

“Evidentemente, se falamos de trajetória, ou de itinerário, estamos privilegiando o caminho, o percurso... [pois] os sujeitos sociais são em si mesmos entrecruzamentos de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram” (Kofes, 2001:24).

Se, do ponto de vista antropológico, a vivência pessoal está ligada às “concretudes socioculturais”, que em suas tensões o configuram enquanto pessoa (Kofes, 2001:13), não podemos absolutamente subordinar estas experiências ao campo social. A particularidade de Antonio é o que buscamos alcançar, embora compreendendo-a no contexto mais amplo

onde se projetou, ou seja, no universo setecentista do Brasil escravocrata.

Um exemplo pode esclarecer o que foi dito acima: além das questões pessoais – simpatias e antipatias, invejas, ciúmes, ambições e todo o espectro do 'humano demasiadamente humano' – presentes no citado documento contra Antonio da Costa Peixoto, enviado pelos moradores de São Bartolomeu ao Senado da Câmara de Vila Rica⁸, ficam também patentes as disposições do mundo branco no trato com os escravos. Questionava-se a postura de nosso personagem em relação aos negros, que nesta época chegavam cada vez em maior número à região das minas. E acreditava-se que um português, exercendo o ofício de escrivão da vintena, ou seja, um representante da Coroa na freguesia de São Bartolomeu, não poderia – e não deveria – manter qualquer forma de contato com os escravos que não fosse a relação de dominação e força. Entrelaçam-se assim as questões pessoais e os sintomas do sistema escravocrata colonial. Retornaremos a este ponto mais adiante.

Caminhos para Minas

Desembarcado na cidade de Salvador da Bahia em 1715, Antonio teve seu primeiro choque cultural. O menino nascido no interior de Portugal, que pouco conhecia do mundo além das vilas em redor de Lamas – e cujo acontecimento mais marcante, provavelmente, havia sido uma viagem com o pai num barco que transportava vinho pelo Rio Douro –, encontrava-se agora distante da família, numa terra estranha onde eram falados diversos idiomas, em meio à agitação típica de uma metrópole ululante. Ao desembarcar no cais de Salvador e olhar para a cidade alta, sob o forte sol tropical, Antonio sentiu-se num outro mundo. Mirava a profusão de pessoas de cor negra que descarregavam os caixotes dos navios, vestidas apenas com um calçolão e com o torso brilhando ao sol e não entendia uma única palavra que falavam. Nunca antes havia visto um negro... nem tampouco ouvido aquele linguajar... A experiência de encontro com a alteridade foi extrema!

No século XVIII os caminhos para as Minas Gerais partiam de dois

⁸ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 45.

portos de desembarque: a Bahia e o Rio de Janeiro. E destes portos havia três trajetórias para se chegar nas terras auríferas: o Caminho do Sertão partia da cidade de Salvador, circundava o Recôncavo Baiano, cruzava o sertão e o Rio São Francisco, adentrando Minas Gerais. Os outros dois itinerários, os assim chamados Caminho Velho (60 dias de viagem) e Caminho Novo (45 dias de viagem), partiam do Rio de Janeiro para Paraty e daí subiam a serra em direção às minas (Antonil, 2007:256ss; Resende, 2007:29ss).

Numa das inúmeras tentativas da Coroa portuguesa de vedar a entrada de contrabandistas na região das minas para traficar ouro, gado, escravos e comestíveis, o Caminho do Sertão foi interditado, mas a proibição da passagem de pessoas e mercadorias da Bahia para Minas nunca teve efeito prático. “*Mas como poderia ser respeitada a lei naquelas regiões tão vastas, onde havia poucas pessoas com funções de polícia e poucos soldados?*”. Baltasar de Godoy Moreira, em carta de 1705 a Artur de Sá e Menezes, aponta os “impossíveis” e as inconveniências desta restrição. E assim, “*apesar das repetidas ordens dos governadores, as boiadas e caravanas de mercadorias e escravos continuaram a afluir às Minas*” (Antonil, 2007:236; Resende, 2007:33).

Antonio seguiu o Caminho do Sertão e passou pelo Recôncavo Baiano, onde na Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira manteve contato intenso com a população de “negros *mina*”. Nesta época a Vila de Cachoeira recebia uma enorme quantidade de escravos da Costa Ocidental da África, os chamados daomeanos, *jejes* ou *mina*, e é perfeitamente possível que, na viagem para a região aurífera, a tropa (caravana) em que Antonio e Manuel se inseriram tivesse parado durante algum tempo naquela vila para complementação da carga, certamente com tabaco, ou mesmo para a compra de escravos para serem vendidos em Minas – talvez já encomendados pelos mineiros.

No século XVIII Cachoeira era o segundo núcleo urbano baiano, grande produtora de fumo, tanto para o mercado europeu como para ser usado como moeda de troca no tráfico negreiro. Seu porto, que se comunicava através do Rio Paraguaçu com Salvador, mantinha um intenso movimento diário e “*muitos escravos reexportados para a região das Minas Gerais através da Bahia passavam por Cachoeira, que estava na*

rota desse tráfico interno” (Reis, 1988:63).

A presença dos negros da Costa Ocidental da África foi tão relevante na Vila de Cachoeira, que lá teve origem grande número de casas religiosas (as Roças ou Terreiros) de Candomblé, religião de matriz africana que se constituiu no Brasil. Naquela vila foi fundada por ex-escravos e descendentes, em meados do século XIX, uma das casas-matriz de Candomblé dito de nação *jeje (mina)*: o *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé* (Nascimento, 1999; Parés, 2006; Araújo, 2002, Lody, 1987) e muito relevante é constatar que palavras presentes nos manuscritos de Antonio da Costa Peixoto são usadas cotidianamente pelos frequentadores desta Roça, ainda em plena atividade nos dias de hoje.

Certamente no decorrer da viagem para as minas, que durava cerca de um mês, Antonio vislumbrou a possibilidade de um dia fazer registros sobre a dura realidade da escravidão, da qual não estaria separado até o fim de sua vida.

Vintenas e Vintenários

Antonio da Costa Peixoto desejava ser um homem das letras, lidar com a palavra escrita, e buscou formas para trilhar este caminho e nele obter reconhecimento social. Neste sentido, fez duas importantes escolhas: a primeira foi escrever o vocabulário da língua *mina*, aspecto de que trataremos com detalhes mais adiante; a segunda foi assumir a função de escrivão e depois de juiz de vintena, oficiais da administração local responsáveis pelo relato e registro de toda a ordem de acontecimentos e comportamentos dos moradores da freguesia. Cotidianamente ele se sentava com pena e tinta diante de uma folha de papel e escrevia para o Senado da Câmara de Vila Rica sobre os episódios relevantes do povoado onde vivia.

O ofício de escrivão e juiz de vintena (ambos exercidos por Antonio durante cerca de 20 anos nas freguesias de São Bartolomeu, Santo Antônio da Casa Branca e Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo), surgiu no início da monarquia portuguesa. Eleitos anualmente no Brasil para todas as freguesias ou arraiais distantes da Vila, tiveram ampla gama

de atribuições.

“As vintenas faziam parte da primeira instância, eram representadas pelas povoações de no mínimo vinte vizinhos, possuindo um juiz denominado de vintena e seu escrivão. Esses oficiais, nomeados anualmente pela Câmara, atuavam como auxiliares na aplicação da justiça e na administração do termo” (Pires, 2005:7).

As atribuições dos oficiais vintenários vão se ampliando de acordo com as necessidades do projeto colonial: fazer citações e penhoras, conduzir todas as diligências que o juiz ordinário ordenasse e dar fé de todos os casos conflituosos do distrito; servir de juiz ou escrivão de testamentos a todos os moradores doentes do arraial; notificar os moradores das freguesias para fazerem os caminhos necessários no prazo de 15 dias; conduzir à cadeia os presos condenados por ordem do juiz ordinário e enviar o rol dos senhores de escravos à Câmara; *“notificar a toda e qualquer mulher solteira de qualquer qualidade que seja por sentir ande pejada para darem contas das barrigas neste senado”*; prender a todo e qualquer pobre que no distrito andar pedindo esmolas; fiscalizar as armadilhas que destruía a criação de peixes nos rios; fiscalizar a demolição de terras e punir os moradores que tinham porcos soltos nas ruas!!! (Pires, 2006b:62ss). Ou seja, deveriam escrever uma crônica diária de todos os acontecimentos da freguesia, o que não deixaria a pena de nenhum Balzac descansar...

E, mais ainda, na esfera judiciária deveriam atuar nas devassas, processos crimes e cíveis, querelas e ações de juramento d’alma (pequenas dívidas), sendo que mais de 70% das diligências e mandatos das vilas eram de sua responsabilidade (Pires, 2006b:70). Além disto, *“nos casos de violência, o juiz da vintena e seu escrivão faziam o papel do atual perito criminal, defrontando-se com situações extremamente desagradáveis que impressionam pelo grau de violência e pela mutilação dos feridos” (Pires, 2006b:70).* Sua atuação era, portanto, definida pelo embate direto, corpo a corpo...

Diante da intensa participação destes homens na administração e justiça da colônia, havia uma preocupação para que os ofícios fossem exercidos por “pessoas de qualidade”, isto é, “pessoas capazes, principal e

de boa consciência”, além de “beneméritas e dignas” (Pires, 2006b:71).

Portanto, Antonio tinha o reconhecimento dos moradores de São Bartolomeu quando assumiu a função de escrivão da vintena, ofício que exercia na época em que foi duramente acusado, e que ocupava desde 1736⁹, ano em que foram instituídos os ofícios vintenários em todas as freguesias do termo de Vila Rica (Pires, 2005b). O que aconteceu para cair em desgraça com seus vizinhos? Que conflitos existiram?

Como indica Victor Turner, certamente estavam em pauta o “poder” e suas nuances. Nas minas setecentistas havia três subcampos em que a trama dos interesses da população se confrontavam. No primeiro, seguindo uma “lógica de obediência ao centro”, moviam-se os juízes letrados, com interesse na ascensão nas carreiras e na boa remuneração que a Coroa lhes oferecia. No segundo, transitavam as elites locais, numa “lógica oligárquica”, ambicionando ganhos políticos e reconhecimento social, muitas vezes se chocando com o controle central. Finalmente, o terceiro subcampo de poder dizia respeito à “lógica de trocas de capitais simbólicos, culturais, sociais e políticos”, que permeava os diversos campos (José Subtil e Ana Gaspar apud Pires, 2006a:69).

Nessa dinâmica, cada agente do poder, central ou local, “fazia sua opção política em cada momento, tendo em vista os benefícios e os prejuízos causados pelas suas escolhas”, enfrentando, de um lado, os dispositivos de controle e vigilância e contando, de outro lado, com promoções e mercês, dentro das “estratégias doces” de obediência, como bem assinalou Maria do Carmo Pires (2006a).

Os oficiais da vintena se moviam na “lógica oligárquica” da localidade, buscando alianças e formando redes de relações, e, ao mesmo tempo, negociavam com o Senado da Câmara, representante da Coroa, “agindo nos diversos campos em busca de trocas simbólicas” que gerassem poder (Pires, 2006a).

Segundo Marco Antônio Silveira, nas Minas setecentistas havia um quadro histórico de correlação de forças, com uma árdua disputa de

⁹ APM, CMOP-36, fl. 54v.

recursos materiais e simbólicos por uma miríade de grupos e facções.

“O conceito de usurpação institucional refere-se justamente à capacidade de indivíduos e facções de se posicionarem estrategicamente na burocracia estatal e nos circuitos mercantis, com o intuito de controlar a distribuição e a circulação dos recursos materiais e simbólicos, assim como de excluir ou eliminar adversários e grupos concorrentes” (Silveira, 2007:155).

Em alguns eventos da trajetória de Antonio da Costa Peixoto ficam patentes estas estratégias. Ele sofre fortes denúncias e é feita pressão pelo grupo de moradores de São Bartolomeu para que fosse expulso da vintena, ataques que se repetiram em três documentos. O primeiro é datado de 18/02/1741, e nele constam as alegações de abuso de “caxasa” e envolvimento com “negras e negros”¹⁰; no segundo, de 19/03/1741, são sugeridos três nomes para substituir Antonio no ofício de escrivão da vintena¹¹, e, no terceiro, de 26/05/1741, os moradores insistem em ter Domingos da Costa Porto como escrivão¹², apesar de já ter sido nomeado Antonio Rois (Rodrigues) Soares em 19/03/1741, escolhido pelos vereadores a partir da lista tríplice para o cargo.

O curioso é que nestes três documentos são feitas referências depreciativas a Antonio da Costa Peixoto, apesar da resposta do Senado da Câmara de Vila Rica ter sido imediata, pois apenas quatro dias após a denúncia inicial, ou seja, em 22/02/1741, os vereadores já haviam decidido “*recolher a sua Provizâm*”¹³ de oficial da vintena e adverti-lo de que não poderia voltar a exercer a ocupação. “*E para que chegue a notticia de todos mandamos fixar este por nos asignado na porta principal da Igreja da mesma Freguezia, de que o Juiz da vintena della no primeyro Domingo ou dia Santo que lhe for dado, a farâ publicar no dito Adro da Igreja antes que se entre a missa*”¹⁴. Fica assim demonstrado que o Senado da Câmara de Vila Rica atendeu aos moradores em sua reivindicação, e não se justificaria, portanto, a insistência nas acusações a Antonio, exceto por questões relacionadas a uma lógica social que ele desafiara, e de que trataremos mais adiante.

¹⁰ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 45.

¹¹ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 52.

¹² APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 72.

¹³ APM, CMOP-43, fls. 35v-36v.

¹⁴ APM, CMOP-43, fls. 35v-36v.

É verdade, no entanto, que se observarmos o teor da solicitação dos moradores de São Bartolomeu para a punição a Antonio, ou seja, sua prisão, o poder central agiu com pouco rigor. O espírito que prevalecia na época valorizava a habilidade dos governantes para administrar os conflitos na nascente estrutura administrativa das minas gerais, e, neste caso, não foi diferente.

Mesmo debaixo destes fortes ataques, Antonio mobilizou sua rede de influências e logo conseguiu ser nomeado como vintenário na vizinha freguesia de Santo Antonio da Casa Branca e continuar sua carreira. Assim, ele já aparece como juiz da vintena desta freguesia dois anos depois e, em 06/04/1743, relata ao Senado da Câmara problemas na construção de uma ponte naquela localidade¹⁵, permanecendo no cargo pelo menos até 1756, atestando “*bom comportamento*”¹⁶ em seu exercício.

Por outro lado, ao longo do tempo inimizades vão sendo construídas. Atritos muitas vezes geram rompimento e Antonio não esteve livre dos mesmos. No caso de sua saída de São Bartolomeu, contou com a antipatia pessoal de Tomé Gonçalves da Costa, Luis Pereira de Brito, Manoel Gaspar e Francisco Rodrigues Mendonça, com quem ao longo dos anos conviveu na pequena freguesia. Todos eles – juntamente com Antonio – haviam assinado um documento datado de 05/03/1735, em que vinte moradores de São Bartolomeu solicitavam ao Rei a obrigatoriedade de administradores brancos para roças da região¹⁷. E serão eles, em 26/05/1741, os signatários da segunda denúncia contra Antonio da Costa Peixoto¹⁸, que provocou sua mudança para Santo Antônio da Casa Branca.

Necessário esclarecer que as freguesias de São Bartolomeu, Santo Antônio da Casa Branca e Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo situam-se no perímetro de Vila Rica (atual Ouro Preto) e foram responsáveis pelo abastecimento da região urbana da comarca desde o período em que a busca do ouro e a migração em grande escala causaram a falta de víveres na região. Diante das crises de abastecimento, “a

¹⁵ APM, CC, Cx. 60, 30556.

¹⁶ APM, CMOP, Cx. 32, Doc. 57.

¹⁷ APM, CC, Cx. 64, 30629.

¹⁸ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 72.

agricultura de alimentos se configurou como fundamental alternativa econômica ao lado da mineração e do comércio”, sendo fator de ascensão econômica e social de homens livres, de sobrevivência para forros e de busca de recursos para a compra da liberdade de escravos, através do “envolvimento no processo produtivo e de abastecimento alimentar” (Meneses, 2007:342).

Estas três povoações se transformaram assim “*em produtores agrícolas e pastoris de grande importância para o mercado urbano de Ouro Preto, Antônio Dias e Padre Faria*” (Ramos, 1972:23), pois o abastecimento do núcleo urbano demandava produtos e alimentos, como ficou claro após os dois surtos de fome nos primeiros anos do século XVIII.

As três freguesias, por sua localização geográfica, iriam se desenvolver de forma semelhante e

“se relacionariam, em formas e graus variados, com a sede do termo. Vila Rica se caracterizava como um núcleo urbano colonial configurado por uma elevada densidade demográfica, pelo intenso comércio e transitoriedade de pessoas. A proximidade dessas freguesias em relação a esse núcleo urbano conferiu-lhes contornos específicos, no que se refere à intensa passagem de pessoas e ao fornecimento de produtos agrícolas” (Nacif, 2011:13).

No caso da expulsão de Antonio de São Bartolomeu, não foi a mudança da localidade em si o fator principal da questão, pois as três freguesias citadas estão muito próximas e o trânsito entre elas deveria ser quase cotidiano. Trocas comerciais e relações de amizade e compadrio foram estabelecidas ao longo do tempo entre moradores das mesmas, sendo prática comum, por exemplo, convidarem-se amigos da localidade vizinha para padrinhos de batismo de seus filhos. O grande impacto para Antonio foi certamente a vergonha pública. E esta será uma questão patente em sua vida, sendo necessário esperar uma década para que consiga superá-la, o que só acontecerá quando retornar a um cargo de poder em São Bartolomeu...

Será em Santo Antônio da Casa Branca que ele se envolverá num longo litígio mantido entre João Pacheco de Melo e Ayres Dornellas.

Antonio aparece em 1751 como juiz da vintena, assinando mandados e intimações, no processo de disputa na região denominada Bandeirinhas, localizada naquela freguesia¹⁹. Neste local teriam sido construídos por João Pacheco de Melo alguns “valos” que estariam inviabilizando o terreno para pastagem e gerando o desagrado de Ayres Dornellas, que provavelmente devia manter várias cabeças de gado no local, visto que aparece em documentos como proprietário de um “corte limitado”, isto é, um abatedouro bovino²⁰. Ele, inclusive, fornecia carne para festas realizadas em Vila Rica²¹, o que confirma a vocação da região de que estamos tratando como abastecedora do núcleo urbano. Ayres atuava ainda como arrematante de obras públicas, como o prova o recebimento pelos reparos na ponte dos Taboões, local onde ele, aliás, possuía uma propriedade²².

Na origem do conflito entre João Pacheco de Melo e Ayres Dornellas estaria, na verdade, a questão da demarcação dos limites de terras dos dois querelantes. O litígio se prolongou por muitos anos, sendo remetidos ao Senado da Câmara de Vila Rica vários requerimentos, e dele Ayres aparentemente saiu vencedor. Segundo informação contemporânea do Sr. Antônio de Pádua, proprietário de uma fazenda na região, até meados de 1950 nas Bandeirinhas (que mantém o mesmo nome até hoje) as terras ainda eram devolutas e “*era dono quem tinha dinheiro para comprar arame para cercar...*”. Inclusive, o termo “realengo” foi por ele usado ao falar sobre aquele local (*Entrevista, 12/05/2013*).

Ainda sobre a querela, ela terá um novo e espetacular capítulo, pois em 24/05/1755 Ayres Dornellas é convocado ao Juízo Eclesiástico de Mariana para apresentar sua defesa pela denúncia de manter uma relação de concubinato com uma parda forra, Inácia, agravado pelo fato de seu filho também frequentar a mesma cama, o que caracterizaria uma relação de

¹⁹ APM, CMOP, Cx. 26, Doc. 41; APM, CMOP, Cx. 28, Doc. 44; APM, CMOP, Cx. 28, Doc. 63.

²⁰ Ayres Dornellas aparece em 1729 como proprietário de um “corte limitado” em São Bartolomeu (APM, CMOP, Cx. 01, Doc. 24); em 1730 consta estar este “corte” localizado em Santo Antonio do Campo, futuro Santo Antônio da Casa Branca (APM, CMOP-24, fl. 22); em anos seguintes seu nome figura em Santo Antônio da Casa Branca como proprietário de uma loja, sem especificação de suas características: 1757 (APM, CMOP, Cx. 34, Doc. 58), 1758 (APM, CMOP, Cx. 35, Doc. 103) e s/d (APM, CMOP, Cx. 86, Doc. 48). Já no ano de 1779 aparece a filha de Ayres, Maria Josefa de Ornelas, como proprietária de um corte em São Bartolomeu, que provavelmente herdou do pai (APM, CMOP, Cx. 53, Doc. 07).

²¹ APM, CMOP, Cx. 25, Doc. 07.

²² APM, CMOP, Cx. 17, Doc. 59.

incesto aos olhares inquisidores da época²³. Os acusadores? Antonio da Costa Peixoto, um tal de Mathias Cardoso, além do mesmo João Pacheco de Melo! Em sua defesa, Ayres invoca “*a inimizade que o reo prova da primeira testemunha da culpa Antonio da Costa Peyxoto*”, desavença conhecida por todos, segundo o réu²⁴. Ele termina por ser inocentado, certamente após acionar sua rede de relações de poder, que aumentava significativamente a cada dia, enquanto enriquecia.

Há que se notar que Ayres Dornellas vivenciou a trajetória do imigrante português bem sucedido (a “fome do ouro” foi satisfeita) – ao contrário de Antonio da Costa Peixoto. Natural da Ilha da Madeira e tendo imigrado no início do século XVIII para as Minas Gerais, já aparece em documentos de meados de 1720 como morador em São Bartolomeu e Santo Antonio da Casa Branca, tendo falecido em 10/05/1764, portanto, menos de um ano após Antonio²⁵. Em testamento declarou suas posses: “*25 escravos... roça nos Tabões com duas cazas de vivenda... hum sitio chamado Bandeirinhas na estrada que vem de V.a Rica... hum casa de pedra em Caza Branca... gado vacuum... ferramentas... cavallos*”²⁶. Quando se compara com o testamento de Antonio²⁷, que possuía apenas um cavalo e um escravo, fica patente o grande contraste entre os bens materiais dos dois homens... Mas, além do capital econômico, Ayres também angariou capital simbólico, pois um de seus filhos, João Dornellas, tornou-se sacerdote, penetrando assim na estrutura de poder da Igreja.

O retorno

Analisando outro aspecto da trajetória de Antonio da Costa Peixoto, podemos inferir que em determinado momento ele construiu uma ampla rede de relações, pois conseguiu em 18/05/1748 ser nomeado para, concomitantemente, exercer a função de juiz da vintena em Santo Antonio

²³ Citado por Pires (2008:114); AEAM, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fls. 81-81v.

²⁴ AEAM, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fls. 81-81v.

²⁵ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 46v.

²⁶ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 46v-48v.

²⁷ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

da Casa Branca e Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo²⁸. Ele alega em sua petição que já “*está servindo de Juiz da vint.a a cinco annos, da frg.a de Sancto Antonio da Caza Branca por este Sennado, sem nota de mau procedime.to*”, e por isto deseja também assumir a mesma função em Cachoeira do Campo²⁹. Sem dúvida deve ter recebido o apoio do principal chefe político daquela freguesia, o coronel Antonio Pimenta da Costa, que foi um dos mais proeminentes vultos da fundação da localidade, onde viveu por mais de 50 anos. Natural da região de Entre Douro e Minho, casou-se em Cachoeira do Campo com uma pernambucana, em 1719, e deixou grande descendência de prestígio: vários sacerdotes, militares e bacharéis formados em Portugal (*Lemos, 1908:93*).

Antonio da Costa Peixoto certamente angariou a simpatia do velho coronel pois, em 1757, na última etapa de sua vida, ambos aparecem lado a lado como membros da mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Cachoeira do Campo. O presidente daquele ano foi Antonio Pimenta da Costa e o tesoureiro Antonio da Costa Peixoto (*Lemos, 1908:106*). Acerca deste aspecto religioso na vida de nosso personagem, deve ser destacado que em 1756 ele encontrava-se doente, como declarou em seu testamento: “*Eu Antonio da Costa Peixoto estando doente de cama he enfermo de doença...*”³⁰. Podemos inferir que sua presença na mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento, no ano seguinte, tenha acontecido em função de uma promessa religiosa, pois naquele momento específico não nos parece que se tratava simplesmente de uma estratégia de formação de alianças, que na verdade já estavam estabelecidas há mais tempo.

Em relação à participação de Antonio na irmandade religiosa, observa-se que “*a propagação das irmandades do Santíssimo Sacramento na Colônia deve ser vista como um prolongamento do grande movimento ocorrido na Europa em torno ao culto eucarístico*” (*Borges, 2011a:2*). Estas irmandades, além de preservar os ritos da Igreja Católica, como a Semana Santa e a procissão de *Corpus Christi*, deveriam prestar auxílio “*aos enfermos de modo a não ficarem sem o Viático à hora da morte*” (*Borges, 2011a:2*).

²⁸ APM, CMOP, Cx. 21, Doc. 09.

²⁹ APM, CMOP, Cx. 21, Doc. 09.

³⁰ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de Óbitos de Casa Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

A participação nas Irmandades demonstrava um interesse de promoção e prestígio por parte dos integrantes, mas a *“busca de conquistas sociais e políticas não significava que não houvesse também um sentimento de religiosidade entre os leigos”* (Borges, 2011a:4).

Em função do terremoto de Lisboa, em 1755, coincidindo com a época da doença de Antonio,

“foram celebradas em várias partes do território e nas suas colônias atos de adoração ao Santíssimo e festejaram-se inúmeras procissões. Os bispos recomendavam a exposição do Santíssimo e a adoração da hóstia consagrada e para isso conferiam indulgências aos fiéis que a praticassem” (Borges, 2011b:4).

Foi este um daqueles momentos que uniram o individual e o coletivo. Por um lado, estavam presentes os temores pessoais de Antonio e a fragilidade causada por sua doença, que o colocou diante da finitude e o fez lavrar seu testamento. De outro lado, uma situação coletiva vivenciada pelos portugueses após o terremoto que destruiu grande parte da capital da Coroa, causando consternação geral. Buscava-se o perdão de Deus frente aos pecados cometidos, possível causa das desgraças: *“Salta aos olhos a preocupação dos leigos com a salvação de suas almas. Frente à iminência da morte, eles destinavam boa parte de suas fortunas e bens adquiridos para a salvação eterna”* (Borges, 2011a:4). No testamento, lavrado em 1756, Antonio declarou ter vendido seus bens pelo valor de 290\$000 réis³¹ e poderíamos assim explicar a razão de ter contribuído com a quantia de 100\$000 réis para a Irmandade do Santíssimo Sacramento em 1757, quando sabemos que seu cabedal não era assim tão grande...

Focando outro momento da trajetória de nosso personagem, iremos fortalecer nossa hipótese de que ele gradualmente foi angariando poder simbólico com o intuito de superar a vergonhosa expulsão de São Bartolomeu. Em 20/02/1751 requereu o ofício de juiz da vintena da referida freguesia³², e, através de provisão do Senado passada em vereação da câmara de 12/06/1751, Antonio teve seu requerimento deferido e se

³¹ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v. Nacif (2011:34) faz ligeira referência ao testamento em outro contexto.

³² APM, CMOP, Cx. 24, Doc. 67.

tornou juiz de vintena de São Bartolomeu³³, reassumindo uma posição de poder e prestígio no local de onde havia sido escorraçado dez anos antes. Naquele momento, ele, que já acumulava as funções de juiz da vintena de Santo Antônio da Casa Branca, desde 16/02/1743³⁴, e concomitantemente de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo, desde 18/05/1748³⁵, irá também assumir a mesma função em São Bartolomeu³⁶. As três principais freguesias que gravitam em torno de Vila Rica ficarão, portanto, sob a jurisdição do juiz de vintena Antonio da Costa Peixoto. Foi o auge de seu poder no terreno da escrita oficial, pois por sua pena deveriam passar todas as informações das três freguesias. É seu grande triunfo e o ápice de sua vida profissional.

Ele permaneceu apenas dois meses na “ocupaçam”, pois em 14/08/1751 Antonio Vieira de Carvalho assumiu o ofício³⁷, embora a alegação para a substituição tenha sido agora de outra ordem, completamente distinta das acusações da década passada. É interessante notar que os pouco mais de dez quilômetros que separam entre si Cachoeira do Campo, Santo Antonio da Casa Branca e São Bartolomeu tenham se tornado o elemento de argumentação naquele momento, sendo medidos de forma distinta, de acordo com os interesses de quem o fazia.

Antonio da Costa Peixoto alegará em seu requerimento que as localidades estavam muito próximas e que exerceria seu ofício de forma responsável, devido à facilidade de deslocamento entre elas. Inclusive, em 1750, quando já havia assumido simultaneamente as vintenas de Casa Branca e Cachoeira do Campo – e certamente já vinha acalentando o desejo de assumir também a de São Bartolomeu – ele assinou dois documentos, um em cada localidade, com a diferença de apenas um dia, talvez para demonstrar o fácil trânsito entre elas e a eficácia de seu trabalho. Em 21/12/1750 assinou como juiz de vintena de Cachoeira do Campo um atestado sobre o recebimento de editais de falecimento do rei³⁸ e no dia

³³ APM, CMOP, Cx. 25, Doc. 39.

³⁴ APM, CMOP-44, fl. 123v.

³⁵ APM, CMOP, Cx. 21, Doc. 09.

³⁶ APM, CMOP, Cx. 25, Doc. 39.

³⁷ APM, CMOP, Cx. 25, Doc. 64; APM, CMOP, Cx. 28, Doc. 14; APM, CMOP, Cx. 28, Doc. 15.

³⁸ APM, CC, Cx. 143, 21319.

seguinte, 22/12/1750, assinou em Casa Branca um atestado sobre a publicação de editais de venda de fardamento³⁹.

Antonio Vieira de Carvalho, pelo contrário, afirmou que as freguesias estão muito distantes e que por isto o juiz de Cachoeira do Campo e Casa Branca não poderia exercer adequadamente o ofício em São Bartolomeu, candidatando-se ele próprio ao cargo nesta última freguesia⁴⁰.

O 'próximo' e o 'distante' não são, portanto, questão de medida métrica, mas de poder, de interesse, de uma verdadeira política espacial... Percebe-se como teremos que esperar pela pós-modernidade para nos depararmos com a insipidez dos não-lugares, isto é, os espaços que não criam identidades singulares e relações simbólicas (Augé, 2003:101). Nas minas setecentistas, outrossim, os lugares estão impregnados de projeções simbólicas, justificando a luta pelo poder: “*A identidade e a relação estão no cerne de todos os dispositivos espaciais estudados classicamente pela antropologia*”, o que faz lembrar que desta forma a história também se coloca adiante, “*pois todas as relações inscritas no espaço se inscrevem também na duração*” (Augé, 1994:56).

Ao conseguir retomar o ofício de juiz da vintena em São Bartolomeu, dez anos passados, Antonio teria desfrutado de um sentimento de vingança? Haveria satisfação por voltar a uma posição de prestígio, depois das acusações e perseguição que sofreu? Embora certamente estes sentimentos estivessem orbitando, acreditamos que para Antonio foram apenas um paliativo para o abandono da carreira de escritor, já que desde as acusações de 1741 ele havia se restringido aos documentos oficiais. Gradualmente deixou de ser reconhecido como o professor e “*Mestre da lingua mina*”, inteirado “*nesta sciencia*” da tradução (Peixoto, 1741:2), talvez por seu próprio desejo de (ou pressão para) afastar-se da imagem de “amigo dos negros” e manter-se apenas no território próximo e conhecido da escrita oficial dos brancos portugueses.

Por hora, vamos reter que Antonio transitava em meio a uma intrincada rede de interesses e de poder nas freguesias onde viveu. E o que tornava ainda mais difícil a mobilidade num terreno tão minado era sua

³⁹ APM, CC, Cx. 143, 21318.

⁴⁰ APM, CMOP Cx. 25 Doc. 64.

segunda opção no campo da escrita: o desejo de ser escritor, que buscou concretizar através da “tradução” da língua dos escravos *mina* de Vila Rica. E, curiosamente, por esta obra hoje é lembrado, exatos 310 anos após seu nascimento, em 1703, e 250 após sua morte, ocorrida em 1763. E será deste tópico que trataremos a seguir.

Os negros *mina*

Acerca desta aproximação do cotidiano dos negros para descrever sua vida na região das minas gerais, caminho escolhido por Antonio para obter a “fama da obra”, deve-se dizer que foi árduo – por não ter sido ainda desbravado – e perigoso – porque fonte de conflitos. Ele ambicionava tornar-se um escritor e deixou dois manuscritos que, embora tenham permanecido desconhecidos por mais de dois séculos, contemporaneamente têm despertado a atenção de diversos pesquisadores, principalmente antropólogos, historiadores e linguistas, além de praticantes das religiões de matriz afro-brasileira.

O manuscrito que escreveu em 1731 tem 28 páginas e encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa⁴¹. Ficou conhecido inadequadamente pelo título da página de rosto, “*Alguns apontamentos da lingoa Minna com as palavras portuguezas correspondentes por Antonio da Costa Peixoto*”. Nitidamente trata-se de um acréscimo posterior ao manuscrito, já que o título original na primeira página – riscado em parte, não sabemos se pelo autor – é “*Obra Nova de lingoa minna, traduzida ao nosso igdioma portugues por An.to da Costa Peix.to [ilegível] e graduado nesta faculd.e*”. Já o manuscrito de 1741, basicamente uma reelaboração e grande ampliação do anterior, tem 42 páginas, recebeu o título de “*Obra nova da Lingoa g[er]al de mina, traduzida, ao nosso Igdioma por Antonio da Costa Peixoto, Naciognal do R[ei]n.º de Portugal, da Provincia de Entre Douro e Minho, do comcelho de Filg[uei]r.as*”, e encontra-se na Biblioteca Pública de Évora⁴².

Os manuscritos trazem informações relevantes sobre o universo dos negros da costa ocidental da África transportados para a região aurífera no

⁴¹ Biblioteca Nacional de Portugal, Códice 3052, F. 2355.

⁴² Biblioteca Pública de Évora, Códice CXVI/1-14.

século XVIII, que para sua sobrevivência adotaram um idioma comum: a “língua geral de mina”. Aquele século foi chamado no Brasil de “ciclo dos minas” e calcula-se que 70% dos negros embarcados neste período eram provenientes da Costa da Mina (*Viana Filho, 1946:76; Verger, 1987:9ss*). Conhecidos posteriormente na historiografia brasileira como *jeje*, os *minas* tiveram papel fundamental no processo de formação da nação brasileira.

Segundo Yeda Pessoa de Castro, a denominação '*mina-jeje*' é aplicada ao “conjunto de línguas do grupo *ewe-fon* ou *gbe* do ramo *kwa* da família *Niger-Congo*, parte do tronco linguístico *Congo-Cordofaniano*” (*Castro, 2002:47*) e atualmente seus falantes são cerca de 10 milhões, distribuídos por Gana, Togo e Benin, na costa da África Ocidental.

Vindos para o Brasil a partir da segunda metade do século XVII em pequena quantidade, e posteriormente num grande fluxo, os povos desta região receberam diversas denominações como “*mina, jeje, ardra, lada, lano, uidá, mahi, maí, maki, makim, maquim, marri, mundubi, mondobi ou butubi, savalu, sabaru ou cavalo, anexô ou nejô, cobo ou cobu*” (*Castro, 2002:49*).

Pelo fato dos subgrupos *ewe* e *fon* serem majoritários, o termo *ewe-fon* passou a ser usado para nomear o conjunto de línguas da região da África Ocidental, tradicionalmente chamada de 'sudanesa', mas denominada Costa da Mina pelo tráfico transatlântico (*Castro, 2002:48*). Pesquisadores contemporâneos optam pelo termo *gbe-falantes* para se referir genericamente a este grupo cultural.

“Como resultado da expansão do reino do Daomé, de 1720 a 1780 e nas primeiras décadas do século XVIII o comércio negreiro nos portos da área gbe foi constante, gerando um fluxo continuado de escravos jejes para a Bahia. Pode-se pensar que, num primeiro momento, aproximadamente até meados do século XVIII, os diversos grupos, como os huedas, hulas, aïzos ou guns, no litoral, e os ouemenus, agonlis e mahi, do interior, mantinham ainda uma marcada diferenciação étnica e eram povos relativamente independentes. Já na segunda metade do século XVIII, na medida em que o Daomé solidificou o seu poder centralizado, esses grupos tenderam a miscigenar-se” (*Parés, 2006:56*).

E estaria aqui um dos aspectos suscitados pela *Obra Nova*: o uso de

uma língua geral compartilhada pelos escravos das minas gerais. Esta língua franca era fruto apenas do contato dos diversos povos africanos no universo escravocrata, ou já haveria um sincretismo linguístico anterior, isto é, ainda em África?

Sobre a questão, Mariza Soares aponta para o fato de que

“No ano de 1741 começa a circular em Minas Gerais um vocabulário manuscrito da então chamada 'Língua geral da Mina'. Considerando que os povos da Costa dos Escravos passam a ser traficados para Minas Gerais por volta de 1700 e que já no ano de 1741 está sendo divulgado nessa capitania o referido vocabulário, é justo supor que ou esse intercâmbio lingüístico foi construído muito rapidamente no cativo ou já existia antes dele” (Soares, 2002:77).

Neste arco de análise, Yeda Pessoa de Castro tende a aceitar a hipótese de Yai (2000) de que a 'língua geral de mina' *“retratava um processo inicial de criouliização por absorção de traços lexicais e gramaticais de outras línguas do grupo gbe, tendo o fon como língua lexicalizadora” (Castro, 2002: 59)*. Esta hipótese deve ser confrontada com as citadas observações de Parés sobre o sincretismo linguístico *gbe* ainda em África, embora, de nosso ponto de vista, uma situação não implique a negativa da outra, pois ambos os fenômenos podem ter acontecido, isto é, um início de entrelaçamento linguístico dos idiomas *gbe* na África, e sua condensação numa língua franca, já nas minas gerais.

Neste território das misturas, Maerzhaeuser (2013) reconhece a importância da *Obra Nova* porque *“...Peixoto is an extremely valuable resource for both creolistics, research on African substrate influence in Brazilian Portuguese and diachronic studies on Ewe-Fon”*. Da mesma forma, Lébéné Bolouvi ressalta a importância deste manuscrito (1990:377).

Diversos autores discutiram a origem do idioma registrado por Antonio da Costa Peixoto. Edmundo Correia Lopes, responsável pela primeira análise linguística da *Obra Nova*, no volume de 1945 editado por Luis Silveira, afirma que a língua predominante era o *fon* e não o *gunu* (*gu*), pois

“Os contemporâneos de Costa Peixoto sabiam perfeitamente que o gú não era a língua materna de todos os escravos que o falavam no Brasil; por isso mesmo o autor das obras de língua mina lhe chama de língua geral” (Lopes, 1945:46).

Yeda Pessoa de Castro, autora do estudo mais detalhado e completo sobre a *Obra Nova* até o momento, também aponta a língua *fon* como base dos manuscritos de Antonio e afirma ser

“evidente a probabilidade de que se tratava de uma maioria falante de línguas do grupo adjá-fon do antigo Daomé, denominado por ele [Antonio da Costa Peixoto] de 'língua geral da mina', numa demonstração de que o termo mina não estava empregado como etnônimo, mas como identificador de um grupo de procedência trazido da Costa da Mina” (Castro, 2002:51).

Segundo Yeda, a predominância dos negros trazidos para o Brasil no século XVIII é do grupo etnolinguístico *adjá-fon*, originados não de Gana ou Togo, mas do antigo Daomé, e dentre os falantes de línguas *gbe*, destaca-se o *fongbe* como majoritário na *Obra Nova* (Castro, 2002:54).

Matory é da mesma opinião: *“a cartilha de Peixoto... baseou-se na fala de escravos ‘mina’, que representa uma língua muito semelhante à língua moderna chamada ‘fon’” (Matory, 1999:73).*

Renato da Silveira retoma os comentários linguísticos de Edmundo Correia Lopes, que aponta o *fon* como base do vocabulário:

“Esta 'língua geral de Mina' tinha, segundo o comentarista [Edmundo Correia Lopes], uma base fon, porém contando também com um vocabulário composto por outras línguas próximas, o evê (evoe, ewe, évé), o ogunu, gunu, gu ou alada. Independentemente da correção, ou não, desses termos, fica evidente que, em meados do século XVIII, o principal meio de comunicação da massa escrava nas Minas Gerais era esta língua geral da Mina, provavelmente também na Bahia e em outras regiões de predominância demográfica jeje” (Silveira, 2008:276).

Mariza Soares ressalta que os povos de língua *gbe* que vieram para o Brasil incluem, além dos falantes da língua geral da região de Vila Rica/Ouro Preto, os *minas* do Rio de Janeiro no século XVIII e os *jejes* da

Bahia no século XIX. Nos documentos que pesquisou, a autora identificou o ano de 1693 como o das primeiras embarcações chegadas da Costa dos Escravos com negros *mina* (Soares, 2002), embora outros indícios apontem para o fato de que o tráfico nesta região começou antes.

Aryon Rodrigues diz que não há dúvidas “*de que a língua em questão pertence ao complexo dialetal Ewe e coincide sobretudo com o Fõ. Algumas formas divergem e se identificam com um ou outro dialeto, ora com o Mahi, ora com o Gum*” (Rodrigues, 2003:93). Porém, com cautela reconhece que não é fácil decidir se a “língua Mina de Minas Gerais” corresponde mais exatamente ao dialetos *Gunu* ou *Fon* (Rodrigues, 2003:93).

De acordo com Sílvia Margarete Souza, não há um consenso na identificação da língua registrada na *Obra Nova*; mas ressalta o fato de que “*a língua geral de mina teve, no contexto da escravidão no Brasil, o estatuto de língua veicular, servindo para a comunicação entre falantes de línguas diferentes mas aparentadas, por serem provenientes da mesma área linguística, a do grupo Gbe (família Kwa)*” (Souza, 2003:99).

Ainda sobre a origem do vocabulário da *Obra Nova*, o antropólogo beninense Brice Sogbossi, que tem a seu favor o fato de ser falante do complexo linguístico em questão, discorda radicalmente da maior parte dos autores e afirma sobre o legado linguístico-cultural *éwé-fon* em Minas Gerais que o léxico

“demonstra a predominância de termos e frases de origem Gun, contrariamente ao que muitas vezes foi ressaltado por pesquisadores... que afirmam a predominância Fon. As diferentes mudanças e fenômenos lingüísticos que se verificam no estudo contrastivo do Fon e do Gun, demonstram claramente a origem precisa do legado: os Mina-jeje de Ouro Preto, em sua maioria, eram Gun” (Sogbossi, 2008).

Passando à margem da questão das origens, Margarida Petter foca a questão de maneira a enfatizar mais uma vez a importância dos manuscritos de Antonio:

“muito embora o manuscrito da lingua geral de mina ainda aguarde ser analisado com maior profundidade, para que se possa

esclarecer sua composição lingüística, pode-se assegurar que se trata de um documento revelador de um fato lingüístico inédito: a presença de uma língua veicular africana, sem qualquer mescla com o português, seja no léxico, na sintaxe, ou mesmo na fonologia” (Petter, 2006:128).

E Emilio Bonvini afirma se tratar de um “falar veicular” numa fase de *pidgnização*, isto é,

“uma língua com vocação supralocal, proveniente de línguas africanas do grupo gbe (subfamília cuá), forjada no Brasil para ultrapassar a dispersão engendrada pela co-presença de diversos falares tipologicamente semelhantes. Ela constituía assim a mais prática e, linguisticamente, a mais econômica solução” (Bonvini, 2008:45).

Já sobre o uso atual das línguas *gbe* no Brasil, que ocorre predominantemente dentro dos terreiros de Candomblé e outras religiões de matriz africana, pode-se dizer que sobrevivem como “línguas especiais”, usadas por determinada faixa etária ou grupos dedicados a atividades específicas. Mantêm-se principalmente como veículo de comunicação e de expressão dos cânticos, saudações e nomes dos iniciados nas comunidades de culto.

“Não se apresentam mais como línguas plenas, mas revelam traços de seu longo e intenso contato com o português. O seu uso – além de estar associado a grupos específicos – está vinculado a duas funções principais: ritual: nos cultos religiosos ditos 'afro-brasileiros' e demarcação social: como língua 'secreta'...” (Peter, 2006:1).

Na época da escrita da *Obra Nova* as línguas oeste-africanas do grupo *gbe* constituíram-se em ‘língua geral’, veicular, mas contemporaneamente encontram-se entrelaçadas com o português na linguagem dos cultos religiosos afro-brasileiros do candomblé, apresentando um “*léxico de origem africana com estrutura gramatical do português, nas chamadas ‘línguas secretas’*” (Petter, 2006:21).

Nina Rodrigues, no início do século passado, estranharia este sincretismo lingüístico contemporâneo, pois afirmava sobre as nações sudanesas que “*sabiam manter-se fechadas no círculo inviolável da*

própria língua” (Rodrigues apud Viana Filho, 1946:139), o que reverbera também a percepção de praticantes do Candomblé de que as Roças de nação jeje-mina não se misturam e que seus fiéis são extremamente discretos:

“O povo Jêje é por demais conservador, desconfiado e orgulhoso de suas heranças para permitir aberturas nas suas defesas... Não permite que se obtenha... condições de se chegar ao mais íntimo de sua religião, a quem quer que não seja portador de sua mais inteira confiança. É Jêje.” (Duarte, 1997:39).

Além do já citado uso contemporâneo de palavras do vocabulário de Antonio da Costa Peixoto no cotidiano da Roça de Candomblé de tradição *jeje-mahi* – o *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*, na cidade de Cachoeira, na Bahia – devem ser apontados outros importantes e tradicionais espaços religiosos onde a presença *mina-jeje* é marcante ainda hoje: o *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, na cidade de Salvador, também de tradição *jeje-mahi*, e a *Casa das Minas*, em São Luis do Maranhão.

Nestes templos religiosos são cultuados os *voduns* (divindades religiosas), ainda hoje igualmente cultuados na República do Benin (antigo Reino do Daomé). Desta região veio a maior parte dos negros *mina* para o Brasil e o fotógrafo e antropólogo Pierre Verger auxiliou na identificação dos *voduns* da família real do Daomé como sendo os que recebem devoção na *Casa das Minas* maranhense, prova ineludível do contato cultural (Parés, 2006; Verger, 1992:66ss; Ferretti, 1985). No sentido inverso, têm avançado os estudos históricos e antropológicos sobre os descendentes dos ex-escravos *mina* que retornaram para sua terra de origem após alcançarem a alforria, os assim chamados *Agudás*, que conservam, em seu repertório cultural, palavras e costumes brasileiros (Guran, 1995; Verger, 1987).

Voltando ainda à questão das línguas gerais, Renato da Silveira faz interessante observação sobre como se constituiu contemporaneamente uma outra língua franca no universo religioso afro-brasileiro, no caso a criação de um idioma para promover a comunicação entre praticantes de Candomblé de diferentes vertentes étnicas. Dito de outra forma, ele aponta como a partir da matriz *iorubá-nagô/sudanesa*, outros grupos, como os *angolas/banto*, passaram a cultuar suas divindades usando os parâmetros linguísticos dos hegemônicos *nagôs*. “A língua franca, enquanto código

majoritário, passou a ser na atualidade o idioma por intermédio do qual se estabelece o entendimento entre as diversas nações de candomblé, pressupondo a existência dos subcódigos das nações particulares, que declinaram mas não se extinguiram” (Silveira, 2008:279).

O momento dialógico

Situando agora o foco da atenção sobre a concepção, metodologia, trabalho de escrita e perspectivas funcionais da *Obra Nova*, a maioria dos pesquisadores compartilha o pensamento de que o vocabulário era um instrumento a ser usado pelos brancos para o domínio da massa escrava. Embora indubitavelmente ele o seja, considerar a *Obra Nova* 'apenas' como um 'manual de dominação' simplifica, de nosso ponto de vista, a complexidade de um trabalho como o que está em pauta.

Carboni (2009) afirma que a língua mina “*foi descrita em um manual destinado aos escravocratas, para melhor lidarem com suas escravaturas*”. E Sílvia Hunold Lara diz que o manuscrito de Peixoto está atrelado “*ao exercício do domínio, [pois] a comunicação registrada e imaginada [...] é aquela entre senhores e escravos. [...] A fala dos escravos só ganha sentido, na Obra Nova de Peixoto, quando em relação com a dos senhores*” (Lara apud Maia, 2007:70). A autora apresenta bons argumentos para consolidar sua posição e concordamos com eles, já que a *Obra Nova*, escrita no interior do sistema escravocrata, não poderia se libertar de sua ideologia. No entanto, propomos uma visão com mais filigranas, e os dados da trajetória de Antonio nas minas gerais auxiliarão neste intuito.

Antes de tratar dos eventos biográficos, uma análise textual da *Obra Nova* já oferece um primeiro passo para que se relativize sua compreensão como apenas um instrumento escravocrata. Ao ser feita a contagem estatística dos temas linguísticos presentes no manuscrito e ao considerar-se apenas o viés ideológico, seria esperado que a maioria dos termos registrados no vocabulário se situassem dentro da oposição mundo branco versus mundo negro. Mas não é o que acontece. A maior parte dos termos referem-se a Alimentação, bebidas, comidas e fumar (13,67%); Corpo humano e funções (12,36%); Fauna, insetos, aves, animais e derivados (11,71%), todos temas mais genéricos. Por outro lado, termos sobre

Confusão, escravidão, guerra e mandatários equivalem a apenas 5,42% do total, enquanto Ofícios, profissões e comércio a 3,90% (Castro, 2002:119). Estes temas, que seriam mais diretamente relacionados à classificação 'Sistema de Poder', são minoria num vocabulário que se mostra, portanto, de uma amplitude bem maior. Isto deixa aberta a possibilidade de uma leitura que realce a tentativa de Antonio em estabelecer uma ponte cultural a partir do aspecto linguístico e comunicacional da língua mina. Pois, por que uma obra que tivesse como objetivo tão unicamente oferecer instrumentos para a dominação se preocuparia em tratar de aspectos semânticos pouco significantes para isto como: “*vou vender violas*”; “*vou dormir*”; “*casou no Reino*” (Peixoto, 1741)?

Embora sem reconhecer um esforço na direção de um saber sobre o outro, Hunold Lara cita a alternância de pontos de vista entre o escritor e seus informantes na *Obra Nova*: “*Há também alguns diálogos que registram o ponto de vista do falante da língua mina: um padre morreu / na quaresma os brancos não comem carne / comem peixe / os brancos castigam muito os escravos*” (Lara, 1999:686). Exemplos como os citados acima aparecem em diversos pontos do vocabulário e, de nosso ponto de vista, apontam para a perspectiva que chamaremos de 'dialógica', e que guiou Antonio em sua escrita.

Acerca da apresentação da *Obra Nova* que Antonio faz no Prologo ao Leitor: “*(...) que se todos os senhores de escravos, e hinda os que os não tem, soubessem esta linguagem não sucederiam tantos insultos, ruínas, estragos, roubos, mortes e finalmente casos atrozes como muitos miseráveis tem experimentado*” (Silveira, 1945:15), é possível interpretá-la por mais de um viés. A maioria dos autores a compreende pela perspectiva de que “*entender o que o outro diz significa ter condições de continuidade no poder*” (Lara, 1999:685), o que se trata de uma estratégia de prevenção num contexto de desconfiança e temor diante de uma revolta dos escravos. Desta forma, à medida que os brancos conhecessem sua língua, melhor os dominariam e manteriam o sistema escravocrata em funcionamento.

No entanto, à luz dos documentos que realçam a trajetória de Antonio, é possível fazer uma leitura diversa, ou pelo menos relativizar a primeira. Em 1739, atuando como escrivão de vintena de São Bartolomeu, ele acompanhou a investigação em torno do assassinato de um escravo de

João Rufo, que fugira da cadeia e fora encontrado morto, com sinais de tortura (*apud Pires, 2005:17*). Era uma situação recorrente, que fazia parte das atividades dos oficiais vintenários, e este corpo a corpo, esta participação in loco, era a tônica do ofício que desempenhará por 20 anos. Será que, ao citar na apresentação da *Obra Nova* os “casos atrozes” que os “miseráveis” têm experimentado, não estaria se posicionando para evitá-los, isto é, sua preocupação não seria impedir que os negros fossem espancados e maltratados? Ou, dito de outra forma, não estaria Antonio defendendo a existência de um diálogo para a mútua compreensão, eliminando a violência? O ponto de vista aqui não seria o do escravo que sofre, e não o do senhor que castiga?

Sem pretender alçar nosso personagem ao status de um pré-abolicionista, e sabemos que ele esteve longe disto, podemos sim perceber sua tentativa de “tradução” de uma língua usada pelos escravos como um esforço, precário ainda, é verdade, para que eles se fizessem compreender no universo escravocrata. Estaria assim justificada sua crítica aos brancos na apresentação da *Obra Nova*: “*se ouvece mais curuzid.e e menos preguiça nos moradores*”, se evitariam “*tantos insultos, ruínas, estragos, roubos, mortes, e finalm.te cazos atrozes, como m.tos mizeraveis tem exprementado*” (*Peixoto, 1741:5*). Mesmo que não defendesse a abolição de todo um sistema escravocrata, e precisaremos esperar um século e meio para que este pensamento ganhe forma no Brasil, parece-nos que na *Obra Nova* Antonio busca dar voz aos negros, pois fala de seu sofrimento diante da subjugação: “*terra de branco não presta... estou doente... os brancos castigam muito os escravos*” (*Silveira, 1945*). E, principalmente, que acredita no poder da palavra para evitar ‘ruínas’ e propiciar o diálogo.

Dois episódios da trajetória de Antonio, ambos interligados, convergem para fortalecer este ponto de vista. O primeiro é o fato de ter escrito o testamento de Thereza Ferreira Souto, uma negra forra que alcançou certo reconhecimento social⁴³. Dona de uma venda em Santo

⁴³ Em 1757 o nome de Thereza Ferreira Souto figura como proprietária de uma loja em Santo Antônio da Casa Branca (APM, CMOP, Cx. 34, Doc. 58), e também em 1758 (APM, CMOP, Cx. 35, Doc. 103) e em um documento sem data (APM, CMOP, Cx. 86, Doc. 48). No Arquivo Eclesiástico de Mariana consta o óbito de Thereza em 18/10/1767, acompanhado do traslado do testamento de 1747 (AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de Óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 64-66). Camilo (2009:148ss) apresenta a seguinte referência para o testamento: Arquivo do Museu da Inconfidência – IPHAN (AMI). Arquivo da Casa do Pilar (ACP) – Ouro Preto – MG. Testamento de Thereza Ferreira Souto (1747). Códice 350, auto 7319, cartório do 1º ofício, Freguesia de Santo Antônio da Casa Branca.

Antônio da Casa Branca, em seu testamento, de 31/01/1747, ela declara suas posses – curiosamente bem superiores às de Antonio. Poderíamos pensar que ele atuou como testador apenas por ter o domínio da escrita, ao contrário da própria Thereza, e não por uma relação de proximidade com ela. Mas outro documento vai completar o quadro e iluminar de forma diferente este episódio, mostrando que Antonio da Costa Peixoto continuou ao longo dos anos mantendo contato com o mundo negro, mas não como senhor de escravos.

Em 1757 Antonio e Thereza participaram como testemunhas do processo *De Genere* do Padre Manuel de Jesus Maria⁴⁴ e a partir deste fato podemos desfiar mais algumas filigranas da trajetória de nosso personagem e do conteúdo de seus manuscritos.

O futuro padre Manuel de Jesus Maria era filho de uma escrava, Maria de Barros (Maria Preta ou Maria Angola) e de pai branco, João Antunes. Nascido em Santo Antonio da Casa Branca em 02/04/1731, desde que Antonio da Costa Peixoto mudou-se para aquela freguesia, em 1742, eles mantiveram uma relação de conhecimento.

Para ser ordenado padre nos setecentos, era necessário submeter-se a um processo de investigação das origens do candidato, sendo impedidos do sacerdócio os negros, judeus e mouros. O ineditismo da situação é que Manuel de Jesus Maria era filho de uma escrava, tendo o chamado “defeito de nascimento”. Apesar disto, em 1756 solicitou o início dos procedimentos para obtenção das ordens sacerdotais, que só foram concluídos em 1765. Após sua ordenação ele iniciou uma carreira importante nas áreas de fricção interétnica no sertão de Rio Pomba, onde viviam os indígenas Coropós e Coroados (*Paiva, 2009; Castro, 2010*). O Padre Manuel de Jesus Maria tornar-se-ia então um espécie de tradutor cultural, estabelecendo o contato entre o mundo branco e o indígena.

Seria mero acaso que Antonio da Costa Peixoto tenha sido pessoa dele próxima? Acreditamos que não. A convivência com o juiz de vintena de Santo Antônio da Casa Branca desde os 11 anos de idade deve ter influenciado o jovem Manuel de Jesus Maria. Os motivos que levaram

⁴⁴ AEAM. Processo *De Genere, Vita et Moribus* de Manuel de Jesus Maria. Armário 9, pasta nº1576, 1765, p.9v; o documento foi citado por Paiva (2009:47).

Antonio a sair da vizinha freguesia de São Bartolomeu e mudar-se para Casa Branca certamente provocaram comentários na época e despertaram a curiosidade do pequeno Manuel. Além disto, Antonio da Costa Peixoto era renomado conhecedor da língua *mina* e autor de manuscritos, o que na província tratava-se de fato extraordinário e que deve ter captado a atenção do ambicioso e dedicado Manuel, que se admirava pela forma como Antonio conversava com os negros na língua geral de mina.

Acreditamos mesmo na possibilidade de que Antonio tenha participado em algum grau do ensino das primeiras letras à criança, que já demonstrava desde cedo vontade de conhecimento e de ascensão social. Para Manuel este contato com Antonio será importante para plasmar sua futura abertura para o diálogo com os índios e, na outra vertente, para aprender os meandros do diálogo através da palavra escrita. Ou seja, usar a linguagem da sociedade branca para através de petições dirigidas aos superiores hierárquicos, sejam religiosos, sejam da administração colonial, conseguir benefícios, fato que ressalta na biografia do sacerdote.

Em seu depoimento no processo de habilitação de Manuel de Jesus Maria, Antonio demonstra, talvez pela última vez num registro escrito, seu conhecimento do universo dos negros africanos ao falar sobre a mãe do futuro padre e fazer considerações sobre nações africanas de origem⁴⁵. No mesmo processo *De Genere*, a negra forra Thereza Ferreira Souto também irá testemunhar, devido ao conhecimento que mantinha com a família do futuro sacerdote. Desta forma, a triangulação das informações documentais nos permite inferir que Antonio continuou mantendo uma relação de diálogo com o universo negro ao longo de toda sua vida, evidente no caso do futuro Padre Manuel de Jesus Maria e de sua mãe, Maria de Barros, e também da própria Thereza Ferreira Souto, com quem manteve relação de proximidade durante pelo menos duas décadas (ela faleceu em 18/10/1767⁴⁶, quatro anos após Antonio).

Neste momento acreditamos ser possível responder a uma indagação de Yai (2000). Ele aponta com convicção que Antonio teve uma informante do sexo feminino, pois os diálogos da *Obra Nova* mostram a interação com

⁴⁵ AEAM. Processo *De Genere, Vita et Moribus* de Manuel de Jesus Maria. Armário 9, pasta nº1576, 1765, p.9v.

⁴⁶ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de Óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 64.

mulheres. O próprio Antonio chega a sugerir isto ao escrever no final do manuscrito: “*Em alguns nomes aonde houverem estas letras juntas /ch/ é necessário tomar parecer com algum negro, ou negra mina, porquanto tem diferente pronúncia*” (Peixoto, 1741:42). Yai afirma ser impossível identificar esta (s) informante (s), mas nos arriscamos a afirmar que Thereza poderia ter sido uma delas (caso se conhecessem antes da publicação da *Obra Nova*, o que é provável). Outras certamente foram as quatro mulheres com quem teve filhos: Ana Maria, Rita Dias, Luzia Gomes e Marcella Pires⁴⁷. Sabemos que Rita Dias foi proprietária de uma venda em São Bartolomeu (Pereira, 2008:100), e é possível indagar se não teria sido nesta venda que Antonio mantinha o trato com os negros que tanto incomodou os moradores do local... Quanto a Marcella Pires, aparece em listas de moradores de Santo Antonio da Casa Branca e deveria ser forra pelo menos desde a década de 1740⁴⁸. Anna Maria e Luzia Gomes são nomeadas no referido testamento como moradoras de São Bartolomeu⁴⁹.

Ainda insistindo na questão dialógica, Gonçalo Fernandes percebe os manuscritos de Antonio a partir desta perspectiva:

“António da Costa Peixoto não era um missionário e, com estas obras, tinha uma finalidade prática, isto é, pretendia conhecer melhor os escravos brasileiros oriundos da costa do Benim, por forma a comunicar melhor com eles” (Fernandes, 2012:33).

Gonçalo Fernandes situa a *Obra Nova* no contexto de sua escrita, isto é, o Brasil escravocrata do século XVIII, mas reconhece que para além de sua função de controle da massa de escravos, estava a tentativa de se comunicar com os mesmos. E é esta busca da alteridade o que nos interessa em Antonio, pois apenas quando passa a conviver com os negros de uma maneira não desejada pelos representantes da colonização portuguesa, quer dizer, por seu grupo de iguais, é que sua obra se torna algo relevante. Imaginamos que se Antonio se mantivesse nos limites estreitos do trato colonial branco com os escravos, os registros nos manuscritos seriam distantes. É justamente porque se aproximou dos negros daomeanos, misturando-se entre eles, que a leitura do manuscrito traz um acréscimo de conhecimento sobre o “outro”. Ele consegue promover mudanças de

⁴⁷ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de Óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fl. 41v.

⁴⁸ APM, CMOP, Cx. 88, Doc. 74, fl. 1.

⁴⁹ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de Óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fl. 41v.

posição e nos fazer participar dos diálogos, ora como um branco, ora como um escravo, ora como uma mulher negra, ora como um quilombola. Estes deslocamentos, oscilando do próximo ao distante, constituem um dos elementos que fazem da *Obra Nova* um registro que ultrapassa a documentação linguística e histórica, inserindo-a no terreno antropológico.

Em síntese, as questões linguísticas desencadeadas pelos manuscritos de Antonio da Costa Peixoto, como vimos, ainda não estão resolvidas pelos especialistas e não nos deteremos particularmente nelas, pois nosso objetivo, neste momento, é trazer um pouco de luz à trajetória do seu autor, até então desconhecida.

Ao situar Antonio como sujeito de seu tempo, não podemos deixar de considerar suas peculiaridades pessoais. E dentre estas, aquele ponto que consideramos fundamental: muito além de um aventureiro em busca da fortuna, Antonio tentou abrir-se ao conhecimento do outro – os africanos que sobreviviam no Brasil escravocrata – e fez o que estava a seu alcance para entendê-los. Manteve ao longo de sua vida uma relação intensa com o mundo negro das minas gerais e refutamos a tese de que a *Obra Nova* seria ‘apenas’ um vocabulário para os senhores de escravos manterem a ordem, usando o conhecimento linguístico para tanto. Muito mais do que isto, está em pauta a perspectiva dialógica do autor, que, sem dúvida, encontra-se submetida a sua ambição por ser reconhecido como um especialista do diálogo – e todos os antropólogos em certa medida o são.

A publicação da *Obra Nova*

Retomando o diapasão da estrutura do poder, das alianças e inimizades, devemos observar que as denúncias dos moradores de São Bartolomeu contra Antonio da Costa Peixoto tiveram um importante efeito secundário: deflagraram a publicação antecipada do manuscrito pelo autor. Denunciado pela primeira vez em 18/02/1741⁵⁰, e posteriormente citado depreciativamente em 19/03/1741⁵¹ e em 26/05/1741⁵², ele desiste do projeto inicial de obter autorização para a impressão da *Obra Nova* nas

⁵⁰ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 45.

⁵¹ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 52.

⁵² APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 72.

oficinas tipográficas do Reino e, em dezembro de 1741, ela se torna pública em forma manuscrita. Curioso neste processo é que na *Obra Nova* ficaram registradas três datas: 11/07/1741 (Dedicatória), 15/07/1741 (Prollogo ao Leitor) e 04/12/1741 (Advertencia), que refletem as etapas de edição final do manuscrito pelo autor. Ele já tinha o grosso do material preparado a partir do primeiro manuscrito, os *Apontamentos* de 1731, e, depois de ser acusado, como forma de demonstrar seu status, poder e importância, acelera o processo de publicização de sua obra.

Antonio não tinha uma formação culta, como alguns missionários que produziram dicionários de línguas africanas, e este fato pode ser um fator que o levou a manter uma interação mais direta com o mundo negro com o qual interagiu, menos intermediada por uma racionalidade que cria distanciamento. De toda forma, ele demonstrava conhecimento do sistema editorial impresso, o que fica claro pela análise da forma como organizou a *Obra Nova*: um texto de capa, contendo nome da obra, do autor, local e data; um poema intitulado “Desimas de hu am.^o ao Auctor”; uma “Dedicatoria”; um “Prollogo ao leitor”; um texto de frontispício, com nome da obra e do autor; o vocabulário contendo a tradução das palavras e os diálogos e uma “Advertencia”, seguida de local e data e quatro curtos versos encerrando o volume (*Peixoto, 1741*).

Certamente Antonio era um leitor, e nas Minas setecentistas, embora não se pudessem publicar livros, seus moradores não permaneceram imunes à leitura. “*Para os leitores, os livros inscreviam-se em relações de saber, poder e prazer*” (*Vilalta, 2007:251*) e lia-se em Minas, apesar da limitação na quantidade de obras, sua pouca disponibilidade, seu alto preço, as proibições censórias. “*A habilidade de ler, em potencial, encontrava-se razoavelmente disseminada entre a população branca livre, mas também negra e mulata forras*” (*Vilalta, 2007:290*).

É certo que havia uma diferença entre os que sabiam escrever, aqueles que não o sabendo, conseguiam ler, e os que apenas assinavam o nome. De um total de 911 inventários da comarca de Mariana, entre 1714 e 1822, 62% dos inventariantes mostraram-se capazes de assinar (*Vilalta, 2007:292*). E nestes inventários foram listadas 76 bibliotecas, contabilizando 1253 obras, em 2031 volumes (*Vilalta, 2007:302*). Apenas na famosa biblioteca do Cônego Luís Vieira da Silva, onde o 'diabo' se

instalou na segunda metade dos setecentos, nas palavras saborosas de Eduardo Frieiro (1981:13ss), contabilizavam-se 246 obras e 565 volumes, o que dá uma boa idéia da presença do livro nas Minas Gerais e de seu potencial de circulação entre os leitores.

Como oficial da administração, Antonio fazia viagens frequentes para Vila Rica/Ouro Preto e provavelmente também para Vila do Carmo/Mariana, localizadas muito próximo a São Bartolomeu, Casa Branca e Cachoeira do Campo, as freguesias onde manteve residência. Caminhando ou utilizando cavalo, cerca de 03 a 05 horas eram suficientes para cruzar a serra e chegar à famosa Vila Rica, centro da administração colonial. E nestas viagens ele devia manter contato com conhecidos que lhe emprestariam livros, fossem conterrâneos que estavam dispersos por toda a rede administrativa das gerais, fossem agentes do universo religioso católico, onde obras escritas estavam desde sempre presentes.

Se Antonio tinha interesse pela escrita a ponto de produzir um vocabulário de uma língua africana nas Américas, utilizando um modelo de edição que aproximava seu manuscrito de um livro impresso – como os dois clássicos, *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas* (Antonil, 1711) e o *Compendio Narrativo do Peregrino da America* (Pereira, 1728), com os quais, aliás, tem certas semelhanças formais, e que podem ter sido por ele lidos – certamente ele se mantinha informado sobre as estratégias editoriais e participava de um interesse pela leitura.

Na época já havia uma regular publicação de livros relacionados ao Brasil, e além dos volumes citados acima, pode-se enumerar a *Arte da lingua de Angola, oeferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe & Senhora dos mesmos Pretos, pelo P. Pedro Dias da Companhia de Jesu*, publicada em 1697 em Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, impressor de sua Magestade, mas redigida no Brasil, em Salvador. Seu autor – jesuíta, jurista e médico – era português de origem, mas vivia no Brasil desde sua infância, e o livro, de 48 páginas, é a gramática da língua *quimbundo*, falada em Salvador pelos escravos oriundos de Angola (Bonvini, 1996). Também na oficina de Miguel Deslandes foram publicadas em 1686 a segunda edição do *Catecismo Brasilico Da Doutrina Christã, Com O Cerimonial Dos Sacramentos, & Mais Actos Parochiae*, e em 1687 o *Compêndio Da Doutrina Christã Na Língua Portuguesa E Brasília*, de

João Felipe, livros que tratavam da língua Tupi.

Dentro das estratégias editoriais, deve receber atenção o cuidado de Antonio da Costa Peixoto em dedicar a obra a um aliado, o Sargento-mor Antonio de Souza Coimbra, obtendo seu aval para que a *Obra Nova* não fosse censurada. Nas primeiras décadas dos setecentos a questão das minas de ouro era tratada com todo cuidado pela Coroa portuguesa, que não desejava fornecer informações sobre a região a seus inimigos. Vale lembrar o que ocorreu com o livro *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, de André João Antonil, cujos exemplares foram recolhidos pela Coroa decorridos 11 dias após sua impressão em Portugal, em 06/03/1711 (Silva, 2007:51ss).

Antonio da Costa Peixoto desejava a “fama da obra”, e para obtê-la enfrentou a perseguição dos moradores de São Bartolomeu e acionou todos os mecanismos de que dispunha para assegurar sucesso em seu empreendimento. E seu principal capital simbólico não lhe poderia ser tirado, pois tratava-se de seu saber... Reconhecê-lo eram outros quinhentos, ou melhor, eram outros setecentos...

Para que Antonio conhecesse a língua dos negros *mina* – e os aspectos culturais que ela permitia transmitir – foi necessário manter um longo contato com este grupo cultural. Yai (2000:105) calcula em pouco mais de uma dezena de anos a extensão do tempo de contato estreito com os negros *mina* para a aprendizagem de sua fala. Nós vamos mais longe: levando em consideração que Antonio chegou ao Brasil em 1715, e a publicação dos *Apontamentos* ocorreu em 1731, já temos então 16 anos compreendidos neste período. Como a *Obra Nova* será publicada em 1741, numa operação aritmética simples podemos contabilizar em 26 anos, ou seja, mais de um quarto de século, a vivência de Antonio da Costa Peixoto com a língua *mina*, antes de escrever seu último manuscrito. Isto o tornava um dos maiores especialistas europeus no domínio daquele idioma, o que é ressaltado, aliás, nas “Desimas de hu am.^o ao Auctor”, supostamente escritas por um amigo de Antonio como prefácio à *Obra Nova*: “nas p.tes do Brazil / sabe a Lingoa mais que demais” e assim pode ser chamado de “Mestre da Lingoa minna” (Peixoto, 1741:2). Há que se reconhecer, ainda, indícios de que ele teve maior conhecimento da língua *mina* do que os negros do português (Yai, 2000:104) e suas habilidades linguísticas

transparecem principalmente na capacidade de fazer as perguntas para os informantes na própria língua *mina* e registrá-las junto com as respectivas respostas (Yai, 2000:104; Bonvini, 2008:43ss; Castro, 2003:189), expediente que torna a leitura da *Obra Nova* bastante dinâmica.

O embate entre o manuscrito e o livro

A *Obra Nova* não foi publicada por Antonio da Costa Peixoto tipograficamente, em forma impressa. E isto nos leva a refletir que, de toda forma, o manuscrito não foi substituído pelo livro e que foram preservadas certas características importantes que devem ser analisadas. Uma delas é que na “publicação autoral”, entram “*em circulação os textos em manuscritos que foram copiados ou corrigidos pelo escritor*” (Chartier, 2002:85), como é o caso da *Obra Nova*. Isto manteve o texto original livre das correções de copistas, compositores, tipógrafos, censores, revisores ou editores e, neste sentido, o manuscrito de Antonio da Costa Peixoto ganha uma lufada de ar fresco quando percebemos que, da concepção à edição final, foi totalmente autoral. Ou seja, escrito e editado como Antonio o desejou. Claro que neste caso ele estava sujeito às práticas culturais mais amplas, como a escolha dos vocábulos, o papel e a tinta usados, os temas a serem tratados, etc. De certa forma, isto nos consola de uma vontade inicial de que a *Obra Nova* tivesse sido impressa e alcançado um maior público, não se restringindo à consulta de especialistas em arquivos públicos.

A riqueza da situação é que “*a publicação manuscrita mantém assim a ambigüidade do próprio termo 'escritor', compreendido como aquele que copiou o livro, assim como aquele que compôs o texto*” (Chartier, 2002:94), ou seja, permanecem intactos os dois sentidos da palavra ‘*manuscrit*’: “*livro ou obra escrito à mão*” e “*o original de um livro, o texto do Autor sobre o qual ele foi impresso*” (Chartier, 2002:96).

Interessante notar, ainda na mesma pauta, que as duas edições do livro de Luis Silveira (que trouxeram à tona o manuscrito arquivado na Biblioteca Pública de Évora), tanto a de 1944 como a de 1945, demonstram enfaticamente como a política editorial interfere na elaboração e no consumo da obra. Nas duas edições, por exemplo, as palavras consideradas ofensivas à moral foram publicadas com restrições (citadas na língua *mina*,

mas sem a tradução portuguesa) ou mesmo suprimidas. Em alguns momentos Luis Silveira parece ter feito uso de um certo jogo de cintura para driblar a censura, pois certos vocábulos *mina* registrados por Antonio em 1741, ora são apresentados na edição de 1944 e suprimidos na de 1945, ora o inverso.

Além disto, e este é um ponto importante, a adição do estudo de Edmundo Correia Lopes na edição de 1945 teve grande influência na forma como passou a ser lido o texto original de Antonio. Particularmente quando ele afirma que se tratava de obra para os senhores manterem controle sobre os escravos. Obviamente numa sociedade escravista esta é uma preocupação marcante e levando-se em conta a presença de quilombolas em torno das cidades, e mesmo no interior das mesmas, com atos de violência que se repetiam, alguns deles fruto da retaliação de escravos violentados, o temor de sublevações era uma constante. Principalmente considerando-se a grande densidade negra nas cidades, com cifras que indicam a presença de 03 negros para 01 branco nas minas gerais dos setecentos... Mas, como vimos anteriormente, a *Obra Nova* não se restringe a este aspecto de dominação e controle.

A *Obra Nova* também aponta para a existência de *scribal communities* nas minas setecentistas, isto é, grupos que consumiam manuscritos através de empréstimos ou transcrições (Chartier, 2002). Quando no final da *Obra Nova* Antonio solicita que seu texto não seja emprestado, nem trasladado, nem passado a outro para que o fizesse (Peixoto, 1741:41), pode-se supor que o pedido se fundamente numa prática habitual entre o grupo de que participa, ou seja, a sociedade da época do ouro mineiro. Provavelmente os leitores usavam deste expediente de copiar ou emprestar as peças escritas, o que vai contra o senso comum de que não se lia, ou pouco se lia, nas minas setecentistas, valorizando, portanto, o que Luiz Carlos Vilalta, Eduardo Frieiro e Lilia Scharwz assinalam sobre as modalidades de leitura no século XVIII.

Igualmente a ser considerada é a categoria a que pertence o copista do manuscrito, e, no caso de Antonio, trata-se de um oficial judiciário/administrativo, o que nos leva a pensar na grande intimidade que mantinha com o texto escrito. Diariamente ele devia escrever uma petição, uma anotação, um lembrete, uma carta para a mãe e os irmãos que

permaneceram em Torrados, além de atender às solicitações dos que a ele recorriam na incapacidade ou na dificuldade de escrever. Certamente Antonio lavrou testamentos, escreveu recibos de pagamentos, enviou bilhetes, fez rascunhos. Isto para não falar dos poemas que compunha, estando estampado no final da *Obra Nova* o gosto por eles – sem as devidas considerações estéticas. Isto nos leva a constatar que Antonio está muito distante do famoso Bartleby, de Herman Melville, este sim um simples copista.

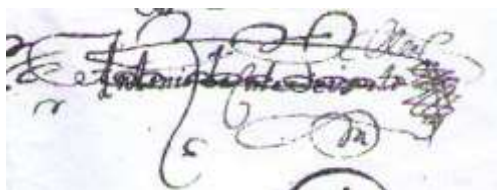
Um outro aspecto a se pensar é sobre a possibilidade da existência de distintas edições da *Obra Nova*, ou melhor dizendo, de outros manuscritos, escritos em épocas anteriores ou posteriores a 1741. De nosso ponto de vista, Antonio não publicou nenhum manuscrito no período imediatamente anterior a 1741. Isto porque a publicação em forma manuscrita, e não impressa, foi desencadeada prematuramente pelas acusações do grupo reinol de São Bartolomeu. Entendemos a publicação como um ato de autoafirmação de quem se sentia injustamente colocado contra a parede e agredido. Ficaram registradas as denúncias sobre a suposta “incapacidade” de Antonio de exercer o ofício de escrivão de São Bartolomeu e, neste momento de intimidação, ele reagiu com suas armas, que estavam na escrita. A situação o levou a abandonar o projeto da impressão da *Obra Nova*, pois isto demandaria ainda muito tempo, sendo necessário conseguir as licenças dos censores e a autorização da Coroa. Desta forma, optou pelo caminho mais rápido, tornando pública sua produção em forma manuscrita.

Também não se tem notícia da publicação, em período posterior a 1741, de outro manuscrito de Antonio, o que não inviabiliza algum achado futuro em arquivos públicos. Isto, aliás, seria de importância extraordinária!

Outra questão a ser tratada é quanto às falsificações e autenticidade dos escritos, ou seja, constatar o que Antonio efetivamente escreveu de seu próprio punho. Partindo dos principais documentos produzidos por ele, os *Apontamentos (1731)* e a *Obra Nova (1741)*, podemos inferir que se trata da mesma letra e da mesma assinatura. Outros escritos não deixam dúvidas, como algumas petições para ocupar os ofícios de vintenário⁵³ e uma citação

⁵³ Dentre inúmeros exemplos, (APM, CMOP Cx. 16 Doc. 20), de 27/01/1745.

na querela entre Ayres Dornellas e João Pacheco de Melo⁵⁴. Uma característica de sua assinatura nos leva a certa margem de segurança sobre a autenticidade, pois ele apunha do seu lado direito um 'signal' e, algumas vezes, abaixo do nome, o ano em curso. Abaixo, quatro momentos distantes no tempo. O primeiro, sua assinatura em 1731, ao final dos *Apontamentos* (Peixoto, 1731:14):



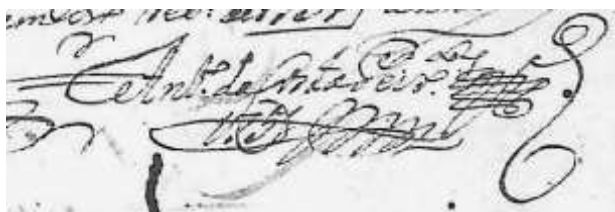
Em seguida, em 1736, sua assinatura de habilitação para oficial vintenário⁵⁵:



A próxima assinatura consta no manuscrito da *Obra Nova*, de 1741 (Peixoto, 1741:4):



E a seguinte, de 1751, faz parte de um documento que assinou como oficial vintenário⁵⁶:



⁵⁴ APM, CMOP, Cx. 26, Doc. 41, em 03/12/1751.

⁵⁵ APM, CMOP-36, fl. 102, de 09/1736.

⁵⁶ APM, CMOP, Cx. 26, Doc. 41, em 03/12/1751.

Por outro lado, há diversos documentos “sobre” ele, e além das já citadas acusações de São Bartolomeu, diversas provisões da Câmara do Senado com provisões para ofício de vintena e suas renovações, o registro de batismo, o testamento, o registro de óbito...

Um aspecto realçado por Chartier (2002) é a relação entre a oralidade, o manuscrito e o impresso. No caso da Obra Nova, cujo tema é a pura oralidade dos escravos *mina*, certamente não podemos deixar de ver Antonio diante de um negro com um bloco de notas registrando as palavras mais difíceis, tentando reproduzir sua pronúncia e, após checar o resultado, voltar a corrigir a escrita. Estaria muito distante do antropólogo moderno, com seu emblemático diário de campo, dedicado a compreender um determinado grupo em seu trabalho de pesquisa?

Antonio não desejava ser esquecido, e mantinha aceso este desejo através de sua escrita, pois, como assinalam Umberto Eco e Jean-Claude Carriere: “*Se quiser que se lembrem de você, você tem que escrever. Escrever e providenciar para que seus escritos não desapareçam em alguma fornalha*” (Carriere & Eco, 2010:203). Os manuscritos de Antonio foram preservados. E chegaram ao nosso tempo, atraindo agora atenção e resgatando do esquecimento o autor.

Um exercício de comparação

Na verdade, temos disponíveis 04 textos fundamentais: dois deles são fundacionais (os *Apontamentos*, 1731 e a *Obra Nova*, 1741) e dois são transcrições (Luis Silveira, 1944 e Luis Silveira, 1945). Deve ser feita ainda referência à importante transcrição moderna de Yeda Pessoa de Castro (2002), que não faz uma apresentação *fac-simile* da Obra Nova, mas uma abordagem multifacetada, organizando o vocabulário de forma alfabética, temática e crítica. Usaremos adiante as seguintes abreviaturas para fazer comparações intertextuais:

AP – Manuscrito – *Apontamentos* (1731)

MON – Manuscrito – *Obra Nova* (1741)

ON44 – Livro de Luis Silveira (edição 1944)

ON45 – Livro de Luis Silveira (edição 1945)
 Y2002 – Livro de Yeda Pessoa de Castro (2002)

Embora aparentemente se trate de um mesmo texto, em essência são obras bastante diferentes. Partindo de uma comparação entre os volumes, vamos observar distinções que basicamente podem ser incluídas em 04 categorias: 1. Mudanças nas palavras africanas, que ocorreram entre a escrita dos *Apontamentos* e da *Obra Nova*, ou seja uma reelaboração pelo próprio autor de seu vocabulário; 2. Alterações e erros gráficos editoriais, nas edições de 1944 e 1945; 3. Alterações inseridas no texto a partir de leitura e transcrição incorretas de Luis Silveira; 4. Censuras editoriais que alteraram a transcrição da *Obra Nova* nas edições de 1944 e de 1945.

A distinção mais básica da qual partiremos é que os *Apontamentos* (AP) e a *Obra Nova* (MON) são manuscritos, isto é, não foram impressos tipograficamente. Uma outra diferença importante é que a edição de Luis Silveira de 1945 (ON45) ganhou um comentário linguístico/sociológico de Edmundo Correia Lopes que a edição de 1944 (ON44) não teve.

Começemos por apontar alguns erros gráficos, que podem ter sido cometidos por Luis Silveira (ON44 e ON45) na transcrição do manuscrito (MON), ou mesmo pelo diagramador, revisor ou tipógrafo. Em alguns casos o erro acontece em apenas uma das edições, mas, em outros, ele se repete em ambas.

Primeiro Exemplo:

MON – p.8: “afóvi = dedos dos pes”

ON44 – p.15: [erro] “afóvidedos dos pes”

[Faltou o travessão para separar a palavra *mina* de sua tradução portuguesa]

ON45 – p.17: [erro] “afóvi! // dedos dos pes”

[Talvez numa tentativa de corrigir o erro tipográfico de ON44 foi introduzida uma alteração, que não o solucionou, pois foi indevidamente usado um ponto de exclamação e duas barras. O correto seria: “afóvi – dedos dos pes”]

Segundo Exemplo:

MON – p.8: “nébé = as costas”

ON44 – p.15: [erro] “nébè - - as costas”

[Houve erro gráfico, usando-se dois travessões seguidos]

Terceiro Exemplo:

MON – p.19: “máhidô=vodum = vou confesarme”

ON44 – p.23: [erro] “máhidõ-vodum – vou confessarme”

[Substituiu-se o acento circunflexo pelo ‘til’ na palavra *mina* e usaram-se dois ‘s’ na tradução portuguesa]

ON45 – p.26: [erro] “máhidõ-vodum – vou confessarme”

[Mantém-se a alteração na acentuação tônica da palavra *mina*, e na tradução, além de serem mantidos os dois ‘s’, troca-se o ‘m’ pelo ‘n’]

Quarto Exemplo:

MON – p.38: “Pápáchê = patos // hésé = pombas // sum = huribû # hinhahom = peido // vgam zume tom = porcos do mato”

ON44 – p.34: “Pápáchê - patos // hésé - pombas // sum - huribû - hinhahom - peido // vgam zume tom - porcos do mato”

ON45 – p.37: [erro] “Pápáchê - patos // hésé - pombas // sum - hurihû - hinhahom – [...] nota: Latine *crepitus* // vgam zume tom - porcos do mato”

[Neste exemplo ocorreu um erro gráfico em ON45, que usa “hurihû” em lugar do correto “huribû”, a conhecida (e fedorenta) ave “urubu”. Também ocorre censura em ON45 em relação à palavra “hinhahom = peido”, sendo usada a estratégia da inserção de uma nota de pé-de-página, com a tradução da palavra em latim. E percebemos como o corpo e seu funcionamento causam constrangimentos morais, o que se repetirá em diversos momentos de ON44 e ON45]

Quinto Exemplo:

MON – p.13: “flimflim = delgado” e depois “abàdecum flimflim = cangica fina”

ON45 – p.21: [erro] “flimflim – delgado” e depois “abàdecum flimfiim – cangica fina”

[Erro gráfico, trocando-se a letra ‘l’ pela letra ‘i’ na palavra *mina*.]

Sexto Exemplo:

MON – p.18: “edámuladô = está dromindo”

ON44 – p.22: [erro] “Edámu – ladõ – está dromindo”

[Dividiu-se a palavra *mina* em duas e usou-se o ‘til’ em lugar do acento circunflexo]

ON45 – p.25: [erro] “Edámu – ladõ – está dromindo”
[Repetiu-se o mesmo erro de ON44]

Sétimo Exemplo:

MON – p.27: “humduàchósusû = eu devo m.to”

ON44 – p.28: [erro] “humduàchösusũ – eu devo m.to”

[É inserido o trema na letra ‘o’ e há a mudança do acento circunflexo original para o ‘til’ na última letra ‘u’]

ON45 – p.31 – [erro] “humduàchösusũ – eu devo m.to”

[Repetiu-se o erro de ON44]

Oitavo Exemplo:

MON – p.27: “mesesim efim aqua chepou = os canhambollas furtaramme o meu ouro todo”

ON44 – p.28: [erro] “mesessim efim aquachepou - os canhambolas // furturamme o meu ouro todo”

[Vários erros presentes: inserção de duas barras no meio da tradução portuguesa; modificação da palavra portuguesa ‘canhambollas’, subtraindo-lhe uma letra ‘l’; uso de duas letras ‘s’ na palavra africana ‘mesesim’; transcrição inadequada da palavra portuguesa como ‘furturamme’]

ON45 – p.31: [erro] “mesessim efim aquachepou - os calhambolos // furturamme o meu ouro todo”

[Além da repetição dos mesmos erros de ON44, há novamente a modificação da palavra portuguesa ‘canhambollas’, agora para ‘calhambolos’]

Nono Exemplo:

AP – p.10: [maiúscula] “Leba = demonio //” [não aparece Zoume]

MON – p. 29: [maiúscula] “Leba = o demonio // Zoume – o Imferno”

ON44 – p.29: [erro] “leba – o Demonio // Zoume – o Imferno”

[Usa-se letra minúscula para a palavra *mina*]

ON45 – p.32: “leba – o Demonio // Zoume – o Imferno”

[Neste caso há um erro gráfico que distorce a compreensão de Antonio acerca da religião dos escravos mina, pois o nome de *Leba*, uma importante divindade do panteão africano – ainda hoje cultuado nas Roças de Candomblé brasileiras – foi registrado por Antonio com letra maiúscula, tanto nos *Apontamentos* como na *Obra Nova*, mas foi transcrito com letra minúscula nas edições de Luis Silveira, tanto a de 1944 como a de 1945. E

todos sabemos da importância do uso de maiúsculas para os nomes próprios...]

Esta série de erros – apenas aparentemente pequenos – é suficiente para demonstrar como o manuscrito original foi bastante modificado pelo processo de tradução. Claro que em algumas circunstâncias os erros não se fazem notar, mas, em outras, modificam sensivelmente o texto original. Num estudo filológico, por exemplo, é imprescindível saber se no século XVII os negros que se revoltavam contra a escravidão eram tratados por “canhambollas”, por “calhambollas”, por “canhambolas”, por “calhambolos”... Quanto à alteração dos acentos das palavras, é claro que modificam todo o contexto de uma língua que é tonal, como a *mina*, e, mesmo se supusermos que Antonio ouviu incorretamente os vocábulos, ou usou sinais gráficos inadequados para reproduzi-los (o que é verdade), devemos nos lembrar que é de sua percepção que devemos partir, ou seja, devemos preservar o original como foi produzido na primeira metade do século XVIII e chegou até nós. E só depois poderemos fazer alterações...

Voltando à análise dos vocabulários de Antonio da Costa Peixoto e sua riqueza de possibilidades, através deles conseguimos nos aproximar de uma explicação satisfatória para uma das sinonímias da “cachaça”, nome pelo qual é hoje mundialmente reconhecida a água ardente (aguardente) brasileira. Um de seus outros sinônimos contemporâneos é “pinga”, e fica patente através da comparação abaixo que este vocábulo derivou de “gota”, “goteira”, “pingar”, “deixar cair um pouquinho”, “uma pequena dose” (Talvez em inglês funcione bem como tradução a palavra “*drop*”).

AP – p.11: “name agam paré manun = mostra hua gota dagoa ard.e p.a beber // chô = compra //”

MON – p.30: “name agam paré mánum – dame hua pinga dagoa ard.e p.a beber // chônum – compra e beba // ...

náme aparé má dó pom = dame hua pinga p.a provar // hidópom – tome è prove”

ON44 – p.30: “name agam paré mánum – dame hua pinga de agoa ard.e p.a beber // chônum – compra e beba // ...

náme aparé má dó pom – dame hũa pinga p.a provar // hidópom – tome e prove”

ON (45) – p.32: [igual a ON44]

Retornando às alterações do manuscrito original, fica nítido como sofreram influência da ideologia da época em que o livro foi editado tipograficamente. Abaixo alguns exemplos da intervenção da censura nas duas edições de Luis Silveira.

Primeiro Exemplo:

AP – p.2: “vfum= pentelho // do= caralho // necam= colhois” [Estas palavras foram riscadas no manuscrito, mas ainda são legíveis]

MON – p.8: “vfum= pentelho // do= pica // necam= colhois // ayó = cono // hauhã = azas // migoume = o cú”

ON44 – p.15: “vfum – pentelho // do – pica // necam – colhois// ayó – cono // hauhã – azar // migoume – o cú”

ON45 – p. 17: “vfum – [...] // do – [...] // necam – [...] // ayó – [...] // hauhã – azar // migoume – [...]”

[Este exemplo é interessantíssimo, pois nos propicia conhecer primeiramente a sinonímia do membro viril masculino no século XVIII. Em 1731 Antonio usa “caralho” para traduzir a palavra *mina* “do”; mas em 1741 usa o termo “pica”. Curiosamente, ambos são ainda contemporaneamente usados no Brasil para se referir ao pênis.

Mas outras informações se tornam visíveis através deste método comparativo. Nos *Apontamentos* as palavras “vfum = pentelho; do = caralho e necam = colhois” estão riscadas. Não sabemos por quem, se pelo autor, pelo proprietário do manuscrito, pelo arquivista da biblioteca, por um antigo possuidor... Mas, indubitavelmente, foram fruto da censura moral.

Também é de se observar que a edição de ON44 permitiu a livre tradução de todos os termos, incluindo “ayó = cono”, termo usado em Portugal para se referir à vagina, e que Yeda Pessoa de Castro (Y2002) atualiza para o português brasileiro contemporâneo como “boceta”. Percebemos que entre a escrita dos *Apontamentos* e da *Obra Nova* houve um acréscimo de termos, demonstrando que Antonio continuou seu processo de pesquisa e produção do vocabulário.

Merece ainda referência um erro de leitura paleográfica de Luis Silveira, que persistiu nas edições de ON44 e ON45. Ele apresenta “hauhã – azar”, mas na *Obra Nova* Antonio escreveu “hauhã = azas”, o que faz mais sentido no contexto onde este termo aparece. Além deste erro, Luis Silveira trocou o acento tônico da palavra *mina* por ‘til’]

Segundo Exemplo:

MON – p.19: “máhiclóafô = vou lavar os pés // máhinhámi = vou cagar”

ON44 – p.24: “máhiclóafô - vou lavar os pes // máhinhámi – vou cagar”

ON45 – p.27: “máhiclóafô - vou lavar os pes // máhinhá’mi – [...]”

[Além da alteração gráfica da acentuação da palavra *mina* ‘máhiclóafô’, usando-se o ‘til’ em lugar do circunflexo original, ocorre outro exemplo de censura na edição de ON45, que suprime a tradução de “máhinhámi”, usando nota explicativa com a tradução em latim. O curioso é que são apresentadas nesta edição as palavras *mina* para as expressões “vou mijar” (máhiãdidô) e “vou vomitar” (máhisesũ), que aparentemente são menos ofensivas à moral do censor...

Em outro ponto de ON45 a referência ao ato de defecar foi censurada, também usando-se a estratégia editorial de inclusão de uma nota-de-rodapé traduzindo a expressão para o latim:

MON – p.19: “edèminhi = está cagando”

ON44 – p.22: “edéminhi – está cagando”

ON45 – p.25: “edéminhi – [...]” / nota 3: latine *alvum egerit*

Aliás, esta estratégia pode ser analisada de dois pontos de vista: como se apenas o homem culto tivesse o direito de alcançar o conhecimento (a velha idéia da ciência para os eleitos ou capazes), ou, alternativamente, como a forma que Luis Silveira usou para driblar a censura e manter-se o mais próximo possível do manuscrito]

Deixemos de lado a imposição de censura às funções corporais e examinemos outros exemplos censórios, agora quanto ao comportamento sexual.

Primeiro Exemplo:

MON – p. 23: “máhiclóhinhono = vou emganar hua femea”

ON44 – p.24: “máhiclóhinhono – vou emganar huã femea”

ON45 – p.27: “máhiclóhinhono – [...] // nota 3: *clo*, enganar

[Este caso também é significativo e a nota inserida na edição de 1945 indica que Luis Silveira – ou o censor – deduziu que “enganar uma fêmea” era algo contrário à “pulícia”, e por isto não foi traduzida a expressão em português na edição de ON45, permitindo-se, no entanto, que se apresentasse em nota a tradução do verbo *mina* ‘clo’. Nota-se ainda que Antonio grafou ‘emganar’ com ‘m’]

Segundo Exemplo:

MON – p.15: “Josi = molher dama, ou puta”

ON44 – p.20: “josi – mulher dama, ou puta”

ON45 – p.22: “josi – mulher dama, [...]”

[Neste exemplo a tradução de Antonio foi simplesmente suprimida. Também ocorreram erros na transcrição paleográfica de Luis Silveira, alterando para “mulher” a palavra “molher”, além de usar a palavra *mina* “Josi” em minúsculas]

Terceiro Exemplo:

AP – p.10: “qui geroy ayó = voce quer cono // umgerou = quero // magerouhá = não quero //”

MON – p.26: “Preg.to, qui geroi ayô = vm.ce q.r cono // Responde, humgeroihá = quero // mageroihá = naó quero naô”

ON44 – p.27: “Preg.to, qui geroi ayõ - vm.ce q.r cono // Responde, humgeroi - quero // mágeroi hã – naó. quero não”

ON45 – p.30: “Preg.to qui geroi ayõ - vm.ce q.r [...] // Responde, humgeroi – quero // mágeroi hã – naó. quero não”

[Este exemplo deixa claro como Antonio continuou trabalhando sobre o vocabulário, pois, diferentemente dos *Apontamentos*, na *Obra Nova* ele cria a forma de diálogo para apresentar as expressões *mina*. Ele também muda as palavras africanas, certamente fruto de maior pesquisa. Assim, “umgerou” passa a ser “humgeroi” e “magerouhá” muda para “mageroihá”. Curiosa é a alteração da forma de tratamento “voce” para “vm.ce” (vossa mercê). E, de novo, a edição de 1945 censurou o termo “ayô”, referente à vagina. Yeda traduz a pergunta ‘Qui geroi ayõ’ por ‘vosmicê quer foder, trepar?’ (Y2002, p.159)]

Quarto Exemplo:

MON – p.31: “nhitimcam = eu tenho cabasso // sóhàmádénauhê = de quá que tò-tirarey”

ON44 – p.30: “nhitimcam – eu tenho cabasso // sóhâmádénauhé – de quá que eu to tirarey”

ON45 – p.33: “nhitimcam [...] // sohâmádénauhé – de quá que eu to tirarey”

[Neste exemplo observamos diversas mudanças gráficas, decorrentes de erros de transcrição paleográfica, principalmente na acentuação tônica das

palavras africanas, mas principalmente a censura da tradução do vocábulo português “cabasso” (“cabaço”), termo popular para o “hímen”, como aponta Yeda (Y2002)]

Até aqui fica a impressão de que a edição de ON44 ficou livre da censura e nela Luis Silveira teve mais liberdade para tratar a *Obra Nova* como um texto científico que merecesse uma transcrição sem polimentos. Aparentemente o censor só teria se preocupado em tornar o texto mais palatável para olhos pudicos na nova edição de ON45. Mas veremos que em outros pontos esta lógica não funciona, como no exemplo abaixo.

Quinto Exemplo:

MON – p. 35: “chulefum = fasa o pentelho // huhâ chúlènàme = ande fazermo // blátá = amarre a cabessa // blá ehoume = amarre a barriga”

ON44 – p.32: [surpreendentemente a ON44 não cita “chulefum – faça o pentelho” e começa com “blatá – amarre a cabeça”]

ON45 – p.36: [também omite “chulefum – faça o pentelho” e continua com “blatá – amarre a cabeça”]

Antonio da Costa Peixoto também lidou com sua própria censura moral (e, claro, a de seu tempo). Ele apresentou uma lista de palavrões, que na *Obra Nova* foi incorporada na seção “Chingar”, mas sendo citadas apenas as palavras *mina*, sem a correspondente tradução portuguesa.

AP – p.12: “Anunhatõ cri cri // anunhatõ veo // anóhihófou // anunható angalito plou plou // huhádumi // huhádumi chuchú //”

[enumera os 06 xingamentos, sem traduzi-los e sem justificar o motivo]

MON – p.35: “Chingar// Anunhatõ cri cri // anunhatõ veo // anóhihófou // anunható angalito plou plou // huhádumi // huhádumi chuchú //”

[Antonio também não traduz os 06 xingamentos, mas em seguida esclarece: “Naô declaro em portuguez, por serem palavras menos desentes a nossa pulicia//”

Neste exemplo observamos que a ação da censura não ocorreu apenas nos tempos da ditadura portuguesa da década de 1940, quando Luis Silveira editou a *Obra Nova*. O próprio Antonio cita as seis expressões de xingamento *mina* nos *Apontamentos*, sem traduzi-las e na *Obra Nova* repete-os, acrescentando a ressalva de que não iria traduzi-los para o português setecentista. As traduções não aparecem nas edições de Luis

Silveira de ON44 e ON45, mas teremos a curiosidade satisfeita com sua tradução por Yeda (Y2002, p.184): “Anunhatõ cri cri : sua coisa ruim, ordinária // anunhatõ veo : sua coisa desgraçada, seu desgraçado // anóhíhófou : seu coisa, vá te arreganhar // anunható angalito plou plou : sua coisa debochada, prostituta, filho/filha da puta // huhádumi : venha me comer, foder // huhádumi chuchú : venha me comer, seu cão leproso”. Como se pode ver, os negros *mina* sabiam como xingar...]

Para finalizar, um exemplo que deixa transparecer vários aspectos: a questão religiosa e moral com a qual lidou Antonio, possivelmente num enfrentamento entre a sexualidade e a educação católica; a evolução de sua pesquisa sobre a língua *mina* e os consequentes acréscimos no vocabulário; os erros gráficos nas duas edições de Luis Silveira; a ação da censura sobre as edições de ON44 e ON45 e as estratégias editoriais mais utilizadas para evitá-la: supressão de vócabulos e inserção de notas explicativas em língua latina.

AP – p.13: “Vamos ao Sexto, mas naó p.a que delle usem // Nóhé name ayó parê = ou May dame hu Bocado de cono // umchibê = estou com o sangue // sohá mapom = mostra p.a ver // chunihê = aqui está//”

MON – p.40: [Após Antonio fazer considerações religiosas e morais sobre o Sexto Mandamento em português] “Escrevo o seg.te e fujão delle:// Nóhé name ayó parê = Mai dame hu bocado de cono // Preg.to fihànàhinà nauhé = aónde lhó hey dehir dar // huhámi hi zume = vamos p.a o mato // zume hémihom = o mato está humido // huhà mi hizamgi = vamos p.a a cama // huhà mi hi = vamos”

ON44 – p. 34: “Escrevo o seg.te e fujão delle://... huhàmihizume - vamos p.a o mato // zume hémihom - o mato está humido // huhà mi hi zamgi - vamos p.a a cama // huhà mi hi - vamos”

[Suprime as duas expressões iniciais e começa apenas pela terceira]

ON45 – p.38: “Escrevo o seg.te e fujão delle:// huhàmihizume – [...] // Zume hémihom – [...] // huhà mi hi zamgi – [...] // huhà mi hi – //”

[Além de também suprimir as duas expressões iniciais, não traduz as demais, ao contrário do que se faz em ON44.

Este exemplo, que retomaremos adiante sob outro enfoque, ao tratarmos da presença da religião na vivência de Antonio, mostra a censura através da

supressão das traduções portuguesas, tanto em ON44, como em ON45. Necessário esclarecer que o Sexto Mandamento refere-se ao adultério, ou, de maneira mais estendida, à prática de atos sexuais fora do casamento ou que não seguem a prescrição católica]

Alteridade a toda prova

Além do tempo necessário para ter acesso ao conhecimento linguístico dos africanos e adentrar esta forma de expressão cultural delineada no território aurífero, certamente foi preciso criar intimidade com os negros. Participar de seu dia a dia, não como o senhor que os observa para controlá-los, mas como alguém que se dispõe a ouvi-los e com eles dialogar, dentro das brechas que o sistema escravocrata possibilitava. O convívio nas vendas e tavernas era um destes interstícios, e aproximar-se era necessário... Isto implicava frequentar os mesmos lugares, conversar, interagir, conhecer de perto as experiências humanas dos negros submetidos à triste escravidão.

Num clássico texto da antropologia, Clifford Geertz (1989:278ss) relata como ele e sua esposa Hildred encontravam dificuldades para interagir com os balineses, sendo recorrentemente rechaçados como estrangeiros e tratados como “*criaturas invisíveis*”. Apenas depois de se terem tornado “nativos”, agindo como tal e fugindo da polícia que invadira uma rinha de briga de galos, adotando portanto um comportamento distinto do esperado de um estrangeiro, foram “aceitos” no campo. A partir daí a pesquisa fluiu, com “*uma aceitação súbita e total*” pelos balineses, o que propiciou espaço para o diálogo e o contato direto.

Apesar deste sucesso, muitos autores criticam Geertz por não ter avançado ainda mais profundamente na radicalidade de sua postura antropológica em campo, indicando que “*seu ponto de vista [de Geertz] não acomoda tudo que nós podemos fazer e aprender no campo, não apenas sobre os outros, mas também sobre nós mesmos em interação com eles*” (Goulet, 1994:17). O que estes autores reivindicam é a necessidade da imersão completa do pesquisador em campo, pois “*os textos etnográficos na verdade fazem parte... de um sistema complexo de relações; eles são pensados simultaneamente como condições e efeitos de*

uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens...” (Clifford, 2001:10). A experiência dialógica seria então a base de toda etnografia.

Na prática antropológica há uma mistura entre experiência e texto etnográfico, pois “*a experiência etnográfica é sempre textualizada, enquanto o texto etnográfico está sempre contaminado pela experiência*” (Clifford, 2001:11). E, ao conviver diariamente, por tempo extenso, em condições que incitam a um aprofundamento da relação – já que os questionamentos progressivos procuram sempre atingir as tartarugas que se situam mais ao fundo (usando uma anedota do dialeto antropológico) – o contato entre pesquisador e informante nunca será neutro. Ao contrário, será sempre denso, carregado de sentimentos, transferências e contra-transferências (na linguagem psicanalítica), dons e contra-dons e – por que não dizer após os diários de Malinowski? – permeado por amor e ódio. Enfim, uma relação humana que se desenrola no espaço e tempo (Araujo, 2010:66).

Para além desta perspectiva dialógica, há, no entanto, um outro ponto de vista para analisar a experiência de Antonio da Costa Peixoto junto aos negros *mina*. Na freguesia de São Bartolomeu, no interior das Minas Gerais, numa grande distância espacial de Portugal, sentindo a ausência da família, vivendo com um grupo de pessoas estranhas, com hábitos culturais diferentes, em meio a uma densidade extremamente alta da população negra, poderia ser pensado que Antonio vivenciou um processo descrito como “*going black*”. Ou, no frasear de Sérgio Buarque de Holanda, que ele “*cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. Tornava-se negro...*” (Holanda, 1995:64).

A expressão inglesa ‘*going black*’ encontra equivalentes em ‘*going primitive*’ ou ‘*going native*’, e faz parte de um contexto colonialista, onde ‘*tornar-se negro*’ equivale a regredir a um estado anterior e mais baixo. “*Go black*” aproxima-se de “*go back*” no tempo e no espaço, uma regressão a serviço não do ego, mas do instinto (Adams, 1996:51). “*É impossível viver na África, ou em qualquer outro desses países, sem tê-los penetrados no sangue da gente*” (Jung, *CW* 18:93), dizia o psicólogo Jung em 1921,

depois de uma longa viagem à África Oriental. Em outra clave, o antropólogo Roger Bastide igualmente registrou em seu diário de viagem à Nigéria: “Começo a tornar-me africano; esta noite, sonhei com ‘Ogum’...” (Bastide, 1978:140). Trata-se de uma divindade do panteão das religiões de matriz africana que se constituíram no Brasil e que se imiscuía no imaginário onírico do pesquisador. *Ogum*, para os africanos *mina*, é *Gu*, deus da guerra, do ferro e da *avant-garde*, cultuado na Roça do *Zoogodô Bogum Malê Seja Undê* de Cachoeira e na sua casa irmã, o *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, de Salvador.

Interpretado do ponto de vista psíquico, o processo de “*going black*” tratar-se-ia de uma absorção da consciência por uma cultura estranha, de um engolfamento pelo inconsciente cultural (Araujo, 2003). A África teria o sentido do “coração das trevas” de Joseph Conrad, com uma qualidade incógnita que refletiria o desconhecimento do homem europeu em relação a seu próprio interior. É necessário o contato com a alteridade para o reconhecimento do eu, o que passa obrigatoriamente por uma plataforma cultural, consciente e inconsciente.

Os moradores de São Bartolomeu que pediram a cabeça de Antonio da Costa Peixoto ao Senado da Câmara de Vila Rica, certamente analisaram a situação por esta vertente: acreditavam que Antonio era “*em capaz*” (incapaz) de continuar defendendo o modelo europeu, ou seja, os valores do colonialismo escravocrata, que exigiam uma cisão entre o mundo branco e o mundo negro. Ele se “*embebedava de caxasa*” nas vendas e tavernas, sua consciência de homem branco se dissolvia e, embriagado, se misturava com as “*negras e negros*”⁵⁷, transformando-se em um deles e tornando-se distante do mundo branco.

No entanto, optamos por uma outra alternativa de interpretação, isto é, perceber a vivência de Antonio entre os negros *mina* como os passos iniciais de uma sensibilidade antropológica que afluía. Assim, nos juntamos a Goulet (1994) e Hillman (1989), que enxergam este processo de imersão total numa outra cultura, não como um epifenômeno, mas como o ponto central na produção do conhecimento sobre a alteridade. Certamente não seremos ingênuos para considerar Antonio um cientista, nem tampouco

⁵⁷ APM, CMOP, Cx. 12, Doc. 45.

neutro, pronto e disponível para ouvir o outro de forma isenta. (Aliás, quem o está?). Evidente que ele participava do domínio colonial, e, inclusive, depois da publicação da *Obra Nova* irá se calar até quase o final de sua vida sobre o contato com os negros, continuando a representar o poder central em seu ofício de juiz da vintena. Mas o que deve ser enfatizado é que Antonio da Costa Peixoto buscou contato com o distante, o escravo negro, para torná-lo próximo através do diálogo. E que necessitou afastar-se do conhecido, do universo branco, para consegui-lo, mesmo que mais tarde tenha de certa forma voltado sobre seus passos. Como dizíamos sobre a “trajetória biográfica”, ela jamais é linear, pois é feita de acomodações e escolhas e constantemente sofre influxos, seja no plano subjetivo, seja no social.

As vendas, campo privilegiado de observação

Até aqui, de certa forma, estamos considerando Antonio da Costa Peixoto uma espécie de “antropólogo selvagem” – modificando a expressão original de Freud para caracterizar o uso do conhecimento científico por parte daqueles sem preparação técnica necessária. E, neste sentido, embora não contasse com um arsenal de conceitos antropológicos para analisar a situação dos escravos africanos, Antonio estava totalmente imerso no universo nativo para fazer observações preciosas. E apresentava uma sensibilidade antropológica para isto.

Se a pesquisa aconteceu – e podemos usar esta expressão, pois o que literalmente ele fazia era investigar os diversos aspectos da vida dos africanos escravizados em Minas Gerais nos setecentos –, deve-se à proximidade de Antonio com o meio negro: ele dialogava com os escravos em sua própria língua e frequentava as famigeradas “vendas”, onde bebiam e se relacionavam. Aliás, esta vivência das vendas foi um dos motivos alegados por seus inimigos em São Bartolomeu para pedir seu afastamento do ofício de escrivão da vintena.

Nesta época, a imersão de Antonio em dois universos distintos, mas estreitamente interligados, era intensa. Lidava por um lado com a documentação da administração portuguesa e, por outro, com a cultura não-letrada, com as tradições, crenças e comportamentos dos africanos *mina*.

Deve ser lembrado que o contato com o mundo negro não acontecia apenas nas vendas e tavernas, pois no cotidiano os encontros entre brancos e negros ocorriam em todos os espaços. Em 1716, na comarca de Vila Rica os escravos somavam 27.909 indivíduos e, no ano de 1718, 35.094. Já “*em 1742, a escravaria representava pouco mais de 70% num total de 266.868 habitantes*” (Mello e Souza, 2004:204) e, no ano de 1776, para uma população total de 319.769 moradores, Minas Gerais contava com apenas 70.769 brancos, contra 82.000 pardos e 167.000 negros, ou seja, 77,9% de mestiços e negros (Mello e Souza, 2004:204; Figueiredo, 1999:221).

Portanto, numa pequena freguesia com densidade populacional de negros muito superior à de brancos, deparar-se a cada passo com um africano *mina* era inevitável. Comunicar-se com eles era uma outra questão...

Deve ser notado que as “vendas”, ponto tradicional de encontro da população negra, foram durante todo o século XVIII alvo de preocupação das autoridades na região aurífera. Figueiredo (1999:205ss) apresenta uma relação de quase cem documentos – bandos, cartas, editais e posturas – referentes ao controle e repressão ao pequeno comércio no século XVIII em Minas Gerais, e Santos (2011:193ss) faz o mesmo acerca do comércio na comarca de Vila Rica, enumerando nada menos que 84 documentos da administração colonial sobre o tema entre 1720 e 1764. Mas muitos outros documentos foram produzidos antes e depois deste período, pois em Vila Rica, desde a década de 1710, proibiu-se que vendas se situassem nos morros de mineração (Figueiredo, 1999:50). Por que esta preocupação e controle por parte da administração colonial?⁵⁸

“Centros de festas e batuques ruidosos, temidos pela população e perseguidos pelas autoridades locais, essas vendas eram situadas à beira dos caminhos mais transitados, geralmente na entrada da cidade, e, segundo comentário de Mello e Souza... 'devem ter representado um papel de destaque na agremiação de indivíduos pobres e desclassificados, estabelecendo vínculos de solidariedade

⁵⁸ Conferir, por exemplo, (APM, CMOP, Cx. 18, Doc. 15), de 26/01/1746, onde Antonio Correa Gil, um dono de venda em Antonio Dias, solicita autorização para permanecer com metade da porta de seu comércio aberta para evitar violências; (APM, CMOP, Cx. 10, Doc. 13), em que moradores de Vila Rica solicitam em 22/05/1737 castigos para negras de vendas; (APM, SG-Cx.59-Doc.26), onde solicita-se o fechamento de duas vendas pertencentes a negros forros e coartados, em 19/01/1804.

entre eles e ocupando o lugar que, na Europa, foi preenchido pela taverna” (Castro, 2002:158).

As vendas, além das atividades tradicionais de comércio de gêneros alimentícios e de bebidas, assumiram na sociedade escravocrata mineira outras funções. Foram combatidas como espaço frequentado por quilombolas (*calhambolas*), que se abasteciam de armas e munição, e por garimpeiros, que traficavam o ouro mantido fora do controle da administração colonial. Além disto, muitas delas funcionaram como ‘casas de alcouce’ (locais de encontros amorosos e prostituição) e estas, segundo Laura de Mello e Souza em sua clássica obra, “*foram numerosas, exercendo função semelhante às vendas e lojas de comer e beber, com as quais às vezes se confundiam*” (Souza, 2004:257). Para Luciano Figueiredo, em outra obra fundamental sobre o tema, a proliferação da atividade de prostituição seria um indício de que na terra do ouro a abundância não era generalizada, revelando assim “*a medida da pobreza que envolveu as populações livres e despossuídas nos núcleos urbanos ou regiões agrícolas*” (Figueiredo, 1999:75).

Nas minas setecentistas um dos grandes problemas foi a ausência de mulheres, diante de uma alta densidade da população masculina. Neste contexto, a prostituição surge como uma alternativa e, considerando-se que numa sociedade escravocrata o elo mais frágil eram as mulheres negras, serão justamente elas que desempenharão este ofício. As negras forras formaram o contingente preponderante nesta atividade, seguidas de perto pelas escravas, sendo no entanto diferente o significado desta atividade para cada um destes grupos (Figueiredo, 1999:75).

Como vimos anteriormente, nos setecentos a migração de homens portugueses para o Brasil, principalmente do norte de Portugal, aconteceu numa taxa elevadíssima (Ramos, 2008) e

“Como esses aventureiros eram quase que exclusivamente homens solteiros, aquelas mulheres [negras] começaram a ser utilizadas como concubinas e prostitutas, ainda mais porque se espalhou a crença de que o minerador, para ser bem-sucedido, tinha de ter uma escrava mina para si” (Castro, 2002:157).

Um fator responsável pela falta de mulheres brancas nas minas gerais é que não ocorreu migração de grupos familiares constituídos, mas apenas

de indivíduos isolados que vieram “*tentar uma aventura*” (Caio Prado Jr. *apud Figueiredo, 1999:115*). No entanto, na segunda metade dos setecentos a escassez de mulheres gradualmente deixou de ser sentida, pois a chegada em maior número de africanas e o aumento das alforriadas criou uma condição onde 45% dos fogos da população de Vila Rica eram dirigidos por mulheres que, em 83,1% dos casos, nunca haviam se casado, o que criava uma situação propícia para a promiscuidade, por um lado, e para a matrifocalidade, por outro (Iraci del Nero *apud Mello e Souza, 2004:206*).

Olhando para o lado oposto do Atlântico, constata-se que da Costa Ocidental da África, no segundo quarto do século XVIII, no reinado de Agadja no antigo reino do Daomé, veio grande contingente de mulheres escravas daquela região para as minas gerais (Castro, 2002:157). E aqui formaram-se estereótipos, sendo as mulheres *mina* “*elogiadas pelos atributos físicos e exuberância sexual, uma fama que se encontra, de forma explícita, na expressão popular brasileira 'bunda de negra mina', de referência a mulheres nadegudas, bem alcatreiras*” (Castro, 2002:157). E, vivendo numa sociedade iníqua e desigual, elas tiveram “*de deixar de lado os pruridos morais para poderem sobreviver*” (Mello e Souza, 2004:257).

Refletindo ainda sobre as restrições às vendas e tavernas, embora a ordem escravista houvesse criado o sistema do ‘jornal’, no qual o escravo deveria trabalhar ao longo do dia para cumprir seu ciclo produtivo, este sistema não admitia que, mesmo após a realização das tarefas diárias para obtenção do ouro a ser pago ao senhor, o escravo tivesse liberdade durante a noite. Desta forma, ele não era reconhecido como indivíduo, sendo-lhe vedado transitar pelas ruas e desfrutar de algum prazer noturno. Mas nesta ordem colonial ele encontrava brechas, e as vendas foram uma delas:

“Um nítido obstáculo para o cumprimento deste objetivo [da ordem] situava-se na existência de locais receptores de escravos, que, perigosamente, os legitimava como indivíduos, capazes de consumir, beber e amar, seja em vendas, tavernas, casas de alcouce, ou em torno dos tabuleiros das negras ambulantes” (Figueiredo, 1999:200).

Será nas vendas, portanto, que os escravos manterão os laços de afetividade, onde as agruras da vida serão momentaneamente suspensas. Para elas se dirigirão durante a noite, mesmo contra os regimentos, leis,

posturas e proibições. No universo colonial das minas gerais, “*era de noite que as infrações aconteciam*” (Mello e Souza, 2004:231), constando em diversas devassas que os “ferimentos”, “facadas na cara”, “cutiladas” e “mortes” ocorreram “de noute”. Nessa “*abstracção espontânea tão negativamente valorizada para o homem, que as trevas constituem*” (Durand, 1989:65) se encontram todas as projeções do imaginário humano sobre o perigo, o obscuro, o malévolos:

“A hora do crime, como é sabido, soa à meia-noite. A noite realça e faz aparecer a impotência do homem, ela esconde as forças impuras e os malfetores. A angústia metafísica é acompanhada pelo medo ante a violência, o banditismo, o roubo favorecido pelas trevas” (Geremeck apud Mello e Souza, 2004:231).

Mas a noite também oferece em seu seio as tentações dos prazeres, da sexualidade, do corpo, do gozo. “*Na sombra da noite acontecem coisas*”, como dizia o cantor baiano Edson Gomes (1988), pois “*do escurão, tudo é mesmo possível*”, nas palavras do mineiro Guimarães Rosa (2001:220).

Na acusação contra Antonio são especificadas as motivações para exigir seu afastamento do ofício: permanecer fora de casa, frequentar as vendas, embebedar-se, juntar-se aos negros e negras. Considerando que tudo isto acontecia nas vendas, e que estas eram um espaço negro por excelência, podemos perguntar: o que faria Antonio circular por elas? Numa sociedade polarizada, um branco, representante da administração colonial, não estaria deslocado num espaço predominantemente ocupado pelo negro?

Nas minas coloniais “*a grande maioria dos párias e desclassificados era constituída de mestiços e negros forros e fugidos... morando mal, comendo pessimamente e vestindo pior ainda*” (Mello e Souza, 2004:205-211) e a grande questão que se coloca é que Antonio não fazia parte desta massa de “desclassificados” sociais, que não tinha consciência de grupo e vivia numa “nebulosa indefinição” (Figueiredo, 1999:199). Antonio certamente não se enquadrava entre os falsários, extraviadores, bandidos, prostitutas e feiticeiros (conforme julgamento da época), nem tampouco era um escravo ou um forro, aqueles pobres que compartilhavam das “*miseráveis condições de vida dos centros mineiros*” (Figueiredo,

1999:199). Tratava-se de um oficial vintenário servindo à Coroa portuguesa através da Câmara do Senado de Vila Rica...

Mas a verdade é que Antonio participava intensamente deste universo dos “desclassificados” e reproduziu esta vivência em sua obra escrita. Assim, nos diálogos traduzidos na *Obra Nova*, “certamente por experiência própria” (Castro, 2002:158), ele ensina ao leitor o comportamento a adotar, por exemplo, numa venda ou prostíbulo (*nhono xome*, literalmente casa de mulher) e como se relacionar com uma prostituta (*agalito*). Como vimos, vários termos não foram traduzidos por Luís Silveira nas edições da *Obra Nova* de 1944 e de 1945, por serem os diálogos nas vendas bastante picantes e diretos e a censura grassar em Portugal na época da publicação.

Sabemos que a sociedade escravista era formada por espaços estanques que oficialmente não poderiam ser ultrapassados. Verdade que eram tolerados os consórcios sexuais entre um branco e uma negra, mas este relacionamento não deveria sair da alcova, acontecendo geralmente entre o senhor e sua escrava no espaço privado. Ou entre concubinos delimitados por quatro paredes. Por outro lado, a acusação contra Antonio é de que mantinha os relacionamentos num espaço público, sob as vistas de todos. Os risos nos momentos de descontração, a conversa livre, a aguardente que aliviava as dores do corpo e trazia alento para a alma, a possibilidade do intercurso sexual, onde as agruras da escravidão deixavam-se esquecer por uma fração de segundo, eram compartilhados pelos negros com Antonio. Ele se tornara um “nativo” e aos olhos colonialistas isto mereceria uma punição. A forma usada foi acusá-lo na Câmara do Senado e exigir seu afastamento do ofício de escrivão da vintena.

Em síntese, novamente entrecruzam-se a dinâmica social e a experiência pessoal na trajetória de Antonio da Costa Peixoto. A questão das “vendas”, tão discutida nos documentos oficiais da época colonial, foi fundamental para nosso personagem. Em primeiro lugar, constituiu-se num dos espaços onde conviveu de forma bem próxima com negros e negras e obteve importantes informações para escrever a *Obra Nova*; em segundo lugar, há indícios de que pelo menos um de seus filhos declarados no testamento tinha como mãe uma “vendeira”, no caso Maria, filha de Rita

Dias, moradora em São Bartolomeu; também uma negra forra de quem foi muito próximo, Thereza Ferreira Souto, era proprietária de uma venda em Santo Antonio da Casa Branca. Portanto, Antonio teve uma vivência pessoal como frequentador daqueles locais e se eles foram importantes para a confecção de sua obra, foram também responsáveis por seu desvio do caminho da “fama da obra”, já que a denúncia que mudou sua trajetória tinha por base sua constante frequência às vendas para se “*embebedar de caxasa*” com “*as negras e negros*”.

A “Caxasa”: o bom e o mal beber

Mais uma imbricação entre a trajetória individual e a dimensão coletiva, onde aquela transcorre, pode ser entrevista no caso das acusações pelo uso de bebida alcoólica por Antonio, que se “*embebedar de caxasa*” e cria impasses para a ordem colonial.

“Alimentos e bebidas são objetos culturais extremamente ricos em termos simbólicos, na medida em que, ao serem ingeridos, tornam-se uma forma de ‘cultura material corporificada’. Desta forma, aquilo que se come (ou se bebe), com quem, em que lugar, em que quantidade, tudo isto representa uma série de atos de cultura que jamais são neutros ou desprovidos de significado” (Fernandes, 2005:4).

Os portugueses, após o domínio românico, seguiram “*a tríade mediterrânica do vinho, do azeite e do trigo*” (Fernandes, 2004:231) e, como produtores e consumidores de vinho, apreciavam seu uso, ocupando esta bebida lugar central em sua cultura etílica (Fernandes, 2004:242). No entanto, a moderação em sua ingestão era um critério valorativo e a embriaguez considerada comportamento de incivilizados, pois os portugueses “*organizavam simbolicamente os diferentes modos de beber, em escalas de maior ou menor ‘civilização’ ou ‘barbárie’, de acordo com o que se bebia e como se bebia*” (Fernandes, 2004:251).

Observe-se que não estava em pauta apenas a quantidade de bebida ingerida, mas também uma avaliação do lugar onde acontecia o consumo. Nenhum espaço é neutro, e uma cidade se constitui pelo investimento simbólico de cada um de seus lugares. No universo colonial brasileiro, além da divisão visível e compartimentada da “casa grande” e da “senzala”,

os lugares de convivência no ambiente urbano também estavam delimitados e suas fronteiras apenas excepcionalmente eram quebradas, como, por exemplo, durante as festas. Assim, no cotidiano mineiro as vendas constituíram-se naturalmente como lugares de negros e não casualmente tantos regimentos e bandos foram criados para controlá-las.

Por outro lado, grave aos olhos dos moradores de São Bartolomeu era o fato de Antonio se embriagar em companhia de “*negras e negros*”. Compartilhar “uma garrafa” ou “um copo” é ato de comprometimento com o outro, de vinculação. Embora os portugueses tenham usado as bebidas como movimento inicial de contato colonial, tanto com os índios brasileiros quanto com os soberanos africanos que movimentavam o tráfico humano na costa da África, limitavam-se a compartilhar a bebida exclusivamente naquele momento pontual de “conquista e subjugação do outro”. No sistema colonial brasileiro estes pretensos gestos de vinculação estavam afastados do cotidiano e não se concebia um senhor branco sentar-se junto com um negro, em casa ou num balcão de venda, para compartilharem juntos os efeitos, no corpo e na mente, do álcool circulando no sangue.

“A possibilidade da embriaguez faz das bebidas objetos culturais corporificados que interferem agudamente no próprio comportamento dos indivíduos. Todas as culturas que permitem o consumo das bebidas alcoólicas possuem uma série de regras de consumo e de comportamento ético, que devem ser aprendidas e reproduzidas, e que, frequentemente, funcionam como mecanismos para a construção de categorias de identidade e de diferença (Fernandes, 2005:4).

Segundo João Azevedo Fernandes, a expansão colonial portuguesa na África “*trouxe consequências importantes no que concerne à formação dos regimes étlicos modernos*” (Fernandes, 2004:245). No contato comercial e diplomático com os povos africanos as bebidas alcoólicas irão funcionar como um “lubrificante” no jogo de palavras e gestos dos primeiros encontros entre os europeus e os nativos – futuros cativos –, constituindo-se assim num eficaz instrumento de contato interétnico e de controle social (Fernandes, 2004:243-248).

“Também no que concerne aos regimes étlicos, as diferenças eram inúmeras, servindo estas, muitas vezes, para reforçar as identidades de cada um dos atores deste processo de formação do

mundo atlântico. Tanto nos materiais e técnicas utilizados na produção de bebidas, quanto no lugar ocupado pela experiência da embriaguez em suas culturas, os africanos mostravam-se para os portugueses como um 'novo mundo etílico'” (Fernandes, 2004:250).

Gradualmente os portugueses foram tomando conhecimento dos regimes etílicos dos povos africanos e percebendo que o vinho de palma exercia um papel muito importante em sua vida econômica, política e espiritual (Fernandes, 2004:254), sendo símbolo de status e de poder real e também servindo de veículo espiritual nos cultos a divindades ou antepassados (Fernandes, 2004:264).

Os europeus não demonstravam compreensão para com o mundo que descobriam e faziam críticas que desvalorizavam a religião nativa, refletindo a postura etnocêntrica no contato com o outro. Assim, o missionário espanhol Filipe de Yjar, durante uma viagem ao Daomé em 1654, registra que *“en este tiempo pudimos ver muy bien sus Ritos y Cerimonias diauolicas, que son muchas e muy grandes (...) tienen casas propias dedicadas al Diablo, em donde le offrezzen sacrificio de vino, frutos e diuersos animales de su tierra”* (apud Fernandes, 2004:264). No ritual para um *vodum* (divindade), a bebida africana é associada pelo viajante ao “Diablo” e às cerimônias diabólicas, um emblema do mal.

Além do vinho de palma, os africanos produziam cervejas de sorgo e de painço, chamadas pelos portugueses de ‘vinho de milho’, além de hidroméis e grande variedade de vinhos de frutas. Como ocorria na sociedade africana como um todo, *“a percepção cultural das bebidas estava marcada por um agudo viés hierarquizante. Aos nobres cabia o vinho de palma, enquanto que as cervejas eram consideradas como bebidas baratas e consumíveis por qualquer um”* (Fernandes, 2004:261). O vinho de uva português vai penetrar neste regime etílico pois, como produto caro, foi *“altamente desejado pelas elites africanas”* (Fernandes, 2004:260-265).

No entanto, como resultado do enfrentamento entre a alteridade etílica africana e a cultura enraizada nos padrões europeus, criou-se para os portugueses a percepção de que

“Ainda mais importante do que esta diferenciação de identidade étnica ou social, construída em torno dos regimes etílicos, estava a noção de que o beber em demasia configurava uma falha de natureza religiosa, um pecado. O beberrão contumaz não realizava apenas um ato contrário à boa ordem civilizacional, mas cometia uma falha grave enquanto membro da comunidade cristã” (Fernandes, 2004:297).

Numa sociedade marcadamente dominada pela ordenação da igreja católica, “o que se buscava evitar era a perda do autocontrole individual, indispensável à boa consciência cristã... [tornando-se] os hábitos alimentares, sexuais e etílicos [...] as principais arenas na luta pela temperança” (Fernandes, 2004:298-299). No entanto, as outras culturas com as quais interagiram “tinham noções completamente diferentes de categorias como 'indivíduo' e 'excesso'” (Fernandes, 2005:299), o que levou os portugueses a se preocuparem, dentro do projeto colonial nas minas gerais, com as formas pelas quais as bebidas circulavam e eram consumidas.

Ao longo do tempo a aguardente de cana ou cachaça, vai se tornar “a mais difundida e vulgar bebida brasileira no âmbito popular... 'Faz-se vinho com o suco da cana, que é barato, mas só para os escravos e filhos da terra'”, dizia um viajante francês em 1610 e Saint-Hilaire afirmava em 1819 que a cachaça era a aguardente do país (Cascudo, 1988:verbete Cachaça).

Esta popular bebida brasileira “possui sinonímia infundável e seus bebedores guardam ritos especiais para degustá-la, dependendo de ocasião e pessoa, havendo fórmulas velhas para convidar, beber, repetir, agradecer...” (Cascudo, 1988:verbete Cachaça). Mas, se nas camadas populares, entre os “desclassificados do ouro”, ela se tornara a bebida cotidiana, os portugueses continuarão mantendo restrições quanto a seu consumo.

Em 1728 Nuno Marques Pereira registra aguardente da terra e aguardente do Reino, que seria a bagaceira portuguesa (Cascudo, 1988:verbete Cachaça) e a preferência oficial recai sobre esta última.

“O caso vinho-cachaça também é significativo, pois se o produto europeu era valorizado e considerado sadio, o mesmo não

aconteciam com a bebida local, pois a aguardente vista como perigosa é a feita de cana, e aquela do Reino era considerada de valor” (Scarano, 2002:63).

As devassas eclesiásticas na década de 1760 mostram o incômodo causado na sociedade pelo consumo alcoólico: *“O exagero da preta forra Margarida desagradou um denunciante pela sua ‘escandalosa bebedice’ (...). Duas pardas em Vila do Príncipe também viviam ‘embebedando-se escandalosamente’” (apud Figueiredo, 1999:175).* Os próprios oficiais vintenários também sofreram denúncias, como Félix de Lima Xavier, juiz em Cachoeira do Campo, sujeito a devassa eclesiástica em 1764 por se embebedar e agredir sua esposa (apud Pires, 2005b:255) ou o juiz de vintena Felipe de Gouveia, acusado publicamente por ter *“o juízo perdido por causa de bebidas” (apud Pires, 2005b:239).*

Mas a grande questão era em relação à *“caxasa”*, e sob esta constatação desvendam-se sintomas do escravismo:

“É claro que os negros e menos ainda os escravos não tinham meios de comprar o produto vindo de fora e com ele embriagar-se. O desfavor com que era vista a cachaça tem muito a ver com seu baixo preço e com o fato de ser consumida pelos escravos, mesmo em grande quantidade, quando a ocasião se apresentasse” (Scarano, 2002:63).

Portanto, na acusação contra Antonio vislumbramos que estavam presentes componentes diversos, índices visíveis do imaginário oficial colonialista: a restrição moral em relação à sexualidade, a concepção cultural da embriaguez como comportamento bárbaro, a distinção entre lugares brancos e lugares negros. Certamente os fatores pessoais que pesaram na acusação estavam indelevelmente associados à intrincada rede de poderes em que se moviam os moradores de São Bartolomeu e às disputas por prestígio, mas também às concepções culturais que guiaram seus atos, culminando na interpretação do comportamento de Antonio da Costa Peixoto como condenável.

Contemporaneamente em São Bartolomeu existem algumas vendas e a mais movimentada delas pertence ao *“Seu Nonô”*, tendo sido fundada por sua mãe na década de 1980. Na verdade, trata-se propriamente de um bar, que é muito procurado pelos moradores de São Bartolomeu e por visitantes.

Localizado no andar térreo da casa de dois andares de propriedade da família, “ao pé” da Igreja, serve diversas bebidas, principalmente cerveja e cachaça. Uma dose de aguardente custa apenas R\$ 1,00 (um real) e deve ser acompanhada “obrigatoriamente” por um bolinho de bacalhau, cuja receita foi passada para Seu Nonô pelo avô, Sr. Dico (Francisco) Fernandes, falecido em idade quase centenária. *“Ele bebia todo dia... ele pilava o bacalhau e fazia o bolinho para acompanhar a cachaça...”* (Entrevista, Sr. Nonô, 11/05/2013). O mais curioso é que o bacalhau não faz parte da culinária de Minas Gerais, sendo raros os pratos que utilizam este ingrediente. Certamente aqui está um caminho a ser rastreado em busca da ancestralidade portuguesa que deixou marcas no local.

Existem em São Bartolomeu outros comércios, como o do Sr. Hamilton na rua principal, além de pequenos negócios espalhados pela região que, além de alimentos, vendem bebidas. Segundo a Sra. Gilda, *“há 30 anos só tinha um armarinho, do João da Costa”* (Entrevista, 12/05/2013). Mas um exemplo clássico das vendas do século XVIII pode ser encontrado no comércio do Sr. Vicente, que funciona em sua casa, situada fora do centro histórico de São Bartolomeu, na saída para a localidade de Córrego Acima. Ele destinou o cômodo da frente da residência para as atividades comerciais e nele os produtos ficam dispostos sobre uma mesa e pelos cantos, junto a uma geladeira e uma balança. Ele comercializa bananas, fubá de moinho (que produz no engenho defronte da casa, do lado oposto da rua), doces e bebidas. No final da tarde um grupo de moradores se dirige ao local para conversar e beber. A simpatia do Sr. Vicente, o gosto pelo diálogo e os regionalismos da linguagem fazem com que o local seja uma sobrevivência do passado das mais curiosas...

Entre *voduns* e Jesus, a religião na colônia

Não iremos adentrar nas questões referentes à presença de elementos religiosos afro-brasileiros no Brasil setecentista. Excelentes trabalhos foram publicados sobre este aspecto, como a perseguição no Pasto de Cachoeira, na Bahia, ou ao calundu de Luzia Pinta em Sabará, Minas Gerais (Mello e Souza, 1986; Reis, 1988; Mott, 1994; Parés, 2006), que mostram a permanência religiosa africana no espaço religioso de domínio católico.

Embora tenhamos identificado pequenos indícios da influência de aspectos religiosos dos negros *mina* na trajetória de Antonio, restringiremos a análise à constatação dos diversos momentos em que a formação religiosa católica mostrou-se um importante parâmetro em suas escolhas e vivências. De forma mais genérica, ele deixou registradas algumas formas de tratamento dos setecentos que usam o mote religioso católico: “*fiquece com Deos Nosso Snor.. vá com o mesmo Snor.*” (Peixoto, 1741:33) ou “*Deus guarde a vossamercê muitos anos*” (Peixoto, 1741:42). Contemporaneamente no interior de Minas Gerais ainda se usa a fórmula: “*Vai com Deus... fica com Deus também*”.

Deixaremos de lado a crítica contra a insuficiência das traduções linguísticas/culturais na *Obra Nova*, como o fato de “*Leba*”, uma divindade daomeana com grande papel no panteão religioso, ter sido traduzido por “Diabo”; ou “*Voduno*”, o especialista religioso *mina*, ter sido equiparado a “Padre” (sacerdote). De nosso ponto de vista, estes exemplos mostram apenas a tentativa, insuficiente, é verdade, de interpretação de elementos de uma religião a partir do universo simbólico de uma outra. Nesta pauta, Yai (2000:107s) aprofunda a reflexão e nota que, ao contrário dos exemplos de tradução citados acima, em outras situações apresentadas na *Obra Nova* há uma sofisticação por parte do autor/informantes. “Jesus” foi traduzido como “*hihavouvodum*” (isto é, *vodum* do homem branco, ou deus do homem branco), e “inferno” foi traduzido como “*zoume*” (no fogo), situações que mostram não uma racionalidade redutora, mas um diálogo interpretativo entre bases simbólicas distintas, em busca de um denominador comum.

Um importante aspecto a se assinalar é que certamente Antonio conviveu com as noções de culpa e pecado, muito presentes na sociedade católica da época. No próprio corpo de seu manuscrito principal, a *Obra Nova*, encontramos indícios neste sentido e o fato que melhor evidencia as preocupações religiosas pessoais do autor é a interrupção repentina da tradução dos vocábulos *mina* e, sem nenhuma justificativa aparente, a inserção de considerações sobre o Sexto Mandamento, em português: “*Ultimam.te se me offerece escrever e traduzir aó nosso Igdíoma; na fr.a em que se deve livrar do sexto mandam.to pois hé tão. perversso e maligno este indiabrado vicio, que não. tras consigo, senão as prejudicasois*

seg.tes...” (Silveira, 1945:38). O texto passa então a enumerar as “prejudicados”, quais sejam, a ofensa a “Nosso Senhor Jesus Christo”, a condenação da alma, o “*esfalfam.to do corpo, saude, bolssa, e fazd.a*”, e, finalmente as inimizades daí originadas. Seguem-se então alguns diálogos com uma mulher numa venda (de que tratamos acima), onde Antonio deixa entrever uma luta interna para não ceder ao “*vicio*”. O que indicaria esta mudança de chave no manuscrito? A confissão da infração ao sexto mandamento pelo autor? O reconhecimento de uma vida desregrada nas casas de alouce? Questões morais pelos filhos que não havia reconhecido até então?

Vale ressaltar que nos *Apontamentos* também há uma referência a este aspecto, mas Antonio diz apenas: “*Vamos ao Sexto, mas naó p.a que delle usem*” (Peixoto, 1731:13), sem acrescentar as explicações das consequências de sua infração diante da fé católica. Segue-se então um diálogo que trata de um consórcio sexual entre um homem e uma mulher, e a evidência de que o autor se referira ao Sexto Mandamento aparece somente quando o texto é melhor elaborado dez anos depois, na *Obra Nova*.

O Sexto Mandamento das Tábulas da Lei recebidas por Moisés, diz: “*Não cometerás adultério*” (Ex 20,14), mas, dentro da doutrina católica, pode ser traduzido como “*Não pecar contra a castidade*” ou “*Não cometerás atos impuros*”, o que incluiria os “*pecados contrários à castidade*”, como a masturbação, práticas homossexuais, olhares libidinosos, danças sensuais e o próprio adultério. Trata-se de uma tentativa de ordenação da sexualidade, que só aconteceria dentro do matrimônio, o instrumento procriador da vida, de acordo com a Igreja.

Através de um instrumento de catequização das populações não-católicas, um Confessionário Tupi da Amazônia de 1751, pode-se perceber a extrema preocupação eclesiástica em torno do sexto mandamento em meados do século XVIII.

“O papel das perguntas nos confessionários europeus era ajudar o padre a ter informações que o penitente, por esquecimento ou por vergonha, não teria dado durante o exame de consciência. No contexto colonial, as perguntas eram o próprio guia do diálogo entre padre e penitente durante a confissão” (Barros, 2009:168).

Trata-se de um texto que pode ser compreendido como um diálogo de conversão “no qual índio e missionário se encontravam frente a frente” e que permite a “análise das estratégias e das posturas do missionário em um diálogo sobre sexo com os índios” (Barros, 2009:162).

Podem ser observados neste Confessionário alguns aspectos interessantes relacionados ao que estamos tratando acerca da vida nas minas coloniais, como a percepção da bebida como instrumento da dissolução dos costumes, o que fica claro nas seguintes perguntas feitas aos índios e índias: “*Você quando bêbado mandou sua esposa ou alguém chamar uma mulher? / Você quando bêbada, ficou se entregando aos homens? / Quando bêbada você ficou se deitando com uma companheira para copular como homem?*” (Barros, 2009).

Do arsenal de perguntas que procuram cercar por todos os lados a diversidade dos comportamentos sexuais proibidos, podemos pinçar algumas: “*Você copulou [ter, estar] com outra mulher além da tua esposa? / Quantas vezes você copulou [ter, estar] (com ela)? / Você ficou dando coisas a ela? / Você dançou com mulheres? / Você brincou/gracejou alguma vez com mulheres ou moças?*”. Perguntas do mesmo calibre eram destinadas às índias: “*Você deu a ele coisa pequenina que você tinha? / Você negociou vantagem com seu marido por causa disso? / Você ficou dançando com homens? / Você ficou brincando/gracejando com homens? / Você ficou tocando na coisa de sua companheira quando você estava brincando?*” (Barros, 2009).

Interessante ressaltar que estas indagações da metade do século XVIII faziam parte do imaginário da época em que Antonio viveu e o policiamento sexual eclesiástico buscava penetrar até no mais íntimo dos desejos: “*Você ejaculou durante seu sonho alguma vez? / Você ficou contente com isso no fim?*” (Barros, 2009). A indagação do Confessionário era conduzida como se a prática religiosa pudesse exercer controle sobre o inconsciente e seus desejos...

Vivendo nas Minas Gerais Antonio sentia-se pressionado por uma formação religiosa que nos trópicos foi ameaçada pela dissolubilidade dos costumes no interior do sistema escravocrata. E ele oscilou entre os dois polos. Não se casou e levou “vida de homem solteiro”, contrariando o

propugnado socialmente, pois o matrimônio era um sacramento com papel normatizador e o controle para que se realizasse foi exercido tanto pelas autoridades administrativas como eclesiásticas.

Verdade que *“os impedimentos para a realização das bodas eram vários: as custas e a dificuldade para se localizar e reunir os papéis necessários e o pequeno número de mulheres brancas presentes na região das minas até o final do século XVIII”* (Campos, 2002:7). E, como não eram admitidos socialmente os casamentos entre pessoas de condições diferentes, *“a concubinação era uma solução entre o ilícito e o permitido”* sendo que as altas taxas de ilegitimidade apontam, sobretudo, para a existência destas relações entre desiguais (Nacif, 2011:27-43).

Há outras hipóteses para o elevado número de escravas e forras que se mantiveram solteiras, como os próprios costumes africanos, onde tradições distintas privilegiavam um sistema de filiação matrilinear, a poligamia e *“um outro modo de ver e de viver a relação com parentes e com os filhos”* (Praxedes, 2004:15). O baixo índice de casamentos entre as forras é explicado por Sheila de Castro Faria (apud Praxedes, 2004:15) como uma opção, hipótese também aceita por Sílvia Maria Jardim Brugger, que levanta a seguinte questão: *“se o casamento, na maioria das vezes naquele período, era um negócio, em que interessaria às mulheres forras africanas um casamento, se já conheciam a prosperidade econômica?”* (apud Praxedes, 2004:16). Portanto, *“talvez fosse pertinente considerar que algumas preferissem ter seus filhos sem se unirem pelo sacramento do matrimônio com seus companheiros e, até mesmo, ter filhos e não quererem companheiros”* (Praxedes, 2004:16), já que nas minas coloniais existia um número significativo de mulheres forras, solteiras e bem sucedidas economicamente (Paiva, 2001).

No caso de Antonio, não sabemos se estes argumentos são pertinentes ou, o que é mais provável, que realmente ele não tenha assumido os filhos para não entrar em choque com o ordenamento jurídico e os impedimentos sociais para relações entre pessoas de “qualidade” distinta, ou seja, uniões entre livres e forros/escravos. Pois havia punições para os que ousavam ultrapassar esta linha, como o impedimento de fazer uma carreira burocrática, *“ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter vereanças nas Câmaras Municipais;*

associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras” (Vainfas apud Nacif, 2011:34).

Do ponto de vista do direito civil, a condição necessária para a existência de concubinato é a coabitação, mas, por outro lado, a Igreja julga como concubinas “mulheres solteiras morando com filhos em suas casas, sem a presença de um homem” (Nacif, 2011:32), o que fez da ilegitimidade um dos aspectos mais recorrentes nas visitas diocesanas (Braga, 2010:3). “Frutos da ‘fragilidade e miséria humana’, da ‘fraqueza da carne’, assim classificados pelos pais, e, naturais, espúrios, adúlteros, sacrílegos, segundo o vocabulário classificatório criado pela legislação” (Praxedes, 2004:8), os filhos ilegítimos foram estigmatizados pelas leis da Igreja e do Estado.

Antonio da Costa Peixoto declara no testamento que teve quatro filhos (Maria, Joana, Anna e Ignácio), com quatro mulheres diferentes, chegando num primeiro momento a se equivocar quanto ao nome de um deles, o que indica que não manteve convivência com os filhos, provavelmente criados apenas pelas mães, Marcella Pires, Rita Dias, Luzia Gomes e Anna Maria.

Aqui temos mais uma interseção entre o pessoal e o coletivo, pois a taxa do número de filhos naturais, isto é, não reconhecidos pelo pai, era extremamente alta na região onde ele viveu. Assim, em Cachoeira do Campo, no período compreendido entre 1745 e 1755, o número de filhos naturais batizados foi de 242, contra 245 de filhos legítimos, o que representa 49,7% dos registros, sendo que os pais de filhos naturais permaneceram incógnitos na maioria dos batistérios (Braga, 2010:4). Já em Santo Antônio da Casa Branca, no período de 1741 a 1797, a porcentagem de registros de filhos naturais é de 51,1% (Nacif, 2011:27). Como comparação, entre 1776-1782 na Paróquia de Sabará foram batizados 47% de filhos ilegítimos e na Paróquia de Raposos, entre 1770-1806, 41% (Praxedes, 2004:9). Já na Paróquia de Antônio Dias, no período de 1763-1773, a porcentagem de batismo de filhos ilegítimos foi de 57% (Campos 2007:42). Ou seja, durante todo o século XVIII manteve-se alta a taxa de ilegitimidade.

Mas por que em seu testamento Antonio reconhece a paternidade dos

quatro filhos ilegítimos, se não o fizera até então? O que teria provocado sua decisão?

Lembremos que ele sentiu-se diante da morte e fez seu testamento deitado no leito⁵⁹.

“Quando o assento de óbito traz junto o registro do testamento, observa-se a instituição de legados pios, ações piedosas que serviam para reforçar o arrependimento do falecido tais como libertar escravos, reconhecer filhos ilegítimos, dotar órfãs, doar pertences e ouro a hospitais e casas de caridade, etc. (Campos, 2002:16).

Estão presentes no testamento de Antonio elementos religiosos da época, como a invocação de toda a corte celeste, a concessão do perdão aos inimigos e o pedido de perdão a Nosso Senhor Jesus Cristo pelos pecados cometidos durante a vida. Sem dúvida, ele preocupou-se com a morte, e foi por temor a ela que procurou reconciliar-se com sua consciência religiosa, recuperando elementos de sua formação inicial, da infância em São Pedro de Torrados, do contato com o padrinho e padre, João da Rocha Peixoto.

“A crença na intercessão entre os mundos deixou uma brecha por onde se vislumbrou a possibilidade de expiação dos pecados cometidos ao longo da vida através de orações e caridade solicitadas em última hora nos testamentos. Mostrar arrependimento e respeito, muitas vezes significava tentar atenuar a conta com o Criador dando-lhe preces, doações e atos piedosos em troca das inúmeras transgressões. Forjando-se, assim, um instrumento para acalmar a consciência dos cristãos (Campos, 2002:16).

Em seu testamento, Antonio da Costa Peixoto deixou também registrada a informação de ser devoto do “*Santo do meu nome*”, por sinal também o padroeiro da freguesia onde viveu os últimos anos de sua vida, pois seu enterro teve lugar na Igreja Matriz de Santo Antônio da Caza Branca, “com todos os sacramentos”⁶⁰. Sem dúvida, nas minas setecentistas a imersão no universo religioso era total e nosso personagem transitava neste referencial de símbolos católicos que a tudo preenchia.

⁵⁹ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

⁶⁰ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v.

Retornando ao texto da *Obra Nova*, deve ser ressaltada a estranheza dos versos que encerram o manuscrito, aparentemente sem vínculo com o contexto do vocabulário e que indicam um estado de sofrimento e desilusão do autor na época. A noção católica de “pecado” sobressai:

*“grande desgraça hé nascer,
 porque se segue o peccar,
 depois de peccar morrer,
 depois de morrer penar.
 Finis” (Silveira, 1945:40).*

Neste caso, pensamos que as acusações, o descrédito e o isolamento a que deve ter sido relegado pelos moradores da freguesia onde morava, como forma de punição, podem ter causado transtornos ao autor. E o maior deles, acreditamos, é não ter produzido posteriormente outros manuscritos e abandonado o ideal da publicação tipográfica daqueles que trouxe a público. Desiste assim da “fama da obra”, embora a obra continue atrelada a seu nome.

O final da vida em Minas Gerais

Antonio da Costa Peixoto passou praticamente toda sua existência no interior do estado hoje denominado Minas Gerais, localizado na região central do Brasil. De seu nascimento em São Pedro de Torrados, concelho de Filgueiras, em 1703, até a morte na freguesia de Santo Antonio da Casa Branca, no termo de Vila Rica, em 1763, sua trajetória foi singular, pois embora seguisse o modelo migratório dos conterrâneos que como ele cruzaram o Atlântico e embarcaram na aventura do ouro no Novo Mundo, manteve uma perspectiva pessoal que passava ao largo das preocupações gerais com o enriquecimento.

Antonio moveu-se entre papéis, penas e tinta durante toda sua vida, principalmente no cumprimento das tarefas cotidianas de seu ofício de vintenário, cuidando dos assuntos mais corriqueiros da vida numa freguesia do interior. Mas, por outro lado, ambicionou tornar-se escritor, procurando retratar não o semelhante, mas a alteridade dos escravos africanos que viviam subjugados numa sociedade escravocrata, colonizadora e

hierarquizada. O conhecimento que adquiriu da língua dos negros *mina* foi a herança deixada por ele nos dois manuscritos (1731 e 1741) que se tornaram referência obrigatória nos estudos de línguas africanas no Novo Mundo, escravidão, migração portuguesa, formação da sociedade brasileira, história de Minas Gerais, estrutura administrativa da colonização portuguesa e religiões afro-brasileiras. Estas perspectivas que se abrem a partir da leitura dos manuscritos são uma amostra do alcance da obra.

Na última etapa de sua vida, quando Antonio ficou doente e escreveu seu testamento em 1756, deixou nele registrado um retrato de suas preocupações frente à sociedade na qual viveu. Embora nem todos tenham ficado ricos nas terras auríferas, e a imensa massa dos “desclassificados do ouro” não deixe dúvidas a este respeito, é de se estranhar que mesmo exercendo um cargo na administração colonial ele não deixasse bens de herança. E mais, que não tenha constituído família, nem tampouco apontado herdeiros. O que salta aos olhos na leitura do testamento de Antonio é uma grande preocupação para que seus testamenteiros pagassem todas suas dívidas e não deixassem nenhum credor sem receber, sendo esta orientação repetida em diversos pontos do documento: “*se alguma pessoa disser q lhe sou devedor de alguma quantia alem do q já referi sendo este de conhecida verdade, meus testamenteiros lhes satisfarão athe o ultimo vintem*”⁶¹. E é possível pensar em alguns sentidos para tal...

Em primeiro lugar, podemos inferir que o fato de seu pai ter vindo para o Brasil endividado, de certa forma “fugido” de Portugal, tenha lhe causado constrangimentos ao longo da vida. Tratava-se da honra, e nela Antonio se pautou para cumprir seus compromissos. “*O pedido para que possíveis credores fossem pagos eram frequentes em testamentos dos vários grupos sociais do período colonial e remetem ao papel da honra*” (Santos, 2011:133). E podemos considerar, tomando as práticas do crédito na região das minas como pano de fundo, que

“A honra é um estado moral que provém da imagem que cada um tem ou aspira ter de si. Por um lado, é a soma das aspirações dos indivíduos e, por outro, é o reconhecimento que os outros lhe concedem. Ela é, ao mesmo tempo, individual e coletiva; está ligada à virtude embora não se confunda com ela. Isso porque a

⁶¹ AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

honra, além da vontade individual, depende, mais ainda, do consentimento do outro” (Raphael Freitas apud Santos, 2011:133).

Conservar o bom nome, “honrando o pagamento dos débitos” torna-se um objetivo essencial nas práticas creditícias em que o crédito se funda na palavra, tendo reflexos não apenas nas relações sociais, mas também nas crenças religiosas. *“Assim, quitar e honrar todas as suas dívidas é uma necessidade para a passagem para outra vida” (Santos, 2011:133).* E aqui nos reaproximamos do território religioso e do desejo do “bem morrer” que pautou, por exemplo, as ações dos irmãos de diversas irmandades religiosas que prosperaram no território mineiro ao longo dos setecentos.

“As cerimônias públicas eram ocasiões especiais, onde a sociedade se dobrava sobre si mesma, como espelho e reflexo... A hora da morte era... cercada de ritos, permitia o perdão dos pecadores, a salvação da alma e, ao mesmo tempo, preservava e reafirmava as hierarquias sociais estabelecidas na vida” (Furtado, 2001:2).

Uma outra inferência possível para a “frugalidade” de Antonio é que tenha periodicamente enviado dinheiro para sua família em Portugal, principalmente para sua mãe, Maria da Costa, que lá permaneceu com alguns irmãos e só faleceu em 15/03/1750. Era uma prática usual remeter ouro para os parentes na metrópole, e devido ao grande volume transportado, seja para os cofres da Coroa, seja para os “privados”, *“determinava-se que todo o ouro em moeda, em pó, folheta e barra transportado do Brasil para o Reino nos cofres das naus do rei, quer pelos particulares quer pela Fazenda, passava a estar sujeito ao pagamento de 1%, figurando cada remessa nos Livros de Manifestos” (Costa, 2005:77).* Ainda hoje há dificuldades para determinar com precisão a quantidade deste ouro transportado, principalmente levando-se em conta a parcela extraviada pelos representantes comerciais que se utilizavam de diversos expedientes, incluindo desde a falsa declaração acerca do volume contido nos baús, até a corrupção dos agentes aduaneiros.

Alternativamente, podemos imaginar que Antonio levou uma vida de dissipação e que tenha gastado de forma desregrada, com mulheres e bebidas, todo o dinheiro que recebeu no desempenho de seu ofício. Nesta perspectiva, quem sabe poderia nosso personagem fazer uma confissão nos moldes do ministro Gouda, em 1665: *“Eu era rico, afluente [sic]; três vícios me arruinaram; o vinho, a puta, o dado; este é o lugar onde minha*

riqueza se encontra agora” (Benjamin Roberts apud Fernandes, 2005:1).

Independente do que aconteceu com seu cabedal ao longo do tempo, deve-se levar sempre em consideração que durante pelo menos 20 anos Antonio exerceu um ofício formal que lhe garantiu o sustento. Em 1744 um vereador da Câmara de Vila Rica recebia anualmente o equivalente a 130\$000 réis, o suficiente para comprar um “bom escravo” (Antunes, 2007:175). Mesmo levando-se em consideração que um vintenário obtinha um rendimento inferior ao de um vereador, Maria do Carmo Pires (2005b) mostra que alguns oficiais vintenários acumularam uma fortuna admirável.

Diante destas evidências de enriquecimento e aumento do prestígio dos oficiais vintenários ao longo do tempo, mantém-se a estranheza pelo fato de Antonio chegar ao final da vida pouco possuindo de seu: um cavalo (cuja posse era uma das condições para exercer-se o ofício de vintenário), um escravo (Manuel, nação Angola) e “huã morada de cazas”. Seu patrimônio foi vendido em 1756 por 290\$600 réis a Antonio Ferreira Neves e, embora tenha sido ajustado que o pagamento seria à vista, foi concedido ao comprador um prazo de dois anos para o acerto final⁶².

Ficamos de certa forma pesarosos ao ver que Antonio da Costa Peixoto, próximo ao final de sua vida, manteve suas preocupações limitadas às questões financeiras que, curiosamente, não receberam sua atenção anteriormente. Ele não lançou seus olhos de volta para o que de mais precioso deixou, ou seja, os manuscritos da *Obra Nova de Língua Geral de Mina*, motivo porque dele se fala ainda hoje.

Ao delinear a trajetória de Antonio da Costa Peixoto, fica constatada uma evidência: a vida não pode ser textualizada e a experiência ultrapassa sempre o documental. Está claro que novas pesquisas devem ser feitas para acrescentar aspectos não formulados desta trajetória. Mas, certamente, nunca estarão concluídas, e esta incompletude reflete nada menos do que o processo da vida de um indivíduo, também sempre interrompida.

O que permanece é apenas a obra escrita?

⁶² AEAM, sala 20, prateleira L, Livro de óbitos de Caza Branca, Óbitos 1758-1816, Livro 03, fls. 40v-42v.

Referências Bibliográficas

Documentos Primários:

Peixoto, Antônio da Costa. *Alguns apontamentos da lingoa Minna com as palavras portuguezas correspondentes*. [manuscrito] Biblioteca Nacional de Portugal (Códice 3052, F. 2355), 1731.

_____. *Obra nova da Lingoa g[er]al de mina, traduzida, ao nosso Igdioma por Antonio da Costa Peixoto, Naciognal do R[ei]n.º de Portugal, da Provincia de Entre Douro e Minho, do comcelho de Filg[uei]r.as*”. [manuscrito] Biblioteca Pública de Évora (Códice CXVI/1-14), 1741.

Silveira, Luis (ed.). *Obra Nova de Língua Geral de Mina / Antônio da Costa Peixoto*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944 [1741].

_____. *Obra Nova de Língua Geral de Mina / Antônio da Costa Peixoto*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945 [1741].

Documentos de Arquivos:

ADP: Arquivo Distrital do Porto

AEAM: Arquivo Eclesiástico de Mariana

AHU: Arquivo Histórico Ultramarino

APM: Arquivo Público Mineiro

BNL: Biblioteca Nacional de Lisboa

BPE: Biblioteca Pública de Évora

CC: Coleção Casa dos Contos

CMOP: Coleção Câmara Municipal de Ouro Preto

Livros, Dissertações e Teses:

Adams, Michael Vannoy. *The Multicultural Imagination*. New York: Routledge, 1996.

Antonil, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Edusp, 2007 [1711].

Antunes, Álvaro de Araújo. Administração da Justiça nas Minas Setecentistas. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007. p. 169-189.

Araujo, Fernando. O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2002. (Dissertação de Mestrado em Sociologia da Cultura/Antropologia). 254 p.

_____. Da cultura ao inconsciente cultural: psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. *Psicologia Ciência e Profissão*, vol.22, n.4, p. 24-33, Brasília, Dez. 2002.

_____. O silêncio do informante e a ausência do amigo: Os sonhos e a morte como encruzilhadas da pesquisa etnográfica. *Revista Teoria e Pesquisa. Revista de Ciências Sociais*, vol. XIX, n.01, p.65-89, jan/jun, 2010.

Augé, Marc. *Não-lugares – Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

_____. *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Barros, M. C., Montserrat, R. & Mota, J. Uma proposta de tradução do sexto mandamento de Deus em um confessionário Tupi da Amazônia de 1751. *Revista Tempo*, vol. 13, n. 26, p. 160-176, Niterói, 2009.

Bastide, Roger. Sociologia do Sonho. in: Caillois & Von Grunebaum (org). *O Sonho e as Sociedades Humanas*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1978. p. 137-148.

Bohrer, Alex Fernandes. Imaginário da Paixão de Cristo: Cultura Artística e Religiosa nos séculos XVIII e XIX no Alto Rio das Velhas. Mariana: Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, 2004. (Monografia de Bacharelado). 66p.

Bolouvi, Lébéné. *Les apports linguistiques “Kwa” dans le portugais de Bahia-Bresiles (Etude morphologique et etymologique)*. Thèse de Doctorat d’Etat ès Lettres. Université Rennes 2 Haute Bretagne. Lille: ANRT, 1990.

Bonvini, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. in: Fiorin, José Luiz e Petter, Margarida (eds.). *África no Brasil: A formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 15-62.

Borges, Célia Maia. As Representações Religiosas, as Práticas Culturais e os Símbolos Sagrados: Os Irmãos do Santíssimo Sacramento na Colônia. in: Braga, C. e outras (orgs). *Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual*. Ouro Preto: EdUFOP, 2011a.

_____. Em Honra ao Senhor: a devoção à hóstia consagrada pelos irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Colonial. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011b.

Braga, Marcelle & Pires, Maria do Carmo. Legitimidade e Formação Social na Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira do Campo no século XVIII. *III Simpósio ILB - Itinerários da Pesquisa Histórica: Métodos, Fontes e Campos Temáticos*. Ouro Preto, 2010.

Camilo, Débora C. de Gonzaga. As donas da rua: comerciantes de ascendência africana em Vila Rica e Mariana (1720-1800). Ouro Preto: Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, 2009. (Dissertação de Mestrado em História). 163 p.

Campos, Adalgisa Arantes & outros. O Banco de dados relativo ao Acervo da Freguesia de N. Sra do Pilar de Ouro Preto: Registros paroquiais e as possibilidades da pesquisa. X Seminário sobre a Economia Mineira - Cedeplar, UFMG. Belo Horizonte, 2002.

Campos, Kátia Maria Nunes. Elo da História Demográfica de Minas Gerais: Reconstituição e Análise inicial dos registros paroquiais da Freguesia de N. S^a da Conceição do Antônio Dias, 1763-1773. Belo Horizonte: Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (Cedeplar), Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. (Dissertação de Mestrado em Demografia). 90p.

Carriere, Jean-Claude & Eco, Umberto. *Não contem com o fim do livro*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2010.

Cascudo, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1988.

Castro, Natália Paganini Pontes de Faria. Entre coroados e coropós: a trajetória do padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio da Pomba (1731-1811). Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010. (Dissertação de Mestrado). 212 p.

Castro, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretária da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002.

Chartier, Roger. *Os desafios da escrita*. São Paulo: Unesp, 2002.

Clifford, James. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Costa, Leonor Freire, Rocha, Maria Manuela e Sousa, Rita Martins de. O ouro cruza o Atlântico. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, ano XLI, Julho-Dezembro, 2005. p. 71-86.

Duarte, Everaldo. A Tradição do Povo Jêje da Bahia. in: Santos, Juana Elbein (org.). *Nossos Ancestrais e o Terreiro*. Salvador: EGBA, 1997. p. 39-41.

Durand, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Ed. Presença, 1989.

Fernandes, Gonçalo. A Língua Geral de Mina (1731/1741) de António da Costa Peixoto. in: I Jornadas Internacionales de Historia de la Lingüística, Buenos Aires. *Libro de Resúmenes...* Buenos Aires: 2012. p. 33.

Fernandes, João Azevedo. A Contenção e o Excesso: Bebida, Embriaguez e Identidades Étnicas no Brasil Holandês (1630-1654). *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, 2005.

_____. Selvagens bebedeiras: Álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2004. (Tese de Doutorado). 386p.

Ferretti, Sergio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: Edufma, 1985.

Figueiredo, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999.

Florence, Carboni. Vozes do silêncio: considerações sobre a linguagem dos cativos no Brasil. *Organon*, nº 47, p.85-127, Porto Alegre, julho-dezembro, 2009.

Friero, Eduardo. *O Diabo na livraria do Cônego*. São Paulo: Edusp: Belo Horizonte: Itatiaia, 1981 [1957].

Furtado, Junia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: Ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. in: JANCSÓ, Istvan e KANTOR, Íris (orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. Volume I. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. p. 397-416.

Geertz, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a Briga de Galos Balinesa. in: Geertz, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989. p. 278-321.

Gomes, Edson. Na sombra da noite. *Reggae Resistência*. EMI. 1988.

Goulet, Jean-Guy. "Dreams and visions in other lifeworlds". in: Goulet, J. & Young, D. (Ed.) *Being changed by cross-cultural encounters*. Ontario: Broadview, 1994. p.16-38.

Guglielmo, Mariana Gonçalves. De comerciante ao "mais rico e poderoso vassalo de Portugal no Brasil": A trajetória de ascensão social de Joaquim Vicente dos Reis. *Anpuh – XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza, 2009.

Guran, Milton. *Agudás: os brasileiros do Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Hillman, Deborah Jay. "Dream work and fieldwork: Linking cultural anthropology and the current dream work movement". In Ullman, M. (org.). *The variety of dream experience*. England: Crucible, 1989. pp. 117-141.

Honda, Laércio. Francisco Pinheiro: As atividades de um Comerciante de Grosso Trato na América Portuguesa (1703 – 1749). Campinas: Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, 2005. (Dissertação de Mestrado em História Econômica). 124 p.

Jung, C. G. Edição brasileira das Obras Completas de C. G. Jung, CW (Collected Works). vol. 18. Petrópolis: Editora Vozes.

Kofes, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

Lara, Silvia Hunold. Os minas em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. *História: Fronteiras – Anais do XX Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (Florianópolis)*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/ANPUH, 1999. p. 681-688.

Law, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. *Revista Tempo*, v.10, n.20, p. 98-120, Niterói, jan., 2006.

Lemos, Pe. Afonso Henriques de Figueiredo. Monografia da Freguesia da Cachoeira do Campo (Município de Ouro Preto). *Revista do Arquivo Público Mineiro*, n. 13, p. 77-111, 1908.

Lody, Raul. *Candomblé – Religião e Resistência Cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

Lopes, Edmundo Correia. Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua Ewoe no Brasil. in: Silveira, Luis (ed.). *Obra Nova de língua Geral de Mina / Antônio da Costa Peixoto*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1945 [1741]. pp. 41-66.

Maerzhaeuser, Christina. Ewe-Fon in contact with Portuguese - new insights from Peixoto's "Obra nova da Língua Geral de Mina". *ECAS 2013 - 5th European Conference on African Studies African dynamics in a multipolar world*. Lisbon, 2013.

Maia, Moacir Rodrigo de Castro. O apadrinhamento de africanos em Minas Colonial: o (Re) encontro na América (Mariana, 1715-1750). *Revista Afro-Ásia*, n.36, p. 39-80, 2007.

Manica, Daniela. Autobiografia, trajetória e etnografia: notas para uma Antropologia da Ciência. *Revista Espaço Acadêmico*, ano IX, nº 105, p.69-77, fev., 2010.

Matory, J. Lorand. Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo. *Revista Mana*, 5(1), p.57-80, 1999.

Mello e Souza, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

Meneses, José Newton Coelho. A terra de quem lavra e semeia: alimento e cotidiano em Minas Colonial. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 337-358.

Mott, Luiz. O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista IAC*, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994. p. 73-82.

Nacif, Paulo Cezar Miranda. Mais que o Sangue: o Apadrinhamento de filhos naturais na freguesia de Santo Antônio da Casa Branca durante o século XVIII. Mariana: Curso de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, 2011. (Monografia de História). 65p.

Nascimento, Luis Cláudio. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria da Cruz, 1999.

Paiva, Adriano Toledo. “O domínio dos índios”: catequese e conquista nos sertões de Rio Pomba (1767-1813). Belo Horizonte: Programa de pósgraduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. (Dissertação de Mestrado). 291 p.

Paiva, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. Depois do cativo: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 505-521.

Parés, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

Pedreira, Jorge Miguel. Os negociantes de Lisboa na segunda metade do século XVIII: padrões de recrutamento e percursos sociais. *Análise Social*, vol. xxvii (116-117), 1992 (2.º-3.º), p. 407-440.

Pereira, Alexandra Maria. Um mercador de Vila Rica: atividade mercantil na sociedade do ouro (1737-1738). Juiz de Fora: Curso de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008. (Dissertação de Mestrado). 172 p.

Pereira, Nuno Marques. *Compendio Narrativo do Peregrino da America*. Lisboa: Oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1728.

Perez, Léa Freitas. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

Petter, Margarida Maria Taddonì. Línguas Africanas no Brasil. in: Cardoso, Suzana et alii (eds.). *Quinhentos anos de história lingüística do Brasil*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006. p.117-142.

Pires, Maria do Carmo. A justiça nas freguesias da comarca de Vila Rica no século XVIII: normatização e costumes. *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora: Departamento de História e Arquivo Histórico da UFJF, vol. 7, núm. 2, jul-dez, 2005, p. 6-19.

_____. “Em Testemunho de Verdade”: Juízes de Vintena e Poder Local na Comarca de Vila Rica (1736-1808). Belo Horizonte: Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais, 2005b. (Tese de Doutorado).

_____. O provimento da ordem. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, ano XLII, nº 2. julho-dezembro de 2006a. p. 67-79.

_____. Administração e justiça nas freguesias da comarca de Vila Rica: os oficiais vintenários. in: Paiva, Eduardo França. *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (século XVI-XVIII)*. São Paulo: Annablume, 2006b. p. 61-76.

_____. *Juízes e infratores – o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume, 2008.

Praxedes, Vanda Lúcia. A Teia E A Trama Da "Fragilidade Humana": Os Filhos Ilegítimos Em Minas Gerais (1770-1840). in: João Antonio de Paula & et alli (ed.) *Anais do XI Seminário sobre a Economia Mineira [Proceedings of the 11th Seminar on the Economy of Minas Gerais]*, Cedeplar-UFMG, 2004.

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

_____. Do Minho a Minas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Volume 44, Fascículo I. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 2008. p.132-153.

Reis, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu de Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, no. 16, mar/ ago 1988, pp. 57-81.

Resende, Maria Efigênia. Itinerários e interditos na territorialização das Geraes. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 25-53.

Rodrigues, Aryon Dall’Igna. “Obra nova da língua geral de mina: a língua ewe nas Minas Gerais”. *PAPIA: Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares*, 13, p. 92–96, 2003.

Rosa, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Sampaio, Neide A. Freitas. Por uma poética da voz africana: Transcultações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Letras - Estudos Literários, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. (Dissertação de Mestrado). 334 p.

Santos, Maykon Rodrigues dos. Cruzando o Atlântico: a construção da identidade Mina entre forras e escravas no pequeno comércio de Vila Rica, 1753 a 1797. Campinas: Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2011. (Dissertação de Mestrado). 183p.

Scarano, Julita. *Negro nas terras do ouro: cotidiano e solidariedade- século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

Silva, André Mansuy Diniz Silva. Introdução e Notas. in: Antonil, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Edusp, 2007 [1711]. p. 25-64.

Silva, Cristina Maria. Rastros das Socialidades - Conversações com João Gilberto Noll e Luiz Ruffato. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2009. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). 315 p.

Silveira, Marco Antônio. Capitão-general, pai dos pobres: o exercício do governo na Capitania de Minas Gerais. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 147-168.

Silveira, Renato da. Nação Africana no Brasil Escravista: Problemas Teóricos e Metodológicos. *Revista Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, Salvador, 2008.

Soares, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi - Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, UFRJ / 7 letras, # 4, 2002, p. 59-83.

_____. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Sogbossi, Brice e outros. Dicionarização do legado linguístico-cultural africano no Brasil: o caso da língua éwé-fon. in: 60ª Reunião Anual da SBPC, 13 a 18 de julho de 2008, Unicamp, Campinas, SP. *Resumos dos trabalhos apresentados.... [online]. [cited*

15/02/2013]

<<http://www.sbpcnet.org.br/livro/60ra/resumos/resumos/R2841-1.html>>

Souza, Sílvia Margarete Cunha. A Predicação na Língua Geral de Mina. *PAPIA: Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares* 13, 2003, p. 97–106.

Yai, Olabiyi. Texts of Enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth-and Nineteenth-century Brazil. in: Lovejoy, Paul. *Identity in the Shadow of Slavery*. London and New York: Continuum, 2000. p. 102-112.

Verger, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987 [1968].

_____. Os que no Brasil permaneceram fiéis aos valores africanos. in: Verger, P. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Ed. Corrupio, 1992.

Viana Filho, Luis. *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1946.

Vilalta, Luis Carlos. Introdução e Ler, escrever, bibliotecas e estratificação social. in: Resende, Maria Efigênia & Vilalta, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 249-312.