

## ARTIGO

### ENTRE PRÁTICAS TERAPÊUTICAS E CONCEPÇÕES CATÓLICAS:

UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS CURATIVAS DE MONSENHOR HORTA, EM MINAS GERAIS, FINAL DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO SÉCULO XX

LUCAS LOLLI VIEIRA

Doutor em História. Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais - Campus Cláudio e do Instituto Federal de Minas Gerais - Campus Arcos.

E-mail: [lucas.lolli@yahoo.com.br](mailto:lucas.lolli@yahoo.com.br)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8038-7672>

**RESUMO:** Este trabalho propõe analisar as práticas curativas católicas, bem como as concepções católicas sobre saúde e doença. Propõe também desenvolver esta investigação acompanhando a trajetória de Monsenhor Horta, padre que viveu em Mariana, Minas Gerais, no final do século XIX e início do século XX. Monsenhor Horta vivenciou um projeto religioso inspirado na espiritualidade do Bom Pastor que se traduziu em práticas curativas com seu rebanho. Através de um arsenal terapêutico eminentemente católico, Monsenhor Horta propôs socorrer todos aqueles que o procuraram. As doenças foram enquadradas dentro das aspirações reformistas clericais que procuraram construir um discurso moral sobre saúde e doença como parte das estratégias reformistas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Práticas de cura, Religião e Magia, Catolicismo, Saúde, Autobiografia.

## **BETWEEN THERAPEUTIC PRACTICES AND CATHOLIC CONCEPTIONS:**

AN ANALYSIS OF THE CURATIVE PRACTICES OF MONSENHOR HORTA, IN MINAS GERAIS, IN THE LATE NINETEENTH AND EARLY TWENTIETH CENTURIES

**ABSTRACT:** This work proposes to analyze Catholic healing practices as well as Catholic conceptions about health and disease. It proposes to develop this investigation following the trajectory of Monsenhor Horta, a priest who lived in Mariana, Minas Gerais, in the late nineteenth and early twentieth centuries. Monsenhor Horta experienced a religious project inspired by the spirituality of the Good Shepherd that translated into healing practices with his flock. Through an eminently Catholic therapeutic arsenal, Monsenhor Horta proposed to help all those who sought him. Diseases were framed within clerical reformist aspirations that sought to construct a moral discourse on health and disease as part of reformist strategies.

**KEYWORDS:** Healing Practices, Religion and Magic, Catholicism, Health, Autobiography.

DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2025v84p490-516>

Recebido em: 30/06/2025

Aprovado em: 20/10/2025



O ano é 1859. Propriamente 20 de junho de 1859. Em um pequeno distrito de Mariana, Minas Gerais, chamado São José da Barra Longa, nascia o primogênito da família Horta, José Silvério Horta ou, como mais tarde ficaria conhecido, Monsenhor Horta. Filho do senhor José Caetano Ramos Horta e da senhora Jacinta Gomes de Figueiredo Horta, José Silvério teve seis irmãos: Afonso, Carlos, Artur, Maria, Antônio e Manuel. Monsenhor Horta iniciou sua carreira eclesiástica em 1877 quando foi convidado pelo bispo de Mariana, Dom Benevides, para tornar-se fâmulos do bispado de Mariana. José Silvério Horta ficou, então, responsável por distribuir as esmolas aos pobres, bem como acompanhar o bispo nas visitas pastorais. Conforme escreveu em sua autobiografia,<sup>1</sup> “nas visitas pastorais eu era encarregado de dispor a condição de

---

<sup>1</sup> José Silvério Horta escreveu sua autobiografia em outubro de 1932, quando acometido pelas enfermidades que o levariam a falecer no ano seguinte. Infelizmente, a autobiografia original de Monsenhor Horta encontra-se perdida, de forma que, para a realização desta pesquisa, tivemos acesso apenas à cópia transcrita pelo Padre José de Alvarenga Freitas, entre os dias de 23 de abril a 25 de maio do ano 1965, sendo mantido, de acordo com o padre copista, todo o texto, alterando-se apenas a ortografia. Para a construção deste trabalho, o texto autobiográfico de Monsenhor Horta é um fundamental para acompanharmos o universo religioso vivenciado pelo padre e por aqueles que o seguiam. Em diálogo com Chartier (2002 e 2010), percebemos que os textos são fontes privilegiadas para compreendermos as representações e as práticas das pessoas no passado, pois, revelam-nos, entre outros, os modos de agir em determinadas culturas, em um determinados tempos e espaços, e revelam-nos também formas de pensamentos, gestos, costumes, crenças, visões de mundo e, sobretudo, as representações. Assim, citando o autor, “[...] a noção de representação não nos afasta nem do real nem do social. Ajuda os historiadores a se desfazerem da “ideia muito magra do real”, como escrevia Foucault, que durante longo tempo foi a sua, insistindo na força das representações, sejam elas interiorizadas ou objetivadas. As representações não são simples imagens, verdadeiras ou falsas, de uma realidade que lhe seria externa; elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado, é, efetivamente, o que dizem que é. Nesse sentido, produzem as brechas que rompem às sociedades e as incorporam nos indivíduos. Conduzir a história cultural da escrita dando-lhe como pedra fundamental a história das representações é, pois, vincular o poder dos escritos ao das imagens que permitem lê-los, escutá-los ou vê-los, com as categorias mentais, socialmente diferenciadas, que são as matrizes das classificações e dos julgamentos. (Chartier, 2010, p. 51-52). Chartier argumenta que o conceito de representação, melhor do que o de mentalidade, permite articular “três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, classe ou comunidade.” (Chartier, 2002: 23). Nesse sentido, percebemos como o conceito de representação torna-se essencial para compreendermos a narrativa memorialista de Monsenhor Horta, quando este descreve em sua narrativa o cotidiano e as constantes manifestações do sobrenatural. Para compreender o universo de Monsenhor Horta e daqueles que o procuravam para se tratar de um estado de enfermidade, a autobiografia de Monsenhor Horta é um lugar privilegiado, pois, demonstra para nós, na tentativa de apreensão do real e de dar sentido à realidade através da escrita autobiográfica, como os elementos do

malas, canastras, de ajudas as Missas de S. Excia. Rvma. e dos sacerdotes todos que o acompanhavam, de sorte que havias dias de ajudar seis e às vezes mais missas, uma após outra; a crisma e em geral a todas as funções episcopais e sacerdotais e muitas vezes também de preparar a hóstia para o santo sacrifício e comunhão (Horta, 1933, p. 17).

A primeira ordenação eclesiástica de José Silvério Horta ocorreu em 1884, quando recebeu as ordens menores, o que lhe dava “o direito de exercer alguns poderes espirituais e sobrenaturais na terra” (Horta, 1933, p. 23). No primeiro dia do ano posterior, José Silvério Horta recebeu o subdiácono e após receber o diácono, em 1886, tornou-se padre. Monsenhor Horta, como passou a ser conhecido, conciliou as obrigações inerentes à batina com as de secretário-geral do Arcebispado de Mariana. Em 1887, foi nomeado pela princesa Isabel como cônego efetivo da Sé de Mariana e ainda, em 1905, recebeu do Papa Pio XI o título de Camareiro Secreto.

Ao fim da vida, o sacerdote havia ocupado posições de relevância dentro do campo religioso católico e possuía relativo destaque no clero marianense - sobretudo para seu rebanho. Para este, as qualidades eclesiásticas desenvolvidas por Monsenhor Horta na construção de sua vivência eclesiástica o fez ser percebido como um padre com legitimidade e credibilidade suficientemente válidas e amparadas pela Igreja Católica para que pudesse mediar, junto a Deus, a melhora do fiel em momentos de incertezas causadas pelas doenças e enfermidades do corpo.

Contudo, embora este trabalho tenha Monsenhor Horta como sua personagem principal, este não se constitui propriamente em estudo biográfico. Antes, temos como objetivo compreender, através de Monsenhor Horta, as concepções em torno da saúde e da doença que coexistiram em Minas Gerais no final do século XIX e início do século XX, percebendo-as em relação com as práticas curativas católicas que foram manuseadas e operadas pelo sacerdote durante sua vida. Procuraremos analisar neste trabalho como se constituiu uma crença em sua capacidade curativa, que dava ao padre uma prerrogativa

---

sobrenatural apareciam para justificar as práticas curativas e as concepções em torno da doença e da cura.

suficientemente válida para operar e manusear um arsenal terapêutico eminentemente católico - benção, aspersão de água benta, exorcismo, distribuição de artefatos e medalhinhas miraculosas, orações - para atuar na melhora e no restabelecimento da saúde daqueles enfermos que o procuravam.

### **A reforma clerical e a espiritualidade do bom pastor em Monsenhor Horta**

Quando Monsenhor Horta adentrou no clero marianense para tornar-se fâmulos do então bispo Dom Benevides, o clero local e, em alguns aspectos, o clero nacional, era atravessado por um projeto de reestruturação interna, um processo de Reforma Eclesiástica iniciado pelo bispo antecessor de Dom Benevides, Dom Viçoso. O ambiente reformador iniciado por Dom Viçoso, mantido e aprofundado por Dom Benevides, caracterizou-se pela tentativa de aproximar o clero mineiro aos preceitos tridentinos, moralmente mais alinhados à liturgia católica e mais bem instruídos do ponto de vista intelectual. Para tanto, Dom Viçoso reabriu o Seminário de Mariana e, como ressalta Coelho (2010), atuou na criação de uma imprensa religiosa no Brasil, que serviu como estratégia de aproximação entre os bispos reformadores nacionais procurando constituir entre estes uma identidade reformista e valores em comum - como, por exemplo, a defesa do catolicismo doutrinário e institucional, a reformulação dos costumes e o combate de inimigos internos que ameaçavam as aspirações do projeto de neocrisandade conduzido pela Igreja como a modernidade, a laicidade, a maçonaria e o espiritismo (Azzi, 1994).

Em Mariana, do final século XIX ao início do século XX, ao menos três jornais católicos foram fundados, sendo eles: *O Viçoso*, periódico que publicou entre 1893 e 1896; *Dom Viçoso*, que esteve em circularidade no bispado entre 1897 a 1899; e o *Boletim Ecclesiastico*, que se manteve como porta voz oficial do bispado de Mariana entre 1902 a 1939. Estes periódicos ficavam sob administração da diocese de Mariana e por diversas vezes foram utilizados como meios para a reprodução de textos escritos pelo clero local e nacional e, entre tantos, pelo próprio Monsenhor Horta.

A publicação de cartas pastorais nas páginas dos jornais eclesiásticos foi uma prática constante. Essas cartas eram a síntese do pensamento reformista brasileiro e, a partir de suas leituras, percebemos como elementos sociais foram apropriados e enquadrados para justificarem os objetivos reformistas. Dentre as diversas temáticas presentes nesses escritos, as doenças e as epidemias que assolavam o Brasil foram frequentemente debatidas pelos bispos reformistas. Assim, as doenças estavam inseridas no processo de reforma clerical, que aspirava a objetivos mais amplos ao propor também a reforma dos costumes e da sociedade. Desta forma, as doenças eram significadas e compreendidas como justiça e castigo em resposta à imoralidade cometida pelo homem, tinham o objetivo de levar o pecador ao arrependimento e, por meio da confissão e da penitência, voltá-lo a Deus e ao cristianismo.

Em 11 de dezembro de 1894, o periódico *O Viçoso* trazia em suas páginas uma notícia informando que a capital brasileira, Rio de Janeiro, e alguns outros estados estavam afligidos por uma epidemia de cólera. De acordo com a publicação, embora houvesse um esforço do governo federal “para impedir a propagação”, empregando “todos os recursos da sciencia para salvar as populações ameaçadas” ainda não tinha sido o bastante. Era “preciso alguma cousa mais: a prece”. O periódico ressaltava que as mazelas enfrentadas no cotidiano, como “[...] as commoções intestinas, as devastações da peste, o desespero da fome, são outras tantos brados que os ceos enviam a um povo: porque prevaricaste; porque desamparaste o Senhor teu Deus”. E se a população era castigada pela justiça Divina por ter desviado dos princípios católicos, era necessário recorrer à penitência, pois,

si os escandalos publicos do povo attrahem calamidades publicas, as graças publicas se devem ás preces publicas. Portanto faça o povo penitencia. Recorra-se também e principalmente já no seio das familias, já publicamente nas Egrejas e nas ruas, aos meios sobrenaturaes para preservar do flagello da peste. Dê pois o Brazil o espectáculo sublime e tocante de voltar-se inteiramente para Deus e para sua Igreja, e o Senhor dirá emfim ao ministro de sua justiça: suspende tua mão, e não seja desolada a terra. Só depois disto é que as benções de Deus farão feliz a nossa Patria e ella crescerá na prosperidade e na paz tão desejada (*O Viçoso*, ano II, n.º 20, ano 1894).

No contexto da Pandemia de 1918 e de sua expansão para o estado de Minas Gerais, o arcebispo de Mariana, Dom Silvério, publicou, em março de 1919, uma carta pastoral sobre a influenza no Brasil e em Minas Gerais, na qual não teve dúvidas em atribuir a calamidade a uma punição divina causada pelos pecados da humanidade, apontando que “este conjunto de males acumulados a um tempo sobre nós, é prova manifesta da justiça divina provocada pelos peccados do povo”. Assim, “os peccados portanto dos estados e povos são conductores dos castigos do céu”. E finalizava convocando a um exame de consciência na qual “havemos forçosamente de confessar, que por mais rigorosos e afflictivos, que sejam nossos males, nós os temos merecido, e com toda justiça os soffremos” (Boletim Eclesiástico, 1919, pp. 63-67).

Um outro aspecto da reforma eclesiástica em Minas Gerais foi o incentivo clerical para o desenvolvimento da espiritualidade do Bom Pastor. A valorização do sacerdote como Deus na terra, atuando ao lado das pessoas mais pobres para salvar-lhes a alma, proporcionou a retomada da concepção da imagem que assemelhava o padre à imagem de outro Cristo na Terra. Em terras mineiras, Dom Viçoso teve importante papel na defesa da espiritualidade do Bom Pastor, escrevendo, em 16 de dezembro de 1852, que

[...] Os verdadeiros pastores honram-se de ser os pais das almas, e não dominadores e senhores. Cristo, o mais dócil dos homens, o exemplo dos bons cidadãos, o amigo mais generoso da pátria, não disputou nem resistiu. Estabeleceu o edifício da felicidade dos homens na doçura, bondade e clemência. Proceder de outros meios é tirar do serviço de Cristo o quanto ele tem de amável; é aniquilar os títulos mais sólidos de nossa grandeza. [...] Um pastor que nada quer sofrer, também não fará nada que seja útil. Concordo que a sua paciência e mansidão são postos em prova todos os dias. [...]. Mas para abraçar esta doutrina é necessário estar profundamente penetrado de uma verdade que muitos não conhecem, e vem a ser que o Bispo e o Sacerdote devem mostrar-se estranhos aos cuidados e bagatelas, que se chamam negócios do mundo. O Pontífice e o levita devem-se considerar homens de Deus, e não como homens do Rei e da República (*O Romano*, 16 de dezembro de 1852 *apud*. Campos, 2010, p. 62).

A espiritualidade do Bom Pastor foi constantemente incentivada no contexto reformador, pois reorganizava, através da atuação no cotidiano, a experiência do fiel pelo prisma da fé e da crença na Divina Providência. Assim, a presença do padre junto à população era vista como forma de Deus estar junto ao seu rebanho, garantindo que este não se perdesse em cultos não católicos e garantindo com maior eficácia a manutenção dos sacramentos católicos. Desta forma, a espiritualidade do Bom Pastor rememorava uma ação evangelizadora e mantenedora da fé do fiel, em consonância com os objetivos reformadores da Igreja Católica do século XX.

Quando Monsenhor Horta iniciou sua trajetória eclesiástica, o clero local vivenciava as transformações do contexto reformador. Por meio da análise de sua autobiografia e de seus discursos, podemos perceber traços de um determinado rigorismo moral, uma reafirmação hierárquica da Igreja Católica, de seus dogmas e a subordinação à infalibilidade papal, ou seja, características caras ao contexto reformista. Porém, é certo também que podemos perceber, em suas práticas e reflexões (Horta, 1939), características marcantes da espiritualidade do Bom Pastor. Em carta enviada à Revma. Irmã Maria de Jesus, em 25 de setembro de 1929, Monsenhor Horta refletia, aos 70 anos de idade, sobre a espiritualidade do Bom Pastor:

Só levarei um pezar: o de não ter servido a Deus como devêra e o de não poder mais salvar as almas neste mundo. Por isso estou me empenhando com o meu bom Anjo, a todo o momento, para que em meu lugar e em nome de Jesús Christo, que represento na terra, arrebanhe quanto puder essas queridas almas para o céu, as restitua ao Coração de Deus; preste aos missionários, aos propagadores da fé, aos Vigários e pastores das almas o conforto e os auxílios que não posso prestar-lhes por mim mesmo com todo pesar do meu pobre coração (Horta, 1939, p. 58).

Em outra troca de correspondências, agora com a Madre Irmã Bernadete, datada de 29 de dezembro de 1920, o sacerdote explicava que “governar uma alma é governar um mundo” e “em vista disto, os mais humildes são os que melhor governam, porque põem toda sua confiança em Deus que os não deixará de esclarecer e conduzir” (Horta, 1939, p. 64). E, em sermão sobre a prática das esmolas, Monsenhor Horta escreveu:



No fundo dêesses vales, nessas margens inhóspitas de rios, lá onde quer que se levante uma pobre torre, ou algum obscuro casebre humano, deve chegar a solicitude paternal do Prelado. Ele responderá a Deus por essas almas que, talvez, nunca tenham visto um padre. Nem vos pareça isso impossível, porque eu mesmo, não muito longe daqui, fui o primeiro sacerdote visto por duas pobres octogenárias; e a Missa que celebrei, à sombra das florestas, foi a primeira que um pobre pai de família, vergado ao pêso dos seus cem anos, ouvia depois da sua peurícia (Horta, 1939, p. 144-145).

As reflexões de Monsenhor Horta sobre o ofício do pastoreio de almas também estiveram presentes em sua autobiografia:

Quando lhe dei a absolvição pareceu-me que era arrebatado de espírito e ouvi uma voz silenciosa no meu coração: Vem, servo bom e fiel, participa da alegria do teu Senhor e de toda a Côrte celeste pela conversão desta alma. Não sei, nem poderia descrever o que vi e senti. Era tanta e tão geral a exaltação dos bem aventurados no céu, que quase desfaleci se Deus não minorasse o pêso de tanta felicidade. Por muitos dias nada podia resar vocalmente por maiores esforços que fizesse; o meu espírito não estava na terra (Horta, 1932, p. 53).

Constituindo uma religiosidade amparada na espiritualidade do Bom Pastor, Monsenhor Horta procurou vivenciar um projeto religioso que se concretizava na prática e nas formas de assistir e socorrer seu rebanho. Assim, são diversos os casos, descritos em sua autobiografia, em que o sacerdote foi procurado para mediar, juntamente com Deus, o devido restabelecimento da saúde do fiel. Constituiu-se, ao longo de sua atuação sacerdotal, uma crença, partilhada entre sacerdote e fiéis, na vocação, na credibilidade e na legitimidade que o sacerdote possuía para manusear o sobrenatural para fins curativos.

### **As curas religiosas autorizadas e legitimadas pela Igreja Católica**

Diversos outros trabalhos procuraram compreender a percepção do cotidiano pelos mineiros setecentistas e oitocentistas ressaltando o caráter mágico que abrangia a vivência nas terras de Minas Gerais. Em sua dissertação, o historiador Ramon Fernandes Grossi (2002) chama a atenção para as concepções de um sobrenatural católico que permeiam as relações sociais e os

meios pelos quais o homem das Minas articula o sobrenatural em seu cotidiano. Em pesquisa de doutorado, o historiador André Nogueira (2013) demonstra como estava diluída no estado a crença de que as forças sobrenaturais podiam ser manipuladas a fim de causar malefícios e benefícios. Para o historiador, “balizados por outras percepções do corpo e dos males que os afetava, a associação das doenças com o universo da religião e da magia era bastante comum também para os indivíduos que viveriam nas minas do século XVIII” (Nogueira, 2013, p. 62). Dessa forma, muito mais que só um significado abstrato, o feitiço e o sobrenatural ganhavam materializações concretizadas em doenças, atrasos de vida, anti-feitiços, etc. Prática recorrente nas Minas Gerais do século XVIII e XIX, os ex-votos também indicam uma concepção de saúde/cura para aqueles homens que estavam vinculados a uma interferência do sobrenatural no processo curativo. Os ex-votos, feitos para pagarem promessas, representavam “o enfermo em uma cama, em uma das extremidades os santos, geralmente visíveis em nuvens, e algumas tinham como figuras obrigatória a família ou a representação de autoridades religiosas ou médicos” (Abreu, 2001, p. 33). Os ex-votos, assim, representavam a intervenção sobrenatural que o enfermo recebe dos céus realizada pelo santo que interveio em seu favor.

A despeito das possibilidades do sobrenatural ser manuseado, a Igreja Católica procurou construir estratégias para deslegitimar que agentes leigos o fizessem, garantindo à instituição Católica o controle e a hegemonia sobre os usos do sobrenatural. Segundo Keith Thomas (1991), a modernidade caracterizou-se por um crescente processo de institucionalização da Igreja Católica, acentuando as fronteiras entre religião e magia e diferenciando seus agentes - nas palavras do autor, “o clero [...] ansiava por substituir a explicação mágica pela teológica” (Thomas, 1991, p. 518).

A diferenciação, e a consequente legitimação e deslegitimação do sujeito que praticava o manuseio do sobrenatural, foi parte central das demarcações de fronteiras entre a magia e a religião. Assim, entre agentes religiosos e leigos estavam postas as diferenças que legitimam ou deslegitimam suas práticas, sendo estas construídas a partir de sua posição social e da autoridade que lhes eram concedidas para a realização dessas práticas. Como argumenta Thomas, “a

diferença entre os religiosos e os mágicos residia não tanto nos efeitos que alegavam alcançar, e sim em sua posição social e na autoridade em que se fundavam suas respectivas pretensões” (Thomas, 1991, p. 53). Em última instância, a diferença entre um tratamento religioso ou mágico dependia da posição oficial que a Igreja assumisse e “os limites da atividade mágica eram determinados pela atitude da Igreja para com suas próprias fórmulas e o potencial da natureza” (Thomas, 1991, p. 216).

Nas Minas oitocentistas, tanto Deus quanto o demônio eram capazes de produzir e intervir nas doenças e nas curas. A enfermidade física era percebida como manifestação de um mal entranhado na alma, cujas causas sobrenaturais afetariam o corpo físico. A cura da alma era, assim, a cura do corpo físico, e, para tanto, os sacramentos - confissão e penitência -, bem como água benta, exorcismo etc., faziam parte de um arsenal terapêutico nitidamente católico. Embora as intervenções de Deus e do demônio pudessem causar malefícios ou benefícios, a legitimidade desse processo era antagônica. A cura divina, manifestada pela intervenção de Deus, dos santos ou anjos, era considerada uma prática legitimada desde que o sujeito que a manipulasse fosse autorizado pela Igreja. A doença, quando causada por Deus, era interpretada como castigo ou punição, resultado da imoralidade, social ou individual. Deste modo, para obter a cura, era necessário que o fiel se arrependesse dos seus pecados através da confissão e da penitência. Caso fosse merecedor, o fiel teria sua alma salva. Se a doença recaísse sobre a população inteira, como, por exemplo, nas epidemias, o processo para se remediar do mal era a romaria. As manifestações demoníacas no corpo eram consequências das ações do indivíduo e poderiam causar diversos sintomas, levando à loucura, possessões, mal-estar, brigas matrimoniais, entre outros.

Uma tal senhora de nome Manoelina Maria de Jesus, conterrânea de Monsenhor Horta e moradora da freguesia de Coqueiros, em Entre Rios, localizada no bispado de Mariana, passou a ter, no ano de 1931, seu caso acompanhado de perto pelo periódico *Boletim Ecclesiastico* (*Boletim Ecclesiastico*, 1931, p. 109). Em torno da senhora começaram a surgir boatos sobre suas habilidades de manuseio do sobrenatural para fins curativos, o que a levou

a ser chamada pelos jornais como “A Santa de Coqueiros” (Boletim Ecclesiastico, 1931, p. 136-138). A tal senhora parece ter feito fama com suas curas miraculosas, tornando Coqueiros rapidamente em um local de romaria. E assim, em 13 de abril de 1931, Monsenhor Horta fez publicar, pelo jornal Boletim Ecclesiastico, um pequeno aviso informando que não aconselha “quem quer que seja ir a Coqueiros” (Boletim Ecclesiastico, 1931, p. 109) negando qualquer fundo religioso.

O manuseio do sobrenatural para fins curativos era crime tipificado, de acordo com o código Penal de 1890, em três artigos, 156, 157 e 158, que versavam sobre, respectivamente, a prática ilegal da medicina, prática da magia, do espiritismo e a proibição do curandeirismo. Como demonstra Yvonne Maggie (1992), o processo de criação do Código Penal republicano levou para o centro das arenas de debate juristas e médicos “que lutavam pela regulamentação do espaço profissional” e vieram “a discutir questões religiosas, emaranhadas no processo de discernir quem era religioso e quem usava magia, quem era curandeiro e quem era médico” (Maggie, 1992, p. 39). As demarcações das fronteiras e a institucionalização da religião como espaço separado da magia, iniciadas no século XVI na Europa, e no Brasil, em especial, a partir do século XIX, caracterizaram a criação dos marcos legais da República brasileira - o Código Penal de 1890 e a Constituição Federal de 1891 - construídos, ambos - como argumenta Maggie - a partir da manutenção da crença na existência da magia e na punição daquele que a manipula.

A perseguição a hábitos populares levada a cabo pelo projeto de modernização conservadora da República brasileira, juntamente com as tentativas do monopólio religioso sobre os usos do sobrenatural, levaram a senhora Manoelina para o cárcere. Este episódio foi motivo para um embate político/jurídico entre o desembargador do estado de Minas Gerais, Rodrigues Campos, presidente do Tribunal da Relação, e o secretário do Interior, Gustavo Capanema.

O Boletim Eclesiástico trazia transcrito um parecer assinado por Capanema, como resposta ao *habeas-corpus* solicitado pelo desembargador Rodrigues Campos, que colocava em dúvida o proceder e a legitimidade da internação de Manoelina. Em ofício, o desembargador havia solicitado

informações sobre a prisão e a situação de Manoelina, e, então, Gustavo Capanema redigiu o texto transcrito no periódico católico (Boletim Ecclesiastico, 1931, p. 136-138), elencando em quatro tópicos a resposta direcionada ao desembargador, bem como anexou junto à sua justificativa um laudo médico emitido pelo Instituto Raul Soares, que referendava a reclusão. Gustavo Capanema argumenta que foi em nome da “ordem e da saúde pública” (*sic*) que havia sido solicitado, por ele mesmo, a internação de Manoelina. O laudo médico, que também teve sua reprodução nas páginas do periódico, corrobora a argumentação de Capanema ressaltando que a mulher está consciente, contudo,

Quando é abordado o assumpto que lhe motivou a internação, isto é, “sua santidade”, “as curas que tem feito”, “o anjo que a orienta e inspira”, “a possibilidade de se provar de alimentos e de se collocar superior às contingencias physiologicas” ella torna-se reticente, retrahida, negando-se mesmo a formular qualquer resposta, com subterfugios desta ordem: - “o senhor é muito perguntador; o senhor quer saber demais, etc.”. Não houve meio de se conseguir de Manoelina a informação exacta de como e quando começaram as suas presumpções de santidade. Parece que o facto remonta à epoca de sua “tuberculose”. Desenganada pelos medicos, voltou-se para Deus que não só a curou como lhe conferiu poderes para estender aos outros os beneficios da cura que recebera. Explica a intervenção divina no acto da sua cura pelo intento em que estava a Providencia de fazer della um instrumento de beneficios (Boletim Ecclesiastico, 1931, p. 136-138).

Conforme seguia a publicação do periódico, o debate ia adquirindo um caráter religioso ao atribuir a cura de Manoelina não à intervenção Divina, como sustentava a senhora, mas à intervenção demoníaca. Casos como estes foram constantemente acompanhados pelos periódicos católicos de Mariana, como, por exemplo, um outro, de um homem conhecido como Dr. Eduardo Silva, médico-engenheiro. O nome deste homem circulou pelas páginas do periódico *D. Viçoso*, entre os meses de março, abril, maio e junho do ano de 1898, juntamente com outras anedotas e histórias que se dedicavam ao combate do espiritismo e a vinculação dos médiuns espíritas às forças demoníacas (Dom Viçoso, 1898, de 24 de abril de 1898 e 8 de maio de 1898). Ao perseguirem agentes curativos não católicos que atuavam às margens da permissão concedida pela Igreja Católica, a Igreja - ainda que paradoxalmente - acabava, por sua vez,

reconhecendo o poder curativo das demais terapias que a instituição procurava combater.

### **As práticas curativas de Monsenhor Horta**

Os estudos sobre a história da saúde e das doenças têm demonstrado como os significados dados a um determinado quadro “clínico” são resultados das mais diversas compreensões culturais e sociais. Tais pesquisas têm ressaltado que manifestações naturais ganham diferentes significados em contextos distintos no tempo e no espaço (Figueiredo, 2002) e, assim, as concepções sobre corpo, saúde e doença não são valores absolutos, a-históricos e universais, pois, antes, estes ganham enquadramentos sociais. Assim como as doenças, as curas estão também vinculadas ao tempo e ao espaço e, sobretudo, vinculadas às compreensões e concepções em torno das doenças. A historiadora Betânia Figueiredo (2002) chama atenção para esse processo:

Os processos de cura evidenciam sempre uma relação entre aqueles que se encontram doentes e aquele ou aqueles que intervêm no doente, inicialmente pela observação e elaboração do diagnóstico e posteriormente pela indicação de algum procedimento, objetivando curar ou amenizar os problemas/ sintomas apresentados. A palavra cura, etimologicamente, significa preocupação, solicitude, interesse por alguém ou por algo (Figueiredo, 2002, p. 95).

Nas terras mineiras do século XIX e início do século XX, diferentes concepções acerca da saúde e da doença coexistiam, ora de maneira pacífica, ora de maneira tensional, representadas tantas vezes no trânsito do enfermo entre estes saberes. Assim, mesmo que proibido pela Igreja Católica, os fiéis não deixaram de procurar os diversos agentes terapêuticos à disposição, sejam eles o médico acadêmico, o curandeiro, o rezadeiro, benzedeiro, espírita ou padre. Desse modo, dentre as diversas opções de cura e formas diferenciadas de entendimento do corpo, formaram-se um trânsito de saberes curativos possíveis de serem percorridos pelos enfermos.

A própria Igreja Católica mantinha relações diferentes com os diversos saberes curativos existentes. Em relação à medicina acadêmica – que durante o

século XIX e início do XX tentava conquistar o monopólio sobre as atividades curativas – é possível perceber que a Igreja Católica mantinha um discurso pautado por interesses diferentes – ora concorrentes, ora complementares, ora justapostos e, às vezes, até mesmo excludentes. Encontramos, nas documentações pesquisadas, posições eclesiásticas distintas sobre a conduta médica. A título de exemplo, em determinados periódicos católicos são anunciadas as principais descobertas científicas do século, como as descobertas de Koch (As doenças nos paizes tropicaes, 1899) e as necessidades das medidas de higiene para a prevenção de moléstias e epidemias (A peste-sua origem-prophiláxia e tractamento-symptomas, 1899). Porém, é possível perceber que esses saberes e práticas estavam justapostos à primazia da cura divina.<sup>2</sup> Em relação ao curandeirismo e o espiritismo, por exemplo, a posição eclesiástica é unânime em afirmar que haveria ali a ação do demônio, superstição e a magia.<sup>3</sup>

Entre rezas, bênçãos, aspersão de água benta e exorcismos, Monsenhor Horta praticou seus ofícios curativos com todos aqueles que o procuraram através das correspondências ou se dirigindo pessoalmente até o sacerdote. Em 31 de julho de 1924, uma tal senhora de nome Raymunda Aleixa Gonçalves, moradora de Ressaquinha, distrito de Mariana, escreveu a Monsenhor Horta para solicitar uma benção após a realização de um procedimento médico cirúrgico que a deixou sem andar (Correspondência de Monsenhor Horta, 1895-1925). Em uma outra troca de missivas, uma senhora de nome Maria Querina, de São Gonçalo do Bação, em 15 de fevereiro de 1924, também escreveu ao padre

---

<sup>2</sup> Construo o argumento a partir da referência aos documentos: **D. Luiz Silva Brito**, Assunto: Epidemia, Arm. 8, prat.: 3, 1ª relação, ano 1902. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **O Viçoso**, ano II, n. 20, ano 1894, Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **Boletim Ecclesiastico**, Ano XVII, Marianna, Fev.Março de 1919, n.2 e 3, p. 63-67. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

<sup>3</sup> Para a construção do argumento sustento-me nos documentos: **D. Viçoso**, Marianna, 20 de março de 1898, n.4. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **D. Viçoso**, Marianna, 3 de abril de 1898, n.5. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. **D. Viçoso**, Marianna, 17 de abril de 1898, n.º 7. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **D. Viçoso**, Anno V, Marianna, 24 de abril de 1898, n.8. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **D. Viçoso**, Marianna, 8 de abril de 1898, ano V, n.10. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **D. Viçoso**, Marianna, 19 de junho de 1898, Ano V, n.16. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **Boletim Ecclesiastico**, Anno XIV, Marianna, Janeiro de 1915, n.º1, p. 9-11. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana; **Boletim Ecclesiastico**, Anno XXXI, Mariana, Nov. e Dez. de 1936, n.º 11/12, p. 237. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

marianense para solicitar uma “benção especial para sarar da doença das pernas das canelas para baixo.” A senhora informava na correspondência enviada ao sacerdote que havia procurado um farmacêutico, que lhe havia indicado uma pomada, contudo o efeito tinha sido inesperado fazendo com que convivesse com mais dores (Correspondência Recebida de Monsenhor Horta, 1889-1928). Em uma outra troca de cartas, agora com um homem chamado Antônio Martins, morador do antigo distrito de Mariana, São Caetano, provavelmente, entre os meses de setembro e outubro de 1914, Monsenhor Horta respondeu à família Martins:

Aconselho amigo que não mande a carta ao medico de Pelotas, no Rio Grande, nem applique, ou dê a José, seu filho, remedio que lhe foram receitados, porque ahi haverá intervenção do demonio, ou haverá especulação humana manifesta. Não se comprehende, com effeito, uma consulta, que apenas consiste na declaração de nome, idade, e residencia de um doente qualquer.

Portanto toda a receita em semelhantes casos ou é dada pelo demonio, ou dada e acertada por acaso, pela perspicacia humana, o que não é provavel. Amanhan celebra-se a festa de Archanjo São Raphael, o Archanjo da Medicina, Protetor e Iluminador dos medicos. Apegue-se antes com elle, que seu filho será curado. Em honra de S. Raphael, envio um pouco desta agua benta para o [ilegível] José, e estou certo que será feliz, sarando de qualquer encomodo [...]. 23 de outubro de 1914 (Horta, Correspondências Pessoais, 1914).

As missivas mencionadas entre os fiéis e Monsenhor Horta carregam em comum um fato: todos os que procuraram Monsenhor Horta o haviam feito após terem procurado inicialmente um profissional acadêmico para curar os males que os afligiam. Além das bênçãos e das orações solicitadas, Monsenhor Horta também recomendou que o senhor Antônio Martins não desse ao filho adoentado os remédios prescritos pelo médico, pois ali haveria *intervenção do demônio ou especulação humana manifesta* (itálico nosso). Então, conclui o sacerdote, que a cura da enfermidade aconteceria mediante a intervenção do Arcanjo Rafael, o Arcanjo da Medicina, protetor e iluminador dos médicos.

Percebe-se que o fato de seus fiéis procurarem primeiramente os médicos acadêmicos para enfim procurar Monsenhor Horta, quando os primeiros mostravam-se incapazes de curar os males dos enfermos, revela os aspectos de transitoriedade e permeabilidade que existiam entre as concepções em torno da cura e a busca dos doentes pela melhora do corpo e das enfermidades. Ao



escreverem para Monsenhor Horta solicitando auxílio - tanto das dores iniciais quanto das dores causadas pelo insucesso médico -, a crença na cura através da Divina Providência era reafirmada e atestava a supremacia desta frente ao saber médico.

Elementos sobrenaturais, como anjo, demônio, visões e milagres, aparecem coexistindo com o real nas descrições feitas por Monsenhor Horta em sua autobiografia, sendo parte integrante de um universo no qual constituiu-se a crença compartilhada entre sacerdote e seus fiéis, na respectiva capacidade curativa do sacerdote. O sobrenatural aparece para Monsenhor Horta - e para seus fiéis - como um elemento que dá sentido à vida, estabelece ou modifica as relações interpessoais, podendo interferir diretamente no real, seja causando algum malefício – como a discórdia entre casais, assombrações, doenças nos indivíduos etc. –, ou benefícios – milagres, as curas etc. Assim, enquanto anjos e Nossa Senhora apareciam para Monsenhor Horta para ajudá-lo e orientá-lo nos processos curativos, o demônio estava presente para causar os malefícios, manifestando-se no corpo da pessoa, causando, entre outras coisas, a loucura.

Em sua autobiografia, Monsenhor Horta mencionou a intervenção curativa em quinze enfermos que o procuraram para recuperação imediata, conforme tabela abaixo:<sup>4</sup>

Tabela 1

	<b>Enfermidade</b>	<b>Identificação do doente</b>	<b>Prática curativa</b>	<b>Local</b>
1º	Louco	Homem - Manoel	Exorcismo	Barbacena
2º	Não descreve	Mulher	Exorcismo	Mariana
3º	Não descreve	Homem - Português	Exorcismo	Mariana
4º	Moléstia - Feridas nas pernas	Homem - João Crisóstomo	Lavou com água a ferida e usou anti-sépticos, creolina e mercúrio.	Mariana

<sup>4</sup> Os dados apresentados na tabela foram extraídos da autobiografia de Monsenhor Horta. Carregam o objetivo de sintetizar as descrições que Monsenhor Horta realizou em sua autobiografia. Para o preenchimento da tabela foram mantidas as formas como o sacerdote referiu-se à enfermidade, à pessoa e à prática curativa utilizada por ele.

5º	Feridas	Moço	Lavou com água, benção e uso de medalhinha de Nossa Senhora benzida sobre as feridas.	Mariana
6º	Não descreve	Pobre		Distrito e município de Piranga
7º	Chaga viva	Homem		Arraial de Pirapetinga
8º	Paralisia no braço	Homem		Praça do mercado de Pirapetinga
9º	Braço entrevado	Pobre velho italiano		Passagem de Mariana
10º	Cego	Homem		Morro do Galego - [Mariana]
11º	Cego	Homem		Santa Cruz do Escalvado
12º	Cego	Homem		Caratinga
13º	2 Cegas	Duas meninas	Benção	Caratinga
14º	2 mudas e surdas	Duas mulheres	Benção e água benta	Mariana
15º	Não descreve	Mulher viúva	Exorcismo	Mariana

Em busca de suas bênçãos, um “moço” procurou Monsenhor Horta em sua residência, solicitando ao padre intercessão para a recuperação de uma enfermidade que o afligia. Como descreve o sacerdote em sua autobiografia, “mandei que este quando lavasse as feridas tocasse no banho uma medalhinha de N<sup>a</sup> Senhora que eu tinha benzido e que podia também ser tocada na água pura para beber” (Horta, 1932, p. 44). No distrito de Passagem de Mariana, Monsenhor Horta descreveu que se encontrou com um homem acometido por uma enfermidade que mantinha “um dos braços entrevado [...] dei-lhe a benção, fiz uma cruz no braço entrevado e segui” (Horta, 1932, p. 45-46). Um outro homem,

morador de Juiz de Fora, com o “braço envolvido num lenço” (Horta, 1932, p. 46) por motivo de enfermidade, foi à procura da benção do padre em Mariana.

Em Pirapitinga, uma senhora solicitou que Monsenhor Horta concedesse a seu filho uma benção e mostrou-lhe “as costas do filho em chaga viva. Eu a consolei-a, pedi-lhe um copo d’agua que benzi e lhe disse: quando a senhora lavar esta ferida pode usar também desta agua e despedi-me” (Horta, 1932, p. 46). Para além das enfermidades do corpo, as bênçãos foram requisitadas para operar a cura da cegueira e da surdez. Em sua autobiografia, o sacerdote descreve ter curado um homem cego que o encontrou na estrada saindo de Mariana, no Morro do Galego (Horta, 1932, p. 46). Outro homem cego, do arraial de Santa Cruz do Escalvado, também recuperou a visão após receber as bênçãos de Monsenhor Horta (Horta, 1932, p. 46). Em viagem a Caratinga, um homem e duas mulheres cegas de nascença também “receberam a luz dos olhos” (Horta, 1932, p. 46). Monsenhor Horta ainda descreve que no distrito de Mariana, São Caetano, após distribuir uma “benção geral sobre o povo, aspergindo-o com água benta, duas senhoras mudas que ali estavam recuperaram a fala e saíram alegres cantando [...]” (Horta, 1932, p. 54).

Um outro homem, socorrido por Monsenhor Horta e descrito em sua autobiografia, foi João Crisóstomo, morador de Mariana e residente na Rua de São Gonçalo. Esse homem estava com o corpo cheio de feridas e bichos e agonizando, conforme relato do sacerdote:

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

mendigar suas esmolas pela cidade. Viveu ainda depois disto cerca de dois ou três anos (Horta, 1932, p. 41-42).

Em sua autobiografia, Monsenhor Horta revela a íntima semelhança que havia entre possessão demoníaca e doença. “Doente” e “louco” são exemplos dos vocábulos utilizados por Horta para se referir a um possesso. A conexão que Monsenhor faz entre possesso e doente revela para nós a compreensão de como a doença também era vista como uma manifestação do sobrenatural demoníaco e exigia para isso uma prática curativa diferente: o exorcismo. Para a Igreja Católica, o exorcismo encontrava-se

rigorosamente normatizado [...] no *Rituale Romanum*, elaborado em 1614 e empregado até 1988 [...]. Segunda essa obra seriam três os sinais a indicar a possessão diabólica: ‘[...] falar muitas palavras numa língua desconhecida ou entender alguém que a fala; manifestar coisas distantes ou ocultas; mostrar forças superiores à idade ou às condições físicas’ (Buarque; Pires, 2012, p. 142).

E, de acordo com Buarque e Pires (2012), os exorcismos praticados por Monsenhor Horta revelam uma concepção mais devocional ao catolicismo, bem como as posições ultramontanas da Igreja dos séculos XIX e XX:

além de reiterar o pensamento da Igreja no período, Monsenhor Horta entrecruza, através de seus exorcismos e enfrentamentos do demoníaco, distintas concepções culturais do catolicismo, indicando que as leituras ultramontanas (de perfil mais sacramental) não excluía um imaginário devoto (mais voltado à presença do sobrenatural no mundo, seja através da intercessão dos santos e dos anjos, seja por ataques diabólicos). (Buarque, Pires, 2012, p. 151).

Como descreve Monsenhor Horta, em visita pastoral acompanhado do Bispo, na cidade de Barbacena, foi “visitar um louco” que não podia entrar na cidade “porque estava em correntes e em camisa de força. Saí logo a ver esse doente. Ele dizia chalaças aos que o rodeavam por curiosidade, mas encheu-se de raiva vendo me perto. Conheci logo que era um possesso [...] era caso de exorcismo” (Horta, 1932, p. 34). Seguindo do relato de que havia identificado o possesso, Monsenhor Horta descreve uma longa conversa com o demônio para esconjurá-lo. Identificar que se tratava de um demônio era o primeiro passo para exorcizar.

Então o louco acorrentado na camisa de força, voltando-se para mim disse: Sr. José, o que queres comigo? [...]. Conhecendo eu certamente a presença do demônio procedi então aos exorcismos e mandei que êle, o louco, se ajoelhasse. Ele respondeu-me: é coisa que nunca fiz, nem farei, não me prostro. Eu insisti mandando que se ajoelhasse; não respondeu-me, mas deu um salto e caiu de bruços. [...]. De fato continuando as cerimônias do exorcismo, levantou-se o louco e poz-se a chamar pelos nomes as pessoas que por curiosidade estavam do lado de fora da igreja. [...]. Perguntei-lhe então, como se chama? Respondeu: Manuel. Indaguei dos homens como se chamava o doente, responderam: Manuel. Voltei então a perguntar como se chamava, dizendo: Estás mentindo, não é este o teu nome, diz-me o teu nome. Eu sou o diabo. Respondi: sei que és o diabo, mas tu e cada um dos teus tem seu nome próprio, que eu pergunto em nome de N. S. J. Cristo. Respondeu, ora tu já me conheces há dez anos; já me viste: sou o cão, e deu um grito que me fez recordar do cão que me aparecera em Santa Ana de Ferros, havia justamente dez anos. [...]. Era o possesso completamente analfabeto, mas naquele estado tinha uma linguagem corretíssima e até elegante (Horta, 1932, p. 36).

Em outra viagem, agora a Caratinga, além de proceder à cura de três cegos (Horta, 1932, p. 46), Monsenhor Horta realizou exorcismo em “[...] onze possessos do demônio, que ficaram imediatamente livres de seus infernais tormentos” (Horta, 1932, p. 46). Ainda é narrado por Monsenhor Horta que uma senhora que foi até a secretária do Arcebispado de Mariana para queixar-se “[...] de seus incômodos e pedir remédio. [...] Ouvindo as suas queixas, certifiquei-me de que era mesmo endemoniada e procedi então aos exorcismos” (Horta, 1932, p. 39). De acordo com Monsenhor Horta, casos de exorcismos “semelhantes [aos narrados] são inumeros e de possessão individual são algumas centenas. Eu as contei até 96 (noventa e seis); depois não me dei mais ao trabalho de contar porque tem sido quase de todos os dias casos de verdadeiras possessões. Quanto aos casos duvidosos contei trezentos e isto já de bastantes anos” (Horta, 1932, p. 40). A relação entre doente/louco e possesso acontece também em relação à prática curativa de exorcismo. Para ele, a prática do exorcismo era uma atividade terapêutica que dava a primazia da cura a Deus, tal como as bênçãos, as palavras e as demais curas. Ou, nas palavras de Monsenhor Horta,

Sempre que posso dou as minhas graças depois da Missa, porém raramente o posso fazer porque é tão grande a multidão do povo que me cerca desde cedo, pedindo bênçãos para si, para os estranhos, para objetos

de piedade, para as águas, remédios, para sementes, a medicina que neste trabalho consumo horas e horas, as vezes até meio dia, principalmente quando me aparecem obsessos ou possessos do demônio, o que não é raro (Horta, 1932, p. 58).

Orações, aspersão de água benta, a benzedura de imagens, as bênçãos e as práticas de exorcismo faziam parte de um leque de outras possibilidades curativas que eram atestadas e legitimadas pela Igreja Católica. Todas reafirmavam a primazia da cura divina na capacidade de expurgar do enfermo o mal que deveria ser expulso do corpo - algo que a medicina acadêmica não conseguiria, por sua vez, realizar.

Contando com a legitimidade católica para exercer suas práticas curativas, Monsenhor Horta, ao contrário do curandeiro, não reivindicava para si o mérito da cura do enfermo. Para ele, sua atuação junto ao enfermo resultaria de uma intermediação que fazia entre o fiel e Deus. A espiritualidade do Bom Pastor, como desenvolvida pelo sacerdote, possibilitava a ele uma convivência mais cotidiana com seu rebanho, ultrapassando as funções institucionais e as obrigações da batina e colocando-se à disposição dos seus fiéis em momentos de enfermidades.

Desta forma, Monsenhor Horta desenvolveu uma prerrogativa de manuseio do sobrenatural por ter sido percebido pelo fiel como um padre virtuoso. O sacerdote gozava da legitimidade e credibilidade concedida por seus fiéis - e pela Igreja Católica - a ele sobre a capacidade de manusear o sobrenatural para intervir na melhora do seu rebanho. Assim, a crença de que Monsenhor podia agir como um intermediário de Deus no processo curativo era reafirmada cada vez que um enfermo o procurava para se restabelecer.

A ambiência mística vivenciada por Monsenhor Horta, como por aqueles que o procuravam para se curar - com anjos, demônios, milagres e exorcismos - , em simbiose com concepções de cura e doença que justificavam suas causas de melhoras e pioras à interferência do sobrenatural no cotidiano terrestre, moldava um enquadramento social em que Monsenhor Horta operava suas práticas curativas, e a crença constituída em torno de si, como alguém capaz de intermediar e negociar com Deus a melhora de um enfermo. As intervenções

sobrenaturais, suas práticas de cura e seus milagres, relatados pelo sacerdote em sua autobiografia, parecem representar a crença deste em si mesmo e de certo grupo de fiéis de seu tempo, que devem ser entendidos dentro de uma atmosfera cultural na qual o sobrenatural participa, orienta, significa, reestrutura, ora diretamente ora indiretamente, o real.

## **Considerações finais**

A Proclamação da República no Brasil em fins do século XIX confirmou a separação formal entre Igreja e Estado, instituída no final do Império, e oportunizou as primeiras tratativas de construir a laicidade no país. Embora a República brasileira tenha se esforçado para promover em suas leis um avanço no sentido da laicidade e da garantia da pluralidade religiosa no país (Cunha, 2017), no Código Penal de 1890 mantiveram-se as estruturas de uma permanência histórica: a perseguição a cultos religiosos não católicos sob o pretexto da saúde pública.

Por meio dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, que versavam, respectivamente, sobre a prática ilegal da medicina, prática da magia, do espiritismo e a proibição do curandeirismo, instituiu-se um aparato repressor a saberes e práticas curativas ditos populares, constituídos, em especial, pela tradição mestiça, isto é, conhecimentos, saberes e técnicas curativas de origem africana e indígena que sincretizaram e constituíram-se no decorrer do processo de formação histórico do Brasil (Sampaio, 2001 e 2009; Almeida, 2010). Neste sentido, médicos, policiais e o clero católico atuaram em conjunto para perseguir e combater representantes de saberes populares e garantir aos médicos acadêmicos o legítimo controle e monopólio das práticas curativas (Vieira, 2020).

Assim, a separação formal entre Igreja e Estado, instaurada pela República, não significou o enfraquecimento do catolicismo, mas antes a redefinição de seus espaços de poder. Amparada pelo discurso da liberdade religiosa, a Igreja manteve e legitimou suas próprias práticas curativas, enquanto outras — espíritas, populares ou de matrizes africanas — eram criminalizadas sob o argumento da “saúde pública”. Desse modo, a espiritualidade do Bom Pastor,

como assumida por Monsenhor Horta, expressou tanto uma forma de crer e de viver o ato religioso quanto uma estratégia de manutenção do catolicismo na sociedade, como aspirava os bispos reformadores e o projeto de neocristandade.

Desta forma, as práticas curativas operadas por Monsenhor Horta demonstram como o sacerdote construiu um modo de intervir junto ao fiel e a tentativa da Igreja católica em reafirmar seu poder sobre o corpo e a alma, ao enfatizar a primazia da cura católica sobre as demais terapêuticas disponíveis. A pesquisa demonstrou que um campo de disputas envolvendo saúde, religião e poder foram operadas em um contexto de transformações no Brasil, no qual o país ensaiava a laicidade, a modernização, mas também a resistência às práticas e as continuidades históricas.

Em sua autobiografia, Monsenhor Horta relatou a existência de um cotidiano repleto de elementos religiosos - como Deus, anjos, aparições de santos, perseguições demoníacas e suas materializações em curas e doenças. Para o sacerdote e seus fiéis, a participação do sobrenatural era esperada tanto para atuar na minimização dos males mundanos quanto para provocar as dificuldades que seu rebanho enfrentava corriqueiramente. A crença nas habilidades e nas capacidades de intervenção de Monsenhor Horta com o sobrenatural passava, sobretudo, por um projeto religioso amparado na espiritualidade do Bom Pastor, que fazia com que fosse considerado pelo seu rebanho um padre virtuoso, um sacerdote com credibilidade e legitimidade para operar milagres.

Para assistir seu rebanho, Monsenhor Horta tinha à disposição um leque terapêutico autorizado e legitimado pela Igreja Católica, constituído por práticas de aspersão de água benta, benção de medalhinhas, orações, exorcismo etc.. O manuseio destes artefatos simbólicos de cura dava à religião católica a capacidade de reorganizar o cotidiano à primazia da fé, ressignificando as experiências, transformando e modificando as relações, colocando Deus em primeiro lugar. Contrapõem-se às demais terapias populares em afirmar que somente a terapêutica católica é capaz de curar verdadeiramente o enfermo uma vez que a doença, vista como entranhada na alma, resultado da imoralidade



contra Deus, somente seria curada por meio de uma prática advinda do universo católico.

## Referências bibliográficas

ABREU, J. L. N. **O imaginário do milagre e a religiosidade popular**: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

AS DOENÇAS nos paizes tropicaes. **D. Viçoso**, Anno VI, n. 9, Marianna, 14 de maio de 1899. Fundo: Jornais Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

A PESTE. Sua origem-prophyláxia e tractamento - Symptomas. **D. Viçoso**, Anno VI, nº32, 19 de novembro de 1899. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Minas Gerais.

ALMEIDA, C. B. S. de. **Medicina Mestiça**: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010.

AZZI, R. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. História do pensamento católico no Brasil. vol. 5, São Paulo: Paulus, 1994.

**Boletim Eclesiástico**, pág. 63-67, ano, 1919. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

**Boletim Ecclesiastico**, Ano XXVII, Nº 5-6, pág. 109, Maio e Junho de 1931. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

**Boletim Ecclesiastico**, Ano XXVII, Nº 7, pág. 136/137/138. Mariana Julho de 1931. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

**Boletim Ecclesiastico**, Ano XXVII, Nº 5-6, pág. 109, Maio e Junho de 1931. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

BUARQUE, V.; PIRES, T. **Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)**. Belo Horizonte, : Fino Traço, 2012.

CAMPOS, G. M. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana**: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2010. 201 p.

CHALHOUB, S. et al (org.) **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, Editora da Unicamp, 2003.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo, 2ª edição. São Paulo: DIFEL, 2002.

CHARTIER, R. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução Cristina Antunes. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

COELHO, T. C. **A Reforma Católica em Mariana e o Discurso Ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. 137 p.

**Correspondência de Monsenhor Horta (1895-1925)**, Caixa: Monsenhor Horta. Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

**Correspondência Recebida de Monsenhor Horta (1889-1928)**, Caixa: Monsenhor Horta. Arquivo 4, Gaveta 2, Pasta 2 (B). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

**Dom Viçoso**, Anos V, nº 8 a 10, de 24 de abril de 1898 e 8 de maio de 1898. Fundo: Jornal. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

FIGUEREDO, B. G. **A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais**, 2002.

GROSSI, R. F. **O Medo na Capitania do Ouro: Relações de poder e imaginário sobrenatural no Século XVII**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2002. 162 p.

Horta, J. S. **Fundo: Correspondências** - Série: Correspondências pessoais. Ano: 1914. Arquivo Privado de São Caetano.

Horta, J. S. **Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1939.

Horta, J. S. **Manuscrito autobiográfico**, 1932.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

NOGUEIRA, A. L. L. **Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)**. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2013.

**O Viçoso**, ano II, nº 20, ano 1894. Fundo: Jornais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

SAMPAIO, G. dos R. **Nas trincheiras da cura:** as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001;

THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia:** crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIEIRA, L. L. **A Corporação dos Médicos Católicos e a Assistência à saúde e à pobreza em Belo Horizonte entre 1930-1940.** Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2020. 394 p.