



André Vieira Colombo

**Invocações religiosas e esculturas devocionais no processo de conversão indígena nas primeiras capelas da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba (1767-1811)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Artes, Cultura e Linguagens, do Instituto de Artes e Design, Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito à obtenção do título de Mestre em Artes, Cultura e Linguagens, Área de concentração: Teorias e Processos Poéticos Interdisciplinares.

**Área de concentração:** Arte, Moda: História e Cultura.

**Linha de pesquisa:** Arte, Moda: História e Cultura.

**Orientadora:** Profa. Dra. Raquel Quinet de Andrade Pifano (UFJF/IAD)

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração  
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vieira Colombo, André.

Invocações religiosas e esculturas devocionais no processo de  
conversão indígena nas primeiras capelas da Freguesia de São  
Manoel do Rio Pomba (1767-1811) / André Vieira Colombo. -- 2025.  
214 p. : il.

Orientador: Raquel Quinet de Andrade Pifano  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz  
de Fora, Instituto de Artes e Design. Programa de Pós-Graduação  
em Artes, Cultura e Linguagens, 2025.

1. Rio Pomba. 2. Catequese indígena. 3. Imagens devocionais. 4.  
Arte colonial. I. Quinet de Andrade Pifano, Raquel, orient. II. Título.

**André Vieira Colombo**

**Invocações religiosas e esculturas devocionais no processo de conversão indígena nas primeiras capelas da Freguesia de São Manoel do rio Pomba (1767-1811)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Artes, Cultura e Linguagens. Área de concentração: Teorias e Processos Poéticos Interdisciplinares.

Aprovada em 29 de agosto de 2025.

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof.ª Dr.ª Raquel Quinet de Andrade Pifano** - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF

**Prof.ª Dr.ª Maria Cecília Simões**

Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF

**Prof.ª Dr.ª Angela Brandão**

Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP

Juiz de Fora, 12/08/2025.

---



Documento assinado eletronicamente por **Raquel Quinet de Andrade Pifano, Professor(a)**, em 01/09/2025, às 14:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Angela Brandão, Usuário Externo**, em 02/09/2025, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Maria Cecilia dos Santos Ribeiro Simoes, Professor(a)**, em 04/09/2025, às 14:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2549639** e o código CRC **7799A12E**.

*À maior motivação dessa conquista: minha mãe.*

## AGRADECIMENTOS

À Doutora Raquel Quinet Pifano, minha sincera gratidão pela orientação dedicada e paciente. Pelos seus conselhos precisos, sua visão crítica e incentivo constante que foram essenciais para a realização deste trabalho. Agradeço por compartilhar seu conhecimento de modo tão generoso. Foi um artigo seu, a primeira publicação acadêmica sobre arte colonial que li, que teve a capacidade de me envolver com a história da arte e moldar a minha trajetória. Ter você como minha orientadora agora foi a realização de um sonho antigo, que, por contingências da vida, só se concretizou neste momento.

À Doutora Maria Cecília Ribeiro dos Santos Simões, Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela generosidade da participação neste momento especial e pela grande contribuição na banca examinadora e pelas valiosas contribuições e sugestões apresentadas na defesa da qualificação. Agradeço pelo tardio, porém honroso, reencontro no ambiente acadêmico.

À Doutora Angela Brandão, Professora dos cursos de graduação e Pós-Graduação em História da Arte na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, minha profunda gratidão pelas preciosas contribuições e sugestões apresentadas na defesa da qualificação. O olhar atento e a leitura crítica do trabalho e o seu incentivo foram fundamentais para aprimorar esta pesquisa na etapa final do meu mestrado.

À minha família, pais, irmãos e sobrinhos pela compreensão pelas ausências. Ao Carlos Renato, Brigitte e Frida por serem um exemplo admirável de ‘tradicional família brasileira’. Aos meus colegas de trabalho, das arenas do patrimônio e da memória. Ao Renato Ferreira de Souza e Mônica Fonseca Alves pelas primeiras oportunidades de trabalhar com arte religiosa e patrimônio cultural. Ao Valtencir Almeida Passos – Val – pelo incentivo desde os primeiros dias de amizade e especialmente por ter permitido um aprofundamento no campo do patrimônio cultural consignando, com grande generosidade, seus conhecimentos.

Aos amigos pesquisadores. Raphael João Hallack Fabrino pela contribuição e parceria nas pesquisas sobre arte religiosa, desde a coorientação do meu trabalho de graduação. Aos pesquisadores Carlos Magno Araújo, Rafael Nunes, Fábio Zaratini, Ruy Neto e Rafael Gomes pelas oportunidades e debates enriquecedores. Agradecimento especial ao

amigo Lucas Rodrigues pelas trocas, debates e apoio fundamental na produção e formatação deste trabalho. Ao Roberto Zink pela amizade e aos colegas do PPGACL do IAD-UFJF pelas oportunidades de trocas.

Aos amigos Almério Rosas, Betânia Resende, Carlos Henrique Barbosa, Eder Lima, Elza Vieira, Flávia Yara, Ieda Calian, Leda Bárbara, Marilene Antonieta, Patrícia Almeida, Rafael Zampa, Roberta Salgueiro, Thiago Andrade, Tiago Wierman, Ulisses Passarelli e Wendel Costa pelas parcerias e presenças nas pesquisas, nas artes, na poesia e na vida. À todas as gentes da arte, aqui representadas pelos queridos Bruna Tostes, Fabrício Carvalho, Fernanda Cruzick, Gustavo Stephan, Ione Ribeiro, Laura Neumann, Paulo Talarico e Sérgio Neumann.

Por fim, mas não menos importante, à legião de caboclos d'água que nos olham, de espreita, nos remansos dos rios Pomba, Xopotó, Novo...

## RESUMO

O presente projeto tem como tema de pesquisa as invocações e esculturas devocionais utilizadas no processo de conversão indígena nos aldeamentos da Freguesia de São Manoel do rio Pomba (1767-1811). Objetiva compreender o papel das devoções e esculturas devocionais no processo de catequese e conversão indígena nos aldeamentos indígenas da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba buscando averiguar se houve especificidades e intencionalidades na escolha do repertório devocional e iconográfico destinado à tarefa da conversão dos gentios. Também busca refletir sobre o uso dessas esculturas devocionais ou imagens de devoção como um dos instrumentos da implementação da política teológica, verificando o lugar da escultura devocional no projeto de estabelecimento de uma ‘civilização’, na concepção cristã católica. Por fim pretende apurar se o uso das imagens serviu ao propósito de combate ao Outro - o indígena - como o combate à poligamia, o politeísmo, a antropofogia, a nudez, o nomadismo, e através dessas mudanças culturais à inserção de categorias de comportamentos das sociedades ocidentais, como a monogamia, a monoteísmo, o sedentarismo, etc, inexistentes nas sociedades originárias.

**Palavras-chave:** Rio Pomba; Catequese Indígena; Imagens devocionais; Arte colonial

## ABSTRACT

This research project focuses on the devotional invocations and sculptures used in the process of Indigenous conversion in the settlements of the Parish of São Manoel do Rio Pomba (1767–1811). It aims to understand the role of devotions and devotional sculptures in the catechization and conversion of Indigenous peoples in the settlements of the Parish of São Manoel do Rio Pomba, seeking to determine whether there were specific features and intentional choices in the devotional and iconographic repertoire intended for the task of converting non-Christians. It also seeks to reflect on the use of these devotional sculptures or devotional images as one of the instruments for implementing theological policy, examining the place of devotional sculpture within the broader project of establishing a “civilization” in the Catholic Christian conception. Finally, it intends to investigate whether the use of images served the purpose of combating the “Other” — the Indigenous person — by opposing polygamy, polytheism, anthropophagy, nudity, and nomadism, and through these cultural changes, promoting the adoption of behavioral categories of Western societies, such as monogamy, monotheism, and sedentarism, which were absent in the original societies.

**Keywords:** Rio Pomba; Indigenous Catechization; Devotional Images; Colonial Art

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**(Fig. 1)** Planta Geral da Capitania de Minas Gerais. No retângulo em destaque o Vale do Rio Pomba mostrado em detalhes adiante, na Figura 2. A marcação em “X” indica os Sertões do Leste. Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND.....71

**(Fig. 2)** Recorte da Planta Geral da Capitania de Minas Gerais mostrando o Vale do Rio Pomba. Nos Sertões do Leste, as tribos indígenas aparecem destacadas em retângulos. Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND.....74

**(Fig. 3)** Gravura de Johann Moritz Rugendas retratando índios Coroatos e Coropós (1802-1858). Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND.....75

**(Fig. 4)** Dança do Puris. Gravura de Johann Moritz Rugendas em que fica clara a aproximação entre colonos e indígenas. Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND.....86

**(Fig. 5)** Primitiva imagem de São Manoel. Século XVIII. Fonte: Foto do autor.....105

**(Fig. 6)** Imagem retabular de São Manoel. Século XVIII. Fonte: Foto do autor.....105

**(Fig. 7)** Imagem primitiva de Nossa Senhora das Mercês. Fonte: Foto do autor.....106

**(Fig. 8)** Imagem retabular de Nossa Senhora das Mercês. Fonte: Foto do autor.....106

**(Fig. 9)** Primitiva imagem de São José, da Capela de São José do Barroso (at. Paula Cândido). Fonte: Foto do autor.....107

**(Fig. 10)** Imagem primitiva de Nossa Senhora das Dores. Fonte: Foto do autor.....108

**(Fig. 11)** Imagem retabular de Nossa Senhora das Dores. Fonte: Foto do autor.....108

- (Fig. 12)** Imagem de São José de Botas. Século XVIII (Coleção particular). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 13)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Xopotó, Alto Rio Doce). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 14)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Barroso, Paula Cândido). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 15)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Paraopeba. Tocantins, MG). Fonte: Fotos do autor.....110
- (Fig. 16)** Parte posterior da imagem de São José de Botas. Século XVIII (Coleção particular). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 17)** Parte posterior da imagem de São José – século XVIII (São José do Xopotó – at. Alto Rio Doce). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 18)** Parte posterior da imagem de São José – século XVIII (São José do Barroso – At. Paula Cândido). Fonte: Foto do autor.....110
- (Fig. 19)**. Imagem primitiva de São Manoel. c. 1767. Madeira policromada. 0,49 x 0,22. Foto do autor.....133
- (Fig. 20)**. Imagem retabular de São Manoel. c. 1771. Madeira dourada e policromada. 1,20 x 0,52. Foto do autor.....133
- (Fig. 21)** Primitiva imagem com a representação de São Manoel Mártil, após restauração recente. Foto do autor.....136
- (Fig. 22)** À Direita, São Manoel Mártil, com estigmas nas mãos, integra o acervo do “Retábulo dos Mártires do Marrocos”, do Museu da Ordem Franciscana do Porto – Portugal.....138
- (Fig. 23)** São Manoel Mártil – Embaixador da Pérsia e advogado da paciência. Estampa procedente da “loja de José da Fonseca, em Arsenal, Portugal – Coleção Particular.....140

- (Fig. 24)** Estampa com representação de São Manoel Mártil. In: FARIA, Manoel Rodrigues. História da Vida do Glorioso Martyr S. Manoel. Typographia de G. M. Martins. Lisboa. 1846.....140
- (Fig. 25)** São Manoel e seu algoz. Sem data. Fonte: Acervo histórico Municipal de Marco, CE.....140
- (Fig. 26)** São Manoel com estigmas. Séc. XVIII. Coleção Particular.....140
- (Fig. 27)** Detalhe. São Manoel Mártil. Portugal. Coleção Luis Montalvão.....141
- (Fig. 28)** São Manuel – Detalhe da pintura de Forro. Séc. XVIII. Caeté, MG.....141
- (Fig. 29)** São Manoel. Caeté, MG. Séc. XVIII. Fonte: OLIVEIRA, 2002.....142
- (Fig. 30)** São Manoel. Igreja de São Francisco. Mariana, MG.....142
- (Fig. 31)** São Manoel. Igreja de São Gonçalo Garcia. São João del-Rei-MG.....142
- (Fig. 32)** São Manoel. Igreja de Nossa Senhora das Mercês. São João del Rei-MG.....142
- (Fig. 33)** Imagem de São Manoel da Paciência. Museu Histórico de Rio Pomba. Sem data. Digitalização pelo autor.....143
- (Fig. 34: A – B)** Vista frontal e posterior da imagem retabular de São Manoel da Paciência. Foto: Sergio Neumann (2020).....145
- (Fig. 35: A – B)** Vistas lateral esquerda e direita da imagem retabular de São Manoel da Paciência. Foto: Sergio Neumann (2020).....146

- (Fig. 36)** *Pacientia* (1540), impressão alegórica de Hans Sebald Beham. Fonte: Wikimedia Commons.....152
- (Fig. 37)** Cesare Ripa e Jean Baudoin. *Paciene, Iconologie*, 1643, parte II. Fonte: Wikimedia Commons.....152
- (Fig. 38)** Antônio Francisco Lisboa. Cristo da Paciência. Séc. XVIII. Rio Espera - MG.....152
- (Fig. 39)** Alegoria da Caridade. Cesare Ripa. Séc. XVI.....152
- (Fig. 40)** S. Vicente de Paulo. Séc. XIX. Igreja Matriz de Dores do Turvo.....152
- (Fig. 41 A e B)** Primitiva imagem de Nossa Senhora das Dores - Sem as vestes e com as vestes. Séc. XVIII. Fonte: Foto do autor.....158
- (Fig. 42)** Conjunto do Calvário (Transição do século XVIII para o século XIX). Fonte: Foto Thiago Wierman.....164
- (Fig. 43)** Registro da participação da Caixa de esmolar, com representação de um Calvário, procedente de Dores do Turvo em exposição no Rio de Janeiro em 1907. Fonte: Cessão Clair Rodrigues.....167
- (Fig. 44)** Primitiva imagem de Nossa Senhora das Dores (imagem de vestir, articulada e com olhos de vidro e cabeleira natural) datável da década de 1780. Foto Thiago Wierman.....168
- (Fig. 45)** Imagem de Nossa Senhora das Dores, integrante do Calvário originalmente instalado no camarim do retábulo-mor (imagem de talha inteira, com olhos de vidro) datada de década 1800. Foto Thiago Wierman.....168
- (Fig. 46 (A) e (B)).** Vista frontal e lateral da imagem de Nossa Senhora das Mercês. Acervo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês. Foto: André Colombo.....175

**(Fig. 47 (A) e (B)).** Vista frontal e posterior da imagem de Nossa Senhora das Mercês. Acervo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês. Foto: André Colombo.....176

**(Fig. 48)** Nossa Senhora da Conceição. Séc. XVIII. Museu Histórico Júlio de Castilhos. Porto Alegre. Fonte: Wikimedia Commons.....177

**(Fig. 49 (A) e (B))** Imagem de Nossa Senhora das Mercês. Vista frontal e posterior. Foto do autor.....189

**(Fig. 50)** Detalhe do medalhão escudo. Imagem de Nossa Senhora das Mercês. Vista frontal e posterior. Foto do autor.....180

**(Fig. 51)** Apropriações do esquema iconográfico de Nossa Senhora do Manto. Fonte: LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana (2014): "Virgen de la Misericordia", Base de datos digital de Iconografía Medieval. Universidad Complutense de Madrid.....182

**(Fig. 52)** A Virgem da Misericórdia nas diversas ordens religiosas. Fonte: LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana (2014): "Virgen de la Misericordia", Base de datos digital de Iconografía Medieval. Universidad Complutense de Madrid.....182

**(Fig. 53)** Representação escultórica "La Virgen de la Misericordia". Fonte: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/virgen-de-misericordia>.....183

**(Fig. 54)** Nossa Senhora das Mercês. Pernambuco. Séc. XVIII. Fonte: <https://www.galeriaalphaville.com.br/leiloes/212/lote/114>.....183

## LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

<b>Tabela 1:</b> Santos padroeiros das capelas criadas na F.S.M.R.P durante o vicariato do Padre Manoel de Jesus Maria.....	102
<b>Tabela 2:</b> Padroeiros das capelas criadas durante o vicariato do Padre Manoel de Jesus Maria.....	103
<b>Gráfico 1:</b> Classificação dos oragos por ciclo iconográfico.....	104

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

AEPSMRP – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manoel de Rio Pomba

AHPNSD – Arquivo Histórico da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, Dores do Turvo

AN-RJ – Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

AEAM – Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1: O IMPÉRIO PORTUGUÊS E A IGREJA ROMANA: COLONIZAÇÃO E CATEQUESE.....30	
1.1 A formação da política teológica do Império Português.....	30
1.2 Os jesuítas e o programa catequético no Brasil colônia.....	38
1.3 Theatrum Sacrum: O sistema de representação na arte religiosa no século XVII e XVIII.....	58
1.4 Decoro, decência e conveniência na representação artístico-religiosa.....	65
CAPÍTULO 2: OS SERTÕES DO RIO POMBA: FRONTEIRA INDÍGENA E CATEQUESE.....70	
2.1 Antecedentes da criação da Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba (1718-1767).....	70
2.2 A criação da Freguesia, os agentes e as estratégias de colonização e catequese (1767-1811).....	77
2.3 As devoções implantadas e as capelas criadas na Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba (1767-1811).....	101
CAPÍTULO 3: A INSERÇÃO DOS PRIMEIROS ORAGOS NO SERTÃO DO POMBA: DAS IMAGENS DE DEVOÇÃO PARTICULAR ÀS IMAGENS DESTINADAS AO CULTO COLETIVO.....117	
3.1 Imagem de devoção, escultura devocional e outras terminologias.....	118
3.2 As imagens de São Manoel Mártil ou São Manoel da Paciência.....	132
3.2.1 A imagem de São Manoel, de devoção do Padre Manoel Jesus Maria.....	135
3.2.2 A imagem de culto de São Manoel da Paciência.....	143
3.3 As imagens de Nossa Senhora das Dores da Capela de Dores do Turvo.....	155

3.3.1 A imagem primitiva de Nossa Senhora das Dores, da devoção de José Nunes Vieira.....	156
3.3.2 A imagem de Nossa Senhora das Dores, do Calvário.....	164
3.4 As imagens de Nossa Senhora das Mercês.....	171
3.4.1 A imagem primitiva.....	175
3.4.2 A imagem de culto/retabular/ou de vulto.....	178
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>188</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>198</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa busca identificar a implantação das devoções religiosas católicas e da imaginária devocional no âmbito da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba e Peixe, durante o vicariato do Padre Manoel de Jesus Maria (1767-1811). Para o desenvolvimento desta pesquisa, partimos de dois tipos de fontes de naturezas distintas, porém complementares: um conjunto de imagens selecionadas criteriosamente e as fontes primárias e secundárias, associadas aos seus contextos de implantação. A partir da bibliografia principal disponível sobre a Freguesia, tanto a produzida ao longo do século XX por memorialistas como PALMA (1918), CASTRO (1987), SANTIAGO (2016) quanto à produção acadêmica no início do século XXI por pesquisadores como CASTRO (2010) e PAIVA (2010), temos o objetivo de enfocar o processo de implantação da religião católica nesta complexa unidade político-religiosa.

Esse trabalho é uma continuidade das pesquisas desenvolvidas durante o curso de graduação em História, quando pesquisei “A contribuição de Antônio Benedito de Santa Bárbara – Mestre Santa Bárbara – para a arte sacra na Zona da Mata mineira”, trabalho defendido em 2018. Com a experiência profissional e atuação prática de pesquisa para identificação e catalogação através de inventários de acervos culturais e na elaboração de processos de proteção de bens culturais, materiais e imateriais, por tombamento e registro, desenvolvidos nessa região específica há mais de duas décadas, me senti motivado a repensar esses objetos enquanto suportes de memórias. Pensar quais memórias e quais histórias essas imagens contam e quais histórias elas soterram. Mais que isso, quais outras histórias elas permitem contar. Uma série de questões me incitaram a propor essa pesquisa.

Como se deu o processo de catequese para a conversão dos povos originários ao catolicismo na Freguesia de Rio Pomba? Foram as devoções e as imagens inseridas nessa Freguesia escolhidas intencionalmente? Em que medida essas devoções escolhidas contribuíram para o projeto colonizador? Como se deu a recepção das imagens de culto pelos povos indígenas? Em que medida as imagens e devoções corroboraram para a alteração cultural imposta aos povos colonizados? De que maneira esse processo contribuiu para a dominação e a tomada de seus territórios? As imagens sacras enquanto representações visuais serviram a objetivos teológicos específicos? Quais os sentidos discursivos intencionais esses objetos rituais são depositários? Até que ponto o argumento de civilização ultimou em processos de epistemicídio? Quais devoções foram priorizadas e quais foram preteridas ou proibidas?

A partir desses questionamentos que me levaram para a pesquisa do tema comprehendi que eles constituíam lacunas na produção historiográfica regional. Reconheço que o conjunto das

questões evidencia também grande complexidade, o que demandou grande esforço e aprofundamento e adequações ao projeto original, visto que seria necessário um trabalho de maior envergadura que certamente foge às condições temporais de execução dessa pesquisa. Mas esperamos discutir, a partir de uma seleção recortada dos acervos disponíveis parte dessas questões, sem pretensão de esgotamento da tarefa. Para promover inflexões sobre esse tema foi necessário produzir um balanço sobre o estado da questão dos estudos sobre as imagens devocionais no contexto da história da arte desenvolvida no Brasil, o que já se constituiu um trabalho extenso.

Recordo uma passagem de uma obra de Sinval Santiago que tem *status* de ‘história oficial’ de Rio Pomba, publicada e reeditada com recursos públicos, que se estabeleceu como um marco para o desenvolvimento do meu interesse pelo tema. Extraio dela o trecho emblemático:

**A submissão dos índios existentes no antigo sertão pombense ao Padre Jesus Maria foi realmente a grande conquista alcançada pela civilização; é a página de ouro da História do Pomba em que Manoel de Jesus manifestou-se potente e cheio de fé pela salvação de tantas almas, que depois passaram para o grêmio da Igreja; foi, enfim, sublime epopéia que o tornou digno de aplausos da cristandade e considerado grande vulto, embora não tenha até hoje um monumento comemorativo... Como testemunhos autênticos desses tempos, entre os primitivos pombenses ainda existem dois sinos da torre da Matriz, bem como a linda imagem de São Manoel, padroeiro da freguesia do mesmo nome do seu fundador, que na mansão beatífica goza o prêmio dos benefícios que prestou às tribos indígenas do Pomba, quando ia de aldeia em aldeia derramar as luzes do Evangelho, como o fizeram os apóstolos quando espalhados pelo mundo (SILVEIRA, 1918, apud SANTIAGO, 2016, p. 84 – Grifo nosso)**

A passagem selecionada fornece muitos elementos para uma discussão fértil e necessária. Dela extraio alguns subsídios que motivaram a proposição dessa pesquisa: a ideia da escultura devocional – tratada pelo autor sob a designação genérica de ‘imagem’ - como ‘testemunho autêntico’ de um processo de catequese e conversão indígena, visto como civilizador e salvífico. Processo esse que teve, no universo do objeto dessa pesquisa, o protagonismo da emblemática figura do padre ‘mulato’ Manoel de Jesus Maria, aclamado por seus feitos políticos e religiosos pela memória e por uma historiografia tradicional. A elevação desses objetos de função estritamente ritual à condição de objetos artísticos pela política de patrimônio, memória e construção de identidade nacional e os desdobramentos daí decorrentes, com suas contribuições e contradições, têm nos desafiado a refletir e evocar os múltiplos sentidos desses objetos materiais.

O reconhecimento do papel da Igreja e da religiosidade católicas na colonização das colônias portuguesas é fartamente discutido pela historiografia. No entanto esse trabalho versa sobre um contexto geográfico pouco estudado, considerado por alguns pesquisadores como uma freguesia '*sui-generis*' (TRINDADE: 1953, SANTIAGO:1991, PAIVA: 2009, CASTRO: 2010) pelo fato dela ter sido criada para a catequese indígena. Constatata-se, a partir dessa bibliografia, que as abordagens desenvolvidas pelos autores se relacionam diretamente ao processo político e religioso, de catequese e exploração da terra

Muito indiretamente esses estudos fazem alusão aos elementos estratégicos e constitutivos deste processo como as invocações e imagens religiosas usadas na conversão indígena. Essas menções contribuem para a identificação e constituição de novas fontes documentais ou novas abordagens sobre elas. Procuramos apurar, através dos documentos produzidos pelos religiosos (requerimentos, relatórios paroquiais etc.) e por requerimentos de colonos estabelecidos na Freguesia, com informações mais diversas sobre o empreendimento religioso, como requerimentos de provisões para construção e bênçãos de capelas, onde normalmente se apresentavam relatos e justificativas, prestações de contas sobre arrecadação e despesas, requerimento para implantação de festas e ritos específicos.

No caso dos requerimentos de provisões para construção de capelas, normalmente feita por posseiros, leigos já instalados nos sertões da Freguesia, pode se identificar os requerentes, que se apresentavam, com relatos de suas vivências religiosas coletivas à Coroa. Essas fontes são ricas para compreender a origem e vinculação desses requerentes aos movimentos religiosos presentes na Capitania. Os pedidos de autorização de bênçãos de capelas e o requerimento para implantação de festas e ritos específicos por parte do Cura da freguesia normalmente se apresentava com relatos das condições materiais, quase sempre precárias, e dedicavam-se ao argumento e defesa das necessidades sempre com justificativas políticas e religiosas.

Constatamos que as realidades das diversas capelas das localidades nascentes eram bastante diferentes. A precariedade material das capelas dedicadas exclusivamente à catequese indígena, normalmente construída por iniciativa do próprio vigário, era frequentemente denunciada e estava sempre associada à dificuldade de arrecadação das taxas dos fregueses (predominantemente indígenas) e à falta ou constante atrasos dos provimentos reais. Nos registros de prestações de contas sobre arrecadação e despesas com as construções das capelas e constituição dos materiais básicos à decência do culto nota-se que as obras eram sempre fracionadas, parceladas, e extremamente morosas.

Verificamos que a implantação de irmandades leigas foi uma alternativa para organização do culto e de suas condições materiais fora dos aldeamentos. Já no interior dos aldeamentos,

essa estratégia não funcionava. Na Capela das Dores (atual Dores do Turvo), por exemplo, estabeleceu-se inicialmente uma Irmandade devotada à padroeira formada por moradores de maior poder econômico em 1793. A dedicação e zelo dos fiéis, as vultosas doações em dinheiro e mercadorias e a cessão de negros escravizados para a execução de obras da Capela fizeram com que a mesma tivesse, em menos de vinte anos de sua provisão real para construção, condições materiais muito superiores à própria Igreja Matriz à qual estava vinculada.

Constatou-se ainda, tanto no caso da sede da Freguesia como nas localidades vinculadas, que os esforços para a constituição das capelas dos padroeiros para os brancos e indígenas eram priorizados, enquanto as capelas de devoções negras eram sempre relegadas para um segundo momento. Mesmo nas localidades mais ricas, como na Capela das Dores, a organização das irmandades para negros e pardos era postergada e só acontecia após as suas capelas de padroeiros estarem em plena condição de culto, demonstrando que todo o investimento era canalizado para o atendimento das necessidades das elites dominantes. Tem sido possível também promover a identificação das imagens devocionais que estiveram presentes como centro de culto nas diversas localidades da Freguesia através dos relatos de bispos visitadores e outras autoridades eclesiásticas com ordens e incumbências superiores, como os registros das viagens pastorais, a exemplo do rico relato produzido por Dom Frei da Santíssima Trindade entre 1821 e 1825.

A escultura religiosa é uma categoria de objeto que tem recebido a atribuição de muitos sentidos diversos do original. Seu sentido e objetivo primário é o de representação de um personagem religioso. Um artífice colonial não a fazia para deleite próprio ou para a fruição ‘artística’ de terceiros. A característica de trabalho coletivo e a falta da autonomia do artesão e de sua obra, mantinham esses objetos circunscritos à sua finalidade ritualística, o que não significa que não havia a presença de tradições e preceitos estéticos. Mas as normas estabelecidas e as estratégias de controle das formas de representação, baseada em modelos predeterminados, delimitavam esses objetos a essa concepção primordial.

Após a fatura de uma escultura religiosa pelo escultor e sua policromia, normalmente feita por diferentes artífices, esses objetos eram entronados para a veneração permanente. Diversos agentes e práticas rituais os ascendem à condição de objeto aurático, desde o ato de ‘benzimento’ – prática restrita a determinadas categorias de religiosos que eram habilitados, segundo rígidas prescrições institucionais. A aura desses objetos era produzida em um processo complexo, no qual interagiam preceitos institucionais e da recepção do fiel, com a assimilação do significado comunicado pelo objeto simbólico.

A disposição física em local privilegiado do templo – os retábulos - elevava esses objetos antes inanimados à condição de representação de figuras sagradas cuja exemplaridade deveria ser seguida. Apesar do grande impacto das esculturas e dos outros arranjos cênicos em função da visualidade, as imagens em si não se configuravam como objetos autônomos para a transmissão das mensagens catequéticas. Outros papéis de mediação são necessários e complementares. Era através do catecismo continuado, que incluía a rememoração das hagiografias e a tradução dos atributos presentes na sua iconografia e na eloquência teatral das festas religiosas que a história de um santo era difundida. Todo esse conjunto representativo da catequese e da arte colonial luso-brasileira, Hansen considera como “um teatro de princípios teológico-políticos, o *theatrum sacrum*” (HANSEN, 1995, p. 43-44). Também nos sermões praticados nas missas comuns e solenes se incorporavam discursos e tradições em consonância com o projeto catequético e político.

Se os artistas coloniais não usufruíram do *status* e não alcançaram as condicionantes capazes de elevá-los à condição moderna de artista, que passaria a vigorar na Europa pós-renascimento, suas obras, no entanto, receberiam tardia e anacronicamente as influências da modernidade. A necessidade de identificar na cultura da antiga colônia uma identidade nacional levou os modernistas a estabelecerem um olhar especial para a produção da arte religiosa desenvolvida no interior do Brasil. Com isso ocorreu a eleição e o agigantamento de Antônio Francisco Lisboa, conhecido por ‘Aleijadinho’ como “gênio do barroco mineiro”, a despeito de invisibilizações e apagamentos de muitos outros artífices. Essa visão de que ele teria sido capaz de caldear as tradições religiosas e promover resultados estéticos originais alçou a arte religiosa produzida especialmente em Minas Gerais à condição de patrimônio nacional.

No âmbito acadêmico, os estudos das produções regionais e a frequência de estudos comparativos, formais e estilísticos por pesquisadores, grupos de estudos e programas de pós-graduação em história da arte colonial evidenciam a permanência desse interesse sobre esses objetos. Esses diversos aspectos demonstram como a escultura religiosa se caracteriza como um objeto polissêmico. Há certamente outras facetas desses objetos passíveis de serem exploradas. Retomando o imaginário devocional como objeto ritual, ou seja, destinado às atividades religiosas, há que se pensar nos processos de recepção dessas imagens. Destinada originalmente ao fortalecimento e reafirmação do catolicismo entre os católicos, em especial durante os momentos de crise, com a reforma religiosa, o recurso estético escultórico, por seu forte apelo visual, será destinado também à conversão e a catequização de populações originárias nos territórios coloniais.

Para que possamos estabelecer os caminhos da pesquisa, partindo da orientação teórico-metodológica, buscamos promover um breve balanço historiográfico e crítico sobre a sedimentação dos saberes produzidos sobre os estudos da imaginária devocional brasileira. Embora as diversas vertentes desses estudos tenham trazido contribuições para a constituição do campo de pesquisa, é importante abordá-los de forma crítica. A revisão da literatura e da historiografia revela um quadro complexo de abordagens e perspectivas, refletindo a complexidade e a diversidade da própria imaginária religiosa no Brasil. Por outro lado, revela também as possibilidades de novas inflexões, a partir da sedimentação desse campo.

No início do século XX os estudos sobre a imaginária brasileira tiveram o enfoque em duas perspectivas distintas: uma de ordem formal-estilística e outra mais focada nas produções de ordens religiosas e conventuais. A primeira buscava classificar as produções a partir das referências dos grandes movimentos artísticos europeus, especialmente maneirismo, barroco e rococó, que aqui teriam sido reproduzidos, a partir dos escritos de Lúcio Costa. Essa vertente seria questionada mais tarde, como veremos adiante. A segunda parte do entendimento de que as oficinas conventuais e ordens religiosas produziram um conjunto de imagens que, por condicionantes teológicas e corporativas, guardam especificidades, conformando entendimentos de que a imaginária colonial pode ser classificada de acordo com ordens religiosas, como jesuítas, beneditinas, dominicanas, franciscanas, carmelitas etc. Também prosperou, muito em decorrência dessas perspectivas anteriores, a perspectiva das escolas regionais, que busca classificar a imaginária produzida em regiões específicas da Colônia com características próprias. Nessa classificação a imaginária passou a ser identificada como vinculada às escolas maranhense, pernambucana, baiana, paulista, mineira etc.

Em Minas Gerais, desenvolve-se um forte enfoque na produção encomendada pelas irmandades leigas, especialmente apoiadas em um dado histórico relativamente controverso que foi a proibição da presença das Ordens primeiras. Muitos desses estudos se articulam a partir das ideias de “barroco mineiro” e “rococó”, associadas à construção da imagem de Antônio Francisco Lisboa, como ‘escultor genial’. Dezenas de escultores ficaram ofuscados pelo nome do Antônio Francisco Lisboa até o final do século XX. Em decorrência dessa situação em busca da identificação de outros escultores, diversos “mestres” regionais vêm sendo elencados, em uma lista extensa que teria sido inaugurada pela oficina reconhecida como do “Mestre de Piranga”. As pesquisas seguiram com abordagens com a perspectiva de identificação e reconhecimento de ‘oficinas regionais’, desenvolvidas em torno de artífices hoje

conhecidos por ‘nomes de comodidade’. Esses nomes atribuídos a diversos ‘mestres incógnitos’ teria, nesse procedimento central, explicitado a sua maior incoerência anacrônica.

Mesmo os estudos acadêmicos assimilam essas classificações de tendência mercadológica, como o agrupamento de obras atribuídas a nomes de comodidade como Mestre Piranga, Mestre de Sabará, entre muitos outros. O estabelecimento dessa prática enfrentada mesmo pelos estudos críticos ignora a inexistência do estatuto da “arte” desses objetos já que eram, em seu contexto original objetos rituais, por não terem sido produzidos com a intenção de servir à fruição estética pura e desinteressada, e seus artífices não gozavam de *status* de artista, na concepção moderna. Como afirma PIFANO (1998, p.127) do contrário não seriam necessários tantos esforços para a identificação dos possíveis autores, ou, acrescentando, dos nomes desses incógnitos “mestres”. Por outro lado, também embasado no isolamento da Capitania de Minas Gerais, ao estudar os santeiros populares de várias regiões, José Alberto Nemer comprehende que esse isolamento teria permitido a produção de expressões escultóricas populares muito peculiares, vistas como manifestação de ‘criatividade’ (NEMER, 2007).

Ressalte-se que grande parte das pesquisas realizadas sobre o tema no Brasil se relacionam ao desenvolvimento de projetos oriundos das políticas públicas de preservação do patrimônio cultural, em diversas instâncias. Essas, por sua vez são herdeiras diretas do processo de ‘artificação’ da produção artística colonial brasileira, no âmbito das políticas modernistas e nacionalistas do século XX. Entre os trabalhos mais relevantes podemos citar a pesquisa de Wanda Martins Lorêdo, conservadora e restauradora do IPHAN, que organizou um dicionário de identificação hagiológica e iconográfica onde buscou classificar as representações religiosas encontradas no Brasil a partir de funções sociais exercidas pelos personagens sacros a partir da análise da indumentária (LORÊDO, 2002, p.8). A iniciativa traz propostas complementares de análises iconográficas, embora também apresente restrições e possibilidades de imprecisões de uso em função de especificidades locais, como mudanças iconográficas etc.

Em âmbito nacional, a partir da implantação do Programa de Especialização em Patrimônio, com o curso de Mestrado Profissional, PEP-IPHAN, foi organizado o *Guia de Identificação de Arte Sacra* “com o objetivo de subsidiar as ações dos órgãos públicos e privados sobre a identificação, catalogação e preservação do patrimônio sacro brasileiro” (FABRINO, 2012). Tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito dos órgãos de proteção do patrimônio cultural, a imaginária sacra brasileira e seus estudos iconográficos têm sido objeto de importantes abordagens. Destaca-se também a fundação do Centro de Conservação e Restauração - CECOR, do Centro de Estudos da Imaginária Brasileira, do Congresso Internacional de Escultura Devocional, da Revista Imagem Brasileira, projetos relacionados à

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. A criação do Curso Técnico em Restauração na FAOP-UFOP, entre outros programas, é um marco de inestimável valor no processo de conhecimento e valorização da imaginária mineira.

Após a produção dos modernistas, e ainda sob intensa influência deles, surge a revista BARROCO, destinada ao estudo sistemático do barroco em suas várias manifestações, em Minas, no Brasil e no mundo (DE CARVALHO MATOS, 1970). Dirigida por Afonso Ávila, a partir de 1969, com a colaboração de diversos colaboradores, ela mantém o foco sobre a arte sacra mineira até a atualidade, atuando como grande difusora dos estudos de imaginária e inspiração para grupos que vão, posteriormente, se especializar em imaginária.

Entre os frutos desses programas, com enfoque no patrimônio cultural sacro, podem se destacar que os estudos iconográficos dos acervos de escultura devocional presentes nas igrejas de Minas Gerais, enfocando as obras contempladas pelo Programa de Inventário de Bens Móveis do IPHAN, têm sido abordados com importantes resultados para a compreensão da produção e circulação de arte religiosa na Capitania de Minas Gerais, seguindo uma proposta de classificação das esculturas em três ciclos principais: dos santos [hagiológico], de Jesus Cristo [cristológico] e de Nossa Senhora [mariológico] (ALVES, 2017, p. 69).

Olinto dos Santos Filho descreve em seu texto “Características específicas e escultores identificados” (SANTOS FILHO, 2005, p. 123), segundo capítulo do basilar ‘Devoção e Arte’, organizado por Beatriz Coelho, as características e os aspectos formais e estilísticos dos principais escultores identificados no âmbito daquela publicação. São elencados Francisco Xavier de Brito (? -1751), Francisco de Faria Xavier (? -1759), José Coelho de Noronha (1704-1765), Francisco Vieira Servas (1720-1811), Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738-1814), Padre Félix Lisboa (1755-1838), Manoel Dias (ativo a partir de 1790), Vicente Fernandes Pinto (atuante no início do século XIX), Mestre de Barão de Cocais (ativo a partir de 1770), Mestre de Sabará (ativo a partir de 1780), Mestre de Piranga (segunda metade do século XVIII), Valentim Correa Paes (? -1817), Antônio da Costa Santeiro (c.1746 -?), Mestre do Cajuru (ativo a partir de c. 1770), Mestres dos Anjos Sorridentes (ativo a partir de c. 1770), Mestre de São João Evangelista de Tiradentes e Joaquim Francisco de Assis Pereira (1813-1893).

Há que se destacar ainda a importância do Programa de Municipalização da Proteção do Patrimônio Cultural de Minas Gerais, fomentado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA, ao incentivar através de repasses financeiros aos municípios que identificam através de inventários municipais, protegem através de instrumentos legais e preservam, através de financiamento de ações de conservação,

restauração, educação patrimonial e difusão, os acervos locais. Graças a esse programa há uma relativa concentração e sistematização de dados sobre os acervos do estado.

Em termos de abordagens metodológicas, ressalta-se ainda o desenvolvimento no estado do Rio de Janeiro, também a partir do desdobramento de um programa de preservação do patrimônio cultural sacro, o Inventário de Arte Sacra Fluminense desenvolvido pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural - INEPAC, o qual buscou abordar um amplo acervo de imagens a partir da perspectiva de classificação clerical, subdividindo-as a partir das igrejas e capelas das ordens regulares e seculares (AZEVEDO, 2023). Esse modelo não é perfeitamente aplicável à realidade de Minas Gerais e especialmente não à Freguesia de São Manoel do Rio Pomba, como veremos. Minas Gerais é uma área que apresenta realidades culturais diversas das de outras regiões do país, como a questão da proibição da atuação das ordens primeiras. Realidades bastante complexas em função de sua vastidão territorial, a qual foi um fator de dificuldade para o controle governamental, para a clareza na delimitação, a fiscalização dessas restrições etc.

Apresentadas essas considerações iniciais, apontamos nos três capítulos a seguir o resultado das pesquisas e reflexões produzidas. No primeiro capítulo, intitulado **O Império Português e a Igreja Romana: colonização e catequese** buscamos contextualizar as relações do Império Português com a Igreja Romana, compreendendo colonização e catequese como partes de um processo mais amplo, cujo entendimento passa pelo estudo da formação da Política teológica no Império Português, sob o protagonismo da Ordem dos Jesuítas que estabeleceu as bases para o programa catequético no Brasil Colônia. Buscaremos compreender o sistema de representação da arte religiosa concebida pelos inacianos como *Theatrum Sacrum* e os preceitos e fundamentos básicos como decoro, decência e conveniência na representação artística religiosa, aspectos necessários à compreensão do nosso objeto de estudo.

No segundo capítulo, intitulado **Os sertões do Rio Pomba: fronteira indígena e catequese** desenvolvemos uma pesquisa bibliográfica, buscando compreender a região dos “Sertões do Rio Pomba” tratada pela historiografia como região de “fronteira indígena”, evidenciando os antecedentes da criação da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba (período que podemos delimitar entre 1718 e 1767) e os processos e consequências da criação oficial da Freguesia, os agentes e as estratégias de colonização e catequese estabelecidos entre 1767-1811, elencando as devoções implantadas e as capelas criadas no mesmo período. Buscamos ainda compreender, em nível institucional religioso, como a produção das imagens devocionais observaram as prescrições religiosas para a Colônia, compreendendo quais eram os mandamentos tridentinos estabelecidos pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia

e as posteriores prescrições vigentes no período. A partir da documentação religiosa, especialmente os relatórios de visitas pastorais, buscamos identificar as primeiras devoções e imagens religiosas da colonização de Minas Gerais e nos sertões do Rio Pomba. O recorte proposto refere-se ao período de atuação do Padre Manoel de Jesus Maria. A partir de bibliografia especializada e documentação inédita, buscamos compreender como se deu a recepção das imagens devocionais pelos indígenas, utilizando como fonte a literatura de contato produzida pelos viajantes.

No terceiro capítulo, intitulado **A inserção dos primeiros oragos no Sertão do Pomba: das imagens de devoção particular às imagens destinadas ao culto coletivo** aprofundamos o estudo da inserção dos três primeiros oragos no Sertão do Rio Pomba, buscando compreender o papel das imagens de devoção particular e a implantação de imagens destinadas ao culto coletivo das mesmas invocações. Retomamos a discussão dos conceitos de imagem de devoção, escultura devocional e outras terminologias, a fim de discutir as seis imagens selecionadas, por critério cronológico. Desenvolvemos análise sobre duas imagens de São Manoel Mártil ou São Manoel da Paciência, sendo a primeira a imagem de São Manoel, de devoção do Padre Manoel de Jesus Maria e a segunda a imagem com a mesma representação, caracterizada como imagem destinada ao culto público. Também analisamos duas imagens de Nossa Senhora das Dores, sendo a primeira a imagem de devoção de José Nunes Vieira e a segunda uma imagem cênica de Nossa Senhora das Dores que integra uma representação do Calvário na Capela de Dores do Turvo. Por fim analisamos duas imagens de Nossa Senhora das Mercês, sendo uma imagem emblemática que pode se situar tanto na função de imagem de devoção doméstica como de imagem missionária e uma imagem retabular, claramente destinada ao culto coletivo inserida na Matriz de Nossa Senhora das Mercês. Em todos os casos buscamos apurar possível sentido teológico e político das representações escultóricas e das três invocações mais antigas implantadas na Freguesia, a título de oragos/padroeiros.

Ao longo do trabalho buscamos inferir sobre a propriedade e a capacidade de representação desses objetos. Para Chartier, nos seus estudos sobre a primeira modernidade, o poder e a dominação estão sempre presentes nas formas de representação. Assim, as representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas, de modo que elas se colocam no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações, tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17). Nos inspiramos também na constatação de Karnal (1998), em seus estudos sobre o processo

de estabelecimento das colônias nas Américas espanhola e portuguesa, de que as representações religiosas tiveram grande poder na catequese dos povos indígenas. Especialmente pelo fato de o conjunto de representações implantadas ser completamente inédito para os povos a que se destinavam os empreendimentos colonizadores. Assim tanto o processo de aceitação e assimilação, como os episódios de rejeição, permitem aferir o lugar das representações na ordem colonial.

Sobre as imagens, como ressalta o autor, elas não se destinam apenas a ilustrar uma exposição catequética. As imagens eram a própria mensagem catequética. Ainda conforme suas palavras, o pensamento indígena apreendeu o mundo cristão por meio de imagens e cenas. Incorporou-se um cristianismo imagético à percepção indígena (KARNAL, 1998, p.208). Os dispositivos imagéticos e cênicos foram usados para moldar uma nova percepção. A ação soteriológica, pelo sacramento do batismo, apesar do seu argumento salvífico, era incapaz de proporcionar a conversão. A catequese precisava ser constante. Os ritos diários tinham caráter mnemotécnico para consolidar a conversão que alcançou com alguma efetividade o aspecto prático de redução e submissão, e raramente um sentido mistagógico, a vivência e experiência dos mistérios teológicos. A partir do estudo das esculturas devocionais selecionadas (representações dos oragos) propomos discutir a ‘imagem’ como instrumento da política-teológica vigente. Daí seu uso no combate ao Outro, que permitiriam a discussão das imagens como instrumento de epistemicídio indígena, tarefa que pretendemos realizar em outro momento, por contingenciamento temporal desta etapa.

## CAPÍTULO 1: O IMPÉRIO PORTUGUÊS E A IGREJA ROMANA: COLONIZAÇÃO E CATEQUESE

### 1.1 - A formação da política teológica no Império Português

A gênese do grande Império ultramarino Português está inserida no contexto histórico de transformação vivenciado no final da Idade Média, quando a Europa passava por profundas mudanças, no final do século XV. O movimento renascentista, aliado ao crescimento do comércio e a revitalização urbana, marcaram esse período com uma profunda transformação cultural e intelectual. Esse ambiente fomentou um espírito de curiosidade e exploração que impulsionou a expansão marítima, especialmente nos reinos da Península Ibérica, Portugal e Espanha, que possuíam privilegiada localização geográfica para a navegação.

Com o declínio da economia feudal e a queda de Constantinopla em 1453 para os turcos otomanos, o comércio europeu com o Oriente foi severamente dificultado, incentivando-se a busca por rotas alternativas pelos mares (MONTEIRO, 2001). Os avanços na tecnologia náutica, como o aprimoramento da bússola e do astrolábio, e o desenvolvimento de cartas náuticas mais precisas, além da criação de novos tipos de embarcações, como a caravela, possibilitaram viagens marítimas mais seguras e eficientes (PAES, 2023).

Portugal emergiu como líder nas explorações marítimas, inaugurando uma era de descobrimentos que expandiu os limites geográficos do mundo conhecido naqueles tempos e estabeleceu as bases para os impérios coloniais modernos. As primeiras missões náuticas de Portugal foram às ilhas do Oceano Atlântico e tiveram início nos reinados de D. Afonso IV (1325-1357), D. Pedro I (1357-1367) e D. Fernando I (1367-1383), com expedições comandadas por genoveses às ilhas da Madeira, Canárias e Açores (SOUZA, 1960).

O impulso inicial para as ‘grandes navegações’ pode ser atribuído em grande parte ao Infante D. Henrique de Avis, também conhecido como ‘o Navegador’, que incentivou e patrocinou expedições marítimas ao longo da costa oeste africana (SILVA *et al*, 2016). Além de ter a intenção de subjugar o poderio islâmico, uma vez que os muçulmanos eram vistos como inimigos dos cristãos, ele também pretendia contornar as rotas comerciais terrestres controladas pelos árabes e alcançar diretamente as riquezas do Oriente (SILVA *et al*, 2016).

Com o apoio da Coroa portuguesa e a colaboração de navegadores, cartógrafos, e cientistas náuticos, as viagens exploratórias, que tiveram início em 1418, avançaram gradualmente para o sul e em 1488 Bartolomeu Dias dobrou o Cabo da Boa Esperança, abrindo uma rota marítima para o Oceano Índico (NEVES, 2017). Depois dele, o navegador Vasco da

Gama alcançou a costa da Índia, estabelecendo um marco ao conectar Portugal diretamente ao comércio lucrativo das especiarias asiáticas (FONSECA, 1997).

Os portugueses também colonizaram várias ilhas no Atlântico, incluindo os Açores, Madeira e Cabo Verde, que se tornaram pontos estratégicos para as viagens de longa distância (THOMAZ, 2009). Foi então que, em 1500, sob a liderança de Pedro Álvares Cabral, Portugal chegou ao território que se tornaria conhecido como Brasil, iniciando assim o processo de colonização e estabelecimento de territórios ultramarinos portugueses nas Américas. Paralelamente, a Espanha vinha avançando também nas navegações através do Atlântico e, em 1492, os Reis Católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela patrocinaram a viagem de Cristóvão Colombo para o oeste em busca de uma rota mais curta para as Índias Orientais. Em vez disso, ele chegou à América Central, primeiro às Antilhas e mais tarde ao Golfo do México (NEVES, 2017).

Neste período se estabelece uma forte relação entre a Igreja Romana e as coroas ibéricas. A influência da Igreja permeou aspectos políticos, econômicos e sociais, moldando a natureza e os objetivos das explorações ultramarinas. Os reinos de Portugal e Espanha possuíam ordens militares originárias do período das Cruzadas, as quais se dedicavam à luta contra os inimigos da fé cristã por meio de ações bélicas. Este cenário contribuiu para o desenvolvimento de uma dinâmica na qual os serviços a Deus e ao rei se tornaram progressivamente indistinguíveis, notadamente após a Guerra de Sucessão de Castela (COSTA, 2016).

Não se pode considerar a expansão marítima sob uma perspectiva exclusivamente comercial ou colonialista sem levar em conta o compromisso dos reinados com a Igreja Católica Romana e sua perspectiva religiosa, espiritual e evangelizadora como ideologia consolidante para a conquista territorial, conforme a lógica daquele período. A própria fundação de Portugal e a constituição de seu reinado possuem origens profundamente ancoradas em uma concepção divina, marcada por símbolos e narrativas que promovem a ideia de um "destino manifesto" para a nação portuguesa e sua realeza. Esta percepção foi alimentada por uma série de mitos e lendas, como a lendária visão de Afonso Henriques, o primeiro rei de Portugal, que teria visto Cristo prometendo-lhe a vitória na batalha de Ourique (CINTRA, 1989). Tais narrativas contribuíram para legitimar a autoridade régia e a missão divina do reino.

A consolidação do reino português obteve um apoio fulcral do papado que foi importante não apenas na legitimação da autoridade real, mas também na integração de Portugal ao sistema político e religioso da cristandade europeia. O reino português, em troca, favoreceu a Igreja, concedendo cargos e terras a membros do clero, fortalecendo assim a aliança com Roma. Este

apoio mútuo consolidou a supremacia da Igreja Católica e reforçou a posição de Portugal no cenário europeu medieval.

A aliança entre o trono e o altar manifestou-se em diversas ocasiões anteriores, como na Bula *Manifestis Probatum*, emitida pelo Papa Alexandre III em 1179, que reconheceu D. Afonso Henriques como rei de Portugal e conferiu ao reino uma existência independente e soberana, além de representar a afirmação da autoridade política da Santa Sé na Europa (CINTRA, 1989). Este reconhecimento papal não apenas consolidou a independência de Portugal, mas também reforçou sua missão como defensor da fé cristã, elemento central na ideologia da reconquista e na expansão ultramarina posterior.

A Igreja Católica apoiou os esforços de expansão marítima dos reinos ibéricos, pois estes serviam também aos seus propósitos de evangelização. As novas terras descobertas representavam uma oportunidade para converter povos não cristãos ao catolicismo. O próprio Infante Dom Henrique e outros patrocinadores das viagens marítimas estavam imbuídos de um forte desejo missionário (SALLES, 2008). A expansão marítima era vista como uma chance de expandir a influência cristã e converter novos fiéis, integrando a disseminação da fé com a exploração territorial.

A disseminação das ideias protestantes ameaçava a unidade cristã e teve implicações profundas nas estruturas sociais, políticas e religiosas da Europa. Iniciada por Martinho Lutero em 1517, a Reforma Protestante representou um grande desafio à hegemonia religiosa da Igreja Católica no continente (DE MATOS, 2011). Em resposta a essa ameaça, as coroas de Portugal e Espanha reafirmaram seu compromisso inabalável com a Igreja Católica, potencializando a força e a presença do catolicismo romano no cenário de expansão territorial da Península Ibérica.

A Igreja Católica convocou o Concílio de Trento (1545-1563), que se tornou o pilar da Contrarreforma (DE FARIA, 2008). Esse período foi caracterizado por uma série de reformas internas na Igreja Católica e esforços renovados de evangelização e reafirmação da ortodoxia católica. Novas ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, foram protagonistas nessa missão, estabelecendo colégios e missões em todo o mundo, fortalecendo a presença católica e combatendo a propagação do protestantismo (GOMES, 2022).

A integração da Igreja Católica ao Estado Português foi essencial para a legitimação do poder colonial e para a implementação de políticas que visavam tanto o controle social quanto a disseminação da fé católica, caracterizando uma política teológica que sustentava a administração das colônias. Assim, entendemos que a política teológica se refere às diretrizes e ações estratégicas implementadas pela Coroa portuguesa para promover, administrar e

controlar questões civis e religiosas, advindas da intrínseca relação entre a Igreja e o Estado, fundamentada na teologia política.

A teologia política está baseada no paradigma da justa correlação entre Deus e a transcendência do poder soberano terreno (PFISTER, 2018). O monoteísmo, originado do judaísmo, se fundiu com a cultura helenística para criar um conceito político-teológico que ajudou na expansão da Igreja através do Império Romano (PFISTER, 2018). Nesse conceito, as ações políticas são baseadas nos preceitos da fé que institui a moral, a honra e a justiça, incluindo a busca da paz por meio da guerra. O “povo de Deus”, portanto, teria o dever de tornar o mundo um lugar digno e, para isso, os poderes temporal e espiritual deveriam atuar indissociavelmente com um propósito único e transcendente.

A partir dessa visão haviam nascido as Cruzadas iniciadas no final do século XI, uma série de expedições militares sancionadas pela Igreja Católica, cujo objetivo declarado era recuperar Jerusalém e outros territórios sagrados das mãos dos muçulmanos (THOMAZ, 2009). Essas campanhas foram justificadas teologicamente como uma missão divina, combinando a promessa de salvação espiritual com objetivos políticos e territoriais. Portanto, a teologia política explica como os conceitos de soberania e poder no Estado português foram influenciados por ideias teológicas, como a visão de que o monarca era um representante de Deus na Terra. A política teológica, por sua vez, foi a estrutura utilizada por Portugal para exercer controle sobre a Igreja e, por meio dela, sobre os territórios coloniais e suas populações, como veremos mais adiante.

A expansão ultramarina dos reinos ibéricos, além de uma busca por novas riquezas e territórios, foi também, pode-se dizer, uma extensão da batalha religiosa travada na Europa pela Igreja Católica contra a Reforma iniciada por Lutero. A aliança entre as coroas ibéricas e a Igreja consolidou-se nesse contexto, com a evangelização das novas terras descobertas sendo vista como uma continuação da luta contra as heresias protestantes e como um meio de reafirmar a supremacia do catolicismo. Assim sendo, durante o período das Grandes Navegações, outras bulas papais legitimaram e apoiaram a expansão marítima e a conquista das novas terras. As bulas são documentos oficiais emitidos pelo Papa para tratar de uma ampla variedade de assuntos e possuem grande autoridade dentro da Igreja (ESPINOZA & ESPINOZA, 2021). Nesse contexto, particularmente, moldaram a geopolítica global, influenciando o destino de povos e continentes inteiros.

Um conjunto de bulas papais do século XV forma a chamada “Doutrina da Descoberta” que legitimou a posse e o domínio sobre territórios recém-descobertos por Portugal e Espanha (MILLER e D'ANGELIS, 2011). As bulas também estabeleceram a concessão de direitos,

privilégios e obrigações pela Igreja à Coroa de Portugal como patrocinadora das missões católicas e das instituições eclesiásticas missionárias na África, Ásia e Brasil, originando o chamado "Padroado real" do Império português. (BOXER, 1978).

A primeira delas foi a bula "*Dum Diversas*", emitida pelo Papa Nicolau V em 1452, que representa o marco inicial da confluência de interesses religiosos, econômicos e políticos que moldaram o mundo moderno. Com a ameaça otomana e a expansão do Islã, Nicolau V via a expansão portuguesa no norte da África como uma oportunidade para promover a fé cristã e combater o Islamismo (RODRIGUES E OLIVEIRA, 2013). Assim, a bula "*Dum Diversas*" concedia a Portugal o direito de conquistar terras habitadas por não-cristãos e escravizar seus habitantes (BOXER, 1978).

A Europa estava passando por grandes transformações políticas, econômicas e religiosas com a Reconquista na Península Ibérica quase completa e os reinos cristãos de Portugal e Espanha recuperando territórios ocupados pelos mouros (VENTURA, 2011). A "*Dum Diversas*" explicitamente autorizava o rei Afonso V de Portugal a "invadir, buscar, capturar, vencer e submeter os sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam, e a reduzir suas pessoas à perpétua escravidão, e a apropriar-se de todos os seus reinos, ducados, condados, principados, possessões e bens" (OLIVEIRA, 2017).

Apesar de ser dirigida aos bárbaros sarracenos, esse documento é visto como a base para o processo de legalização da dominação e escravização de africanos e indígenas americanos na posterior expansão da conquista para as Américas. Em 1455, o mesmo Papa Nicolau V concedia a Portugal direitos exclusivos sobre as terras recém-descobertas e futuras descobertas ao sul do Cabo Bojador, na costa africana, por meio da bula "*Romanus Pontifex*" (BRÁSIO, 1961). Essa bula reiterava e ampliava as concessões feitas na bula "*Dum Diversas*", autorizando Portugal a tomar posse de terras habitadas por não-cristãos, explorar suas riquezas e converter seus habitantes ao cristianismo, além de confirmar seu direito de monopolizar o comércio nessas regiões.

Em 1493, após a descoberta das Américas por Cristóvão Colombo, o Papa Alexandre VI emitiu a bula "*Inter Coetera*", que dividia as terras do Novo Mundo entre Espanha e Portugal através de uma linha de demarcação, também incluindo o compromisso das coroas com a evangelização dos nativos (NEVES, 2017). Ao firmar esse compromisso com as monarquias, as bulas papais anteriores e subsequentes estabeleceram precedentes importantes para o sistema do padroado colonial.

O regime de padroado foi formalmente estabelecido no império português pelo Papa Leão X por meio da bula "*Praeacelsa e devotionis*" em 1514, que concedeu aos monarcas portugueses

o direito de administrar eclesiasticamente os territórios ultramarinos (BOXER, 1978). Esse acordo entre a Santa Sé e as monarquias de Portugal e Espanha concedia a esses coroas direitos exclusivos sobre a administração e o controle das atividades eclesiásticas em seus domínios coloniais. Este sistema é um exemplo claro da prática da política teológica, que permitiu a Portugal usar a fé católica como ferramenta de dominação e civilização, consolidando seu poder sobre as populações locais estabelecendo o império português. Para cumprir a missão de evangelização, o rei contou com as missões das ordens religiosas, destacando-se a Companhia de Jesus, cujos membros, os jesuítas, desempenharam um papel marcante na evangelização das colônias portuguesas na África, Ásia e América.

A questão do padroado já era tema de negociação entre a Igreja e a Coroa desde o século XIII, como vimos. Em 1289, o rei de Portugal, D. Dinis, assinou uma concordata com a Igreja após debates sobre a interferência do Estado na organização financeira e administrativa eclesiástica. Entre outros temas, o documento abordava o direito dos leigos de indicar e nomear cargos eclesiásticos (LUIZ, 2021). O padroado, inicialmente, consistia no direito dos fundadores de igrejas ou mosteiros de nomear seu líder espiritual e de participar das rendas da instituição. Esse direito foi estabelecido durante a Reconquista, permitindo que os reis nomeassem bispos. No entanto, esse privilégio chegou a ser posteriormente revogado (CAMENIETZKI, 2011), mas com a expansão territorial portuguesa, o padroado foi restabelecido.

Ao delegar aos reis a responsabilidade de espalhar a fé cristã nas terras além-mar, os papas determinaram que os monarcas assumissem os custos de manutenção das igrejas em troca do privilégio de administrá-las. Assim, o rei de Portugal tinha o dever de construir catedrais, igrejas e fundar dioceses em seus padroados. Além disso, o rei podia indicar ou escolher bispos e outros candidatos para cargos eclesiásticos, responsáveis pela condução espiritual das paróquias (BOXER, 1978).

Os reis tinham a autoridade de indicar, afastar, promover ou transferir clérigos para outras jurisdições, além de resolver conflitos. Qualquer publicação de documento papal necessitava de autorização prévia do rei e nenhum clérigo ou ordem religiosa poderia se estabelecer ou retornar da colônia sem sua permissão. A administração das jurisdições e receitas eclesiásticas era responsabilidade do reino. Os dízimos eram recolhidos pela Coroa, que também pagava os salários dos sacerdotes (GATTI, 2021).

Uma das possíveis razões para o papado delegar tantos poderes aos monarcas seria a escassez de recursos em que se encontrava a Igreja para financiar a evangelização nos novos territórios (BARRETO XAVIER E OLIVAL, 2018). Além disso, a distância, a falta de recursos

humanos e a demora na comunicação entre as colônias e a Santa Sé também devem ser consideradas como fatores importantes. Tais desafios logísticos e administrativos dificultavam a supervisão direta da Igreja sobre suas atividades missionárias nas regiões distantes de Roma.

No contexto do Império Português, o padroado era o emblema central da política teológica empregada na administração das colônias. Esse sistema envolvia a evangelização das populações locais e a integração da fé católica na vida cotidiana das colônias onde o clero colonial seria um corpo de funcionários assalariados sob o controle direto e imediato do Estado monárquico (BOXER, 1978). O padroado vigorou nas colônias portuguesas desde o início da expansão territorial e apoiou-se amplamente nas missões das ordens religiosas, como os jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas para a evangelização e a administração dos territórios coloniais. Dentre essas ordens, a Companhia de Jesus, tornou-se a mais influente tanto nas colônias do oriente quanto na Colônia do Brasil (BARBOSA, 1995).

Mas esse sistema sofreu certa precarização depois do período da União Ibérica. No ano de 1580, após a crise de sucessão em Portugal causada pela morte do rei D. Sebastião, sem herdeiros diretos, as coroas de Portugal e Espanha foram unificadas sob o domínio dos monarcas espanhóis da Casa de Habsburgo. Filipe II, da Espanha foi aceito como rei de Portugal, iniciando um período de 60 anos em que os dois reinos ibéricos foram governados pelo mesmo monarca, mas mantiveram suas próprias leis, moedas e administrações (BONCIANI, 2015).

Os inimigos da Espanha, como a Inglaterra e a Holanda, agora consideravam as colônias portuguesas como alvos legítimos em seus conflitos contra a monarquia espanhola. As invasões holandesas no Brasil ocorreram durante a União Ibérica e foram motivadas pelo conflito holandês-espanhol. Por outro lado, as colônias portuguesas na Ásia, como Goa e Macau, enfrentaram desafios econômicos devido à centralização do comércio sob controle espanhol (LOUREIRO, 2016). Os interesses econômicos espanhóis muitas vezes competiam com os portugueses, resultando em conflitos de interesse e em dificuldades para os comerciantes portugueses, levando a um processo de perda do domínio português sobre essas colônias.

A presença de governantes espanhóis em Portugal gerou ressentimento entre a nobreza e o povo português, que temiam perder a autonomia e identidade, além da revolta com o aumento dos impostos. Esse ressentimento culminou na restauração da independência portuguesa em 1640, liderada pelo Duque de Bragança, que se tornou o rei D. João IV (PIMENTEL, 2006). A resistência portuguesa foi motivada em parte pelo desejo de proteger suas colônias e interesses ultramarinos dos interesses conflitantes com a Espanha.

Além da guerra contra a Holanda na colônia brasileira, a guerra de independência que se seguiu contra a Espanha no fim da União Ibérica, em 1640, acometeu os recursos do Império Português e o sustento das missões entrou em crise. Ainda assim, Portugal continuava a defender o direito ao padroado de suas colônias. Isso não impediu que o sistema se enfraquecesse pouco a pouco com a coroa portuguesa perdendo o monopólio das missões na Ásia e na África ao longo dos anos (BOXER, 1978).

Na Colônia brasileira e nos arquipélagos do Atlântico o padroado português resistiu apoiando-se eficientemente na Ordem dos jesuítas, e nesses territórios a coroa portuguesa conseguiu manter o controle da administração eclesiástica apesar das tensões de décadas entre a Coroa e o Papado (CAMENIETZKI, 2011). As tensões foram definitivamente resolvidas apenas em 1740, com a bula “*in suprema apostolatus solio*”, do Papa Bento XIV, que restituíu ao reino português o direito de indicar candidatos para todos os bispados do território principal e das colônias (BARRETO XAVIER E OLIVAL, 2018).

No Brasil, a descoberta de ouro em 1695 havia incentivado a interiorização e o crescimento demográfico da colônia, levando-a ao protagonismo econômico no império português e ao aumento na construção de igrejas e criação de dioceses. No entanto, a ampliação da autonomia das Igrejas Missionárias contribuiu para a intensificação do regime do padroado no império Português levando ao aumento do controle estatal sobre a Igreja Católica, evoluindo para o que conhecemos como ‘regalismo’ (SANTIROCCHI, 2013).

O regalismo reflete o fortalecimento do absolutismo monárquico e, no contexto português, despontou com mais força durante o reinado de D. José I (1750-1777) e a administração do Marquês de Pombal. Este movimento foi parte de um esforço mais amplo para modernizar e centralizar o poder no Estado, inspirado por ideias iluministas que defendiam a racionalização da administração e a secularização das instituições públicas (SOUZA, 2011). A política regalista de D. José I buscava afirmar a autoridade do monarca sobre a Igreja e criar uma administração mais eficiente e racionalizada, tanto no território metropolitano, como nas colônias.

Os monarcas impuseram restrições à comunicação direta entre o clero local e a Santa Sé, buscando impedir qualquer influência externa sobre assuntos religiosos internos (DE LIMA OLIVEIRA, 2017). Além disso, os tribunais eclesiásticos passaram a ser supervisionados pelo Estado e, em alguns casos, os monarcas intervieram diretamente em questões judiciais eclesiásticas. As ordens religiosas passaram a ser rigidamente supervisionadas pelo Estado e um dos marcos desta política foi a expulsão dos Jesuítas em 1759 (OLIVEIRA *et al*, 2013). As

políticas regalistas frequentemente levaram a conflitos com o Papa e a Cúria Romana, que viam essas medidas como uma usurpação de suas prerrogativas.

O regalismo em Portugal começou a declinar no início do século XIX, em parte devido às mudanças políticas e sociais que varriam a Europa. Nas colônias, especialmente no Brasil, o fim do regalismo foi acelerado pelos movimentos de independência. Somente com a independência do Brasil em 1822 ocorreu uma reconfiguração das relações entre a Igreja e o Estado. Embora a Igreja continuasse a ser uma instituição influente, ela passou a operar com maior autonomia em relação ao Estado. O término desse regime, catalisado pelas revoluções políticas e independências coloniais, sinalizou uma transição para uma nova era nas relações entre Igreja e Estado. Ao longo dos séculos, as intrincadas interações entre poder temporal e espiritual esculpiram as dinâmicas de poder e governo, a política teológica foi empregada para legitimar a liderança, a expansão territorial e as guerras.

Monarcas cristãos utilizaram a religião como ferramenta para mobilizar apoio, justificar suas campanhas e subjugar terras e povos. A missão religiosa do Império Português, por sua vez, inaugurou uma era de descobertas que, na busca por novas rotas comerciais, riquezas e almas, levou Portugal a estabelecer um vasto império colonial, alterando o curso da história mundial. Esse período evidenciou como a fé e o poder podem entrelaçar-se, moldando sociedades e redefinindo fronteiras, deixando um legado indelével na história da modernidade.

A despeito da multiplicidade da polissemia do conceito de “Teologia Política” Douglas Ferreira Barros aponta que a variedade de seu emprego, índices que denunciam a complexidade do tema evidencia também a diversidade de fontes do interesse de estudos em inúmeras áreas de saber. Para o autor, tão elástico é o seu emprego que, à medida que mais se estuda o tema, constata-se que é inócua qualquer tentativa de formulação da sua definição exata, ou a formulação cuja significação seja unívoca. Ao analisar diversas acepções do termo, o autor indica que o denominador comum é o sistema onde o religioso se manifesta no político e o político está atravessado por símbolos, gestos, linguagem e imaginário religiosos’ (FERREIRA, 2020, p.2)

## 1.2 - Os jesuítas e o programa catequético no Brasil colônia

A colonização da América é marcada pela associação entre as metrópoles europeias e a Igreja Católica Romana. Na América Portuguesa, especialmente, o papel da Companhia de Jesus, não obstante a presença de outras ordens religiosas, foi determinante. Isso se deve ao fato de que foi a Companhia a responsável pela elaboração de um sistema de ensino e de catequese

aplicado a todo o reino português. A fundação da Ordem dos Jesuítas em setembro de 1540, após a aprovação do Papa Paulo III, ocorreu em resposta ao movimento da Reforma, período de agitação religiosa na Europa. A influência dos Jesuítas foi determinante na propagação do catolicismo e na difusão da cultura europeia nas terras recentemente descobertas (DO ROSÁRIO; MELO, 2015). No cenário de expansão colonial da época, permeado pela exploração econômica e pela imposição da fé católica, os jesuítas perceberam o valor da educação como uma ferramenta poderosa para consolidar a hegemonia cultural europeia e converter os povos indígenas ao cristianismo. Essa interseção entre fé, poder e educação moldou o curso das missões jesuíticas durante um longo período histórico.

A Companhia de Jesus foi estabelecida por Inácio de Loyola, um antigo militar espanhol cuja jornada espiritual foi transformada enquanto se recuperava de ferimentos de guerra (NETO, 2016). Sua experiência espiritual renovada o levou a dedicar sua vida a Deus e estabelecer a Companhia juntamente com um grupo de seguidores na renomada Universidade de Paris. Eles compartilhavam o compromisso de servir a Deus e à Igreja Católica por meio de atividades missionárias.

As características distintivas da Companhia de Jesus refletiam os valores e ideais de seu fundador, Inácio de Loyola, e incluíam a completa e incondicional submissão aos superiores, em um sistema hierárquico de disciplina rigorosa e inflexível, espelhando a estrutura organizacional militar. Nessa perspectiva, a busca pela excelência humana era concebida como uma jornada orientada pela divina providência e pelo reconhecimento dos talentos individuais de cada membro da ordem (NETO; MACIEL, 2019).

As missões jesuíticas despontaram como uma das atividades preeminentes da Companhia de Jesus. Representando os ideais de uma missão cristã, essas empreitadas visavam à disseminação dos preceitos do cristianismo, abarcando não apenas o evangelismo, mas também o labor educacional (ROSA, 2017). O traço distintivo dessas missões residia na sua capacidade de transcender fronteiras geográficas, mobilizando indivíduos e grupos, denominados missionários, para tal objetivo.

No caso específico das missões jesuíticas no Brasil colonial, o propósito primordial era a conversão religiosa dos povos indígenas, entrelaçando-se, porém, de forma intrínseca, aos desígnios políticos e econômicos da metrópole. Neste contexto histórico, a complexidade das interações entre evangelização, interesses coloniais e dinâmicas socioculturais delineia um quadro complexo das missões.

Em março de 1549, a primeira empreitada missionária jesuítica chegou ao Brasil, trazida pelo governador-geral Tomé de Souza. Essa missão foi liderada pelo proeminente padre Manuel

da Nóbrega, acompanhado por outros cinco missionários. Formado em Coimbra, padre Manuel da Nóbrega ocupou os cargos de Procurador dos pobres e Diretor espiritual na Companhia de Jesus antes de assumir a missão no Brasil (HANSEN, 2010). Ao chegar ao Brasil, o padre designou funções essenciais aos seus auxiliares, criando o primeiro plano da missão jesuítica. Devido à barreira linguística, ele desenvolveu um plano de ensino para converter os indígenas ao catolicismo, composto por duas fases (OLIVEIRA, 2014).

Com o propósito de catequizar os povos nativos e ensinar-lhes os princípios da civilidade, além de promover a moderação entre os colonos europeus em relação às práticas culturais e à liberdade dos indígenas, o padre Manuel da Nóbrega estabeleceu o primeiro aldeamento missionário do Brasil (HANSEN, 2010). Colaborou ainda para a fundação das cidades de Salvador e São Paulo, o que demonstra a influência das missões jesuíticas nos aspectos territoriais e políticos da colônia.

Depois de solicitar mais religiosos para ajudá-lo na atividade de evangelização, em 1553 juntou-se a ele o padre José de Anchieta (KALTNER, 2020). Anchieta ficou conhecido por suas habilidades linguísticas excepcionais, tendo aprendido várias línguas indígenas para melhor se comunicar com as etnias locais. Sua dedicação à compreensão e preservação das línguas e culturas indígenas contribuiu para a interação entre os colonizadores e os povos nativos (SILVA-REIS; BAGNO, 2016). Naquele momento histórico da política colonial é preciso compreender o panorama encontrado pelos primeiros jesuítas. O continente era habitado por várias etnias de povos indígenas com uma diversidade cultural complexa. O objetivo principal dos colonizadores, por sua vez, era a conquista e exploração de recursos, o que implicava também na exploração e domínio desses povos nativos (SOUZA; CAVALCANTE, 2016). Nesse cenário, a presença desses religiosos se justificava pelo objetivo de cristianizar os povos indígenas e também manter algum controle sobre o vasto território da colônia.

Alguns padres jesuítas se opunham fortemente à escravização dos indígenas, defendendo sua liberdade e dignidade. Consideravam-nos capazes de receber os ensinamentos do cristianismo e participar da sociedade colonial como cidadãos livres (COSTA; OLIVEIRA, 2015). Mas ao mesmo tempo em que buscavam incorporar elementos da cultura indígena para facilitar o entendimento de seus ensinamentos pelos nativos, os jesuítas sustentavam a convicção de que práticas como o nomadismo, a poligamia e a antropofagia necessitavam ser suprimidas. A erradicação destes costumes era primordial para que os indígenas pudessem ser considerados civilizados e incorporados à sociedade (SANTOS, 2013).

Assim, a visão dos jesuítas em relação aos indígenas era ambivalente, caracterizada por uma mistura complexa de paternalismo, imposição cultural e compromisso religioso. Enquanto buscavam converter e socializar os povos indígenas, também defendiam sua liberdade e dignidade, resistindo à escravização e promovendo sua integração pacífica no contexto colonial.

A civilidade era o que orientava os objetivos dos ensinamentos dos padres jesuítas direcionados ao gentio. O conceito de civilidade está associado à ideia de cortesia, respeito mútuo, urbanidade e boas maneiras no trato com as outras pessoas (SOUZA; CAVALCANTE, 2016). Não significava apenas a conversão dos nativos ao cristianismo, mas também a integração deles na sociedade através da adaptação de suas tradições e valores aos padrões europeus de comportamento.

Para facilitar a catequização dos indígenas foram criadas as Reduções. Reduções eram aldeamentos organizados e mantidos pelos padres e surgiram da necessidade de controle dos indígenas no sentido de redirecionar acultura, a organização, e a espiritualidade desses povos (SANTOS, 2007). Eram comunidades planejadas e organizadas pelos jesuítas, onde os indígenas eram reassentados e concentrados, distanciados de suas terras e modos de vida tradicionais. As Reduções promoveram a assimilação cultural dos indígenas à cultura europeia, levando a uma transformação irreversível das sociedades indígenas sob o domínio colonial. A tradição nômade dos indígenas, por exemplo, que envolvia a prática da itinerância sazonal em busca de recursos naturais e territórios de caça e coleta, foi drasticamente afetado pelos aldeamentos.

Os planos urbanos das reduções representam uma abordagem cuidadosamente elaborada para a organização e o desenvolvimento das atividades espirituais e educacionais. A igreja principal (matriz) era acompanhada por escolas, oficinas e outros espaços concebidos para manter a organização do aldeamento e facilitar a supervisão por parte dos missionários (ROSSI, 2011). A dinâmica econômica das reduções jesuíticas era marcada pela participação familiar e comunitária. Havia espaço para cultivo e pequena produção agrícola, financiando parte de suas próprias necessidades através do consumo e venda de produtos produzidos internamente (SILVA, 1997). Paralelamente, nas oficinas das reduções, os indígenas eram instruídos em uma ampla variedade de ofícios cuja produção era usada para a construção das estruturas materiais das vilas e até da ornamentação de igrejas.

A pedagogia jesuítica adotada nessas instituições visava a formação integral do indivíduo cristão, em conformidade com os preceitos e tradições da fé e cultura predominantes na época e a catequese foi o principal meio para alcançar esse ideal de redenção e civilização dos indígenas (LORENZ, 2018). Centrado nos aldeamentos, o programa de catequese constituía

uma iniciativa educacional abrangente e era baseada em diretrizes e estratégias consolidadas pela Companhia de Jesus no compêndio conhecido como *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* – Plano e Organização de Estudos da Companhia de Jesus (CARDOSO, 2019). Esse texto, originalmente em latim, foi um plano educacional estabelecido pela Companhia de Jesus no final do século XVI que determinou os princípios e métodos pedagógicos para os colégios jesuítas, moldando a educação europeia e global durante a Idade Moderna (STORCK, 2016). Na mesma época, Loyola redigia as *Constituições* da Companhia de Jesus, cujos princípios orientaram as ações educacionais e a criação do plano de estudos desse sistema educacional.

A formulação do *Ratio Studiorum* foi uma resposta à necessidade de padronizar e aprimorar e padronizar os processos de aprendizagem nos colégios jesuítas, que se expandiam rapidamente na Europa e em outros lugares do mundo. Uma das raízes desse plano foi o livro "Exercícios Espirituais", escrito por Inácio de Loyola, juntamente com o ideal de humanismo cristão, que tinha como referências Aristóteles e São Tomás de Aquino. Além disso, a literatura, as artes e a filosofia clássicas moldaram sua concepção, unindo religião e cultura (ROSA, 2017).

A consolidação desse modelo ou plano pedagógico passou por diversos ajustes. De 1552 a 1570 houve contribuições individuais para a criação de um plano pedagógico como o *Regulae de Scholis Collegiorum* de Hieronymus Nadal, depois o *Ratio* chamado *Ordo Lectionum et Exercitationum in Universitatibus* de Martinus de Olave e mais tarde as regras gerais chamadas de *Summa Sapientia*, discutidas na terceira Congregação Geral da ordem (STORCK, 2016). Muitos membros contribuíram para estabelecer as indicações que direcionaram as ações educacionais dos jesuítas (PAIVA, 2015).

A versão oficial do *Ratio Studiorum*, promulgada em 1599, por Claudio Aquaviva, foi o resultado de décadas de reflexão, análises, experimentação e debates dentro da ordem tornando-o abrangente e robusto. Essa versão oficial estabeleceu um currículo rigoroso nas humanidades clássicas, como latim, grego, retórica e filosofia, juntamente com estudos religiosos, visando não apenas a instrução acadêmica, mas também a formação moral e espiritual dos alunos (CARDOSO, 2019).

Ele oferecia regras e prescrições detalhadas para orientar os padres na condução das aulas, destacando métodos de ensino específicos, como aprendizagem ativa, memorização e competição saudável entre os alunos (STORCK, 2016). Para isso, os professores jesuítas foram instruídos a usar uma variedade de técnicas pedagógicas, como aulas expositivas, debates,

exercícios de memorização, escrita e recitação pública, tornando-se um guia abrangente para a educação jesuíta em todos os níveis, desde o ensino elementar até o superior<sup>1</sup>.

A comunicação com os indígenas, que falavam diversas línguas desconhecidas, era um desafio imediato. Para lidar com isso, os jesuítas recebiam na Europa uma preparação sólida em linguística e oratória, além de serem formados como professores hábeis e cultos, incluindo conhecimentos artísticos usados como recursos para a catequese. Eles estavam preparados para atuar não apenas como intérpretes, mas também pregadores dotados de qualidades e predicados essenciais para a transmissão eficaz das noções religiosas entre diferentes línguas e culturas (SILVA-REIS; BAGNO, 2016).

Inicialmente mediada por gestos, imagens e diversas associações linguísticas, essa comunicação foi o que tornou possível a realização do grande objetivo dos padres jesuítas no Brasil: levar a palavra de Deus aos não-cristãos. Ao ensinar a língua portuguesa aos indígenas, eles não apenas promoviam a catequização, mas também atendiam às necessidades linguísticas da metrópole e da colônia (CARDOZO, 2018). O ensino do português, do latim e da língua brasílica tornou possível integrar os indígenas à estrutura social e cultural imposta pela colonização. A língua brasílica, também conhecida como língua-geral brasileira, foi uma língua franca que emergiu durante o início do período colonial no Brasil, baseada na língua indígena tupi (MAGALHÃES, 2011). Ela surgiu como resultado do contato entre os diferentes povos indígenas, os colonizadores portugueses e os africanos escravizados, refletindo a diversidade linguística e cultural da região.

Luiz Figueira publicou em 1687 (com base em uma versão anterior de 1620) a "Arte de Gramática da Língua Brasílica", que consolidou os esforços de sistematização e uso dessa língua, adaptando-a para melhorar a catequese e a comunicação com os indígenas (RODRIGUES, 2021). Essa gramática ampliou o conhecimento acerca da língua falada pelo nativo, que já era conhecida pelos padres, e sistematizou o aprendizado por parte dos missionários para usá-la a serviço da Companhia.

Antes disso, José de Anchieta escreveu a "Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil" depois de perceber que as línguas faladas pelas diferentes etnias indígenas do litoral eram semelhantes. A conversão das almas, portanto, seria mais eficaz se utilizassem a língua nativa dos povos indígenas, o tupi. (ASSUNÇÃO; FONSECA, 2005). O padre Anchieta é amplamente reconhecido por sua contribuição à linguística e catequese no Brasil do século

---

<sup>1</sup> Embora não tenha havido a instalação de uma universidade no 'Brasil' (América Portuguesa), a *Ratio Studiorum* servia-se a todo o trabalho da Companhia. Em outros locais do reino, como a Universidade de Évora, que esteve entregue aos Jesuítas até o seu fechamento, o sistema era empregado.

XVI. Além da "Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil", ele produziu outras obras relacionadas às línguas indígenas como autos, sermões e poesias em tupi, sempre visando facilitar a evangelização dos indígenas.

Com o avanço da colonização, a língua brasílica gradualmente entrou em declínio até que o português foi estabelecido como língua oficial do Brasil, em 1759. O português tornou-se a língua dominante em todos os aspectos da vida social, política, econômica e cultural, levando à marginalização e ao desaparecimento gradual da língua brasílica como um meio de comunicação cotidiano. No entanto, incorporou vários termos indígenas de origem tupi no seu vocabulário (GÓIS; MARTINS, 2019).

O trabalho dos jesuítas no letramento e ensino da língua portuguesa foi múltiplo e estrategicamente planejado. Através da produção de gramáticas e a sistematização das línguas nativas, os jesuítas conseguiram não apenas ensinar o português, mas também integrar as línguas indígenas em um processo de transição linguística paralelamente aos ensinamentos espirituais e esforços de catequização.

Outro aspecto importante são os chamados "*Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola*", que constituem o coração da abordagem catequética jesuítica. Trata-se de um conjunto de meditações, orações e práticas contemplativas destinadas a ajudar os indivíduos a aprofundarem sua fé e discernir a vontade de Deus em suas vidas, além de fortalecer a disciplina espiritual (DURAU, 2018). Eles foram criados a partir da própria experiência de Loyola no seu processo de conversão, com o mote de "vencer-se a si mesmo" e preparar o espírito com a finalidade de "tirar de si todas as afeições desordenadas" (HERNANDES, 2008).

Ao chegarem ao Brasil, os jesuítas encontraram um ambiente culturalmente diverso e uma população indígena com suas próprias tradições espirituais e religiosas vistas como supersticiosas. A adaptação dos exercícios espirituais para esse contexto envolveu uma estratégia e uma disposição para integrar elementos das práticas indígenas em seus métodos de ensino religioso para torná-los mais acessíveis e eficazes. Eles simplificaram as meditações e orações, traduzindo os textos para a língua tupi e a língua-geral. Essa tradução não era apenas linguística, mas também cultural, adaptando a estrutura original dos exercícios para que ela se tornasse acessível às populações indígenas. Por exemplo, a prática do exame de consciência foi adaptada para incluir reflexões sobre as relações comunitárias e a harmonia com a natureza, que eram aspectos centrais na cosmovisão indígena (FLECK, 2007).

Os padres organizavam退iros adaptados, que incluíam orações e meditações sobre a vida de Cristo, enriquecidas com símbolos e metáforas familiares aos indígenas. Esses退iros eram realizados em ambientes naturais, aproveitando a conexão dos indígenas com a natureza para

criar uma atmosfera propícia à contemplação e à introspecção espiritual (CRESSONI, 2013). Ao simplificar e integrar elementos culturais locais, os jesuítas conseguiram tornar essa prática espiritual profunda mais acessível para as populações indígenas.

Os ‘Exercícios Espirituais’ também foram utilizados para formar líderes indígenas cristãos. Esses líderes, após passarem pelo processo espiritual, eram preparados para auxiliar na evangelização de suas próprias comunidades. Para os caciques, esse apoio funcionava como uma moeda de troca para obter vantagens materiais (CARVALHO, 2015). Para os padres, essa abordagem promovia a sustentabilidade da missão jesuítica, pois capacitava os próprios caciques a serem agentes de transformação espiritual e cultural. Os elementos culturais locais foram integrados às práticas pedagógicas, às missas e às cerimônias religiosas, sempre buscando envolver os indígenas na prática cristã. Esse hibridismo foi especialmente marcante no início do período colonial, graças à influência dos padres da Companhia de Jesus que empregavam esses rituais não apenas para a conversão religiosa, mas também para a construção de uma comunidade disciplinada e devota.

Outro aspecto que caracteriza a catequese jesuítica é o uso do teatro. Reconhecendo a eficácia do teatro como instrumento pedagógico, os jesuítas incorporaram-no amplamente em suas missões. As peças teatrais representavam narrativas bíblicas, vidas de santos e temas morais, dramatizando os ensinamentos cristãos de maneira que fosse ao mesmo tempo envolvente e educativa. As representações dramáticas ao ar livre eram comuns, e os jesuítas utilizavam essas formas teatrais para atrair grandes audiências (TOLEDO ET AL., 2007). As performances teatrais ajudavam a fixar na memória dos espectadores as histórias e lições cristãs, tornando-as mais compreensíveis e impactantes.

Nas escolas jesuíticas, o teatro era parte integrante do currículo. As atividades teatrais não apenas proporcionavam entretenimento, mas também serviam como um meio de instrução moral e religiosa. Os alunos participavam ativamente das produções teatrais, desenvolvendo habilidades de memória, expressão oral e trabalho em equipe, além de internalizar os valores cristãos apresentados nas peças (TORRES, 2004). Um exemplo notável de teatro jesuítico é a obra de José de Anchieta, que escreveu e dirigiu várias peças em tupi e português. Essas peças frequentemente incluíam danças, músicas e elementos visuais, criando uma experiência teatral rica e multifacetada. A peça "Na Aldeia de Guaraparim" é uma das mais longas de Anchieta e apresenta diabos com nomes indígenas que representam vícios e virtudes. Estes diabos tentam desviar os indígenas da fé cristã, mas são sempre derrotados pela intervenção divina, refletindo a batalha entre o bem e o mal típica do teatro medieval (SILVA, 2021).

A figura do diabo, personificação do mal e da oposição a Deus, era utilizada pelos jesuítas como um elemento central na doutrinação religiosa dos indígenas (DOMENE, 2020). Ao enfatizar o mal representado pelo diabo, os jesuítas podiam criar um contraste claro entre o bem (representado por Deus e os santos) e o mal. Essa dicotomia ajudava a simplificar a moral cristã para os neófitos, facilitando a compreensão dos conceitos de pecado e virtude.

Os missionários jesuítas identificaram figuras demoníacas presentes nas crenças dos nativos, as quais sincretizaram com a figura cristã do diabo, dando origem a formas híbridas de expressão religiosa (ROMÃO, 2018). No entanto, ao utilizar o medo e o contraste moral, a imposição dessas concepções em alguns casos suscitou resistência e repúdio, evidenciando as tensões interculturais subjacentes ao processo de conversão.

Neste contexto os missionários passaram a utilizar-se da prática da aculturação, compreendida como o resultado da política colonial de conversão ao Cristianismo, por meio da catequese, que certamente esbarrou na concepção de mundo enraizada na alma do indígena como obstáculo e estabeleceu hibridizações e negociações, mas que buscava formas transpô-las para incutir os preceitos religiosos da Igreja Romana e fazê-las renunciar aos principais elementos culturais da sua sociedade.

Analizando a ação jesuítica na aculturação, Capistrano de Abreu apontou, a respeito das crenças dos povos originários, que um dos principais cuidados dos missionários "consistia em apagá-las e substituí-las" (Abreu, 1954, p. 11). Nesse processo de "apagar" o diferente substituindo-o pelo padrão hegemônico, somente os elementos culturais que não estivessem em desacordo com a concepção de mundo dos jesuítas eram amalgamados e aproveitados nos rituais de catequese (Bittar & Ferreira Jr. 2000, p. 459) prevalecendo a imposição de valores pelo poder. Portanto, "a determinação de fazer a catequese nas aldeias do gentio era acompanhada do propósito (...) de reorientar a cultura nativa em direção ao cristianismo e aos modos de vida europeus" (Azevedo, 1976, p. 372). Esse processo se estabeleceu através de diversos instrumentos, como veremos a seguir.

O teatro dramatizou os ensinamentos cristãos de maneira impactante e notável, enquanto a música, também usada com frequência, facilitou a memorização e a participação nas práticas religiosas. A música sacra era amplamente utilizada nas celebrações litúrgicas e nas catequeses. Com seu apelo universal e capacidade de tocar profundamente as emoções humanas, a música tornava os rituais religiosos mais atraentes, facilitando a compreensão e a participação dos indígenas (HOLLER, 2019). Os hinos e cânticos eram traduzidos para as línguas indígenas, combinando melodias tradicionais com letras cristãs (HOLLER, 2019). Essa prática ajudava a consolidar a nova fé através da repetição e memorização das canções, utilizadas tanto nas

cerimônias religiosas quanto na educação cotidiana, ensinando preceitos morais e doutrinas cristãs.

Instrumentos musicais europeus, como o órgão e o violino, foram introduzidos e muitas vezes combinados com instrumentos indígenas, criando uma rica fusão musical que refletia a integração cultural promovida pelas missões (PEREIRA; CALLAI, 2009). Associada à música, a dança foi igualmente importante na catequese. Os jesuítas, compreendendo o valor simbólico e social da dança, incorporaram elementos das tradições da dança indígena nas festividades religiosas, criando uma síntese cultural para facilitar a aceitação do cristianismo. As danças serviam como uma ponte entre as tradições culturais dos indígenas e a nova fé que lhes estava sendo apresentada, promovendo uma forma de aculturação gradual e relativamente harmoniosa (PEREIRA; CALLAI, 2009).

Essas formas de expressão artística, com integração musical e coreográfica, ajudavam na apresentação dos ensinamentos cristãos. Como consequência, preservavam um pouco do sentido de identidade cultural para os indígenas, o que não fazia parte do plano pedagógico para a catequese.

Outro aspecto constitutivo da catequese jesuítica eram os recursos visuais. A imaginária religiosa, com seus adornos e imagens sacras, desempenha uma função central nos rituais e nas igrejas, enriquecendo a fé e a devoção dos fiéis. Nas reduções, a arquitetura, a escultura, a pintura e a decoração das igrejas eram usadas para impressionar e educar simultaneamente. Para os jesuítas, o uso de imagens religiosas era essencial na comunicação com uma população predominantemente iletrada, proporcionando uma forma rápida e poderosa de transmitir os ensinamentos cristãos de maneira tangível (PASSOS, 2015). As obras de arte serviam como ferramentas pedagógicas, ilustrando histórias bíblicas e vidas de santos, ajudando a solidificar a doutrina cristã entre os aldeados. As pinturas frequentemente retratavam cenas da vida de Cristo, da Virgem Maria e de santos venerados, enquanto as esculturas e talhas decoravam altares e púlpitos, tornando os espaços sagrados mais reverentes e inspiradores (CONCEIÇÃO et al., 2016).

Dentro da pedagogia jesuítica, o uso de recursos visuais, como a representação de figuras da Sagrada Família, ajudava a transmitir os valores da família cristã aos novos convertidos. Outras imagens, como as dos santos e mártires, enfatizavam a importância da penitência e do sacrifício na vida cristã. Com intenção catequizadora, os padres promoveram diversas formas de expressão artística nos aldeamentos, incluindo a pintura, escultura e trabalhos de talha em madeira, sendo estas últimas muito utilizadas pelos jesuítas como meio de ensino, catequese e ornamentação (ORAZEM, 2013). Os artefatos religiosos produzidos nas missões jesuítas no

Brasil eram confeccionados pelos próprios indígenas, que desenvolveram suas capacidades artísticas sob a orientação dos padres jesuítas.

Os artesãos, jesuítas ou indígenas treinados pelos missionários, partiam de modelos e elementos formais e estilísticos europeus. Os temas religiosos eram representados com intensidade dramática e emotiva para atrair e instruir os convertidos (PFEFFER, 2017). Em determinadas regiões missionárias, a fusão de elementos cristãos e indígenas criou uma forma única de expressão religiosa em que é possível perceber uma síntese rica e diversificada de estilos oferecendo entendimentos valiosos sobre a dinâmica de imposição e adaptação cultural em contextos coloniais (PFEFFER, 2017). Esta prática tornava as imagens mais familiares e acessíveis aos indígenas.

As pinturas nas igrejas das missões muitas vezes mostravam cenas bíblicas ambientadas em paisagens tropicais, utilizando cores e técnicas que refletiam a estética indígena, e era usada para transmitir conceitos teológicos complexos de forma visual e direta (DE ALMEIDA MARTINS, 2009) e muitas estátuas de santos esculpidas pelos indígenas sob orientação jesuítica incorporavam características fenotípicas locais nas representações de figuras sagradas modificando os padrões estéticos da arte (LINI, 2019). A madeira foi amplamente utilizada pelos jesuítas na criação de suas esculturas devido à sua disponibilidade e durabilidade. As obras produzidas eram frequentemente de grande porte e de alta qualidade, representando santos, cenas bíblicas e figuras emblemáticas do cristianismo (COSTA, 1941).

Esses elementos visuais (retábulos, imagens, pinturas) presentes nas igrejas dos aldeamentos reuniam, no momento único da missa e na apresentação dos sermões - e outros ritos da catequese - todas as artes dentro do cenário teatral da igreja ricamente decorada, tornando a experiência religiosa acessível e envolvente. Esse conjunto de elementos levam à compreensão da Igreja como *theatrum sacram*, revelando a participação da graça divina em todo signo e determinando, com base nisso, o ornamento decoroso compatível como púlpito, para que seu discurso possa mover, ensinar e deleitar os ouvintes, sem, contudo, deixar brechas para a autonomização dos procedimentos formais (DE OLIVEIRA, 2014). É importante ressaltar que, conforme a importantíssima contribuição de Alcir Pécora (1994), todo sermão é teatral, pois nele há um ator, um público e personagens. Porém o sermão não é apenas arte dramática, mas sim a arte aplicada aos preceitos político-teológicos da época. Conforme evidencia a síntese que João Adolfo Hansen fornece: “unidade produzida de integração prática, o sermão é um teatro retórico que é um teatro teológico político: teatro do sacramento” (HANSEN, 2008, p. 16).

Outra questão relevante de ser observada é a iconografia jesuítica, que representa um mosaico rico de influências culturais e artísticas, além das suas próprias especificidades iconográficas, que refletem a missão evangelizadora da Companhia de Jesus e sua capacidade de adaptação aos contextos locais. Analisar essa iconografia oferece valiosos entendimentos sobre as dinâmicas de imposição e adaptação cultural em contextos coloniais, ilustrando como a arte pode servir tanto como veículo de dominação quanto de diálogo intercultural.

Diante das adversidades da vida colonial, era necessário buscar apoio divino para obter proteção e superar desafios como o contato com os indígenas e a natureza tropical. A proteção e intercessão da Virgem Maria, dos anjos e dos santos amparavam tanto os missionários como os portugueses colonizadores, os negros, os mestiços e os indígenas cristianizados (SANTOS, 2018).

A devoção mariana é uma característica marcante da espiritualidade jesuítica, com a Virgem Maria desempenhando um papel central na vida espiritual e na missão da Companhia de Jesus, frequentemente representada nas obras de arte produzidas pela ordem (PASSOS, 2015). A devoção a Nossa Senhora, sob títulos como Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário. Através de sua figura maternal era apresentada como intercessora e protetora, atributos que ressoavam profundamente nas culturas indígenas, muitas das quais já possuíam tradições de culto a figuras maternas. Com São José, esposo de Maria e pai terreno de Jesus, representava um modelo de família cristã, importante para a estruturação social e moral das comunidades indígenas convertidas. Sua figura era associada à virtude da obediência e do trabalho árduo, qualidades que os jesuítas desejavam incutir nos indígenas (SANTOS, 2018).

Embora não sejam formalmente categorizados como santos, Maria e José são figuras centrais na fé católica e jesuítica sendo venerados como modelos de santidade, obediência e amor a Deus. Os santos, por sua vez, são classificados em várias categorias, refletindo suas contribuições à Igreja e à espiritualidade dos fiéis. Entre essas categorias estão: mártires, que morreram pela fé; confessores, que viveram vidas santas sem martírio; doutores, cujos ensinamentos enriqueceram a teologia; fundadores, que criaram ordens religiosas; e santos populares, venerados por seus milagres e intercessões divinas (PASSOS, 2015).

A ordem dos Jesuítas é considerada uma ordem com um diminuto rol de santos corporativos quando comparada a outras ordens. Por isso as invocações marianas, cristológicas, soteriológicas foram predominantes nas áreas de atuação jesuítica. O processo de canonização envolve a investigação das virtudes heroicas do candidato e, em alguns casos, a confirmação de milagres atribuídos à sua intercessão. No entanto, a canonização de um santo fundador pode ser

baseada principalmente em sua vida exemplar, seu impacto duradouro na Igreja e na sociedade, e sua santidade reconhecida pelos fiéis ao longo do tempo (BONFIM, 2015). É o caso dos principais santos Jesuítas: São Inácio de Loyola (falecido em 1556 e canonizado em 1622) e São Francisco Xavier (falecido em 1552, beatificado em 1619 e canonizado em 1622).

Entre os poucos santos venerados, Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, ocupava um lugar central na espiritualidade jesuítica. Sua vida e ensinamentos eram modelos para os missionários e educadores, e sua figura era uma presença constante nas instituições jesuíticas. Eles promoviam sua imagem de soldado de Cristo, destacando sua conversão e dedicação total ao serviço de Deus representando ainda a disciplina espiritual e a devoção fervorosa, qualidades que os jesuítas também desejavam transmitir aos indígenas (RUBIAL, 2016).

São Francisco Xavier, cofundador da Companhia de Jesus, era frequentemente exaltado como um exemplo de missionário incansável. Sua vida, dedicada à evangelização em terras distantes, refletia o próprio trabalho dos jesuítas no Brasil Colônia. Francisco Xavier era apresentado como um modelo de zelo missionário e fé inabalável, inspirando tanto os jesuítas quanto os novos convertidos a perseverarem na fé cristã. Suas histórias eram usadas para motivar os indígenas a abraçarem o cristianismo e a participar ativamente na propagação da fé (RUBIAL, 2016).

A devoção aos santos não era apenas uma prática religiosa, mas também desempenhava um papel prático na catequese. Os jesuítas invocavam os santos durante suas missões, buscando facilitar a identificação e a devoção dos indígenas recém-convertidos, fornecendo-lhes exemplos a seguir e intercessores a quem recorrer. Através dessas representações simbólicas, os jesuítas transmitiam valores e princípios que consideravam essenciais para a construção de uma comunidade cristã coesa e fervorosa.

Por dois séculos, a relação entre a Coroa Portuguesa e a Companhia de Jesus na colônia brasileira passou por diversas fases de cooperação e conflito. A crescente tensão entre as duas entidades culminou na expulsão dos jesuítas em 1759. Este episódio foi resultado de uma complexa interação de fatores políticos, econômicos e religiosos, refletindo as transformações no Império Português e suas colônias. Ao longo dos séculos XVI e XVII, a influência dos jesuítas cresceu significativamente. Eles se tornaram intermediários indispensáveis entre os colonizadores e as populações indígenas, protegendo os nativos de abusos e integrando-os na sociedade colonial. Além disso, os jesuítas acumularam vastas propriedades de terra e riqueza, o que aumentou sua autonomia e poder (SANGENIS, 2014).

As missões jesuíticas eram economicamente autossuficientes e representavam um modelo de desenvolvimento alternativo que competia com a economia colonial baseada na exploração e escravização. Além disso, os padres jesuítas protegiam os indígenas da escravização, o que contrariava os interesses dos colonizadores.

No século XVIII, Sebastião José de Carvalho – o Marquês de Pombal, primeiro-ministro de Portugal, implementou uma série de reformas visando modernizar e centralizar o poder no Império Português. Ele via os jesuítas como um obstáculo à sua visão de um estado forte, independente e centralizado, devido à autonomia e influência da Companhia (OLIVEIRA et al., 2013). A crescente importância das colônias para a economia portuguesa, especialmente após a descoberta de ouro em Minas Gerais, tornou ainda mais crucial o controle direto sobre os territórios coloniais.

Pombal utilizou uma campanha de propaganda para desacreditar os jesuítas, acusando-os de deslealdade, corrupção e de fomentar rebeliões indígenas. Ele também os acusou de conspirar contra o Estado e de interferir nos assuntos políticos e econômicos da colônia (OLIVEIRA et al., 2013). Em 1758, um atentado contra o rei D. José I, conhecido como o "Atentado de Távora", foi usado por Pombal como pretexto para intensificar as medidas contra a Companhia de Jesus, apesar da falta de provas concretas envolvendo os Jesuítas (SANTOS, 2015). Em 3 de setembro de 1759, o Marquês de Pombal decretou a expulsão dos Jesuítas de todos os territórios portugueses. No Brasil, os Jesuítas foram presos, suas propriedades confiscadas e suas missões desmanteladas. Muitos foram enviados de volta a Portugal, onde enfrentaram julgamento e encarceramento (OLIVEIRA et al., 2013).

Com sua partida, a administração das missões, colégios e fazendas sob sua responsabilidade foi transferida para as mãos das autoridades civis e eclesiásticas (SANTOS, 2015). Isso levou a um vácuo no sistema educacional, uma vez que os jesuítas eram os principais educadores no Brasil colonial, responsáveis pela instrução formal e religiosa de grande parte da população, incluindo indígenas e colonos. Para preencher essa lacuna, o Marquês de Pombal implementou um novo modelo de ensino conhecido como aulas régias.

Essas aulas, sob controle do Estado, visavam fornecer uma educação mais secular e pragmática, desvinculada da religiosidade, focada nas necessidades do Estado e na formação de uma classe administrativa e técnica para atender aos interesses coloniais portugueses (DOMONTI, 2018). No entanto, esse sistema enfrentou desafios devido à falta de recursos, infraestrutura e pessoal qualificado, que levaram décadas para serem superados.

Portanto, apesar das intenções iniciais, as aulas régias não conseguiram substituir completamente o sistema educacional anteriormente fornecido pelos jesuítas. A qualidade da

educação diminuiu e o acesso à instrução formal tornou-se mais restrito, especialmente para as populações indígenas e afrodescendentes, que haviam sido atendidas pelas escolas jesuítas.

O impacto da ausência abrupta dos jesuítas nos serviços sociais e no sistema educacional teve importantes implicações para a sociedade. Nesse momento buscava-se romper com a catequese e buscar a implementação de uma instrução leiga. As reformas pretendiam romper com o modelo do *Ratio Studiorum* e implementar as aulas régias.

Aqui encontra-se um ponto crucial para nosso debate. Como já apontamos, a atuação da Igreja na colonização da região da Freguesia de Rio Pomba tem sido apontada como “*sui-generis*”, como destacamos na introdução desse trabalho. A existência de uma fronteira indígena no terceiro quartel do século XVIII levou ao governo da Capitania de Minas Gerais à adoção, tardia, de um experimentado modelo de colonização já aplicado a boa parte do território colonial, mas que, de certo modo, já não se adequava à legislação recentemente implantada do Império português.

Esse modelo foi caracterizado pela colonização e pela catequese, tendo à frente do empreendimento a instituição da Igreja católica. Em grande parte da Colônia essa atividade tinha sido desenvolvida pelos Jesuítas, onde eles foram oficialmente admitidos. No caso da Capitania de Minas Gerais, onde determinações régias proibiram a sua instalação, muito embora a presença e a influência dos inacianos tenha sido comprovada e apontada, o sistema de ensino religioso - o *ratio studiorum* - por eles elaborado também foi adotado, especialmente durante os primeiros anos do Seminário de Mariana. Já apontamos também em outros momentos que o padre Manoel de Jesus Maria, agente mais importante da Freguesia no período, tem formação religiosa concomitante com essa presença inaciana no Seminário e elencamos alguns traços que indicam sua simpatia pelos jesuítas, expressa inclusive na escolha de seu nome de religioso e em suas práticas religiosas.

É importante constatar que a segunda metade do século XVIII é marcada por mudanças muito significativas na política religiosa. No novo contexto de perseguição e expulsão da Companhia de Jesus, do Brasil e da instauração das reformas pombalinas, inclusive e especialmente relativa a um plano de laicização do ensino, com a implementação das aulas régias e leigas, há a instalação de um novo arcabouço legal em todo o Império Português. O governo do rei Dom José I (1750-1777) foi marcado pela inserção de ideias iluministas em uma administração de acentuado autoritarismo, cujos governantes ficaram conhecidos como “déspotas esclarecidos”.

Essas alterações se devem especialmente à atuação do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mais tarde condecorado com o título de Marques do Pombal. O conjunto de

mudanças promovidas, mais tarde denominadas “reformas pombalinas”, abrangeram os setores da economia, da política e da educação. Essas reformas foram implantadas em contexto conturbado e crise econômica no Império Português. A necessidade de financiar as despesas com a reconstrução de Lisboa, após o terremoto de 1755, que destruiu quase a metade da capital do Reino, levou à criação de novos impostos. Além do aumento da tributação sobre as atividades econômicas nas Colônias, especialmente sobre o ouro no Brasil, também impactaram a tributação nas colônias impostos como o “subsídio literário”, destinado a custear o sistema de ensino que viria ser implantado (ARRIADA; TAMBARA; 2016)<sup>2</sup>.

Para exemplificar o impacto na Colônia brasileira, em especial dessas mudanças tributárias e ameaças de cobranças estabelecidas, registra-se que elas implicaram em reações dos mineradores, cuja atividade já se encontrava em declínio. Essas reações resultaram nos movimentos que culminaram na chamada “Inconfidência Mineira”. Do ponto de vista político e econômico, de acordo com Kenneth Maxwell, ao insistir nas cobranças, o Marquês de Pombal deu aos mineiros ‘a mais adequada das armas’ para usarem contra Portugal. Para o autor, a organização de uma formidável ‘conspiração’ tinha tomado lugar em Minas Gerais, com o apoio dos mais ricos, da tropa regular e do seu comandante-chefe. Como ressalta o historiador, referindo-se ao movimento deflagrado nas Minas, se os planos de cobrança, ou seja, a derrama, fossem impostos como se planejava, “teria sido desencadeada uma ação que poderia, em última instância, desfechar um golpe arrasador no domínio português sobre o Brasil” (MAXWELL, 1989).

Importa destacar também que a busca pela laicização da política e da sociedade foi uma marca do governo de Dom José I, em contraponto ao seu antecessor Dom João V. Segundo Boxer, não obstante Dom João V ter sido um governante inteligente e ativo, seu maior defeito era sua paixão exagerada pelos serviços religiosos (BOXER, 2002). Essas mudanças significativas estavam diretamente ligadas ao desenvolvimento do Iluminismo, que, segundo Pazzinato e Senise (1997), tinha como base o racionalismo, o liberalismo e o desenvolvimento do pensamento científico, tendo contribuído para várias transformações culturais, dentre elas a separação gradativa entre fé e razão (PAZZINATO; SENISE 1997).

É importante compreender como as novas legislações das reformas pombalinas afetavam diretamente o contexto da colonização de novas fronteiras na Colônia. A Lei do *Diretório dos*

---

<sup>2</sup>O ‘Subsídio Literário’ foi estabelecido pela lei de 10 de novembro de 1772 para a sustentação dos mestres régios. ARRIADA, Eduardo; TAMBARA, Elomar Antonio Callegaro. **Aulas régias no Brasil: o regimento provisional para os professores de philosophia, rhetorica, grammatica e de primeiras letras no Estado Do Grão-Pará (1799).** História da Educação, v. 20, n. 49, p. 287-303, 2016.

Índios<sup>3</sup>, estabelecia alguns direitos aos indígenas e determinava que as Missões e os Aldeamentos passassem a serem administrados por agentes públicos nomeados pela Coroa e não mais por religiosos. Além dessa significativa modificação na administração dos indígenas, o ‘*Diretório*’ obrigava o ensino da língua portuguesa aos indígenas e a complete laicização das aldeias. Essa legislação foi estendida às demais regiões da América portuguesa, lançando as bases da política assimilacionista com a intenção de transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses e os indígenas em vassalos dos reis, “**sem distinção ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdades que gozamos outros**” (*Diretório*, 1755 – grifo nosso).

Contudo, como apurou Maria Regina Celestino de Almeida, a aplicação do *Diretório* nas diferentes regiões da América portuguesa variou conforme as diversas situações em que as populações indígenas se encontravam e seus variados níveis de integração à sociedade colonial. Para a autora,

[...] se o objetivo da lei era assimilação, alcançá-la exigia diferentes procedimentos de acordo com as regiões e as populações com as quais se lidava: em algumas áreas efetuavam-se descimentos e estabeleciam-se novas aldeias; em outras desencadeavam-se guerras; e em áreas de colonização mais antiga, visava-se extinguir as aldeias, acabando com a distinção entre os índios e os demais vassalos do Rei. Essas práticas podiam ocorrer concomitantemente e em regiões muito próximas, como ocorreu no Rio de Janeiro. No final do século XVIII e início do XIX, no atual norte fluminense algumas aldeias se estabeleciam, enquanto nas regiões mais próximas ao núcleo da cidade do Rio de Janeiro, aldeias seculares eram transformadas em freguesias como primeiro passo para sua extinção (ALMEIDA, 2005, p. 1).

É neste contexto de vigência da Lei do ‘*Diretório...*’, e de outras legislações das reformas pombalinas que se dá a criação da ‘*Freguesia de São Manoel do rio da Pomba e dos índios...*’ em 1767. As mudanças efetuadas na legislação pretendiam estabelecer uma ruptura com a política teológica e implementar um novo projeto político, alinhado com o movimento da Ilustração que se desenvolvia, de maneira bastante heterogênea, na Europa. No bojo dessas reformas, a educação, ou a *instrução*, havia sido retirada do controle da igreja pelo Alvará de 28 de junho de 1759, em que Sebastião José de Carvalho e Melo instituiu as ‘*Aulas régias*’<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>*Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, in.: Rita Heloísa de ALMEIDA, O *Diretório dos Índios – Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997. Essa legislação foi redigida em 1755 por Dom José I e implementada na colônia a partir de 1757 pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo.

<sup>4</sup> A legislação de 1759 tratou especificamente sobre os “estudos menores” ou as etapas de letramento. Só mais tarde, com a avaliação da ineficiência desse modelo de aulas régias, é que se estabelece a reforma dos “estudos maiores”, ou seja, das universidades portuguesas.

Essa normativa foi exarada poucos meses antes da expulsão definitiva da Companhia de Jesus da colônia brasileira, e depois de todo o Império Português. Fazia parte da ofensiva contra os inacianos (ofensiva empreendida por Sebastião José de Carvalho e Melo) explicitar as acusações de abusos econômicos e políticos, tendo em vista o poder exacerbado que teriam alcançado. Essa legislação marcou uma das mais importantes ações das reformas da administração colonial. Por ela se estabelecia que o ensino, antes delegado aos Jesuítas, passasse oficialmente ao grêmio do Estado português, garantindo-lhe o monopólio educacional.

É importante frisar que o regime do Padroado continuou em vigor e no fundo as reformas pombalinas reafirmaram a submissão da Igreja ao Rei, em todo o império português. O que estava sendo proposto era a mudança no modelo de ensino. Era a determinação do abandono do programa catequético jesuítico *Ratio Studiorum*, que deveria ser substituído pelo ensino leigo. Para isso era necessário criar um sistema educacional alternativo, o que não aconteceu. A legislação trazia apenas a indicação de algumas disciplinas e novas diretrizes bastante generalizantes, como a obrigatoriedade de ensino e alfabetização em língua portuguesa e a proibição expressa do ensino em latim, assim como das línguas nativas e na língua geral ou *brasilica*.

O principal problema desse modelo foi a absoluta falta de condições de sua efetiva implantação. O novo modelo previa que tais disciplinas deveriam ser ministradas por professores leigos contratados pela Coroa, o que não aconteceu na primeira e somente muito superficialmente na segunda década depois da sua regulamentação<sup>5</sup>. Ressalte-se, no entanto, que além do regime de “aulas régias” não ter instalado com rapidez também não alcançou amplamente a sociedade colonial, como demonstram alguns estudos sobre outras áreas da colônia<sup>6</sup>. Até 1765 nenhum professor havia sido nomeado no Brasil Colônia e durante as primeiras décadas de vigência esse modelo atendeu exclusivamente a diminutos grupos da baixa nobreza e da elite residente nos grandes centros urbanos (CARDOSO, 2004, p. 168).

A ação da Coroa Portuguesa não foi bem-sucedida, pois não havia condições de aplicabilidade. Segundo ARRIADA & TAMBARA (2016), faltavam tanto recursos humanos quanto financeiros para realizar tal empreitada. No que se refere aos recursos humanos, apontam os autores, não era fácil substituir com qualidade, e mesmo quantidade, os jesuítas expulsos. Constata-se que a tentativa de mudança com a substituição de religiosos por

<sup>5</sup> CARDOSO, Tereza Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In: STEPHONOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. **Histórias e memórias da educação no Brasil**: Vol. I. Séculos XVI – XVIII, 2004, p.179-191.

<sup>6</sup>SILVA, José Carlos de Araújo. **As aulas régias da Capitania da Bahia (1759 1827): pensamento, vida e trabalho de nobres professores**. 2006. 228 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

professores régios enfrentou problemas incalculáveis, tanto no aspecto formativo, pois todos eles refletiam ainda uma formação jesuítica, quanto, e principalmente, pelo pouco significativo número de postulantes a este posto.

Pelas reformas pombalinas a presença da Igreja deveria restringir-se aos cuidados espirituais e a legislação previa o estabelecimento em regime de monopólio do Estado do ensino leigo. Ainda Segundo ARRIADA & TAMBARA (2016) a pretensa reforma tinha como base teórica as concepções de Luís Antônio Verney, expressas na obra “*O de estudar*”, que foi publicada com o claro objetivo de opor-se ao método pedagógico dos Jesuítas. Os escritos traziam uma profunda crítica à situação caótica em que vivia a sociedade portuguesa, mormente ao modelo de ensino vigente em Portugal (ARRIADA & TAMBARA, 2016, p.289).

Constatamos que as determinações das reformas do ensino não alcançaram os sertões da Freguesia de São Manoel. As dicotomias que veremos a seguir refletem a impossibilidade de cumprimento de um normativo para o qual a administração colonial não estava preparada. Analisando a documentação histórica, constata-se que de 1769 até 1775 a “Escola dos Índios” funcionou nos fundos da Igreja Matriz de São Manoel, tendo o próprio pároco à frente do trabalho de instrução catequética.

Desde 1768 o Padre Manoel de Jesus Maria estabeleceu uma aliança com o Guarda-mor Manoel da Motta Andrade, com articulações políticas e patrocínio do processo de formação para a ordenação do indígena Pedro, batizado já adulto. Portanto ainda durante o reinado de Dom José I se deram os investimentos na formação do nativo, depois ordenado, Padre Pedro da Motta Andrade, inicialmente em Guarapiranga e depois no Seminário de Mariana.

A ascensão de um indivíduo indígena a uma carreira religiosa era uma situação inconcebível para a filosofia dos Jesuítas, pelos bispos conservadores, como Dom Frei Manoel da Cruz, primeiro bispo de Mariana, e pelas legislações canônicas, como as Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, assim como pela legislação colonial anterior ao “*Diretório...*”. Vale lembrar que os indivíduos indígenas passaram a ser sujeitos de direito, a partir da instituição do ‘*Diretório...*’ e o sistema colonial os reconheceu como elementos úteis ao processo de desenvolvimento do Reino. Diversos indígenas catequizados foram nomeados capitães e diretores dos aldeamentos. No caso do Padre indígena Pedro da Motta Andrade, que chegou a exercer o cargo de professor, foi preciso obter as ordens sacras, tendo a sua instrução desenvolvida no Seminário de Mariana, o único da Capitania. Nesse caso, sua formação foi estratégica e seus articuladores o reconheceram como um potencial agente colonizador, para a instrução e catequese de seus pares, pensamento completamente alinhado com a política jesuítica. Padre Pedro, um indígena Coroado catequizado e completamente inserido na

sociedade colonial, chegou a exercer, por longos anos, o cargo de professor na “Escola da Matriz”. Isso em um período em que, legalmente, o sistema de ensino de aulas régias pretendido previa que o ensino fosse ministrado por leigos.

A partir de 1777, com a ascensão de Dona Maria I ao trono de Portugal, estabelece-se um processo de reacomodação doutrinária (SILVA, 2006, p.93). Neste momento Pombal é afastado do cargo e da Corte, quando se estabelece um movimento de cunho ‘antipombalino’ denominado “*Viradeira*”. Além de rever muitas decisões do seu antecessor, Dona Maria I promoveu algumas alterações no plano de ensino, com ampliação das aulas de leitura, escrita e aritmética e, especialmente, restabeleceu a possibilidade de retorno dos religiosos regulares à condição de mestres (SILVA, 2006, p.93).

Como ressaltou Adriano de Paiva, já durante o reinado de Dona Maria I o Vigário Manoel de Jesus Maria considerou ‘conveniente e base fundamental da civilidade’ que fossem implantadas duas escolas públicas nas povoações indígenas: uma para meninos, ensinando-lhes “a doutrina cristã, a ler, escrever e contar, na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas”, e outra para meninas, que “além de instruídas na doutrina, se ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo” (PAIVA, 2009, p.107).

Segundo fontes analisadas pelo autor, nessa época o pároco já mantinha um mestre por pagamento de trinta e seis mil réis. Para peticionar subsídios para contratação de um novo professor para a freguesia de Rio Pomba e, defendendo a contratação do Padre Pedro da Motta Andrade, explicitou as vantagens de sua atuação evangélica na Freguesia “para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação” (PAIVA, 2009, p.107). Padre Manoel evocou a carência dos indígenas de seu aldeamento que “em tudo eram miseráveis” (PAIVA, 2009, p.107). Insistia na nomeação do Padre Croato para “**mestre, dos índios da mesma nação, de ler, escrever e a doutrina**” (PAIVA, 2009, p.107 – grifo nosso), com ordenado de 140 mil réis pagos pela Fazenda do Subsídio Literário da Capitania<sup>7</sup>.

Ainda segundo Adriano Toledo de Paiva, outra capela em que atuou o Padre Pedro da Motta, São José do Xopotó, também possuía uma escola de primeiras letras, denominada “Casa Santa”, tendo sido dotada de patrimônio para sua subsistência (PAIVA, 2009, p.109). Assim podemos concluir que, apesar das legislações vigentes terem estabelecido as mudanças no

---

<sup>7</sup>Requerimento do Pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da Freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios da Pomba e do Peixe dos Índios cropos e Croato, Bispoado de Mariana, pedindo provimento para o Pe. Pedro da Motta ensinar a ler, escrever e doutrina aos índios, e também para continuar no lugar de mestre da Matriz. Em anexo: certidões – (1782). AHU – Cons. Ultramarino. – Brasil/MG – Cx.: 118, Doc.: 95

modelo de instrução e o fim do ensino religioso, prevaleceu a permanência do modelo de instrução catequética, de formulação jesuítica com inspiração escolástica, como instrumento de colonização, pelo menos no início da vigência das reformas pombalinas na Freguesia de Rio Pomba.

Em muitos casos, como outros autores já constataram, em termos pragmáticos, a metodologia eclesiástica dos jesuítas, que deveria ser substituída pelo pensamento pedagógico da escola pública e laica, persistiu<sup>8</sup>. Também não demorou para que a Corte portuguesa constatasse o fracasso das reformas pombalinas na área da educação. Os recursos humanos eram exíguos e não havia um quadro de professores com condições de substituir os jesuítas. Além disso, havia dificuldades financeiras para custear o novo sistema, assim como problemas de condução da proposta pelas vias político-administrativas que fadaram o modelo a ser implementado de forma extremamente precária, adaptada e sem muita subordinação aos princípios básicos iniciais.

O fato é que, apesar da recomendação, não houve condições de efetivar o impedimento do exercício da instrução por religiosos seculares e regulares das demais ordens no Brasil. Na incapacidade de atender à demanda criada pelo vácuo deixado pelos Jesuítas na Colônia - e mesmo na Metrópole, com o esvaziamento da Universidade de Coimbra e o fechamento da Universidade de Évora - a Coroa se viu na necessidade de organizar as instituições de ensino superior e rever a exigência do monopólio da atividade para os leigos. Essa reforma promovida em função da avaliação da ineficiência do modelo de aulas régias ficou conhecida como 'reforma dos ensinos maiores'.

Nesse sentido Ruth Gauer (1996) destaca o papel da reforma do ensino superior em Portugal, desenvolvido em 1772, apontando como a introdução de novos métodos e uma estrutura administrativa sintonizada com as ciências empíricas, espécie de síntese da adequação do Estado lusitano às luzes, impactou posteriormente a formação de representantes da elite brasileira que passaram a ter elementos para questionar a condição colonial (GAUER, 1996, p.12). Francisco Falcon destaca que as reformas educacionais pombalinas promoveram a ruptura com a tradição da segunda escolástica e uma 'guinada' para a moderna ciência empírica, o que confere sua importância e a procedente necessidade de mais estudos sobre elas e seu interesse para a história cultural. Para ele, "do ponto de vista historiográfico, as reformas

---

<sup>8</sup>ARRIADA, Eduardo; TAMBARA, Elomar Antonio Callegaro. **Aulas régias no Brasil: o regimento provisional para os professores de philosophia, rhetorica, grammatica e de primeiras letras no Estado Do Grão-Pará (1799).** *História da Educação*, v. 20, n. 49, p. 287-303, 2016.

pedagógicas estão para a história cultural da colônia, assim como as companhias de comércio estão para a história econômica (FALCON, 2001, p.235).

Portanto a verificação das permanências de parte mais importante da estrutura de instrução e ensino, ou seja, a característica catequética e doutrinária protagonizada por religiosos demonstram que as atualizações das normas legais promovidas pelas reformas pombalinas não se processaram imediata e eficientemente nas práticas da colonização dos sertões do Rio Pomba.

### **1.3 - *Theatrum Sacrum*: O sistema de representação na arte religiosa no século XVII e XVIII**

João Adolfo Hansen adverte que as representações artísticas religiosas, comumente designadas como “Barroco” na forma dedutiva e anacrônica neokantiana de Heinrich Wolfflin deveriam ser entendidas de forma bastante diversa. Seria preciso levar em consideração os fundamentos vigentes na época de sua produção, como representação, metáfora, agudeza artifiosa, engenho, ornamentação dialética e enigmática, entre outros, e não se basear em classificações absolutamente estranhas ao seu tempo. Demonstra que a partir do século XVI, os Jesuítas passaram a conceber a representação religiosa em geral como *Theatrum Sacrum*, teatro sacro ou encenação da sacralidade da teologia-política.

A Ordem dos Jesuítas exerceu um papel fundamental na expansão da política teológica e da Cristandade na primeira modernidade. O caráter normativo e educativo assumido por ela, em atendimento aos interesses das Cortes europeias e no contexto religioso e político do século XVI, a colocou em um lugar de grande importância na história moderna. Analisando o papel dos inacianos nas cortes europeias, KERR & GRIMAN (2020) ressaltam que, desde a fundação da Companhia, os Jesuítas tiveram como um de seus principais objetivos a formação moral e intelectual da sociedade, em conformidade com os ideais da Contrarreforma católica. Citam a bula papal *Exposcit Debitum*, que confirmou a constituição da Companhia em 21 de julho de 1550, onde se encontra como principal propósito da Ordem:

[...] a defesa e propagação da fé visando o progresso das almas na vida e na doutrina cristãs, por meio de pregação pública, palestras e qualquer outro ministério da palavra de Deus, e ainda por meio dos Exercícios Espirituais, a educação de crianças e pessoas iletradas no cristianismo, e o consolo espiritual dos fiéis de Cristo, ouvindo confissões e administrando os outros sacramentos (PADBERG, 1996 *apud* KERR & GRIMAN, 2020).

Muitos autores afirmam e destacam o papel preponderante exercido pelos Jesuítas em diversos pontos da Europa do século XVI ao XVIII. Para muitos deles, ao longo do tempo a Companhia abriu mão de determinados ‘propósitos jesuíticos imediatos’ em prol do exercício da ampliação do quadro de propagadores dos ideais que compartilhavam. Thomas Kaufmann e Andreas Holzem, por exemplo, afirmam que, em vez de se dedicar à instrução na fé e ao serviço social junto às pessoas humildes, a Ordem se concentrou “na formação de uma nova elite espiritual, política e acadêmica em praticamente todas as nações católicas da Europa e em suas colônias” (KAUFMANN; HOLZEM, 2014: 393).

Desde meados do século XVI os reis portugueses haviam entregado suas consciências aos Jesuítas. João Francisco Marques (1995) destaca que, como confessores dos reis, esses religiosos não só dirigiram muitas de suas decisões, em momentos cruciais da vida política do Reino, como, para ele, os integrantes da Companhia de Jesus dominaram a mentalidade da Corte. Esse domínio se estabeleceu também e especialmente através de suas universidades (Lisboa, Évora e Coimbra) e dos editos formulados por influência ou participação direta deles para a aplicação nas sociedades coloniais lusas por mais de dois séculos (MARQUES, 1995, p.231).

Segundo Norbert Elias, o modelo de Sociedade de corte, característica do Antigo Regime a vigorar durante os primeiros séculos da era moderna (ELIAS, 2001), era dividida entre nobreza, aristocracia, religiosos e pessoas comuns. Essas sociedades de corte se organizam como um ‘corpo místico’ que representa e encena o ‘pacto de sujeição’ estabelecido entre os estamentos que o conformam. Neste período a sociedade de corte do mundo luso-brasileiro estava sob essa configuração bastante estanque. A sociedade era um corpo de ordens, submetida ao Rei. A associação metafórica entre a harmonia alcançada pela integração das partes do corpo, vigente na época, reforçam a Razão do Estado, que faz com que a manutenção da ordem seja preservada.

Diversos autores como Giovanni Botero, em sua obra *Della Ragioni Stato*, fundamentarão a necessidade do Estado se estabelecer a partir de virtudes cristãs (CARDOSO, 2023, p.4) Hansen aponta que o pressuposto doutrinário da Monarquia portuguesa é a unidade de “cabeça” e “corpo”, que derivada de Tomás de Aquino e Aristóteles (conforme a imagem tradicional do piloto e do barco, frequentemente utilizadas para aludir ao reino e ao governante). Citando Botero, afirma que “Estado é um domínio firme sobre povos, e razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, ampliar e conservar esse domínio” (HANSEN, 2006, s/p.). Essa política tem por princípios a ordem e a obediência, e seu modelo, o mesmo

que orienta o Estado português, é a Igreja católica romana, protótipo de monarquia absoluta e racional.

Um elemento importante nesse sistema social é a força da ideia da origem sagrada do poder dos reis. As cortes, portuguesa e espanhola, utilizaram-se deste entendimento para promover suas alianças com a Igreja romana. Como detalhado na seção específica à qual nos atemos sobre os fundamentos e efetivação do regime do padroado, o clero secular e regular ficaram submetidos ao rei. As ordens religiosas que foram reestruturadas e ou criadas após a Reforma católica seriam subordinadas às cortes ibéricas. E entre os religiosos, o papel pedagógico assumido pela Companhia de Jesus a colocou em uma posição estratégica, duradoura e profundamente impactante na formação das sociedades de corte europeias e coloniais. Este padrão de organização política e social vigoraria na Europa até o século XVIII e na colônia brasileira até mais tarde, alcançando as primeiras décadas do século XIX.

Estudando as condições coloniais, e parafraseando Fernand Braudel, João Adolfo Hansen denomina boa parte do chamado ‘período colonial brasileiro’ como “longo século XVII”. Para ele esse recorte pode ser delimitado, de forma recuada, do estabelecimento da União Ibérica em 1580, e expandida até mesmo até o tempo da chegada da Missão Francesa ao Brasil, em 1816. É pertinente concordar com o autor em que a partir de diversos estudos defende que, para que se dê conta de uma compreensão menos anacrônica da história do Império português, é preciso questionar a formulação da história linear, contínua e evolutiva, especialmente no campo da história da arte. Concordamos que os alargamentos dos recortes são necessários para abranger as múltiplas temporalidades e espacialidades.

Para ele, analisar obras, autoridades, preceitos éticos, gramaticais, poéticos, retóricos, filosóficos, teológicos – gregos, latinos, bizantinos, patrísticos e escolásticos – vigentes neste período, exige a percepção de suas permanências em longas durações. Muitas sedimentações culturais coexistem em longas durações de modo que certas etiquetas anacrônicas, como “barroco” devem ser evitadas. Compreender as lógicas discursivas, os condicionamentos materiais e institucionais da representação dessa sociedade permitem evitar – e criticar – apropriações anacrônicas. Também os principais tratados retórico-poéticos do século XVII, ibéricos e italianos, e poetas e oradores contemporâneos, como Padre Vieira, ao especificarem os modos adequados de figurar exteriormente a Presença transcendente que brilha como luz da Graça no interior da consciência, doutrinaram as artes como “*teatrum sacrum*”.

Assim, analisando o conjunto representativo da produção material e simbólica colonial luso-brasileira, Hansen o considera como “um teatro de princípios teológico-políticos [...], *teatrum sacrum*, [cuja] hierarquia do corpo político do Estado é dada a ver como um

espetáculo sagrado e natural, místico e histórico” (HANSEN, 1995, p. 43). Deste modo, neste sistema, “a coisa, pessoa ou evento comemorados são dados a ver nas imagens como modelos de ação heroica e virtuosa já vivida por varões ilustres, recicláveis na memória coletiva para a experiência do presente e do futuro” (HANSEN, 1995, p. 43-44).

Como também ressalta Hansen, as representações coloniais constituem seus públicos retoricamente. E especialmente como tipos hierarquizados que devem ser persuadidos acerca do que é figurado nelas. Como só é possível persuadir e ser persuadido a respeito daquilo que se conhece, elas evidenciam-se como discursos que reproduzem padrões do todo social objetivo, encenando os modelos institucionais que regulam uma experiência coletiva partilhada assimetricamente, segundo as diversas posições dos autores, dos sujeitos de enunciação, dos destinatários e dos públicos empíricos na hierarquia dos privilégios (HANSEN, 2006, p. 11).

Assim, desde a concepção espacial das vilas, a arquitetura religiosa, da volumetria até seus elementos integrados, como a talha e a pintura ilusionista, as imagens e atributos, pintados e ou esculpidos, tudo é destinado ao exercício da propagação da fé católica, promovida pela Igreja subordinada ao Rei. Tudo serve muito mais do que de cenário, mas de teatro completo. Como se esse conjunto fosse palco, cenário, texto, atores, músicos e toda a sorte de elementos a constituir-se a arte da representação, neste caso para o exercício da eloquência comunicativa e de reafirmação da representação Real. E, no contexto de uma política teológica vigente, tudo está a serviço dessa forma de transmissão da ‘verdade canônica’ do poder divino dos reis, confirmada pelo Concílio de Trento.

Obviamente os Jesuítas não criaram uma arquitetura ou um programa artístico sem precedentes. Mas adaptaram, profundamente, os conhecimentos e práticas vigentes. ARGAN (1999) entende que os inacianos concebiam o espaço arquitetônico à luz do maneirismo italiano, contemporâneo à fundação da Ordem. Mas foram eles que se tornaram os maiores divulgadores de tratadistas de arquitetos italianos como Andrea Palladio (1508-1580), Vignola (1507-1573) e Sebastiano Serlio (1475-1554). Emile Male (1984) comprehende que o Concílio de Trento submeteu a iconografia e os artistas ao peso dos dogmas – mariano, eucarístico, ordenação sacerdotal, supremacia do papa e outros. Como ressalta Campos (2011) a reafirmação de doutrinas rejeitadas pelos protestantes, como o purgatório e a intercessão dos santos e anjos, acabou por reafirmar o papel devocional da imagem religiosa.

Entre as ordens criadas e as reformadas após o Concílio de Trento, a Jesuítica é considerada a que teve uma notável e incomum capacidade de adaptação ao meio local. Na expansão colonial foram capazes de redimensionar a ação catequética. Esse redimensionamento contemplava o espacial em prol do litúrgico. O estabelecimento dos coros, nas entradas da

igreja, os púlpitos laterais e em posição de destaque na nave principal facilitava a pregação. A mediação da pregação era maximizada pelos efeitos da música, dos sermões e pregações, da comunicação visual direcionada à capela mor e aos retábulos, como um repertório ampliado de possibilidades de comunicação. Estudando a arquitetura colonial chamada usualmente de ‘arquitetura jesuítica’, Sônia Gomes Pereira constatou que um determinado modelo de concepção espacial de concepção própria, absolutamente funcional, que combinavam nave única com a cabeceira centralizada, que era uma junção das igrejas de planta centralizadas e das de plantas cruzadas (PEREIRA, 1990, p.99).

Tudo estava a serviço da pregação da mensagem necessária à expansão da Cristandade. A definição romana de que a Verdade deveria ser pregada pelos religiosos, nos templos, recorrendo-se a um amplo repertório imagético, material e simbólico, ao contrário das ideias protestantes defensores especialmente da *sola scriptura*, reforçou o papel dos religiosos na expansão da Cristandade ameaçada. A transmissão da Palavra sagrada, a partir daí passou a ser predominantemente realizada de forma oral, o que reativou, com extraordinária força, a Retórica antiga. Hansen ressalta que a Retórica nunca havia sido absolutamente esquecida, mas no contexto pós-tridentino alcançou uma força e vitalidade que há muito tempo não comportava.

Segundo Lígia Bellini (1999) os inacianos desempenharam um papel central no processo de restabelecimento do aristotelismo como corrente intelectual dominante no contexto português. Essa corrente continuou sendo o aspecto fundante da instrução universitária nas artes, ciência e teologia, ainda que transformada lentamente pela influência das novas correntes. Para ela, conceitos e abordagens do Humanismo renascentista, presentes em outras tendências do saber em Portugal, também imprimiram, de algum modo, sua marca na restauração da filosofia aristotélica promovida pela Companhia de Jesus. Mas, como ressalta, apesar de certos aspectos da doutrina terem sido postos em questão, nenhum sistema alternativo de envergadura foi produzido para substituir o aristotelismo (BELLINI, 1999).

Assim, a retórica aristotélica tornou-se uma das principais disciplinas do ensino jesuítico, tanto em Portugal como nas colônias. Tornou-se também modelo para todas as práticas de representação oficialmente até meados do século XVIII, embora, como aponta o autor, perdurando até muito mais tarde, alcançando o período imperial (HANSEN, 2019, p.63). Essas práticas de representação, de modo muito eficaz, reativaram a eloquência dos antigos autores pagãos e dos padres e doutores da Igreja patrística e escolástica como modelo oral para os pregadores contrarreformados (HANSEN, 2019, p.62). Assim, a concepção de todo o regime das artes em geral ou o programa artístico e sua produção imagética, nascida da imbricação de

diversas formas de artes, destinada a convencer ao fiel dos valores católicos contrarreformistas eram identificados como ‘*Theatrum Sacrum*’.

A partir deste teórico, compreendemos a representação como um sistema de mediação da teologia política. As artes estão sempre postas a serviço da propagação das ideias políticas e religiosas verdadeiras e especial e categoricamente contra as ideias heréticas como as teses luteranas e maquiavélicas. Elas aparecem interpostas ou postam entre a percepção dos objetos, os fantasmas produzidos na mente, o ato do juízo silogístico que os analisa e a presença da luz divina que ilumina o ato. Para ele, a representação sempre alude à sua causa divina, por isso é sempre tendencialmente sublime (HANSEN, 2019, p.29).

Deste modo é possível identificar a linguagem e o corpo da representação. Para ele, a linguagem luso-brasileira seiscentista é antes de tudo uma jurisprudência ou uso autorizado de signos prescrevendo que todas as imagens, discursivas, pictóricas, plásticas, musicais etc., devem ser boas imagens. Ou seja, aquelas reguladas e controladas em regimes analógicos de adequações verossímeis. Aí atua a *mimesis* aristotélico-escolástica e seus efeitos, a semelhança e a diferença por participação analógica (HANSEN, 2019, p. 30).

Era preciso representar para persuadir. A ideia de ‘representação’ aqui não comporta o sentido empirista do reflexo realista – embora houvesse a preocupação com a leitura de que um expectador ou receptor pudesse fazer - mas de um ‘por em cena’ dos rastros fugidios da Presença. Para Hansen, as imagens, na representação neoescolástica, devem agir por metáforas que são produzidas associativamente, condensando imagens visuais fornecidas pela memória estabelecendo relações imaginárias com outras. Por isso as imagens e ornatos em geral eram sempre inseridos em um rito, mediado por outros elementos que, somando-se, perfaziam a mensagem desejada. Ou seja, a imagem era a notificação de um conceito ou de uma coisa por meio de características que dividem com outros conceitos e coisas, participados na identidade da substância metafísica e não propriamente em seus atributos específicos (HANSEN, 2019, p. 32).

A representação, convém frisar, teatraliza a memória de usos autorizados que torna também autorizada. A representação busca produzir efeitos, persuadir. As paixões, relembrando Hansen, nunca são expressivas ou psicológicas, mas retóricas, decorrendo de uma racionalidade formalizada numa técnica objetivamente precisa para produzir tais efeitos desejados. Ao teatralizar os conceitos, os artifícios, mobiliza saberes, retóricas, dialéticas, arte combinatória, ética, teologia, subordinando-os à noção generalizada da *ordo* – ordem – e *ratio* – razão - figuradas da “política católica” como presença da luz natural da Graça inata (HANSEN, 2019, p.37).

Ao pensar a escultura religiosa, nesse contexto, Hansen (2019, p. 37) lembra a primazia das regras de representação dos gêneros específicos existentes, onde a forma se submete à ideia e finalidade. Nas torções comuns dos corpos, ordenadas como figuras serpentinadas, são realizadas segundo um cálculo exato de uma ação aplicada como deformação que representa uma paixão da alma. Assim, com ação, deformação e paixão, a escultura religiosa figura a *conformatio*, o momento do contato do corpo do santo representado com o Corpo místico de Cristo (HANSEN, 2019, p.37).

Neste sentido, o gestual de uma representação escultórica devocional está diretamente relacionado às regras de seu gênero. Por conseguinte, atende à finalidades específicas de persuadir. Assim, as várias posições possíveis dos dedos, mãos, pernas, pés, olhos, boca etc. compõem, ‘*no próprio estilo*’, o lugar próprio da observação do destinatário que recebe o efeito. Para a representação figurativa humana, por exemplo, um gesto de erguer as sobrancelhas, era metafórico e dotado de sentidos facilmente compreendidos coletivamente. Ainda citando Hansen, observamos que a escultura prevê a distância exata; no espaço da igreja, o espectador deverá ocupar a mesma posição calculada para ser persuadido da presença da luz da Graça e ser edificado com ela, nela e por ela (HANSEN, 2019, p.37).

Como o autor destaca, a forma é uma metáfora e, quando sintaticamente continuada, uma alegoria (HANSEN, 2019, p. 157). A criação de relações não é apenas e necessariamente semântica, mas desafiadora, pelas suas metáforas recônditas, que se destina a revelar, através do engano e do maravilhamento que agrada, que faz crer que o sentido é verdadeiro. Não somente as formas e gestos são exatamente preestabelecidos por critérios intencionais, mas tudo mais é ordenado, como a organização dos objetos no espaço.

Dentro dessa ideia abstrata também se concebe a edificação religiosa como espaço de representação do teatro sacro, onde se teatraliza a organização estamental da Sociedade de corte. O nicho central e o degrau mais alto do retábulo-mor destinam-se à inserção da representação imagética do padroeiro. Aqui, por homologia, ao lugar do Rei soberano é realizada sob o respaldo do fundamento da origem divina do poder real. Se o Rei é a cabeça do corpo místico da sociedade teocrática, nos confins dos sertões coloniais a forma eficiente de fazer-se presente era a associação metafórica, sempre reforçada pelos exercícios retóricos, apresentada e reiterada sucessivamente pelos mediadores, ou seja, dos pregadores religiosos, que faziam vir de cima, dos púlpitos, a palavra de Deus cuidadosamente aplicada para instituir os sentidos desejados pelo exercício de constante persuasão.

Essa concepção se respalda também em outros estudiosos como Hans Belting que, ao investigar as imagens “antes da era da arte”, ou seja, em seu sentido ritual, político e religioso,

concluiu que o retábulo deve ser compreendido como o palco para a imagem pública (BELTING, 1994, p.559). O autor desenvolve em seu clássico “Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte” reflexões sobre a distinção entre imagens privadas e imagens públicas, demonstrando como o lugar de sua inserção e seu uso modifica e potencializa sua função, a partir da exposição e compartilhamento em amplitudes quantitativa e qualitativa. Belting explora o estatuto da imagem na Idade Média quando a ‘imagem pública’, ou seja, aquela elevada ao culto público, nos retábulos e altares, era um importante contraponto à ‘imagem privada’, entendida como uma imagem de devoção doméstica<sup>9</sup>.

Em síntese, e ainda utilizando as ideias de Hansen, podemos apontar que as artes, nesses tempos, operam com agudezas e pressupõem uma lógica muito específica para as imagens, sempre definidas como ‘imagens retóricas’. E dado o lugar de importância das imagens nesse sistema de representação, seus usos foram controlados. O uso de um amplo repertório de modelos autorizados, ou seja, previamente definidos nas constituições e regramentos religiosos em geral, passava pelo controle da Igreja ou de autoridades a elas subordinadas. O sistema de representação mimética atendia a essa necessidade de controle do uso das imagens, classificadas entre ‘imagens boas’ e ‘imagens más’. Imagens decentes e indecentes, decorosas e indecorosas. Ou seja, se o modelo usado era o modelo autorizado, havia o controle prévio. Na próxima parte do trabalho discorreremos sobre como essas noções eram recomendadas à produção imagética material.

#### **1.4 - Decoro, decência e conveniência na representação artística religiosa**

Na última década alguns estudos sobre a produção artística do período colonial desenvolvida em Minas Gerais têm sido alvo de novas abordagens, em contraponto aos tradicionais vieses formalistas e estilísticos, preconizando a funcionalidade em seu contexto político teológico (BASTOS, 2009; MAGNANI, 2013). Entre os trabalhos nessa perspectiva podemos destacar a tese de doutoramento de Rodrigo Almeida Bastos intitulada “*A maravilhosa fábrica de virtudes: o decoro na arquitetura religiosa de Vila Rica, Minas Gerais (1711-1822)*” e a tese de Maria Cláudia Almeida Orlando Magnani, intitulada “*Cultura pictórica e o percurso da quadratura no arraial do Tijuco no Século XVIII: entre o decorativo*

---

<sup>9</sup>Sobre essas concepções veremos na seção 3.1 deste trabalho uma abordagem específica sobre os conceitos de “imagem de culto” e “imagem privada”, de Hans Belting (1994), de “imagem de devoção”, de Giulio Carlo Argan e outros comentadores, assim como outras categorias decorrentes.

*e a persuasão*”. Esses trabalhos, embora abordem arquitetura e pintura integrada, ajudam a pensar outras representações imagéticas que integram esse “*Teatrum Sacrum*”, como as esculturas devocionais inseridas nesses templos e suas funções.

Como as representações artísticas do período abordado são, como também buscamos demonstrar no tópico anterior, representações retóricas de valores da política e da teologia católica, dramatizadas e colocadas em cena a partir de saberes compartilhados coletivamente, enquanto discurso de poder elas estavam imbuídas de preceitos próprios de seu tempo. Mais que isso, de tópicas próprias de gêneros retóricos específicos. E neste sentido alguns preceitos tinham lugar de destaque na formulação, execução e controle das representações artísticas religiosas. Esses preceitos são inúmeros, como ordem, disposição, conveniência, verossimilhança etc. Muitos são também característicos de gêneros retóricos específicos, assim como muitos eram combinados para que se alcançasse o efeito desejado em uma elocução discursiva.

As representações artísticas deste período formalizam posições hierárquicas, a partir das quais os efeitos se tornam adequados aos temas tratados e circunstâncias contemporâneas do seu consumo, podendo se afirmar que o decoro retórico-poético, que as regula, também é decoro ético-político, que ordena as posições hierárquicas representadas e suas recepções (HANSEN, 2006, p.27)

Lembramos que a sistematização da doutrina – a *Retórica* - por gêneros retóricos, desde a antiguidade e que vigoraria, com atualizações, até o século XVIII ou XIX, disponibilizava um imenso repertório para a produção dessas representações. Em todo esse arcabouço moralizante e virtuoso, alguns preceitos receberam maior preocupação e dedicação por parte dos mecanismos de controle da teologia política. Isso fica evidente quando analisamos as orientações para as representações imagéticas, exaradas pela Igreja Romana, constatamos a preocupação com o *decoro* e com a *decência*. Essas ideias estão presentes no texto do Concílio de Trento e muitas outras prescrições e orientações dele decorrentes, como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Também são frequentes nos documentos e diálogos epistolares, como as instruções exaradas, seja genérica ou diretamente a algum contexto específico, como as cartas pastorais.

Segundo Rodrigo Almeida Bastos, o decoro representou, desde a antiguidade até o advento do chamado “romantismo”, um dos preceitos mais importantes não apenas da arquitetura, mas de todas as artes, as belas letras, poesia e retórica, pintura, escultura, música, teatro etc. Para ele, a análise desses *corpos de arquitetura* é indissociável da compreensão das demais práticas artísticas nela acomodadas, pintura, talha, escultura etc., porque torna a

conveniá-las no fundamento mesmo que as justificava – a *perfeição* de todo o corpo. As representações se integravam e adquiriam sua razão de ser nos lugares próprios e adequados da arquitetura, contribuindo cada parte ao desempenho do teatro sacro como um todo (BASTOS, 2009, p.33).

Na representação desse corpo, alguns preceitos tiveram uma importância maior que a que ainda é atribuída a eles. Como ressalta o autor, apesar das diversas compreensões de que foi objeto na história, o decoro conservou sempre a responsabilidade por orientar o artista na procura do que é *adequado* e *conveniente*, tanto em relação aos aspectos internos e implícitos à obra (matéria, gênero, estilo, proporções, ordem e disposição apropriada de elementos e partes, ornamentos e elocução característica, ética e patética, proporção de comodidades e efeitos adequados), quanto também em relação aos aspectos externos e circunstâncias a ela, a recepção que a obra deveria ter pelos destinatários (BASTOS, 2009, p.39).

Foi realizada na antiguidade por Quintiliano em sua *Institutio Oratoria* uma divisão que facilita o tratamento objetivo do preceito. Há um *decoro interno*, correspondente à acomodação das partes convenientes entre si e ao todo da obra, que deve estar sempre orientada à satisfação da finalidade essencial requerida pelo *decoro externo*: a consideração do tempo e do lugar na eficácia final da obra, quando esta proporciona a recepção e o desempenho apropriados à sua destinação. Ambos são interdependentes. O *decoro interno* está submetido necessariamente à satisfação do *decoro externo* – a conveniência última –, sinalizando sempre a devida acomodação das partes (BASTOS, 2009, p.39).

Segundo Bastos (2009) o decoro foi difundido na arquitetura desde Vitrúvio, no século I a.C., e pela interminável leva de êmulos e imitadores a partir do século XV como Alberti, Palladio, Serlio, Cataneo, Scamozzi e também portugueses, Antônio Rodrigues, Francisco de Holanda, Lavanha, Matheus do Couto, Ignácio da Piedade Vasconcelos, Luiz Gonzaga e outros. Para ele o decoro conservou a matéria primordial da adequação e da conveniência. Adquiriu também nuances nas contribuições e circunstâncias particulares de pensadores, arquitetos e artistas que sobre ele ou através dele escreveram: finalidades políticas e teológicas da arte, variações do gosto, costumes locais etc., mas manteve sempre, em seu cerne, a *lei suprema da conveniência* (BASTOS, 2009, p.40).

Ainda segundo o autor, apesar desse sentido *lato* e abrangente, alguns estudiosos modernos compreenderam o decoro sob aspectos eminentemente morais e pragmáticos, pejorativamente até, comprometendo a importância de sua análise na melhor compreensão da arte situada entre os séculos XVI e XVIII. Bastos (2009, p.40) lembra da advertência de Eugenio Battisti, de que uma má fama imputada à chamada “Contrarreforma”, acusada de haver

tolhido o melhor da arte humanista proveniente do século XV em nome de uma *decência moral* acabou motivando um “escasso interesse por esses preceitos”. Para ele o termo “decência” terminou adquirindo uma conotação bastante moralizada pela crítica e pela historiografia das artes desse tempo.

Embora tenha havido, após o Concílio de Trento, um processo complexo, determinado a resguardar a arte religiosa de tudo o que fosse profano e impudico, inadequado ao lugar “sagrado” das representações, o termo decência permanece sendo utilizado, na documentação e nos escritos coevos, com uma acepção maior de adequação e conveniência (BASTOS, 2009, p.40). Na maioria das vezes, aparece como o termo mais apropriado para guardar e fazer guardar o que fosse adequado e decoroso em relação às matérias da religião.

A etimologia dos termos ‘decoro’ e ‘decência’ é a mesma: o particípio “*decens*”, que designa o que é “conveniente”, “adequado”, “apropriado” (CAMARERO, 2000; BASTOS, 2009). Como destaca Rodrigo Bastos, as figuras da pintura e da escultura, bem como os corpos de arquitetura, também deveriam se distinguir por suas aparências, consolidando a união entre o *decoro* e a evidenciação do caráter (*éthos*). Usando como exemplo registra que um templo não se confunde, ou não se poderia confundir, com um palácio, assim como as figuras da pintura e da escultura que representam afetos, alegorias, virtudes, personificações ou personagens deveriam ser distintas. A distinção, nesse caso, resultaria dos efeitos advindos de suas proporções, gestos, atributos, artifícios e ornamentos, que decorosamente deveriam caracterizá-los “do modo que por si se dão a conhecer” (HANSEN, 1995, p. 40-54).

Tudo deveria ser iluminado pela luz da conveniência. A conveniência da proporção, característica e correta entre partes e todo, dimensão, quantidades, lugares e ornamentação apropriados, deveria ser de tal dignidade, perfeição e pertinência em relação àquele que o manifesta que o resultado aparente e sensível, visual ou auditivo, manifestado pelo *decoroso*, produziria efeitos de graça, brilho, beleza e formosura – esplendor, enfim (BASTOS, 2009, p.40).

Essa preocupação com o uso das imagens tem relação direta com as discussões profundas travadas entre os dois lados que se viam as diferentes correntes da Cristandade. Em ‘A Função das Imagens’ Giulio Argan afirma que a crise religiosa do século XVI atingiu a arte diretamente. Lembra que nem os teóricos da contrarreforma não se colocaram completamente contra a acusação de paganismo imputada às imagens do Renascimento. Na esteira desse pensamento, Maria Cláudia Magnani aponta que, ao se posicionarem e promoverem uma distinção entre as imagens boas e más, acabam por reafirmar seu uso. Isso se dá ao defenderem e convencionarem

que, as imagens em si não são boas nem más, mas o são na medida em que são utilizadas para uma finalidade boa ou perversa (MAGNANI, 2013, p.45).

Lembramos que, na retórica clássica, uma série de preceitos eram comuns à própria atividade retórica, mas outros eram específicos para os gêneros decorrentes. Com a adaptação para da retórica para uma retórica da Cristandade uma série de virtudes são incorporadas, moralizadas ou relidas em chave católica para constituir o repertório das representações cristãs. As virtudes teologais - a fé, a esperança e a caridade - concedidas por Deus como graça divina, e as cardeais - a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança - percebidas como eixos da vida virtuosa, demarcarão releituras para essa passagem desses temas para o espaço de representação da sacralidade católica.

Hansen também destaca que essas noções de decoro e decência se relacionam diretamente às noções de adequação e conveniência. As representações imagéticas persuasivas funcionavam com o intuito de produzir outras imagens abstratas. Deste modo essas imagens deveriam ser capazes de produzir nas mentes persuadidas imagens adequadas. O conceito de conveniência estava relacionado especialmente à forma canônica de se abordar determinado tema. O autor adverte que na atividade retórica era preciso conhecer os lugares comuns de cada gênero.

## CAPÍTULO 02: SERTÕES DO RIO POMBA: FRONTEIRA INDÍGENA E CATEQUESE

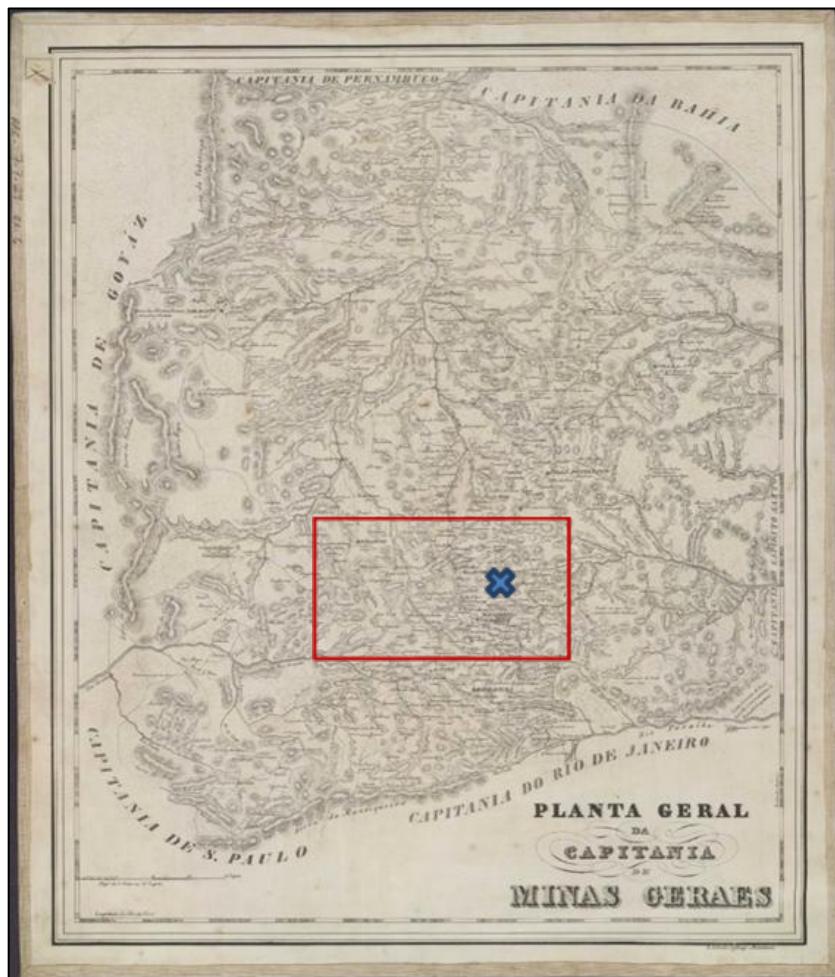
### 2.1 - Antecedentes da criação da Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba (1718-1767)

A Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba foi estabelecida entre 1718 e 1767, localizada no chamado Vale do Rio Pomba, na parte central da Zona da Mata de Minas Gerais. O povoamento dessa região esteve intrinsecamente ligado à catequese dos indígenas que ocupavam suas florestas. De acordo com o pensamento europeu da época, a colonização, através da catequese e ‘civilização’ dos indígenas, dava sentido ao povoamento, apesar de escamotear o verdadeiro objetivo de empossamento das terras ocupadas por eles (RIBEIRO, 2009). A historiografia consagrou que a atuação do Padre Manoel Jesus Maria foi determinante para o estabelecimento da freguesia, liderando o processo de ocupação a partir de boas relações criadas com os indígenas, os colonos, o governo e o clero. Sua missão catequética viabilizou a criação de povoados e principalmente a ‘pacificação’ da região para integrá-la à economia colonial, uma vez que a mineração estava em declínio (MATTOS, 2009). A criação da Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba se deu em um contexto marcado por uma série de mudanças e eventos que refletiam a dinâmica complexa entre colonizadores, povos indígenas e africanos escravizados, bem como os interesses econômicos e políticos do Império Português. Fernando Lamas sinaliza que “o processo de cristianização atuou em sintonia com o processo de colonização servindo tanto para inserir o indígena dentro da lógica ocidental, como também para liberar terras para a referida colonização” (LAMAS, 2012).

Até o final do século XVII a economia colonial estava centrada na produção de açúcar, que continuava sendo a principal atividade econômica, especialmente nas regiões nordeste e sudeste do Brasil (CARNEIRO, 2008). A exploração dos recursos naturais, o comércio de escravizados africanos e a exportação de produtos agrícolas eram as principais fontes de riqueza para a metrópole portuguesa. Portugal exercia domínio político e administrativo sobre o Brasil por meio de uma estrutura colonial altamente centralizada. As Capitanias Hereditárias haviam sido abolidas, e a Colônia estava dividido em capitanias gerais, cada uma governada por um governador-geral nomeado pela Coroa portuguesa (CARNEIRO, 2008). Este sistema centralizado permitia um maior controle sobre os territórios coloniais e garantia a implementação das políticas coloniais portuguesas. Mas como o território era em sua maior

parte inexplorado, a vicissitude da colônia levou a inúmeras adaptações administrativas e territoriais.

A descoberta de ouro na região interiorana da antiga Capitania de São Paulo e Minas de Ouro foi o catalisador para a criação da capitania de Minas Gerais como nova unidade administrativa. A notícia da riqueza mineral espalhou-se rapidamente pelas terras coloniais, atraindo grande quantidade de aventureiros, garimpeiros e desbravadores em busca de fortuna e oportunidades. Então, em 1720, após a Revolta de Vila Rica contra o império português, o governo colonial reconheceu a necessidade de uma administração mais eficaz e direta sobre a região aurífera para garantir o controle sobre o ouro (GIOVANNI e MATOS, 2004). Assim, em setembro de 1720, por decreto régio, foi criada a Capitania de Minas Gerais o que representou um novo período de transformação e desafios para a região (**Fig. 1**).



**(Fig. 1)** Planta Geral da Capitania de Minas Gerais. No retângulo em destaque o Vale do Rio Pomba mostrado em detalhes adiante, na Figura 2. A marcação em “X” indica os Sertões do Leste. Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND

No mesmo ano, a área dos chamados ‘Sertões do Leste’, localizada na nova Capitania, foi declarada área proibida pelas autoridades coloniais (RODRIGUES, 2003). A região, caracterizada por sua geografia acidentada, densidade da mata e dificuldade de acesso, era um ambiente hostil e desafiador para os colonizadores. A densa floresta que cobria a região lhe conferiu o nome de “Zona da Mata”, uma extensa área situada ao sul de Minas Gerais. A proibição tinha o intuito de evitar os descaminhos do ouro e não era permitido o trânsito de pessoas nem a ocupação de terras nos “Sertões Proibidos do Leste”. Para enfatizar e fazer-se cumprir a proibição, o governo da Capitania argumentou que a área era habitada por indígenas selvagens e hostis, que provavelmente vieram habitar essa mata para se refugiar do contato com os colonos no litoral do Rio de Janeiro (GIOVANNI, 2004).

O combate às religiões diversas do catolicismo esteve presente desde os primeiros anos de ocupação da Capitania. As Devassas mineiras, movidas por esse objetivo, foram inicialmente deliberadas pelo bispado do Rio de Janeiro (1721-1748), e posteriormente pelo Bispado de Mariana a partir de sua criação (SOUZA, 1984, p. 65). A criação da Diocese de Mariana, em 1745, atendeu à demanda dos moradores da cidade e dos arredores que necessitavam de “pasto espiritual”. Antes, toda a Capitania estava vinculada, eclesiasticamente, ao Bispado do Rio de Janeiro (CASTRO, 2010). Depois que a mineração atraiu uma grande população de colonos, surgiu a necessidade de estruturas eclesiásticas mais próximas e sólidas pois, devido à distância, não se viam atendidos pelo Bispado do Rio de Janeiro.

Desafios e conflitos moldaram o processo de ocupação da área hoje denominada Zona da Mata de Minas Gerais, pois os ocupantes da região eram de grupos com interesses muito diversos. Além dos povos indígenas, que tiveram participação fundamental na história da região, a Zona da Mata também representou um importante cenário da resistência à escravidão. Os Sertões Proibidos abrigavam quilombos, as comunidades de resistência formadas por escravizados que fugiam das fazendas e plantações coloniais para escapar da brutalidade da escravidão em busca de liberdade e autonomia (GUIMARÃES, 1995). Estabeleciam-se em locais remotos e de difícil acesso, como matas densas e áreas montanhosas. Essas comunidades também mantinham relações de troca e colaboração com outros quilombos e grupos indígenas da região, fortalecendo assim suas redes de apoio e solidariedade.

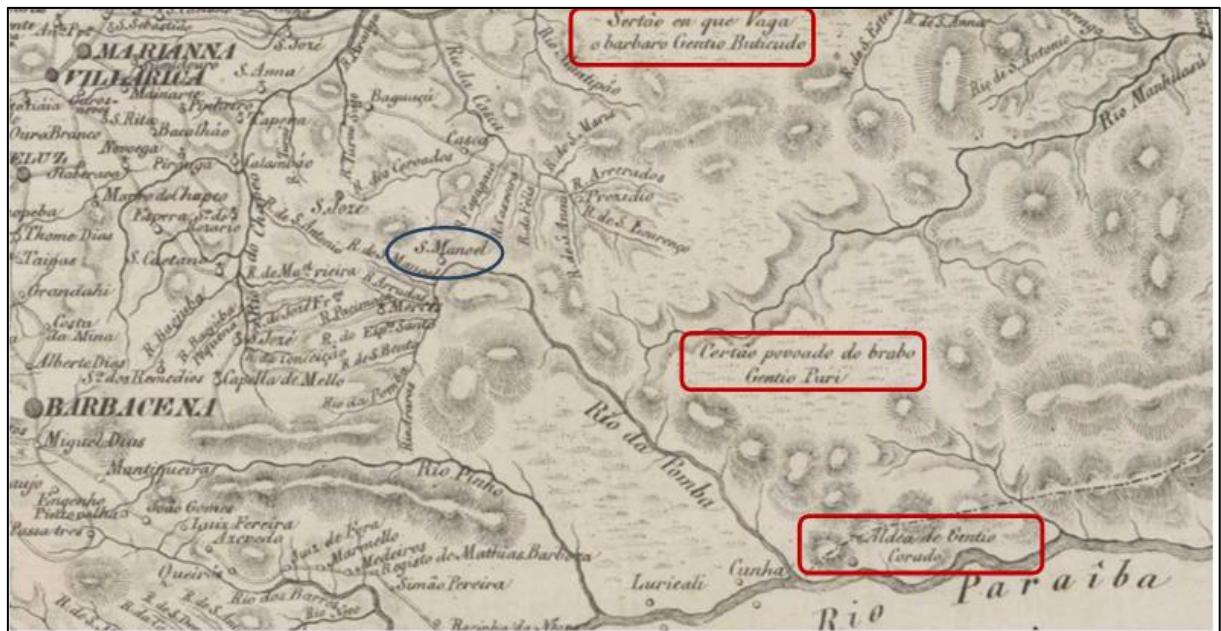
A proibição de acesso e estabelecimento nos Sertões do Leste não impediu a ocupação irregular e a abertura de caminhos fora do conhecimento do governo da capitania. Essa ocupação ameaçava os interesses administrativos coloniais e levou ao entendimento de que a manutenção dessa proibição era prejudicial aos interesses do reino, pois contribuía para aumentar os desvios de ouro em lugar de reduzi-los. (RODRIGUES, 2003). O ciclo do ouro foi

determinante para a história da capitania de Minas Gerais e moldou o início da ocupação dos Sertões em todo seu território. A decadência da plantação de cana de açúcar e a descoberta de ouro no interior da colônia levaram à migração de grande número de pessoas vindas de Portugal e outras regiões do Brasil à procura de ouro (SOARES, 2012).

No vale do Rio Pomba, o início do povoamento e a colonização deram-se antes mesmo da proibição, principalmente por meio da concessão de algumas sesmarias nas décadas de 1710 e 1720. (LAMAS, 2006). Lamas aponta que a criação da Freguesia dos Índios Matriz de São Manoel do Rio Pomba pelo Governador Luís Diogo Lobo da Silva em 1764 se deu no contexto da diminuição drástica na arrecadação de impostos em função do esgotamento das jazidas e das técnicas precárias utilizadas à época, que seriam incapazes de realizarem explorações profundas no solo mineiro. Aponta ainda que a Coroa sentia a necessidade de abertura de novas áreas (agrícolas e minerais) e que para isso teve que enfrentar o problema dos quilombos e dos grupos indígenas que ainda viviam nos sertões (LAMAS, 2012).

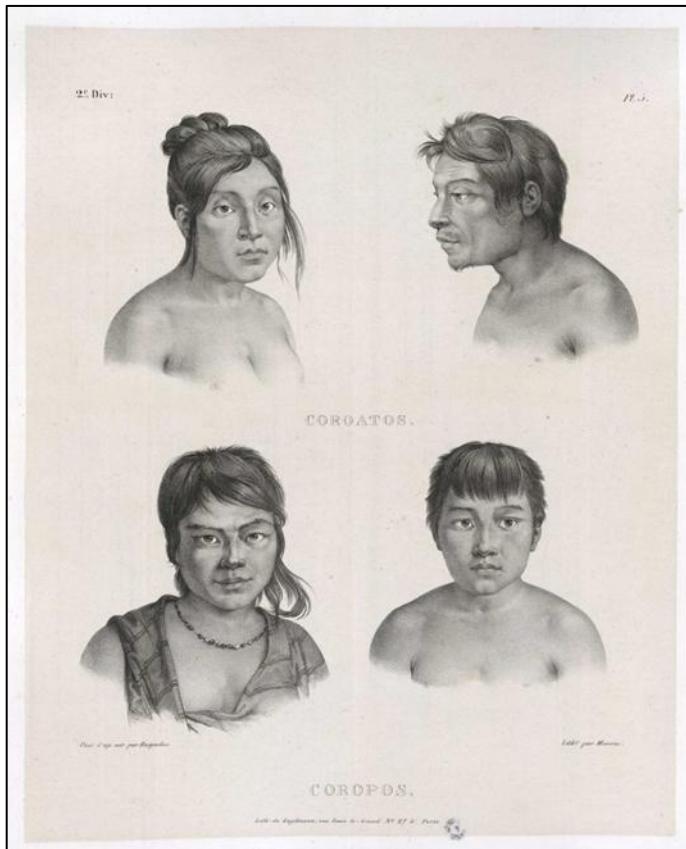
A principal atividade desenvolvida na região era a produção agrícola, com destaque para a de milho para a subsistência e o abastecimento de viajantes (LAMAS, 2003 e CARNEIRO, 2010). Nessa região da Zonada Mata central, o posterior declínio da produção aurífera levou ao abrandamento da proibição, o que reduziu a importância de manter a região desocupada (GIOVANNI, 2004). Apesar dos desafios, com a crise na região aurífera e a procura por novas terras e fontes de riquezas, os Sertões do Leste despertaram o interesse dos exploradores e aventureiros em busca de novas oportunidades de riqueza e expansão territorial.

No entanto, o avanço dos colonos encontrou resistência nas áreas ocupadas por povos nativos (CASTRO, 2008). As comunidades indígenas influenciaram a ocupação do território dos Sertões do Leste pelos colonizadores. Aérea em questão era habitada por diversas etnias, entre elas os indígenas Cropós (ou Coropós), Croatos (ou Coroatos, ou Coroados), e os temidos Botocudos e Puris (**Fig. 2**). Cropós, Coroados e Puris, dominavam as bacias hidrográficas do Rio da Pomba e Rio Guarapiranga. Todos buscavam negociar sua autonomia e defendiam a preservação de suas terras diante da crescente pressão colonizadora, por vezes através de conflitos violentos.



**(Fig. 2)** Recorte da Planta Geral da Capitania de Minas Gerais mostrando o Vale do Rio Pomba. Nos Sertões do Leste, as etnias indígenas aparecem destacadas em retângulos. Fonte: Biblioteca Nacional Digital - BND

A etnia Botocudos (também chamados Aimorés) eram assim denominados porque usavam botoques nos lábios e nas orelhas. Eles ocupavam a região do vale do Rio Doce e eram considerados bárbaros e violentos (GIOVANNI, 2006). Frequentemente entravam em conflito com os colonizadores portugueses, resistindo tenazmente à colonização. O povo Puri habitava uma área que se estendia ao longo de todo o leste da Zona da Mata, na região até Muriaé. Por não aceitarem a submissão ao colonizador, também eram considerados ferozes e perigosos e igualmente sofreram com a violência, a doença e a escravização (DE ANDRADE, 2011). Os Cropós e Croatos (também chamados de Coropós e Coroados) habitavam áreas adjacentes na região do Rio Pomba, e eram refugiados do litoral do Rio de Janeiro (Figura 2). Em 1750, a expedição liderada pelo sertanista Inácio de Andrade Ribeiro marcou os primeiros encontros entre colonizadores e indígenas na região (LAMAS, 2006). No entanto, esses contatos iniciais resultaram em conflitos, evidenciando a resistência dos indígenas à colonização.



**(Fig. 3)** Gravura de Johann Moritz Rugendas retratando Coroatos e Coropós (1802-1858). Fonte: Biblioteca Nacional Digital - BND

Apesar dos desafios e perigos enfrentados pelos exploradores, suas expedições ajudaram a mapear e explorar novas áreas dos Sertões do Leste, ampliando os horizontes geográficos da colônia. Por sua vez, os povos indígenas influenciaram as dinâmicas sociais, econômicas e territoriais dessa ocupação. Foram também, os principais personagens de conflitos violentos entre diferentes etnias e os colonos portugueses, que se aventuravam na busca por ouro e terras para agricultura. Em resposta aos conflitos, o governo da Capitania promoveu uma mudança na política de atuação junto aos indígenas, implementando medidas de catequese e civilização por meio do aldeamento (LAMAS, 2013). As reduções, inspiradas nas missões jesuíticas, eram assentamentos organizados e administrados pela Igreja Católica e tinham o propósito de converter os indígenas ao cristianismo, catequizando-os e assim “europeizando-os”.

A “Redução” e o “Aldeamento” de indígenas consistia em mecanismo de controle e de defesa dissimulado pelo governo da Capitania e encoberto por um enunciado de auxílio e proteção em relação aos indígenas (DE ANDRADE, 2011). Visavam a concentração e o controle das populações indígenas em vilas ou povoados sob autoridade colonial. Esses

assentamentos serviam não apenas como centros de conversão religiosa, mas também como pontos de controle político, social e econômico sobre os indígenas. Serviam principalmente como instrumentos de controle territorial, consolidando o domínio português sobre as áreas habitadas pelos indígenas, facilitando a exploração econômica dessas áreas, seja através da agricultura ou da mineração. Mas tal domínio dependia da participação voluntária dos indígenas aldeados de modo que, foi preciso estabelecer com eles uma interlocução pacífica.

O Capitão Francisco Pires Farinho e seu irmão Manuel foram os primeiros a obter sucesso no estabelecimento do diálogo com os indígenas da região do Pomba (PINTO,2010). Pires Farinho é considerado pela historiografia um bandeirante destemido e visionário, conhecido por sua habilidade em lidar com os povos indígenas e pela sua determinação em desbravar territórios inexplorados. Ele liderou a colonização de várias áreas na Zona da Mata mineira e desfrutava de uma boa relação com os representantes da autoridade colonial, o que lhe conferia proteção e legitimidade em suas empreitadas. Eles estabeleceram fazendas e pequenos povoados na área do Rio Pomba amenizando os conflitos entre os colonos e os indígenas Coroados e Coropós.

A catequese e a civilização indígena faziam parte de um projeto político-religioso. O Catolicismo, patrocinado pela Coroa, buscava não apenas converter os nativos à fé cristã, mas também integrá-los à sociedade colonial. A hierarquia eclesiástica desempenhava um papel central nesse processo, estabelecendo paróquias e supervisionando a evangelização dos povos indígenas. Essa abordagem não era apenas religiosa, mas também política, visando consolidar o domínio colonial e a unidade da população sob a fé católica. Assim, a Igreja desempenhou funções diversas durante a era colonial, abrangendo desde a promoção ativa da fé católica até a legitimação do poder imperial português por meio da evangelização da população (incluindo os povos nativos e africanos escravizados). Ao apoiar o monarca e a nobreza, e ao justificar o domínio colonial em termos religiosos, a igreja contribuiu para a consolidação do controle imperial sobre os territórios coloniais (PAIVA, 2009).

Através da doutrina do direito divino dos reis, a igreja atribuía ao monarca a autoridade divina para governar e defender a fé católica, o que servia como uma base ideológica para a manutenção do poder imperial (LIMA, 2014). Além disso, os líderes eclesiásticos colaboravam estreitamente com as autoridades coloniais na administração e governança das colônias, reforçando assim o controle sobre os territórios colonizados. Como uma instituição poderosa e profundamente enraizada na sociedade da época, a Igreja católica contribuiu para a estabilidade e a coesão da colônia influenciando a vida política, a cultura e a organização social da colônia,

incluindo a criação de unidades político-religiosas com finalidade administrativa como as Freguesias.

Uma freguesia era uma divisão administrativa civil e eclesiástica fundamental na organização social e religiosa do território. Ela representava uma área delimitada dentro de uma região mais ampla, geralmente composta por um conjunto de povoados e áreas rurais, onde os habitantes compartilhavam serviços religiosos, administrativos e comunitários (CARNEIRO, 2008). A presença de um pároco, nomeado pela hierarquia eclesiástica, era essencial para a administração dos assuntos religiosos e a prestação de assistência espiritual aos fregueses. Uma das características mais importantes de uma freguesia era a presença de uma igreja paroquial, geralmente dedicada a um santo padroeiro, onde os fiéis podiam participar de missas, sacramentos e outras práticas religiosas. A igreja não era apenas um centro espiritual, mas também um ponto de encontro e coesão social para a comunidade local.

Com a queda na arrecadação do Quinto devido ao esgotamento das minas, tornou-se urgente a inclusão de novas áreas para aumentar a produção econômica, agrícolas e minerais (LAMAS, 2017). Para isso, os problemas com indígenas nos sertões precisavam ser enfrentados. Nesse contexto, estabeleceu-se em 1764 a *“Freguesia do Mártir São Manoel do Rio da Pomba e Peixe dos índios Coroados e Cropós”* representando um avanço na dominação dos indígenas (RODRIGUES, 2003), especialmente dos Coroados e Coropós, seguindo o interesse econômico na região. Uma vez estabelecida a freguesia, era necessário construir a infraestrutura necessária para atender às necessidades da comunidade. Isso incluía a construção de uma igreja matriz dedicada ao santo padroeiro da freguesia, bem como a instalação de escolas, casas paroquiais, cemitérios e outras estruturas importantes.

## **2.2 - A Criação da Freguesia, os agentes e as estratégias de colonização e catequese (1767-1811)**

A freguesia de São Manoel do Rio Pomba foi estabelecida num momento em que as fronteiras produtivas se expandiam para o interior e a ocupação das terras se intensificava. Nesse cenário, a região da Zona da Mata Central emergiu como um ponto estratégico, devido à fertilidade de suas terras e à presença de importantes recursos naturais. Além dos interesses comerciais da Coroa portuguesa, os posseiros já estabelecidos reivindicavam a criação da Freguesia e da Paróquia de São Manoel do Rio Pomba eram, em sua maioria, agricultores, pecuaristas e trabalhadores ligados à produção agrícola, atividade econômica dominante na região na época (LAMAS, SARAIVA e ALMICO, 2003).

O Cônego Raimundo Trindade ao dedicar-se à história das instituições de igrejas no Bispado de Mariana trata com destaque da Freguesia dos Índios Matriz de São Manoel do Rio Pomba. Trindade considerava “nas suas origens uma freguesia *sui generis*” por ter sido criada em “um território muito vasto, vazio de gente civilizada e para os indígenas coropós e coroados” (TRINDADE, 1945, p. 229). Vários colonos vieram da freguesia de Guarapiranga, uma das primeiras freguesias criadas na região. Havia também a presença de pequenos comerciantes que contribuíam para o desenvolvimento socioeconômico local. Muitos outros eram escravizados ou libertos, além de indígenas aldeados. O então governador da Capitania de Minas Gerais, Luiz Diogo Lobo da Silva, tinha interesse em designar um pároco para o Pomba afim de reduzir os indígenas, reprimir a consolidação dos quilombos e tornar mais eficiente o contato dos sertões com o centro administrativo da Capitania (CASTRO, 2010).

A ocupação dessa área se dá em momento político da administração portuguesa pelo Rei Dom José I. Seu governo é marcado pelo início do Pombalismo, que foi uma ideologia política e administrativa que visava centralizar o poder do Estado e modernizar Portugal em várias áreas, incluindo a Igreja Católica (OLIVEIRA, 2022). O Marquês de Pombal foi o Primeiro-Ministro português, sob nomeação do rei de Portugal, Dom José I. Via a Igreja como uma instituição que deveria continuar subordinada aos interesses do Estado e ser usada uma ferramenta para promover os objetivos do governo sob maior controle. Uma das principais áreas de intervenção do Estado na autoridade eclesiástica foi a expulsão dos Jesuítas em 1759. Os Jesuítas eram uma ordem religiosa influente e poderosa, mas também eram vistos como uma ameaça ao poder do Estado devido à sua independência e influência sobre as instituições educacionais e missionárias (OLIVEIRA, 2022).

De fato, a expulsão dos Jesuítas foi uma oportunidade de consolidar o controle do Estado sobre as instituições religiosas, vigentes através do regime do padroado. Sob a égide da Coroa Portuguesa, a igreja desempenhou diversas funções, que vão desde a promoção da fé católica até a consolidação do poder imperial e a legitimação do domínio colonial. O Estado também passou a controlar o processo de nomeação de bispos e outras autoridades eclesiásticas. Assim, a nomeação do Padre Manoel Jesus Maria como Vigário, quando recebeu autorização para construir a igreja matriz (CASTRO, 2010), efetivou o estabelecimento da Freguesia do Mártrir São Manoel do Rio da Pomba e Peixe dos índios Coropós e Coroados, que foi então separada do povoado de Guarapiranga no ano de 1767.

Como ressalta Fernando Lamas sobre o início da atuação da Coroa na região, uma capela foi erguida perto da nascente do Rio Pomba e foram também nomeados ‘Diretores dos índios’ o Capitão Francisco Pires Farinho e seu irmão Manuel, outro fator determinante para o processo

de dominação dos indígenas, especialmente dos Coroados e dos Coropós (LAMAS, 2012). O povoado de São Batista do Presídio surgiu em circunstâncias similares em 1787 (GIOVANNI, 2006). Como apontam diversas pesquisas anteriores, o Padre Manoel Jesus Maria foi um notável agente da colonização e na história da região do Rio Pomba em Minas Gerais, onde sua presença teve um impacto duradouro (PAIVA, 2009, CASTRO, 2010, LAMAS, 2012). Sua atuação foi fundamental para a criação e consolidação dos aldeamentos na região, e decisiva para o processo de colonização, catequese e integração dos povos indígenas ao sistema colonial.

Manoel de Jesus Maria nasceu em 1731 em Vila Rica. Era filho de João Antunes, português, com sua escravizada Maria de Barros, angolana. Dedica-se desde cedo à vivência religiosa como coroinha e sacristão em Santo Antônio da Casa Branca (atual Glaura), Ouro Preto buscando ordenação enfrentando diversas dificuldades por ser mestiço e filho ilegítimo (CASTRO, 2010). Cursou o Seminário de Nossa Senhora de Boa Morte, em Mariana, e depois transferiu-se para a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, em Vila Rica, onde também foi sacristão (*idem*, 2010, p. 36) até a sua ordenação, em 1765. Como mestiço, foi confrade na Irmandade de São Benedito, da Capela de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz. Um requerimento de mesários desta irmandade em 1765, constante do processo de obtenção das ordens, pede a nomeação do Padre Manoel para a dita Capela, demonstrando suas relações com a irmandade. Dadas as dificuldades enfrentadas e após articulações políticas estratégicas com o governo da Capitania além de sua persistência em driblar os impedimentos para sua ordenação “por sua impureza de sangue”, ele recebeu as ordens religiosas com apoio de diversas autoridades. Nessa época se ofereceu para fundar, e assim foi designado, uma Paróquia para os indígenas nos Sertões do Rio Pomba, o que aconteceria em 1767 (PAIVA, 2006, p.57).

Em novembro do mesmo ano, o padre registra em um documento que “estou preparando-me para ir para a nova freguesia do Mártir São Manoel que vou criar e catequizar os índios”, quando realiza batismos na Igreja da Conceição de Antônio Dias (PAIVA, 2010, p.58). No mês seguinte, em 25 de dezembro, o padre celebra a primeira missa em capela improvisada. Constatamos que, mesmo já tendo iniciado sua atuação em Rio Pomba, o religioso continua mantendo contato com a Paróquia de Antônio Dias após a sua ordenação e transferência para os sertões.

As etapas de formação sacerdotal, ordenação e atuação eclesiástica do Padre Manoel de Jesus Maria são atravessadas por um contexto religioso complexo.

A formação do Padre Manoel no Seminário de Mariana se dá no período de administração jesuítica. Se a presença dos Jesuítas em Minas Gerais ainda é discutível, suas influências, no

entanto, são inquestionáveis. Os inacianos defendiam uma formação rígida, uma maior moralização do clero e combatiam o relaxamento moral na Igreja – uma importante prescrição tridentina - sendo expressamente contra a ordenação de indígenas e mestiços. O acirramento à perseguição que culminou com a expulsão dos Jesuítas da Colônia em 1759 ocorre quando Manoel de Jesus Maria enfrentava uma árdua peleja em busca de articulações políticas em prol de sua ordenação. Lana Lage (2011) destaca que reforma religiosa almejada pelo Concílio de Trento (1545-1563) visou à formação de um clero mais austero nos costumes e mais preparado intelectualmente, mas se os princípios gerais da reforma tridentina estavam vigentes na formação dos presbíteros, a ordenação dos seculares também sofreu os efeitos da política pombalina, de maior controle e submissão da Igreja ao Estado português, reafirmando o regime do Padroado.

Foi em um contexto de afrouxamento das restrições da Igreja aos impedimentos à ordenação aos indivíduos mestiços que Manoel de Jesus Maria alcança, após muita insistência sua ordenação. Segundo Luiz Carlos Villalta, em episcopados mais conservadores, a seleção do clero a ser ordenado foi mais rigorosa e criteriosa, enquanto nos períodos de Sé Vacante e do governo de procuradores dos bispos, estes procedimentos tiveram caráter mais frouxo (VILLALTA, 1993, p.63). Citando diversos exemplos, o autor demonstra que os bispos colados eram mais restritivos que os procuradores que governavam à distância e temporariamente.

A busca de apoio político para alcançar a ordenação sacerdotal o fazia se enquadrar e submeter objetivamente às orientações políticas pombalinas e, cada vez mais, afastar-se das ideias jesuíticas. Algumas medidas pombalinas, especialmente em relação aos indígenas, alinhavam-se a alguns pontos do pensamento do religioso, em relação à “proteção” dos indígenas. Outras medidas, entretanto, impactariam em mudanças nos métodos de catequização em fase de implementação nos sertões de Rio Pomba. Entre as novas medidas objetivas foi a proibição do uso das línguas indígenas e, em particular, da chamada língua geral, como um dos principais objetivos do processo de “civilização” dos indígenas (SOUZA, 2017, p. 46).

Nesse sentido, alguns documentos históricos inéditos registram ponderações por parte de outros religiosos em atuação na região em relação à prática dos métodos de catequese desenvolvidos pelo padre Manoel de Jesus Maria. A proibição do uso da língua geral – ou língua brasílica - pelos religiosos em missões evangelizadoras junto aos indígenas a partir das reformas pombalinas implantadas no reinado de Dom José I (1750-1777) e mantida no reinado de Dona Maria I (1777-1816) dificultou o trabalho catequético.

A proibição não foi suficiente para extinguir o imediato uso da língua brasílica. O Frei Franciscano Manoel do Sepulcro Mariz, cuja atuação missionária alcançou a Capitania de

Minas Gerais, especialmente entre as populações indígenas nas regiões limítrofes com as capitâncias do Rio de Janeiro e Espírito Santo, ao elaborar um Plano de formação de religiosos para a catequese indígena para atuar nas últimas fronteiras indígenas dos sertões de Minas Gerais, já no final do século XVIII, volta a defender o modelo de catequese na língua brasílica. No processo destinado à autoridade real, o religioso apresenta documentos em que são relatadas as experiências do uso de indígenas catequizados como intérpretes. O teólogo da nunciatura franciscana no Brasil, defendia que:

[...] a experiência tem mostrado que **os regulares são os mais próprios para a redução dos índios, assim como mais hábeis para os conservar em estado de civilização**, se desgraçadamente se observa esse desanimado entre eles este espírito tão análogo a sua purificação, devemos antes atribuí-lo à falta do estímulo, que lhe recitava administração de suas aldeias, que a diminuição dos sentimentos religiosos, que os devem sempre arruinar poucos esforços portanto bastarão para fazer viver entre eles seu antigo e fervoroso zelo pela salvação dos nossos irmãos que vivem fora do grêmio da Santa Igreja e das paternas e benéficas influências do iluminado Governo de nosso amabilíssimo Príncipe. **Promova-se o conhecimento da língua Brasílica**, e bem depressa iremos ver sair dos claustros novos Apóstolos, que vão espalhar as luzes da fé entre os infelizes que vivem submersos areias das ignorâncias e sombras da morte, novos operários que consertarão estes vastos Sertões em abundantes searas do grande pai de famílias (ARQUIVO NACIONAL, RIO\_U1\_0\_0\_0012).

Embora não tenha sido possível precisar a data, o documento elaborado pelo Frei franciscano é possível concluir que ele data da transição do século XVIII para o século XIX, considerando sua trajetória no Brasil. Nos anos de 1796 a 1800, Dom Frei Manuel do Sepulcro Mariz atua em algumas incursões pelo território mineiro, entre os vales do rio Pomba, Paraíba e Doce. Seu conhecimento sobre os territórios e aldeamentos é bastante vasto, como consta no documento.

Há por fortuna ainda aldeias, cujos moradores se servem perfeitamente do idioma Brasílico; e são a de São João de Queluz na Capitania e do Bispado de São Paulo de **Índios Puris** a poucos anos aldeados, e catequizados por um zeloso eclesiástico, autor de um resumido catecismo na língua destes Índios, e que de presente se acha empregado em reduções nos Campos de Guarapoaba. O pároco desta aldeia é um benemérito eclesiástico, que une outras relevantes qualidades a de ser versado na língua de seus paroquianos: a de São Fidelis, nas margens do Rio Paraíba pouco distantes da Vila de São Salvador de Goitacazes, de **Índios Coroados**, administrada por dois Religiosos Barbadinhos, cujo zelo e serviços são superiores a todo elogio: e finalmente a Aldeia dos Reis Magos na Capitania do Espírito Santo distante sete lagoas da Vila de Vitória, os moradores indígenas desta aldeia que hoje é vila, falam perfeitamente a língua brasílica chamada a língua geral, e o vigário atual desta Vila possui perfeitamente este idioma, e tem todas as proporções para o comunicar (ARQUIVO NACIONAL, RIO\_U1\_0\_0\_0012 – grifo nosso).

Entre os religiosos atuantes na região o padre Miguel Antônio de Paiva, da Freguesia de Nossa Senhora da Assumpção do Engenho do Mato, limítrofe pela parte sul da Freguesia de

Rio Pomba, foi um dos religiosos que se posicionaram em defesa da viabilidade do uso da língua geral, para a continuidade do processo de catequese dos nativos. Relata o religioso, em 1798, na povoação de Piau, nas cabeceiras do rio Novo:

[...] no decurso dos anos que tenho residido nestas Minas partiram várias bandeiras para o sertão dos bugres bravos, uma das quais constou para cima de oitocentas pessoas, de onde foram igualmente dois Reverendos Cônegos da Sé de Mariana, e vinte e cinco sacerdotes em seguimento de um antigo roteiro, que assinalava caminhos, e rumos, até darem com grande abundância de rubis, e porque forçosamente haviam encontrar aldeias, e pelo caminho os seus cruéis habitadores, **levaram para embaixadores índios batizados, nacionais da aldeia de São Manoel do Rio da Pomba, que entrando como línguas nas aldeias bravas com mimos para os respectivos caciques** estes lhes concediam a licença pedida, para passarem nas suas povoações, e com efeito, entrando os portugueses eram recebidos em braços com os maiores festins, por eles praticados nos seus maiores gestos, e g. danças, instrumentos musicais, fervorosas caçadas, pescarias, frutas, e grossas taquaraças (isto é, canudos) de vários vinhos, e atirando ao ar muitas flexas de alegria (ARQUIVO NACIONAL, RIO\_U1\_0\_0\_0012 – grifo nosso).

O relato do Padre Paiva nos dá a dimensão da importância dada pelos religiosos sobre a necessidade de aprendizado da língua indígena no processo de catequização. No documento, o padre ressalta, explicitamente, os jesuítas, quem primeiramente utilizaram-se deste método:

Também me asseveraram pessoas fidedignas no seu regresso, que alguns bugres vendo os hóspedes de coroa, a quem chamam Avarés, lhe punham a mão na coroa, e beijavam a mão, que haviam tocado: apontavam a água pedindo lha deitassem na cabeça, **o que era bem interpretado, pelos sobreditos índios da Pomba, cujo idioma se diferencia em alguns vocábulos**, vista a forçosa precisão, que há de os inventar sempre de novo, por uns homens, sem comunicação com outros, onde a vista do que fica exposto, que fruto não colheria a Santa Igreja, se aqueles exploradores, fossem instruir na língua do Brasil, **como o fizeram primeiro que tudo os Padres Jesuítas**. (ARQUIVO NACIONAL, RIO\_U1\_0\_0\_0012 – grifo nosso)<sup>10</sup>.

Padre Miguel de Paiva, Presbítero Secular e Vigário encomendado da Freguesia de Nossa Senhora da Assunção do Engenho do Mato, Comarca de Rio das Mortes do Bispado de Mariana, também possuidor de sesmarias na barra do rio Piau, também registra seu adentramento aos sertões, com o apoio de nativos catequizados e aldeados pelo Padre Manoel de Jesus Maria, ressaltando as experiências exitosas quando da utilização das línguas nativas para o contato com grupos ainda dispersos pelos Sertões:

[...] É, pois a estas aldeias, que os regulares devem ir apresentar a língua Brasílica, se a quiserem saber de um modo que os habilite a preencher dignamente as funções de verdadeiros missionários, seguindo o exemplo de seus **maiores**, que se fizeram tão beneméritos da Religião, e do Estado no santo exercício da mais importante função

---

<sup>10</sup>ARQUIVO NACIONAL - RIO\_U1\_0\_0\_0012\_Doc. 0001 de 0002 e ARQUIVO NACIONAL - RIO\_U1\_0\_0\_0012\_Doc. 0002 de 0002.

de seu sagrado ministério. Um ano só que eles gastem nestas aldeias, **juntando aos preceitos da arte** cujo frequente de práticas familiares com os índios, lhes será mais proveitoso, que um mais apurado estudo das melhores gramáticas, que sempre será estéril, quando não for acompanhado do uso de falar com os que naturalmente as possuem; verdade está provada pela constante prática dos primeiros missionários, **pois não foi por outros meios, que se familiarizarmos com esta língua os Anchetas, os Figueiras, os Araújos, os Bartholomeus de Leão, e outros, a quem somos devedores das artes, dicionários e catecismos, que ainda hoje tem neste idioma** (ARQUIVO NACIONAL, RIO\_U1\_0\_0\_0012 – grifo nosso).

Esses breves apontamentos demonstram que mesmo após a expulsão dos Jesuítas da Colônia seus métodos e influências permaneciam. Retomando a abordagem sobre o padre Manoel de Jesus Maria, através do processo de *genere et moribus*<sup>11</sup> sabe-se que o jovem “Manoel Antunes”, nome aludido nos primeiros documentos, adotou o nome religioso “de Jesus Maria” após sua inserção na carreira religiosa. Atribui-se esse marcador jesuítico presente na sua atuação à influência deixada pelos inacianos, responsáveis pela formação da primeira geração do clero mineiro a partir do Seminário de Mariana. Embora tenha se tornado um religioso regular, como declara em diversos documentos, Padre Manoel de Jesus Maria utilizou-se de estratégias experimentadas pelos Jesuítas em missões e aldeamentos da Colônia. O uso de expressões como “redução ao grêmio da Igreja”, presentes na documentação jesuítica, é frequentemente utilizada. Entre as estratégias está o uso de sermões, assim como a catequese nas línguas nativas.

Embora diversos documentos proibissem a presença dos clérigos seculares na Capitania de Minas Gerais, Leandro Catão aponta que os Jesuítas não somente penetraram no território, como se estabeleceram em significativo número. Eles gozavam da admiração de autoridades religiosas, como Dom Frei Manuel da Cruz, primeiro bispo de Mariana (1748-1764) e da população em geral, que se expressou em pelo menos quatro “inconfidências” quando da expulsão dos Jesuítas (CATÃO, 2007, p.147). O autor destaca ainda que a influência dos Jesuítas na cultura e na política em Minas Gerais e áreas adjacentes foi expressiva (CATÃO, 2007, p.147).

Dom Manoel da Cruz era um Bispo da ordem cisterciense, no entanto, foi grande companheiro dos Padres da Companhia de Jesus. Intercedia na obtenção de licenças para padres da Companhia virem para Minas Gerais auxiliá-lo no Seminário, ministrando aulas de Filosofia,

<sup>11</sup> Conforme Oliveira (2016) O estabelecimento desse tipo de processo deve-se especialmente ao controle que a Igreja buscou impor ao processo de adesão à vida religiosa, por indivíduos “impuros”. A inquisição forçou judeus e mouros a professarem a fé no cristianismo e, ao mesmo tempo, criou-lhes uma barreira intransponível, pois os novos cristãos estavam marcados pelo pecado da sua origem. Em muitas ocasiões, era exigida a “limpeza de sangue”, sobretudo para assumir encargos religiosos. Justamente para evitar a atribuição de cargos aos novos cristãos, todos os candidatos às ordens sacras eram submetidos à investigação genealógica. A descendência indígena e ou escravizada também eram impedimentos à ordenação sacerdotal.

Teologia e Gramática. O bispo também pretendia entregar a direção da instituição de ensino ao seu fiel amigo, Padre Jesuíta Gabriel Malagrida. Entre as correspondências do Bispo são constantes as referências a esse plano, como se lê em Carta ao Rei de Portugal em 1749:

“Muito Reverendo em Cristo, padre-geral. Ao deixar o bispado do Maranhão, remanejado para o de Mariana, por causa da particular afeição que devoto à Companhia de Jesus e a cada um de seus filhos, alimentei o desejo de trazer como companheiro o reverendo padre Gabriel Malagrida que me ajudasse a cultivar aquela vinha do Senhor tão carente de obreiros eficientes do evangelho e a construir ali o seminário já aprovado pelo nosso rei, **e entregá-lo à direção da Companhia, a fim de que os estudantes fossem retamente formados sob sua orientação**” (COPIADOR, 2008, p.228 – grifo nosso).

O bispo pregava o Evangelho em companhia de Inacianos e fazia questão de propagar, na diocese mineira, mesmo sob protestos, as devoções incentivadas pelos padres jesuítas – caso dos três sagrados corações de Jesus, Maria e José (SANTOS, 2007, p.3). Ao que tudo indica esta era uma forma de preservar a tradição jesuítica que caracterizava o trabalho até então realizado nas freguesias. Os inacianos far-se-iam perenes na ação pastoral que muito recebera de sua influência. No entanto, há ainda estudiosos que garantem que os inacianos permaneceram às escondidas na região (SILVA, 2005:88). Há ainda trabalhos acadêmicos que dão conta da perseguição que se estabelece após a expulsão dos Jesuítas, mencionando a prisão de um cônego do Cabido de Mariana, suspeito de fazer panfletagem a favor dos Jesuítas nos domínios de el-Rei. Neste episódio, o Cônego acabara sendo libertado depois de ficar provada sua inocência (CHIZOTI, 1984:65).

Por determinação da Igreja os mestiços, especialmente aqueles frutos de uma união ilegítima, não podiam exercer o sacerdócio, mas Padre Manuel desde o princípio pleiteou ser dispensado do “defeito de sangue”, sendo atendido depois de quase dez anos de insistência (CASTRO, 2010). Com o passar dos anos, conquistou espaço na Igreja e desenvolveu contato com membros da Coroa Portuguesa, superando muitos outros obstáculos. Ele continuou como Vigário na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba por 44 anos e faleceu em 1811.

Pelo seu testamento, Padre Manuel de Jesus Maria declarou que era irmão e comissionário da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, assim como irmão terceiro da Ordem de São Francisco, de Vila Rica (CASTRO, 2010, p. 179). O Padre “acumulou patrimônio significativo e galgou um patamar elevado na hierarquia social, principalmente se considerarmos seu local de atuação, origem familiar e condição mulata” (*idem*, 2010, p. 181). A vida eclesiástica representou importante instrumento de mobilidade social para Manoel de Jesus Maria que, a

partir dos privilégios que lhe foram conferidos, conseguiu ainda jovem forjar significativa rede de relacionamentos, tanto na esfera política quanto na religiosa (CASTRO, 2010, p. 182).

Sobre seu trabalho catequético, Padre Manoel de Jesus Maria intermediou a relação aos povos indígenas e africanos e afrodescendentes escravizados e colonizadores. A atuação de Padre Manoel na região do Rio Pomba foi essencial para a integração e a coesão social das comunidades indígenas e o bom convívio com os colonos, ajudando a estabelecer bases sólidas para o desenvolvimento econômico da região. Ele foi reconhecido por sua habilidade de mediação, tecendo relações entre colonos, aldeamentos indígenas, órgãos governamentais e instâncias eclesiásticas (CASTRO, 2010). Seu trabalho pioneiro lhe rendeu prestígio. Ele ficou conhecido pela administração da Capitania como *Pároco dos índios* e criou capelas em outras localidades da região como Mercês e Ubá. Os distritos indígenas (também denominados presídios ou aldeamentos em alguns documentos como as listas de dízimos) foram divididos em três: o dos Coropós, com sede em São Manuel do Pomba (atual Rio Pomba), o dos Coroado, com sede em São João Batista do Presídio (atual Visconde do Rio Branco) e o dos Puris, sediado em São Paulo do Manuel burgo ou São Paulo do Muriaé (atual Muriaé) (AGUIAR, 2011).

A estratégia principal de colonização era a catequese dos indígenas, criando aldeamentos para liberar terras para os colonos e fornecer mão de obra, uma das principais atividades do Padre Manoel de Jesus Maria. Esses aldeamentos serviam como centros de evangelização, educação, trabalho e organização social, onde os indígenas aprendiam os princípios da fé cristã, técnicas agrícolas e ofícios. No início os indígenas já catequizados eram tidos como potenciais aliados contra os grupos étnicos não pacificados. A rivalidade entre as etnias foi também usada como estratégia para dominar os grupos dos ‘gentios’ considerados ‘bravios’. Os quais posteriormente também se renderam ao contato com o colonizador (**Fig. 4**).



**(Fig. 4)** Dança do Puris. Gravura de Johann Moritz Rugendas em que fica clara a aproximação entre colonos e indígenas. Fonte: Biblioteca Nacional Digital – BND

Os aldeamentos indígenas eram comunidades criadas com o objetivo de concentrar e controlar as populações originárias. Esses aldeamentos, também conhecidos como reduções, missões ou povoações, faziam parte de uma estratégia de colonização que visava integrar os povos indígenas à sociedade colonial, ao mesmo tempo em que consolidava o domínio português sobre o território (LAMAS, 2013). Podiam ser estabelecidos tanto por iniciativa das autoridades coloniais quanto por solicitação dos próprios indígenas, em busca de proteção contra-ataques de outras etnias, epidemias ou outros perigos.

Uma vez estabelecidos, os aldeamentos eram administrados por autoridades coloniais, que nomeavam um diretor ou administrador para supervisionar as atividades cotidianas e garantir a obediência das populações indígenas às leis e regulamentos coloniais. Apesar de proporcionarem certa proteção e assistência aos indígenas no contexto da colonização europeia, esses espaços também foram locais de exploração e desrespeito a alguns direitos garantidos aos

povos nativos, através da legislação portuguesa. O aldeamento em geral significava a perda de suas terras, identidade cultural e autonomia.

Reduções e aldeamentos concentravam os povos indígenas em comunidades controladas pelos colonizadores, onde as autoridades portuguesas podiam exercer maior influência sobre suas vidas e atividades, facilitando o processo de exploração econômica e recrutamento de mão de obra para as atividades coloniais, como a produção de açúcar, café, extração de ouro e outras (LAMAS, 2006). Dessa forma, eles não apenas representavam uma tentativa de integrar os povos nativos à sociedade colonial, mas também serviam como instrumentos de dominação e controle territorial por parte de Portugal. Os aldeamentos moldaram profundamente as relações entre colonizadores e povos indígenas.

A Igreja desempenhou um papel central nesse processo, usando sua influência para promover a conversão dos indígenas ao catolicismo. Nos aldeamentos, a igreja estabeleceu escolas para os indígenas, onde ensinavam não apenas os princípios da religião, mas também habilidades básicas de leitura, escrita e aritmética (OLIVEIRA, 2022). Nesse sentido que o Padre Manuel pleiteou diversas vezes, junto ao Governo da Capitania, ajuda de custo para a manutenção das escolas e para benfeitorias a favor da comunidade. Solicitou também auxílio financeiro a fim de custear um Mestre para ministrar na escola dos Coroados, o Padre Indígena Pedro da Mota Andrade (CASTRO, 2010).

Nascido ‘coroado’, Padre Pedro da Mota Andrade foi apadrinhado pelo Guarda-mor Manuel Mota de Andrade, que não só patrocinou sua educação, mas também lhe conferiu o próprio sobrenome (CASTRO, 2010). Foi admitido como sacerdote no grêmio da Igreja depois de anos de estudo, comprovação de integridade de costumes e vocação eclesiástica (PAIVA, 2017). Sua ascendência indígena, longe de ser um obstáculo, foi percebida como uma vantagem estratégica na missão de evangelização. Em sua nomeação para auxiliar o Padre Jesus Maria na conversão dos indígenas, sua identidade étnica foi vista como um facilitador na comunicação e no estabelecimento de confiança com as comunidades nativas, especialmente os Coroados.

A origem indígena de Padre Pedro da Mota se erguia como uma ponte entre mundos divergentes. Dessa forma, ele personifica a complexa interação entre os diferentes grupos étnicos no contexto colonial e sua relação com a Igreja. A influência da igreja, o papel da escola, os esforços de moralização e a política de sedentarização (combate ao nomadismo através da demarcação de terras do aldeamento) basearam a tentativa de integrar os povos indígenas à sociedade e consolidar o controle português sobre o território, assim ocorreu também na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba.

A moralização era uma preocupação constante das autoridades e da Igreja. Os esforços para “civilizar” os indígenas muitas vezes incluíam medidas para suprimir práticas consideradas “selvagens” ou “bárbaras” pela sociedade colonial (PAIVA, 2009). Isso incluía proibições contra certos rituais religiosos indígenas, práticas de guerra e costumes tradicionais, incluindo a poligamia. Através dessas políticas de moralização, buscava-se impor uma ordem social que refletisse os valores e normas da sociedade europeia. Paralelamente, a política de sedentarização visava transformar os indígenas em comunidades sedentárias, estabelecendo aldeamentos ou missões onde eles poderiam viver sob a supervisão e controle das autoridades coloniais e da igreja. Na maioria das vezes, essa política resultava na perda de terras tradicionais e na restrição da liberdade de movimento dos indígenas.

Por essa razão, também surgiam conflitos e resistência por parte das comunidades indígenas, que lutavam para preservar suas terras, seu modo de vida e sua liberdade. Antes da implementação dos aldeamentos, os indígenas que resistiam ao contato e ao domínio dos europeus eram considerados selvagens e ‘maus’, sendo até mesmo subjugados à força e escravizados pelos colonizadores. O uso de indígenas como mão de obra escrava foi uma prática generalizada adotada pelos colonizadores portugueses e também por outros colonos europeus (PAIVA, 2017). Desde os primeiros momentos do contato entre europeus e povos indígenas, os nativos foram vistos como uma fonte de trabalho barata e abundante para atender às demandas crescentes da economia colonial.

Os indígenas foram capturados em guerras, trocados como mercadorias ou atraídos para os aldeamentos, onde muitas vezes eram forçados a trabalhar em condições semelhantes à escravidão (LAMAS, 2013). Eles eram utilizados em diversas atividades, desde o trabalho nas plantações de cana-de-açúcar, tabaco e café, até a extração de minérios e o trabalho doméstico nas casas dos colonos. À medida que os indígenas se tornavam cada vez mais sedentários e dependentes das provisões e proteção dos colonos, sua relação com os brancos começou a mudar. Eles passaram a depender dos missionários e das autoridades coloniais para sua subsistência, muitas vezes em troca de sua mão-de-obra e lealdade.

Essa mudança na relação dos indígenas com os brancos teve repercussões profundas em sua cultura e modo de vida. Os indígenas aldeados abandonaram suas práticas tradicionais de subsistência, como a caça, a pesca e a agricultura de subsistência, em favor de atividades mais orientadas para os interesses coloniais, como o trabalho agrícola nas fazendas e plantações. A catequese e a assimilação cultural dos indígenas à sociedade colonial muitas vezes resultaram na perda de suas línguas, práticas culturais e crenças tradicionais. As práticas religiosas

indígenas consideradas pagãs ou supersticiosas eram combatidas e em seu lugar era incentivada a adoção da religião católica e das tradições europeias.

Em 1771, o vigário encomendado Padre Manoel de Jesus Maria foi promovido a colado e a Freguesia do Rio Pomba foi elevada à categoria de Freguesia colativa. Isso significa que, a partir de então, o Vigário além de subordinado à administração da Capitania deveria se dedicar exclusivamente àquela paróquia. Ele continuou como Vigário na Freguesia por 44 anos e faleceu em 1811 (CASTRO, 2010). Sob a tutela do Padre, os indígenas foram batizados na fé católica, o que resultou em um grande número de batismos registrados nos livros paroquiais da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba (PAIVA, 2009).

O crescimento populacional da Freguesia, fundamentado nos registros dos batismos dos indígenas aldeados, é o reflexo tangível dos esforços dedicados à catequização. Estes registros não apenas documentam a interação entre as comunidades indígenas e os colonizadores portugueses, mas também evidenciam a marcante transformação cultural e religiosa experimentada por esses povos ao longo desse processo histórico. Em 1831, vários anos após o aumento demográfico impulsionado pelo aldeamento indígena e pelo consequente registro massivo de batismos pelo Padre Manoel Jesus Maria, a Freguesia de São Manoel do Rio Pomba foi elevada a Vila, tornando-se a primeira na Zona da Mata mineira (SOARES, 2012).

A busca pela arrecadação de tributos levou a administração da Capitania a promover um movimento de emancipação administrativa em várias regiões do país. O estabelecimento de vilas proporcionava ao governo uma estrutura administrativa mais eficiente para a cobrança de impostos e o controle das atividades econômicas locais, ao mesmo tempo em que permitia uma maior descentralização do poder e uma melhor governança em nível regional. Com o aumento da população e o crescimento das atividades econômicas locais, a demanda por serviços públicos e infraestrutura também cresceu.

A elevação de São Manoel do Rio Pomba à condição de Vila proporcionou à região uma maior capacidade de autogestão e uma estrutura institucional para lidar com as demandas crescentes. Essa consolidação representou não apenas um marco administrativo, mas também um ponto de virada na história da região da Zona da Mata, inaugurando uma fase de desenvolvimento e afirmação para a comunidade local. No geral, a criação e estabelecimento de São Manoel do Rio Pomba exigiu uma combinação de esforços coordenados pelo Padre Manuel Jesus Maria. Diferentes agentes e instituições participaram do processo de estabelecimento de uma nova divisão administrativa e religiosa que atendesse às necessidades de povoamentos na região da Zona da Mata em Minas Gerais.

A mistura de etnias e culturas na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba nem sempre foi pacífica, destacando-se a atuação pioneira dos irmãos Pires Farinho e depois a do Padre Pedro da Mota Andrade, que auxiliaram o Padre Manoel Jesus Maria no trabalho de apaziguar os indígenas para que fosse possível a ocupação do Sertão da Zona da Mata (CASTRO, 2010). Nesse processo, através da implantação de devoções cristãs, com um forte aparato simbólico de imagens e rituais, a Igreja buscava evangelizar e converter os povos indígenas, muitas vezes despertando seu interesse e curiosidade para facilitar a aceitação do cristianismo (TEIXEIRA, 2021).

Como a religião católica foi um dos instrumentos utilizados pela Coroa portuguesa para promover tanto o combate dos quilombos, como a dominação dos indígenas e sua redução a aldeamentos delimitados é possível promover a análise da inserção das imagens religiosas, como objetos centrais do culto católico, remanescentes desse processo e, a partir dele, buscar contribuir para o aprofundamento do debate historiográfico sobre essa região, também pelo véus da história da arte.

Entre as fontes históricas levantadas, oferece alguma contribuição os relatos promovidos pelos viajantes naturalistas que abordaram a questão dos embates religiosos e a recepção das imagens e símbolos cristãos durante a catequese indígena. A região de Minas Gerais foi alvo de diversas incursões científicas no início do século XIX. Os viajantes estrangeiros que formaram essas expedições buscavam documentar a sociedade, a natureza, a cultura e algumas vezes as práticas artísticas. São comuns as referências aos cultos e festas, assim como os elementos artísticos a eles associados.

QUITES (2006, p. 23) que estudou a representação das imagens devocionais na obra dos viajantes dos séculos XVIII e XIX alerta sobre a necessidade de atenção às diferenças culturais existentes entre os universos vistos e dos que o relatam. A autora aponta a parcialidade, o preconceito e as deturpações entre as anotações feitas *in loco* e a escrita posterior, as falhas da memória do enunciador, entre outros problemas. Embora as interpretações sobre a cultura, a religião e os costumes dos povos originários, por parte dos viajantes europeus devam ser relativizadas, muitas vezes seus relatos são as principais fontes históricas escritas sobre as populações nativas estabelecidas na região de estudo, no momento do contato do europeu com essas sociedades tradicionais. Complementam ainda o corpo documental da pesquisa os relatos dos viajantes estrangeiros que percorreram o território da Freguesia no primeiro quartel do século XIX.

Constatamos que na maioria das vezes esses viajantes descrevem os povos Puri e Coroado genericamente, com as mesmas características “de todas as tribos do Brasil” e reduzem suas

culturas a “costumes bárbaros”. Eventualmente destacam alguma especificidade entre os grupos, como a comparação entre o povo Coroad, que seria guerreiro e temido, enquanto o povo Puri seria mais pacífico<sup>12</sup>. Ainda assim, como fonte complementar, buscamos através destas e de outras fontes documentais, compreender as referências à cultura e a religião dos povos indígenas e a recepção do catolicismo objetivando compreender a aceitação - ou rejeição - à catequização cristã.

O viajante Georg Wilhelm Freireyss, que percorreu a região de Rio Pomba, já nos primeiros anos do século XIX, observou entre o povo Puri,

[...] um costume bastante singular e que, forçosamente, há de contribuir para conservar-lhes certa sociabilidade, observei entre os Puris, que acreditam ser prejudicial para o caçador a caça que ele matou e por isso tem de dá-la aos outros” (FREIREYSS, 1992, p.92).

A narrativa acima do viajante alemão encontra semelhança com outras narrativas sobre os povos da mesma região assim como com traços culturais presentes em indivíduos descendentes dos povos Puri, que, embora miscigenados, possuem vínculos de parentesco verificáveis pela pesquisa genealógica.

Embora não reconheça que povos nativos tivessem “religião”, na perspectiva da cultura eurocêntrica, o mesmo viajante registra suas impressões sobre “os costumes e as crenças” do povo Puri, registrando que

[...] da religião não há vestígio entre eles, pelo menos no que diz respeito a práticas externas. Não adoram Deus algum, mas temem um gênio mau que eles se figuram existir na trovoada, sem, contudo, importarem-se mais com ele. Que, porém, entre eles existia uma vaga ideia a respeito da imortalidade da alma, como entre todos os povos na sua infância, não há dúvida, porque deixam aos mortos as armas no túmulo para, como dizem: ‘usar lá em cima’ (FREIREYSS, 1992, p.96).

Freireyss relatou ainda que entre os Coroados, batizados ou não, havia alta incidência de abandono de parceiro por parte das mulheres recém-casadas, sendo muito difícil desacostumá-los da poligamia (FREIREYSS, 1992, p.96). Sobre os efeitos da conversão indígena ao catolicismo implantado entre os indígenas, Freireyss também apresentou suas impressões. Considerou que “eram muito acanhadas as ideias de cristianismo ministrada aos indígenas” (FREIREYSS, 1992, p.96).

O viajante registra, em tom anedótico, para ilustrar seu registro, a narrativa sobre a morte de um cão que foi ferido em uma caçada e socorrido pelo Sr. Marliére, tendo sido deixado aos

---

<sup>12</sup>FREIREYSS, Georg Wilhelm. **Viagem ao interior do Brasil**. Itatiana. São Paulo: EDUSP, 1982.

cuidados de um Coroad. Como o cão não resistiu, o indígena o enterrou em cova em uma encruzilhada e colocou uma cruz bem alta no túmulo, pois o cão “era de um amigo” (FREIREYSS, 1992, p.96). Podemos compreender a partir desse relato que o indígena já havia assimilado da tradição cristã a prática de implantar uma cruz na sepultura evidenciando novas relações com a morte e ao associar a cruz a um símbolo salvífico e de distinção.

Ressalte-se que a Igreja Católica reconhecia a existência de uma religião, pagã, entre os nativos e trabalhava com a ideia de conversão à religião católica. Como ressalta Alves Filho (2010) em termos de religião, os indígenas eram descritos na literatura colonial como “primitivos” pelo colonizador, pois seus rituais e convicções eram considerados “diabólicos”. O autor entende que essa classificação conceitual da religião indígena era principalmente incentivada tanto pelo imaginário judaico-cristão que assim classificava a adoração “pagã” durante a Idade Média na Europa quanto pelo fato de a cultura indígena incorporar o canibalismo e a adoração de elementos de natureza, como o trovão. Quando traduzidos através do código religioso europeu, tais costumes, similares a algumas seitas pagãs da Europa, eram comparados a uma ligação com o demônio (ALVES FILHO, 2010, p. 13) <sup>13</sup>.

Na década de 1770 são constantes nos documentos e relatórios da Paróquia, apresentados à Real Fazenda, as referências às despesas com a edificação da Matriz e além das despesas com alfaias e paramentos litúrgicos utilizados no culto católico. Além dos esforços para a edificação dos templos, são registrados o fornecimento de “rosários de contas”, “rosários brancos”, “medalhas de santo”, “medalhas de prata” e crucifixos, para serem usados na conversão dos gentios. Diversos requerimentos à Real Fazenda para o fornecimento desses suprimentos são realizados pelo Padre Manoel de Jesus Maria, que considerava que os envios anteriores “têm sido sempre insuficientes” (PAIVA, 2009).

Sinval Santiago relata a existência de duas imagens de São Manoel existentes na Igreja Matriz, sendo que a imagem menor seria a primitiva, foi substituída depois pela imagem retabular. Ela teria sido usada na primeira missa, com altar portátil rezada em Rio Pomba no natal de 1767. Sobre essa imagem, como nos diz Sinval Santiago, “é de relevante valor histórico, porque é procedente de Ouro Preto e foi trazida de Ouro Preto pelo nosso primeiro pároco” (SANTIAGO, 2016, p. 85). Mesmo após sua partida para Rio Pomba, Padre Manoel continua mantendo seus vínculos e utilizando-se da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de

---

<sup>13</sup> ALVES FILHO, P. E. As traduções do jesuíta José de Anchieta para o tupi no Brasil Colonial. **Tradterm, /S. I.J.**, v. 17, p. 11-30, 2010. DOI: 10.11606/issn.2317-9511.tradterm.2010.40280. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/40280>. Acesso em: 25 jan. 2024.

Antônio Dias. No ano de 1768 o Padre aparece na documentação histórica realizando batismos de indígenas na Matriz de Antônio Dias (PAIVA, 2010, p. 59).

No primeiro capítulo analisamos brevemente as prescrições tridentinas das ‘Constituições primeiras...’ que incidiam sobre as práticas religiosas relacionadas às devoções e à veneração das imagens. Neste ponto abordaremos, a partir da documentação histórica primária e pesquisa bibliográfica, as primeiras imagens religiosas da colonização de Minas Gerais e a atuação do clero regular. Em seguida buscaremos verificar se na Freguesia estudada essas prescrições foram seguidas.

Através da análise dos documentos relativos à atuação do clero regular, iniciamos a abordagem sobre as imagens religiosas em parte dos territórios dos sertões de Minas Gerais nos momentos que antecedem a Freguesia de São Manoel. As fontes documentais para essa análise são os relatórios das visitas pastorais, importante instrumento de controle moral e correição das práticas católicas. Também cotejamos outras fontes primárias e secundárias que permitem uma melhor reconstrução do universo da pesquisa no contexto geográfico e temporal da pesquisa. Nesse sentido tanto as fontes primárias religiosas, como os requerimentos para realização de festas para santos católicos, como as fontes civis, administrativas e jurídicas, como processos de crime envolvendo situações eclesiásticas, irmandades, indivíduos ou assuntos religiosos também foram levantadas.

Nesse sentido, na documentação eclesiástica constatamos que, mesmo indiretamente, a preocupação com as imagens religiosas está presente especialmente nas cartas pastorais normalmente emitidas pelos bispos após a realização das visitas pastorais *in loco*. Nesse sentido analisamos diversos relatórios de visitas pastorais, sendo três relativos ao período de vinculação ao Bispado do Rio de Janeiro e dois relativos à atuação do Bispado de Mariana.

Analisaremos aqui como os relatos de Frei Agostinho de Santa Maria, publicados em 1723 no monumental “Santuário Mariano”, especialmente o Tomo X, que trata das imagens presentes no Brasil Colônia, assim como os documentos produzidos por Dom Frei Antônio de Guadalupe, Bispo do Rio de Janeiro entre 1725 e 1740. Esse relato que também inclui relatos sobre a parte sul do território da Capitania de Minas Gerais.

Apresentaremos também as prescrições exaradas por Dom Frei Manuel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, que por provisão de 1758 e confirmada pelo rei Dom José I sobre as bases da administração religiosa do seu Bispado. E posteriormente os relatos de Dom Frei José da Santíssima Trindade, realizado em 1821 e 1825, o mais completo relato de visitas pastorais. Mesmo após a criação do primeiro Bispado mineiro, bispos do Rio de Janeiro, como Cônego Visitador Monsenhor José de Souza Azevedo Pizarro Araújo, adentrou-se ao território mineiro,

promovendo registros relevantes que comprovam a disputa que havia por alguns territórios eclesiásticos sob alegação de demarcação imprecisa, por volta de 1794.

A ocupação das terras situadas entre as margens direita do rio Pomba e esquerda do rio Novo se dá ainda no final do século XVIII, tendo como um dos primeiros posseiros o Guarda Mor Manoel da Motta Andrade. O administrador investiu, inclusive com a doação de suas terras situadas no ‘Córrego dos Índios’, no povoado de Furtado de Campos (Rio Novo), na formação e ordenação sacerdotal do indígena Pedro da Motta. Essa região foi alvo de explorações de jazidas ilegais de ouro, no final do século XVIII. Também foi fruto de conflitos religiosos.

Cônego Trindade registra que a Capela de Nossa Senhora da Conceição de Rio Novo foi vinculada inicialmente à Freguesia de Guarapiranga, foi erigida a pedido de Antônio Dias dos Reis por provisão obtida em 17 de junho de 1800 (TRINDADE, 1945, p. 252). Segundo o Cônego sua fundação teria se originado de uma invasão territorial do Pároco de Guarapiranga (atual Piranga), o que teria sido revisto quando foi restaurada a sua vinculação a Freguesia de São Manoel do Rio Pomba, a quem de direito pertencia seu território.

É importante frisar que as primeiras igrejas, capelas e ermida edificadas no Sertão das Minas, no final do século XVII e nas terras onde se constituiriam posteriormente a Capitania de Minas Gerais, criada em 1720, estiveram por longo período sob a administração religiosa do Bispado do Rio de Janeiro. Mesmo as freguesias e paróquias oficialmente criadas até a criação do Bispado de Mariana em 1745 também estiveram vinculadas eclesiasticamente ao bispado fluminense<sup>14</sup>.

Dom Frei Antônio de Guadalupe, Bispo do Rio de Janeiro entre 1725 e 1740, é, entre as fontes encontradas até o presente momento, o primeiro a descrever a situação da administração religiosa e o contexto devocional da parte sul da Capitania mineira. O prelado visita a Capela de Nossa Senhora do Monserrate do Paraibuna (atual Levy Gasparian) em 1734, adentrando-se “na parte de além das terras suas no Caminho das Minas Novas descobertas” onde ressalta a devoção e a presença de imagens de Nossa Senhora da Conceição, São Pedro e São Paulo já implantadas (ARAÚJO, 2008, p.19). Mesmo após a criação do Bispado de Mariana a parte sul, limítrofe com a Capitania do Rio de Janeiro, será por muito tempo alvo do interesse e da ação invasora dos Bispos fluminenses, na região situada à margem direita do rio Paraíba, como a região de Mar de Espanha e Além Paraíba.

O interesse por essas áreas que se situavam além do rio Paraíba, divisa das Capitanias e Bispados fica evidente até o final do século XVIII. O Cônego Visitador Monsenhor José de

---

<sup>14</sup> Por essa razão muitos documentos da história religiosa da Capitania de Minas Gerais encontram-se nos arquivos religiosos fluminenses, inclusive importantes cartas e relatórios de visitas pastorais ainda pouco estudados.

Souza Azevedo Pizarro Araújo, do Bispado do Rio de Janeiro, em suas visitas pastorais realizadas em 1794 à Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, São Pedro e São Paulo da Paraíba, no Caminho das Minas, registra o problema das

[...] invazoes Gentílicas que frequentem.te hão acometido todas estas Freguezias de Serra asima, tem feito despovoa-las notavelm.te, e por essa cauza não há presentemente o mesmo númer.o d'Almas que já houverão, e poderão haver nestes remotos territórios (ARAÚJO, 2008, Vol. 2, p.22).

O religioso adverte em tom crítico à administração religiosa do Bispado vizinho que

[...] se as providências para obstarem aquelas irrupções fossem dadas competentemente em benefício do público, na extensão da povoação pelo terreno, de que estamos de posse, e pelo que se vê o culpado pelos Índios, que se considera ser abundantíssimo de preciosidades, e muito fértil; e também seria útil à Coroa de S. Mag.e, pelo aumento da cultura (ARAÚJO, 2008, Vol. 2, p.22)

Desde os primeiros anos do século XVIII a nascente Capitania de Minas Gerais já possuía um grande número de povoações com capelas dedicadas aos santos e especialmente a Nossa Senhora. Mesmo quando não era o orago do lugar, havia, como recomendava a Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia ainda vigentes para a Colônia, as imagens de Nossa Senhora, sob diversos títulos em lugar de destaque nos altares. Um dos levantamentos sobre essas primitivas e milagrosas imagens foi o "Santuário Mariano".

Esse levantamento foi realizado pelo agostiniano Frei Agostinho de Santa Maria e publicado em 10 tomos, entre 1707 e 1723 e contemplavam tanto as imagens religiosas em Portugal e nas colônias. Considerado ‘um estupendo inventário das imagens usadas na catequese’ trazia também preciso registro descrito dos usos, costumes e rituais religiosos dos povos nativos e africanos escravizados na Colônia” (Nogueira, 2007 in. Santa Maria, 2007). Com todas as licenças reais, a série foi impressa em Lisboa e dedicava-se a descrever a história das “imagens milagrosas” de Nossa Senhora.

De toda a série que compõe o “Santuário Mariano”, o Tomo X e último foi publicado em 1723 tendo sido dedicado a Colônia brasileira. Descreve 146 igrejas e suas imagens. Sendo 83 na Capitania do Rio de Janeiro, 40 na capitania de São Paulo, 13 na Capitania de Minas Gerais, 5 na capitania do Espírito Santo, 4 nas capitanias do Sul (Paraná e Santa Catarina) e 1 na Colônia do Sacramento (SANTA MARIA, 2007, p. 9). Dividido em títulos, relativos às imagens de cada localidade, as imagens da nova Capitania de Minas Gerais estão arroladas, descritas e com suas histórias relatadas a partir do Título LXXVII.

O relato descreve os caminhos que cortavam os sertões ligando o centro da mineração aos litorais paulista e fluminense, as distâncias entre as povoações, as igrejas e as imagens religiosas. Além das vilas Rica (Ouro Preto), do Carmo, de Sabará, entre outras povoações já estabelecidas, já cita a Freguesia de Guarapiranga. Essa última freguesia estava nos limites do “Certão dos índios” território que daria origem à freguesia de Rio Pomba. Os relatos do Frei Santa Maria trazem as descrições sucintas dos templos assim como a especificação das irmandades de brancos, pretos e pardos já estabelecidas e as imagens por elas veneradas.

As descrições das imagens sempre informam o material, sendo predominante a referência à madeira. Ocasionalmente também relatam os tratamentos artísticos, com referência aos ricos estofamentos. As identificações também traziam uma identificação iconográfica com descrição dos atributos mais importantes, especialmente referindo-se, sempre que presente, à representação do menino Jesus. Além dos adereços citados, como coroas e resplendores, normalmente em ouro ou prata, há alusões a vestes, como "manto de tela ou de seda" (SANTA MARIA, L. III. Título LXXXIX - Paróquia de São Bartolomeu).

Sem nos atermos a cada imagem especificamente, por não ser o propósito dessa etapa da pesquisa, há referências tanto as imagens "feita na Capitania" como àquelas "mandadas vir do Reino". Nos relatos não há referências ao valor despendido para as aquisições, nem sequer é nominalmente citado nenhum escultor. Registra-se ainda que as descrições das imagens traziam dimensões aproximadas em palmos, unidade de medida vigente na época. Todas as esculturas são classificadas como milagrosas ou santíssimas. Capazes de interceder por todos que a ela recorrem independentemente de serem brancos, pretos ou pardos. Em todos os casos as imagens são arroladas como obras decentes e em pleno decoro, mesmo em lugares onde a estrutura das capelas ainda estava em obras ou incompletas. Há alusões à devoção dos negros e pardos especialmente à Nossa Senhora do Rosário. Apesar de diversas menções aos indígenas, elas não remetem à religiosidade dos nativos ou imposta a estes. Todas as referências aos indígenas fazem alusão aos combates e conflitos pela ocupação das terras, especialmente aquelas de interesse da mineração.

Entre as instituições importantes a serem compreendidas no âmbito dessa pesquisa está o Bispado de Mariana, a primeira instituição religiosa da Capitania, à qual estava vinculado o Seminário de Mariana. Esta foi a instituição oficial de formação do clero regular, da qual fizeram parte os dois religiosos mais importantes do período de instalação da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba: o padre “mulato” Manoel de Jesus Maria e o indígena ordenado padre Pedro da Motta Andrade.

Registra-se que o Bispado de Mariana, no âmbito do qual foi criada posteriormente a Freguesia de São Manoel, foi criado pela Bula “*Candor lucis aeternae*”, de 06 de dezembro de 1745, a partir do desmembramento do então Bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro. Seu território seguiu uma delimitação política anteriormente estabelecida quando da criação da Capitania de Minas Gerais, com desmembramento da de São Paulo em 1720, corroborando com a demarcação político-administrativa existente até então (BERTELLI, s/d).

O historiador Raimundo Trindade dedicou-se a minuciosa pesquisa sobre a história da Igreja em Minas Gerais inclusive promovendo a transcrição e publicação de muitos documentos sobre a Diocese e o Seminário de Mariana. Embora dotada de um viés institucional religioso, suas obras têm o mérito de difundir documentos basilares para a compreensão desse tema e possibilitar outras análises. Trindade reconhece a importância do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, como primeira instituição de ensino da Capitania, contribuindo decisivamente para a consolidação da atuação da igreja católica em Minas Gerais no século XVIII (TRINDADE, 1951).

O primeiro Bispo de Mariana foi Dom Manuel da Cruz (1690-1764), doutor em teologia pela Universidade de Coimbra, tendo sido bispo na Diocese do Maranhão antes de assumir o Bispado de Mariana, em 12 de setembro de 1748. O Seminário de Mariana foi fundado em 1750, dois anos após a instalação de Dom Manuel da Cruz em Minas Gerais, com o objetivo de “ensinar Grammática, Philozophia e Theologia Moral”, pois, como ressalta no provimento de fundação do estabelecimento que “não há nesse Bispado estudos públicos cuja falta cauza grande detimento aos moradores” (TRINDADE, 1951, p.12).

Como ressalta Trindade, baseado em documentos históricos conhecidos, o Bispo desejava que o Seminário fosse “organizado e dirigido pelos melhores e mais sábios educadores que tem produzido o seio fecundíssimo da Igreja Católica, os padres da Companhia de Jesus” (TRINDADE, 1951, p.7). Documentos oficiais relativos ao suprimento de clérigos para atuar na formação dos religiosos no Seminário, comprovam a preferência de Dom Manuel da Cruz pelos religiosos jesuítas, o que também já havia demonstrado na Diocese do Maranhão através da escolha do Missionário jesuítas Gabriel Malagrida (1689-1761) para assumir a direção do Colégio do Seminário de São Luís, após a longa experiência missionária que o religioso teve junto aos povos indígenas de diversas regiões do Grão-Pará e Maranhão.

Em uma das cartas ao Padre José Moreira S. J, confessor de El-Rey, o Bispo de Mariana, Dom Manuel da Cruz expressa claramente a intenção de entregar o Seminário de Mariana aos Jesuítas e ao seu companheiro no Bispado maranhense Gabriel Malagrida. A cobrança do Bispo alude a ajustes anteriores, quando de sua presença ainda no Maranhão:

Na frota do ano passado de mil setecentos e cincoenta, escrevi ao Rvmo. Padre Carboni, que Deus haja, remettendo lhe fosse servido mandar **metrêz padres da Companhia** para serem Mestres de Fillosophia e Theologia neste Seminário que hando fundando para a mesma Companhia em que atualmente lhe é Mestre de Grammática e também de Moral o padre Mestre José Nogueira, do Colégio do Rio de Janeiro e como não vierão nessa frota de cincoenta e um, como eu esperava, e me dizem, que a sobredita representação se acha nas maons de V. Revma, lhe rogo faça a diligência possível para que na frota próxima futura venhão infallivelmente três padres ou Ordem Real para que se mandem dessa Província, pois já nesse ano deve principiar o Curso de Phillosophia e não se principiou por falta de mestres. Também esperava nessa frota pelo muito Reverendo Padre Missionário Gabriel Malagrida, como tínhamos ajustado no Maranhão...(Carta de Dom Manuel da Cruz ao Padre José Moreira - TRINDADE, 1951, p. 12 – Grifo nosso).

A época de formação do Padre Manoel de Jesus Maria no Seminário de Mariana foi marcada por uma falta de religiosos para atender toda a demanda de atendimento espiritual da Capitania. A falta de religiosos para a promoção dos exercícios espirituais e o alcance da ação de apoio à formação de missionários foi um problema enfrentado pelo primeiro bispo. Dom Manuel da Cruz insiste que o Padre José Moreira

[...] persuada efficazmente, para que venha sem falta, porque para suprir a sua falta nos exercícios espirituais em que lá se occupa não faltará quem faça as suas vezes, o que não há neste Bispado, pela grande penúria que experimento de operários, porque além de grande fructo que produzirão nesse Bispado e outros circunvizinhos as suas missões [...] (Carta de Dom Manuel da Cruz ao Padre José Moreira - TRINDADE, 1951, p. 13).

Constatamos que, já nos primeiros anos do estabelecimento, religiosos inacianos atuaram “tanto no ensino das letras, como das virtudes” (TRINDADE, 1951, p.18). Os religiosos jesuítas, como Padre José Nogueira, e outros religiosos que mais tarde aparecerão na documentação da época como ‘ex-jesuítas’, estavam em atuação no Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte onde dedicaram se especialmente à teologia, a filosofia, a retórica e a lógica. Segundo Raimundo Trindade, dois anos depois do envio da citada Carta de Dom Manuel da Cruz, na qual reitera pedido de envio dos jesuítas ao Seminário de Mariana, após parecer favorável do Senado da Câmara, emitido em seção de 24 de outubro de 1753, o Rei Dom José ordenou que fossem enviados para o Seminário de Mariana os Jesuítas (TRINDADE, 1951, p. 14).

Cônego Raimundo Trindade entende que, embora indiretamente, o Seminário de Mariana já estava entregue à Companhia de Jesus desde fevereiro de 1749, através do Padre Nogueira. Isso a despeito da insistência de Dom Manuel da Cruz, como na carta de 1756, pelo atendimento de seus insistentes pedidos. Já Paulo de Assunção (2009), em seus estudos sobre os negócios

jesuíticos no Brasil, apresenta o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte de Mariana como propriedade da Companhia de Jesuítas. A correspondência de Dom Manuel da Cruz que, embora não fosse jesuítico, evidencia uma adesão muito forte à teologia inaciana. Em tom moralizador – típico com caráter modelador da Companhia (ASSUNÇÃO, 2009, p. 240) o Bispo adverte ao soberano: “*Regis ad exemplum totus componitur orbis*”<sup>15</sup> (TRINDADE, 1951, p. 17).

Alguns pesquisadores apontam que, por circunstância de ordem técnica, por impossibilidade de acesso motivada por mal estado de conservação, uma importante provisão datada de 1758 onde são exaradas prescrições por Dom Frei Manuel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, e confirmada pelo rei Dom José I, sobre a situação e as recomendações da administração religiosa do seu Bispado ainda não pode ser estudada. Mas sobre as fontes chamadas “pastorais”, aquelas produzidas pelos bispos, identificamos a partir da análise das visitas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade, realizadas entre 1821 e 1825, que nesse momento a Freguesia de São Manuel de Rio Pomba já havia sido desmembrada em duas. Por alvará de 13 de agosto de 1810 a Freguesia de São João Batista dos Índios Coropós passou a gozar de autonomia como freguesia. Ficaram vinculadas à Matriz da Freguesia de São João Batista do Presídio dos Índios Coropós (atual Visconde do Rio Branco), as Capelas de São Januário (atual Ubá), de Manuel Burgo (atual Muriaé). No entanto, para o presente estudo, a documentação desse período é relevante para compreender os acervos de imaginária devocional presentes nas capelas que pertenciam, até 1810, à Freguesia de São Manoel de Rio Pomba. O desmembramento da Freguesia original em duas ocorre pouco antes da morte de Padre Manoel de Jesus Maria, em 1811. Observemos que a nova freguesia criada também é destinada aos indígenas.

Nesses relatórios de visitas pastorais, Dom Frei José da Santíssima Trindade detalha o estado de cada igreja e capela visitada. As alusões às imagens aparecem sempre ligadas à condição geral de decência para o culto e das condições de decoro do templo. Os relatos sobre a Freguesia de Rio Pomba, com território reduzido pelo desmembramento, dão conta de que ficaram vinculadas à Matriz de Rio Pomba as Capelas de Nossa Senhora das Mercês (atual Mercês), Santa Rita do Turvo (atual Viçosa), Nossa Senhora das Dores do Turvo (atual Dores do Turvo), Nossa Senhora da Conceição do Turvo (atual Senador Firmino), São José do Paraopeba (atual Tocantins), Santo Antônio do Porto de Ubá (atual Astolfo Dutra), Nossa Senhora da Conceição de Rio Novo (atual Rio Novo) e São João Nepomuceno. Embora

---

<sup>15</sup>Uma tradução possível da expressão seria “O mundo inteiro se guia pelo exemplo do Rei”;

algumas capelas não tenham sido mencionadas, por não terem sido visitadas, ainda estavam vinculadas à Matriz de São Manoel as capelas de São José do Barroso (atual Paula Cândido) e São José do Xopotó (atual Alto Rio Doce).

### **2.3 - As devoções implantadas e as capelas criadas na Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba (1767-1811)**

Nesta pesquisa procuramos inicialmente verificar as imagens religiosas que aparecem nas fontes documentais quantitativa e qualitativamente, buscando identificar especialmente os títulos, temas ou representações iconográficas. Embora tenhamos buscado realizar o levantamento documental simultaneamente à identificação das esculturas presentes nos templos na atualidade nem sempre essa atividade concomitante foi possível, visto a dispersão das fontes. O elevado volume de imagens e principalmente a falta de fontes seguras que oferecessem condições de identificação e datação das imagens originais fez com que promovêssemos um recorte da pesquisa para o estudo das representações dos padroeiros. Estes elementos são mais seguros na documentação histórica.

As devoções religiosas, os ícones e imagens devocionais eram usados como ferramenta de ensino e persuasão, representando conceitos e narrativas cristãs acessível aos catequizados. A escolha do mártir São Manoel como padroeiro da Freguesia foi uma decisão marcada por uma devoção antropônímica, ou seja, uma devoção pessoal de Manoel de Jesus Maria, iniciada no batismo. São Manuel (ou São Manoel) viveu no século IV e foi um embaixador persa cristão encarregado de negociar a paz com o Imperador Juliano contra a perseguição aos cristãos. São Manoel, como mártir, personificava a coragem, a resiliência e a fé inabalável, atributos que ressoavam profundamente com os colonos e nativos da região. A escolha refletiu não apenas sua própria espiritualidade, mas também a busca por um patrono que pudesse simbolizar os desafios e as adversidades enfrentadas, já internalizadas em sua devoção pessoal.

O padroeiro fortalece os laços de devoção e identidade religiosa entre os fiéis, e ajuda a construir a identidade cultural da região. A Igreja Católica, como instituição central na vida espiritual e social da comunidade, desempenhou um papel fundamental nesse processo. Ao promover a devoção a São Manoel e outros santos padroeiros, a Igreja Católica oferece um sentido de pertencimento e coesão social, transmitindo valores religiosos e morais que norteavam o cotidiano na coletividade. Essa devoção e o papel da Igreja Católica na construção da identidade cultural da Zona da Mata estão entrelaçados em uma narrativa de fé, tradição e comunidade. Por meio desses elementos, os valores religiosos e culturais foram transmitidos e

preservados ao longo do tempo, deixando um legado duradouro na história e na identidade desta grande região.

Inicialmente procedemos à pesquisa histórica para a identificação das igrejas e capelas fundadas dos núcleos de povoamento que se originaram na circunscrição territorial da Freguesia durante o período de atuação do Padre Manoel de Jesus Maria. A partir dessa relação identificamos os oragós (padroeiros) de cada capela, para que pudéssemos avaliar eventuais características desse devocionário que indicassem algum enfoque específico.

Entre os anos de 1767 e 1811, além da Matriz de São Manoel de Rio Pomba, cabeça da Freguesia, identificamos dezenas de outras capelas fundadas na circunscrição religiosa. As edificações que surgem nesse período são Capela de Nossa Senhora das Mercês, a Capela de Nossa Senhora da Conceição do Turvo, a Capela de São José do Xopotó, a Capela de São José do Barroso, a Capela de São José do Paraopeba, a Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo, a Capela de São João Batista do Presídio, a Capela de São Miguel de Araponga, a Capela do Cemitério do Divino Espírito Santo, a Capela de Santo Antônio do Porto, a Capela da Santíssima Trindade.

Já nos primeiros anos do século XIX surgirão outras capelas, como a Capela de Nossa Senhora da Conceição de Rio Novo, a Capela de São Januário de Ubá, a Capela de Santa Rita do Turvo, a Capela de São Paulo do Muriaé, a Capela de São Sebastião do Feijão Cru, a Capela de Santa Rita de Cataguases, a Capela do Senhor do Bonfim, a Capela do Bom Jesus de Argirita, a Capela do Bom Jesus da Cana Verde, a Capela de São João Nepomuceno e a Capela de Santana do Guidoval.

Todas essas capelas posteriormente foram ampliadas, constituíram-se matrizes ou paróquias independentes e se tornaram as referências religiosas dessas vilas e distritos, e bem mais tarde emancipados politicamente. Em praticamente todos esses lugares possuirão, sempre tardivamente em relação às matrizes, capelas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, dedicadas exclusivamente aos negros escravizados e livres, assim como aos pardos. Se inicialmente elas não foram priorizadas, observaremos também que em muitos lugares elas caíram em desuso, ao longo do século XX sendo abandonadas, arruinadas ou demolidas.

**Tabela 01:** Santos padroeiros das capelas criadas na F.S.M.R.P. durante o vicariato do Padre Manoel de Jesus Maria

Ano	Igreja / Capela	Padroeiro
1767	Matriz de Rio Pomba	São Manoel
1767	Capela das Mercês	Nossa Senhora das Mercês
1771	Capela de Nossa Senhora das Dores	Nossa Senhora das Dores

1780	Capela de N. S. da Conceição do Turvo	Nossa Senhora da Conceição
1782	Capela de São José do Xopotó	São José
1785	Capela de São José do Barroso	São José
1787	Capela de São José do Paraopeba	São José
1794	Capela de São João Batista	São João Batista
1796	Capela de São Miguel de Araponga	São Miguel
1797	Capela do Cemitério do Espírito Santo	Divino Espírito Santo
1798	Capela de Santo Antônio do Porto	Santo Antônio
1798	Capela da Santíssima Trindade	Santíssima Trindade
1800	Capela de N. S. da Conceição de Rio Novo	Nossa Senhora da Conceição
1800	Capela de São Januário de Ubá	São Januário
1800	Capela de Santa Rita do Turvo	Santa Rita
1800	Capela de São Paulo do Muriaé	São Paulo
1801	Capela de São Sebastião de Leopoldina	São Sebastião
1804	Capela de Santa Rita de Cataguases	Santa Rita
1805	Capela do S. do Bonfim de Aracitaba	Senhor do Bonfim
1806	Capela do Bom Jesus de Argirita	Bom Jesus
1807	Capela do Bom Jesus da Cana Verde	Bom Jesus
1810	Capela de S. João Nepomuceno	São João Nepomuceno
1810	Capela de Santana do Guidoval	Santa Ana

**Fonte:** Levantamento do autor

Após a realização desse levantamento, cujo objetivo é delimitar o recorte do estudo, considerando o universo da pesquisa, sob os aspectos históricos e geográficos, identificamos os santos escolhidos como padroeiros dessas capelas (**Tabela 01**). A relação foi organizada em ordem cronológica levando em consideração, em alguns casos, não somente a sua criação ou reconhecimento oficial, mas também outras fontes documentais que registram a existência dos locais de culto, com devoções estabelecidas, muitas vezes ainda como uma ermida particular ou capela de fazenda.

A partir desse arrolamento propusemos uma classificação dos oragós em quatro ciclos iconográficos: cristológico (relacionado à representação de Cristo), mariológico (relativos às representações marianas), hagiográfico (relativos aos santos) e soteriológico (compreendidos como aqueles que expressam os mistérios abstratos e essenciais da fé).

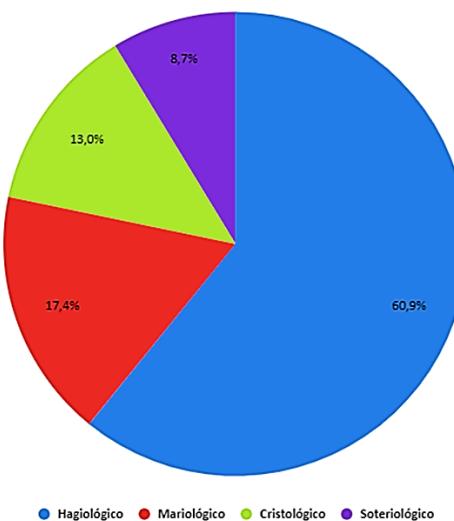
TABELA 02. Padroeiros das capelas criadas durante o vicariato do Padre Manoel			
Ano	Templo	Padroeiro	Ciclo Iconográfico
1767	Matriz de Rio Pomba	São Manoel	Hagiológico
1765	Capela das Mercês	Nossa Senhora das Mercês	Mariológico
1780	Capela de N. Sra. da Conceição do Turvo	Nossa Senhora da Conceição	Mariológico
1782	Capela de São José do Xopotó	São José	Hagiológico

1785	Capela de São José do Barroso	São José	Hagiológico
1787	Capela de São José do Paraopeba	São José	Hagiológico
1791	Capela de N. Sra. das Dores	Nossa Senhora das Dores	Mariológico
1794	Capela de São João Batista	São João Batista	Hagiológico
1796	Capela de São Miguel de Araponga	São Miguel	Hagiológico
1797	Capela do Cemitério do E. Santo	Divino Espírito Santo	Soteriológico
1798	Capela de S. Antônio do Porto	Santo Antônio	Hagiológico
1798	Capela da Santíssima Trindade	Santíssima Trindade	Soteriológico
1800	Capela N. Sra. da Conceição de R. Novo	N. S. da Conceição	Mariológico
1800	Capela de São Januário de Ubá	São Januário	Hagiológico
1800	Capela de Santa Rita do Turvo	Santa Rita	Hagiológico
1800	Capela de São Paulo do Muriaé	São Paulo	Hagiológico
1801	Capela de São Sebastião de Leopoldina	São Sebastião	Hagiológico
1804	Capela de Santa Rita de Cataguases	Santa Rita	Hagiológico
1805	Capela do S. do Bonfim de Aracitaba	Senhor do Bonfim	Cristológico
1806	Capela do Bom Jesus de Argirita	Bom Jesus	Cristológico
1807	Capela do B. J. da Cana Verde	Bom Jesus	Cristológico
1810	Capela de S. João Nepomuceno	São João Nepomuceno	Hagiológico
1810	Capela de Santana do Guidoval	Santa Ana	Hagiológico

**Fonte:** Levantamento do autor

A partir dessa proposição, constata-se a predominância de representações imagéticas do ciclo hagiológico ou santorial (60,9%), seguido das representações mariológicas (17,4%), cristológicas (13,0%) e em menor expressão as representações soteriológicas (8,7%), como demonstra o gráfico a seguir.

Gráfico 01: Classificação dos oragos por ciclo iconográfico



**Fonte:** Elaboração do autor.

Mesmo com a proposição desse recorte, é importante ressaltar que em algumas localidades já não se encontram imagens datáveis do período de fundação. As representações escultóricas foram sendo gradativamente substituídas por imagens maiores, adequadas à dimensão dos novos templos e às transformações do gosto, das técnicas construtivas, com influência da produção de imagens em gesso, produzidas em escala e de forma industrializada.

No estágio atual da pesquisa ainda não foi possível estabelecer a procedência de todas as imagens dos padroeiros, de capelas fundadas ao longo do século XVIII. Sabemos, no entanto, que elas existiram, nessas igrejas, com base nas informações históricas sobre a fundação desses templos e época de formação desses núcleos urbanos. Entre as imagens encontradas, apresentaremos a seguir alguns aspectos relativos às esculturas devocionais do período. As imagens incorporadas nessa fase são divididas em imagens de talha mais erudita, provenientes de oficinas tradicionais estabelecidas no centro de Minas, e imagens de cunho mais popular, produzidas em oficinas que já avançavam para a nova fronteira de Guarapiranga e Rio Pomba. Nesse período predomina a produção de esculturas devocionais em madeira.



**(Fig. 5)** Primitiva imagem de São Manoel. Século XVIII. Fonte: Foto do autor

**(Fig. 6)** Imagem retabular de São Manoel. Século XVIII. Fonte: Foto do autor

Assim como na Igreja matriz de São Manoel (atual Rio Pomba), originalmente a sede da Freguesia, na Capela de Nossa Senhora das Mercês, a edificação construída imediatamente após a matriz, duas imagens se preservaram. A primeira, de fatura popular (**Fig. 5**), de pequeno porte foi substituída por uma imagem retabular (**Fig. 6**), de vulto, ainda no final do século XVIII. A primeira, mais antiga, não possui proteção legal, enquanto a segunda, por possuir atribuição de autoria a Antônio Francisco Lisboa também conhecido por Aleijadinho, teve o reconhecimento como patrimônio cultural do município através do instrumento do tombamento, pelo COMPAC, órgão municipal de proteção do patrimônio cultural de Rio Pomba.

Na cidade de Mercês, cidade originária em torno da segunda capela construída na Freguesia, também persistiram as duas imagens. Uma de pequeno porte e a imagem que a substituiu no retábulo-mor. Do mesmo modo, a imagem maior, retabular, que possui atribuição à oficina do “Mestre Piranga”, também possui tombamento municipal.



**(Fig. 7)** Imagem primitiva de Nossa Senhora das Mercês. Fonte: Foto do autor

**(Fig. 8)** Imagem retabular de Nossa Senhora das Mercês. Fonte: Foto do autor

Situações semelhantes, onde uma imagem primitiva de pequeno porte, que provavelmente era acondicionada em ermida ou oratório, dava lugar a outras imagens de maior porte, de acordo

com o crescimento da localidade e a demanda de ampliação das capelas, como ocorre em outras localidades à época vinculada à Freguesia como a Capela de São José do Barroso (at. Paula Cândido) e a Capela das Dores (at. Dores do Turvo). No caso de São José do Barroso, a imagem original, em madeira, foi preservada e encontra-se acondicionada em outro endereço, sob responsabilidade da Paróquia, enquanto na Igreja Matriz outra imagem de maior porte, em gesso, datável do século XX, é destinada à devoção.



**(Fig. 9)** Primitiva imagem de São José, da Capela de São José do Barroso (at. Paula Cândido). Fonte: Foto do autor

No caso da Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo a substituição da imagem primitiva, uma imagem de vestir, de pequeno porte (**Fig. 10**), se deu por uma imagem de função

cênica, de grande porte (**Fig. 11**) e que se insere em uma representação do calvário. Originalmente esse conjunto de imagens ficava no retábulo-mor da antiga capela, depois substituída por outra edificação, em meados do século XX.



**(Fig. 10)** Imagem primitiva de Nossa Senhora das Dores. Fonte: Foto do autor

**(Fig. 11)** Imagem retabular de Nossa Senhora das Dores. Fonte: Foto do autor

No universo pesquisado até o presente momento, em termos de registro das encomendas de imagens devocionais por parte dos párocos ou das irmandades religiosas, constata-se que esses objetos não tinham distinção de outros objetos necessários ao culto como alfaias e

paramentos. Estavam, no entanto, circunscritos ao universo das demandas religiosas que iam se formando a partir do aumento do núcleo populacional. Era comum, ao solicitar autorização para celebrar festa para determinado Santo, informar que a comunidade já possuía uma "imagem decente" e que a devoção já era forte, pois já gozava de certa antiguidade, sendo celebrada, em âmbito doméstico, através de imagens em bandeira de pano ou estandartes.

A proximidade geográfica da ermida, depois capela, das Dores do Turvo, assim como a predominância de moradores provenientes da Freguesia de Guarapiranga, permitiram que ela tivesse acesso a uma grande oficina com artífices já experientes. Da atuação das oficinas de José Meirelles Pinto e de Francisco Xavier Carneiro, oficiais que atuaram em Guarapiranga, daria continuidade na produção para atender a nova Freguesia. Vicente Fernandes Pinto e Antônio Benedicto de Santa Bárbara produziriam, já no século XIX, obras de imaginária para as capelas e igrejas que estavam se consolidando nas vilas e outros núcleos populacionais, já sob a nascente economia cafeeira.

Outro aspecto que fica evidente neste estágio da pesquisa, nesse contexto histórico e geográfico, a partir da comparação de diversas imagens, é a permanência dos modelos quando se trata de uma mesma representação ou invocação. Nas figuras a seguir nota-se a semelhança em termos de composição de quatro imagens de São José. Mesmo com datações e autorias desconhecidas e não documentadas, fica evidente a relação de todas elas com um mesmo modelo ou risco.

Embora possa-se cogitar a possibilidade de que uma escultura tenha servido de referência para outra, dada tamanha semelhança em termos de desenho (como se vê nas **figuras** de **12 a 18**), há também a possibilidade de terem sido produzidas a partir de um mesmo risco, o qual também contemplasse a parte posterior da imagem, já que o tratamento dado ao panejamento da parte posterior da imagem descarta a possibilidade de terem sido produzidas, com tanta coincidência formal, a partir de uma gravura com representação bidimensional apenas com referências frontais.



**(Fig. 12)** Imagem de São José de Botas. Século XVIII (Coleção particular). Fonte: Foto do autor.



**(Fig. 13)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Xopotó, Alto Rio Doce). Fonte: Foto do autor



**(Fig. 14)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Barroso, Paula Cândido). Fonte: Foto do autor



**(Fig. 15)** Imagem de São José. Século XVIII (São José do Paraopeba. Tocantins, MG). Fonte: Fotos do autor.



**(Fig. 16)** Parte posterior da imagem de São José de Botas. Século XVIII (Coleção particular). Fonte: Foto do autor.



**(Fig. 17)** Parte posterior da imagem de São José – século XVIII (São José do Xopotó – at. Alto Rio Doce). Fonte: Foto do autor.



**(Fig. 18)** Parte posterior da imagem de São José – século XVIII (São José do Barroso – At. Paula Cândido). Fonte: Foto do autor.

Nesse campo ainda pouco estudado, sobre as fontes utilizadas pelos entalhadores e escultores, sabe-se, por fonte secundária, do caso do escultor Antônio Benedicto de Santa Bárbara (1816-1900): a imagem de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de Nossa Senhora das Mercês, de Mercês-MG, foi “copiada” da imagem da padroeira da Igreja do Rosário de Mariana, quando de seu aprendizado na oficina de seu mestre escultor, Vicente Fernandes Pinto (COLOMBO, 2019, p. 34).

Nas capelas visitadas, o bispo Dom José da Santíssima Trindade relata a situação, passada uma década da morte do Padre Manoel de Jesus Maria. A Matriz de São Manoel é percebida como “uma das mais pobres e indecentes que se encontraram, havendo algumas capelas que arguem o desamparo de sua matriz” e que tinha naquele momento “7 capelas curadas, algumas de fato, outras de direito” (TRINDADE, 1998, p.174). As capelas elencadas eram a de Santa Rita do Turvo (at. Viçosa), “capela pobre de ornamentos (...) contudo não está indecente”. A capela de Nossa Senhora das Mercês (Atual Mercês) “está bem ornada, com três altares, todos de boa talha moderna, pintada e dourada”.

Sobre a capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo (Atual Dores do Turvo) afirma que seu edifício “é de madeira e está completo, portas de almofadas, campamento, e tudo o mais de paramentos, sacristia, pia batismal em regra, e com muita decência”. Nesse arraial, continua o visitador, “tem outra capela do Rosário dos pretos, por concluir por dentro, porém não tem indecência para os divinos ofícios”.

Sobre essa Capela, vinculada à Igreja Matriz de São Manoel de Rio Pomba, pudemos aprofundar a análise da constituição de seu acervo de imaginária. Analisamos um volume expressivo de fontes documentais primárias e inéditas relativo ao processo de construção da Ermida, depois Capela de Nossa das Dores (atual Dores do Turvo). Desde a petição encaminhada pelos moradores do “Ribeirão de São Francisco do Turvo” pedindo autorização à Coroa Portuguesa, para um ermitão esmolar em benefício da capela, datado de 1783, até os livros de despesas com a construção da ermida (1783 – 1795), assim como documentos relativos à sua ampliação para uma capela maior e a construção do ‘corpo’ da edificação (1796-1803). O vasto acervo documenta uma longa trajetória da obra registrada com significativa riqueza de detalhes.

Em termos das fontes documentais sobre essa capela é preciso registrar que embora alguns documentos não tenham sido encontrados no original, houve uma transcrição de documentos mais antigos, realizados no século XX pelo Cônego Agostinho Resende, para um dos livros ordinários de Tombo (Livro II) “por se acharem os documentos em péssimo estado” (TOMBO, 02, p.).

Embora os documentos apresentem lacunas em função de seu complexo estado de degradação, foi possível extrair dos mesmos uma gama de informações diferenciada em relação às demais capelas. Interessante observar que, embora haja lacunas na documentação e o processo de despesas normalmente não seja muito detalhado em relação aos oficiais credores e aos detalhamentos dos serviços, mantendo o enfoque nos registros da arrecadação das receitas e pagamentos das despesas, as datações e o tipo de despesas registradas, ainda assim foi possível averiguar a participação de alguns entalhadores e escultores, já conhecidos nos estudos da história da arte colonial mineira, como José Meirelles Pinto e Antônio Meirelles Pinto.

Ainda sobre a Capela de Dores do Turvo, os registros são elucidativos sobre os cultos existentes em cada momento, e o processo de inserção de novas devoções e a substituição de pequenas imagens por imagens de maior vulto para atenderem as necessidades de culto daquela vila nascente. No que se refere às imagens devocionais, há registro relativo às despesas com a “factura de huma imagem da Sra. das Dores sobre pequena sobre a caixa de esmolas” datado de 1783 sem especificar o responsável pelo recebimento.

Há, do mesmo período, um recibo do pagamento de despesas com o restante do serviço do risco, emitido por José Meirelles Pinto, considerado por ALVES (2011) o mestre da oficina designada pelos estudos atributivos como “Oficina do Mestre Piranga”. José Meirelles Pinto foi responsável por muitos outros serviços, considerando o grande número de pagamentos recebidos, sendo que apenas algumas etapas das obras são claramente especificadas, nos documentos estudados, como a confecção das tribunas e de castiçais de banqueta<sup>16</sup>.

Diversas imagens atribuíveis à essa oficina, por análise comparativa são encontradas nessa região: São José (Padroeiro de Alto Rio Doce), Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição (Padroeiras das antigas capelas de Senador Firmino), São José (Padroeiro de Paula Cândido), Nossa Senhora das Dores (Padroeira de Dores do Turvo), Nossa Senhora das Mercês (Padroeira de Mercês do Pomba). Documentos históricos indicam ainda que outras imagens, atualmente desaparecidas, poderiam ser oriundas da oficina dos Meirelles Pinto, como uma imagem de São João Batista (imagem primitiva da Capela de São João Batista do Presídio (Visconde do Rio Branco).

---

<sup>16</sup> Diversos documentos históricos apontam o deslocamento dos integrantes da oficina de talha e escultura do português José Meirelles Pinto, denominada nos estudos das oficinas regionais mineiras como oficina do Mestre de Piranga, para a Freguesia de Rio Pomba. Em 16 de outubro de 1787, Antônio Meireles Pinto, filho de José Meirelles Pinto, Morador de Mariana, encontrava-se em Rio Pomba quando apadrinhou a inocente “Lúcia” (PAIVA, 2009, p.192). Segundo o registro a criança indígena era filha dos indígenas Francisco Xavier e Quitéria Pires da Luz, índia Croato (AEPMSRP. Livro 2, p. 90). Em 11 de agosto de 1791 José Meirelles Pinto apadrinha, em Mercês do Pomba, juntamente com Luiza Rosa de Jesus, a menina Ana Branco, filha do Tenente Ventura João Branco e Maria Vieira de Mageste, moradores do distrito de Pinheiro Alto.

Nos documentos estudados sobre essa capela também é registrado, relativo ao ano de 1793, o pagamento da fatura de “Uma imagem do Snr. Crucificado, da Sra. das Dores, de M. Madalena e de S. J. Ev.listo, com a sua redoma de vidro” (ACERTO, 1793, s/p) pelo mestre entalhador Manoel Dias. Acredita-se que essa representação do Calvário foi a primeira representação desse tema iconográfico na localidade, sendo substituída posteriormente por um conjunto em tamanho natural, visto que atualmente a Igreja preserva um Calvário em grandes dimensões, incompatível com a descrição existente nesse documento e visto a existência de outro documento relativo a despesas de um calvário maior.

O pagamento relativo ao conjunto do calvário e sua redoma foi feito em diversas parcelas em datas diferentes. No mesmo ano foram registrados outros pagamentos não especificados, ao mesmo entalhador, e entre eles alguns serviços identificados, no valor de 16 oitavas de ouro para “fazer e encarnar a imagem de São José como ajustado” e de despesas “de 3 (e) 1/2 oitavas de ouro para o resplendor de São José”. Ainda em 1793, ajustou-se com o entalhador “factura da imagem do J. Menino para o presépio”. A referência a essas duas aquisições nos leva a considerar a hipótese de já haver uma imagem de Nossa Senhora, para constituir a cena do presépio.

Nessa documentação, o tesoureiro José Nunes registra as despesas de 1783 em diante. Entre os oficiais identificados, no livro “Acerto das despesas” constam serviços do “Mestre de Carapina José Gonçalves e seu discípulo Manoel Martins” atuando em Dores do Turvo entre 1790 e 1793. Também há referências ao “Mestre Antônio Barboza” até 1795 quando a capela já estava coberta. Além dos oficiais contratados pelo Mestre Antônio Barboza, foram registrados pagamentos do aluguel do escravizado Gregório, de propriedade de João Martins de Medeiros. Também aparece pagamentos ao “Mestre ferreiro João Marines”, por conserto de ferramentas e despesas não especificadas ao Padre Félix da Costa. Há uma recorrência a serviços de “serragem de madeira” não especificados. Há ainda referências, em 1794, à encomenda do confessionário feito “ao mestre entalhador”.

Sobre essa localidade, registra-se que desde os últimos anos do século XVIII já havia sido formalizada a instituição da Irmandade de Nossa Senhora das Dores. Embora ainda não tenha sido encontrado o registro de seu “compromisso” há extensa documentação relativa ao ingresso de irmãos até os fins do século XIX.

Um dos documentos transcritos posteriormente, para um livro mais recente, relativo ao acervo da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, consta transcrição:

Do livro 1º de Despesas da Capela e Confraria de Nossa Senhora das Dores, na Freguesia do Mártir São Manoel do Rio Pomba e Peixe, com 335 folhas numeradas em 12 de novembro de 1792: Consta a despesa que se fez com a cabeça do Senhor dos Aflictos, Nossa Senhora das Dores, São João Evangelista e Santa Maria Magdalena, no dia 23 de agosto de 1805.

Constatamos que quando um grupo de moradores estabelecidos “no Ribeirão de São Francisco do Turvo” se organizaram e solicitaram a provisão para a edificação de uma capela dedicada a Nossa Senhora das Dores, no local da ermida já existente, houve a intermediação do Padre Manoel de Jesus Maria, já como vigário colado da Freguesia. O pároco faz a defesa para que a licença solicitada pelos moradores à Coroa. Na interpelação do religioso em favor do pedido dos moradores, ele destaca o zelo. Também se deve ao Padre Manoel de Jesus Maria a abertura do primeiro livro de tombo da Capela, por ocasião de sua inauguração.

Através desse registro sabemos em 1815 a filial já possuía um extenso acervo de imagens devocionais:

Minuta feita a 5 de setembro de 1815 das alfaias pertencentes a Capella de Nossa Senhora das Dores da Freguesia do Pomba. São as Seguintes: Imagens: Hua do Senhor dos Aflictos, de vulto. Hua da Senhora das Dores, de estatura ordinária, Outra da mesma senhora, mais pequena, Hua Imagem de S. Maria Magdalena, Hua Imagaem de São João Evangelista, Hua imagem de São José, Duas, digo, hua, da Senhora do Rosário, Huam de Santa Anna, Hua de São Francisco de Assis, Hua de Santa Efigênia, Hua imagem de S. Antônio, Outra de São Sebastião, todas com suas diademas de prata (PNSDT - LIVRO DE TOMBO, 1815).

Além da irmandade de Nossa Senhora das Dores a Capela abrigou uma Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. A irmandade chegou a edificar uma Capela, na primeira metade do século XIX que contava com cemitério próprio. Segundo documentos primários a edificação arruinou-se no início do século XX. As imagens provenientes dessa capela foram incorporadas ao acervo da Igreja Matriz, com a autorização do Bispo. As imagens elencadas eram a imagem de Nossa Senhora do Rosário, a de São Benedito e de Santa Efigênia.

A Capela de São José do Paraopeba (atual Tocantins) estava situada “em local pouco agradável” sobre os paramentos ressalta que possuía poucos ornamentos e “tudo o mais indigno”, “pouca segurança” e “nem arte alguma”. Nessa capela o visitador faz referências às condições de exposição da imagem do padroeiro:

**“A imagem de São José está colocada sobre uma tábua sustentada em dos espeques, à madeira de triangulo, enterrado no chão, e elevados pelos lados do altar, este, servia-lhe de frontal, uma saraça ou chita rocha, velha (TRINDADE, 1998, p.175 – grifo nosso).**

Na capela de Santo Antônio do Porto de Ubá (atual Astolfo Dutra), “o edifício está incompleto, por forrar o teto, o pavimento de tábuas amovíveis, o altar, servindo-lhe de frontal

uma chita de quatro cores, com uma banqueta, sobre a qual tem um pequeno **oratório de tábuas pregadas na parede**” (TRINDADE, 1998, p.175 – grifo nosso). Como se vê, não há referências à nenhuma imagem. No entanto, considerando a informação da presença do oratório, aduz-se que haveria imagens de pequeno porte, no mínimo do Santo padroeiro. Situação semelhante se constata sobre as anotações referentes à capela de Nossa Senhora da Conceição de Rio Novo (atual Rio Novo). Com a “capela-mor acabada e o corpo pelo engradamento; o teto não está forrado e tábuas amovíveis fazem o pavimento. Não tem trono e só um oratório grande com imagens descentes, por trás da banqueta” (TRINDADE, 1998, p.175 – grifo nosso).

Situação semelhante o bispo encontrou também na Capela de São João Nepomuceno do Rio Novo (atual São João Nepomuceno) “só com a capela –mor, toda por forrar, e sem pavimento fixo. Tem um altar e na sua banqueta um **oratório grande com boas imagens**”. (TRINDADE, 1998, p.175 – grifo nosso). Como se vê, apesar de os relatos trazerem qual era o orago de cada capela, são raras as referências mais explícitas às imagens devocionais. Quando aparecem, os registros focam na “decência” e no “decoro” para o culto divino.

Ao final da descrição dessas capelas Dom Frei José da Santíssima Trindade faz, como de praxe nas visitas pastorais, as recomendações. Tanto a busca pelo suprimento das demandas de ordem material como de ordem moral, apaziguamento de conflitos etc. No caso dessa Freguesia, ordenou o cumprimento com exatidão das práticas católicas.

Nesse sentido ordena ao reverendo o completo desempenho dos sagrados deveres inerentes ao ofício paroquial:

Deve ser exato nas práticas e prinos pela Voz de pastor, ou por outro qualquer autor reconhecido, em todos os domingos e dias santos, fazer procissões de almas, terços de Nossa Senhora com a solenidade possível, ao menos nas primeiras domingas de cada mês, ensinar a doutrina cristã e, **em especial, aos gentios, cuja catequização foi essa Freguesia, foi especialmente instituída** (TRINDADE, 1998, p.175 – grifo nosso).

Com o desmembramento da Freguesia de São Manoel do rio Pomba e a criação da nova Freguesia a de São João Batista do Presídio, em 13 de agosto de 1810, nesse relato pastoral a nova unidade de administração religiosa aparece na descrição de Dom Frei José da Santíssima Trindade, como freguesia colada. Como a criação das capelas e a administração religiosa desse território tinha sido vinculada até ali à Freguesia de São Manoel, nos interessa o relato. Apesar do registro de que o cura Marcelino Rodrigues Ferreira exercia sua função com “muito zelo e vigilância” (TRINDADE, 1998, p. 171) a Igreja Matriz é muito pequena, com um só altar, pouco decente, sem forro, sem campamento, sem capela-mor; só tem ornamentos festivos e do

comum suficientes” (TRINDADE, 1998, p. 171). Nenhuma referência à imagens dessa edificação.

Na Capela de São Januário de Ubá, situada em lugar “muito melhor do que o da Igreja Matriz” de São João Batista, e “com proporções para se fazer um bonito arraial” é citada “uma boa imagem de São Januário, bispo e mártir” (TRINDADE, 1998, p. 170). Lamentavelmente atualmente não se encontra em Ubá a imagem referida, visto que na Igreja Matriz a representação do padroeiro cultuada na atualidade é uma imagem de gesso datada do século XX. Não conseguimos apurar informações sobre sua substituição. Podemos concluir apenas que a imagem na época cultuada atendia às condições de decência e decoro, expressa pela avaliação do religioso.

Também vinculada a essa Freguesia estava a “Capela de Manuel Burgo de São Paulo Apóstolo das Gentes, à margem do rio Muriaé, mandada erguer para a civilização e cristianização dos índios” (TRINDADE, 1998, p. 170). Embora haja registros da sua instalação em datas bastante recuadas, a provisão oficial somente foi emitida em 16 de agosto de 1819 (TRINDADE, 1998, p. 170). A descrição detalhada dessa capela deixada pelo Bispo mostra a rusticidade de sua construção e seus defeitos. Nenhuma referência à imagem do padroeiro. No entanto, conclui-se que nessa época ainda era uma imagem de pequeno porte, visto que foram notadas apenas as condições insuficientes e inadequadas do camarim, “com cinco palmos e meio de largo por oito palmos de alto até o arco” onde ela estava acondicionada.

### CAPÍTULO 3: A INSERÇÃO DOS PRIMEIROS ORAGOS NO SERTÃO DO POMBA: DAS IMAGENS DE DEVOÇÃO PARTICULAR ÀS IMAGENS DESTINADAS AO CULTO COLETIVO

As primeiras invocações instaladas na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba foram as do mártir São Manoel, padroeiro da Freguesia, com duas imagens; de Nossa Senhora das Mercês, também com duas imagens procedentes da capela originalmente destinada aos negros escravizados e pardos livres, e finalmente a de Nossa Senhora das Dores, também com duas imagens oriundas de sua capela, fundada por leigos concomitantemente com a instalação da Freguesia.

De acordo com Conzelmann (1970), a imaginária cristã é constituída de um amplo repertório iconográfico originalmente dividido em ciclos cronológicos, como veterotestamentário e neotestamentário. Outros estudos classificam os cultos em sentido estritamente teológicos, por data de celebração, ou seja, de acordo com organização dos ‘tempos litúrgicos’ como cultos da época do advento, natal, quaresma e páscoa.<sup>17</sup> A evolução dos estudos e o reconhecimento de suas complexidades levaram a outras formas de organização aplicando classificações e subdivisões mais específicas como os Ciclos Soteriológico, aqueles ligados aos mistérios da fé, como a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo, o Cristológico, relativo as etapas da vida e ressurreição de Cristo, o Mariológico, relativo aos fatos da vida de Nossa Senhora, e o Hagiográfico, relativo à vida dos santos, que também se subdivide em outras classificações, como os ciclos iconográficos vinculados às ordens religiosas (como as ordens franciscana, beneditina, jesuítica, carmelita, servita, etc) ou ainda por categorias santorais, como mártires, papas, beatos e afins.<sup>18</sup>

A compreensão desse panorama é importante pois, tradicionalmente, o Clero Secular difundia devoções gerais, em um espectro mais amplo, seguindo a política teológica da Igreja Romana, enquanto o Clero Regular tinha suas predileções baseadas nos fundamentos particulares e expressão dos votos específicos da ordem a qual está vinculado. Desta forma, comumente constituíam também programas imagéticos mais específicos e identificáveis,

<sup>17</sup> Conforme RÉAU, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Introducción general*. Madrid: Del Serbal, 2000.

<sup>18</sup> Para ver tais classificações, ver: VARAZZE, Jacopo. *Legenda Aurea – Vida dos Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022; RÉAU, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Introducción general*. Madrid: Del Serbal, 2000; SCHENONE, Héctor. H. *Iconografía de los Santos*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1991; CUNHA, Maria José de Assunção da. *Iconografía cristã*. Ouro Preto: UFOP/IAC, 1993. ROIG, Juan F. *Iconografía de los santos*. Barcelona: Omega, 1950; REVILLA, Federico. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra. 1995.

sobretudo nos tipos de invocações, formas de representação e modelos iconográficos específicos, preferidos e em consonância com seus preceitos regulamentares.

Tendo em vista o exposto, buscaremos refletir sobre o possível sentido teológico e político das representações implantadas na Freguesia, a título de oragos/padroeiros. Essa reflexão leva em consideração o enquadramento dessas invocações – e suas respectivas imagens – como instrumentos materiais do projeto de dominação da Coroa Portuguesa através da catequese e do culto devocional, com a finalidade de dominar as ‘almas’ colonizadas. Em outras palavras, pensaremos as imagens enquanto meios persuasivos de subjugação do ‘outro’, tencionando a discussão da arte religiosa enquanto instrumento de epistemicídio indígena no contexto histórico tratado.

### **3.1 Imagem de devoção, escultura devocional e outras terminologias**

O estudo de objetos identificados por termos polissêmicos prescinde de uma reflexão e definição de sentido conceitual objetivo. Exemplo desses termos é o termo “imagem”. Consideramos imprescindível a discussão sobre a terminologia a ser adotada. Uma definição conceitual padronizada e adequada para o objeto desse estudo. Para a presente pesquisa, que aborda um tipo específico de “imagem”, essa empreitada passa pelo menos por algumas tarefas primordiais. Inicialmente é pertinente o estabelecimento de reflexões sobre as múltiplas acepções do vocábulo ‘imagem’ buscando compreender sua presença na História da arte na/da modernidade. Em seguida a identificação da apropriação do termo, e seus múltiplos sentidos (forma e função), nas fontes documentais da época abordada (século XVIII) e, por fim, uma abordagem crítica do seu uso, para designar objetos específicos (escultóricos, tridimensionais), pelos estudos do campo da História, da arte produzida no contexto histórico, geográfico e político comumente denominado como ‘colonial brasileiro’.

Deste a Idade Antiga a ‘*imago*’, está associada à representação de uma pessoa ou um ser. Foi debatida por Platão, que a atribuía à capacidade de alimentar na alma as memórias, e Aristóteles que a definiu como representação mental de um objeto real, expressa pelos sentidos. Se o termo não é novo, sua vitalidade pode estar relacionada à importância que as “imagens” alcançaram na modernidade, ou o seu papel central na “civilização da imagem” (ARGAN, 2004, p.51). Não cabe aqui uma abordagem filológica, mas um esforço em pensar o termo “imagem” a partir de seus estatutos.

Quando recorremos às ideias de Platão, expressas na citação de um diálogo entre Sócrates e Glauco, no Livro X, da República, constatamos que Sócrates pensa na relação entre imagem

e verdade. Para ele, “a arte de imitar está muito afastada da verdade, sendo que, por isso mesmo, dá a impressão de poder fazer tudo” (República X, 597b). Sócrates alerta para a possibilidade da imagem, produzida pela arte, enganar. Por conta disso, para Platão, as técnicas demiúrgicas - as técnicas das artes - deveriam ser hierarquizadas em relação à verdade e correspondem as três *techné (artes)*: 1) a que se serve; 2) a que fabrica; e 3) a que imita um objeto.

Platão hierarquiza três ordens de técnicas que têm relação com a verdade. Em primeiro lugar, em um nível mais alto nesta hierarquização, tem-se técnica que se serve o objeto, ou seu sentido funcional. Em um segundo lugar nessa hierarquização, tem-se a técnica que fabrica o objeto, ou seus mecanismos de produção material. Por fim, tem-se a técnica em que se imita o objeto. Nesse sentido, além de apontar o trabalho manual como inferior à função do objeto, ressalta que os imitadores, que não possuem “conhecimento de causa” (República X, 600c) têm suas “obras distanciadas” nestes “três graus da realidade” (República X, 599a).

Já Aristóteles faz inflexões sobre a imagem, ao destacar que “a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância” (Poética, 1448b 5). Nesse sentido, tendo a arte de representar como algo ‘instintivo’ e natural nos homens (Poética, 1448b 20), o pensador, também adentra na discussão das maneiras de se produzir imagens. Aristóteles não busca somente sua relação com a verdade ou sua relação hierárquica entre os níveis de saberes, como Platão. Para ele produzir imagens, na visão aristotélica, é um ponto que distingue o homem de todos os outros seres, pois os homens são “os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimeses realizadas” (Poética, 1448b 5).

O objetivo dessa breve incursão ao pensamento filosófico sobre a “imagem” é reconhecer a origem e presença da discussão de seu estatuto desde a Idade Antiga na cultura clássica. Embora sejam mais raros os estudos sobre a concepção e uso das imagens entre os séculos IX até meados do século XV, Daniel Russo identifica a sua presença e importância, inicialmente nos meios monásticos, e em seguida, na formação das sociedades urbanas, aliadas à filosofia e a teologia, na Idade Média (RUSSO, 2011, p.43). É, no entanto, no século XVI, especialmente em função da Reforma Protestante e da Contrarreforma católica que a “imagem” ganhará destaque sendo um dos pontos centrais no campo teológico e político.

Maria Regina Emery Quites aponta que a Contrarreforma foi uma reação da Igreja Romana às teses protestantes, iniciada com o Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a legitimidade do culto às imagens na liturgia católica, indo ao encontro das formas de piedade arraigadas no povo cristão (QUITES, 2019, p.13). Segundo Maria Helena Ochi Flexor (2018) a Sessão XXV, do Concílio de Trento,

[...] exortava aos congregados das Igrejas a observarem tudo o que se havia disposto, fazendo, conforme recomendação, profissão de fé. Essa Sessão se reafirmou ou deu origem às devoções, formas de representação, de religiosidade e comportamentos e, especialmente, todos os modelos de expressões nas artes, - como decoração e iconografia religiosas, apregoadas e adotadas, na arquitetura, escultura, talha, pintura, ourivesaria, mobiliário, azulejaria, afresco (FLEXOR, 2018, p. 41).

Raquel Quinet Pifano acrescenta que, o Concílio de Trento não tinha o objetivo de promover uma normatização da arte religiosa. O documento resultante do movimento

[...] preocupava-se em defender os católicos da acusação de idolatria, recusando a Reforma protestante –, derivou de suas diretrizes um pensamento sobre arte que refletia sobre o bom uso das imagens visuais, sua função de instrução da plebe inulta e de manter na memória do fiel os artigos da fé (PIFANO, 2011, p.13).

Apesar disso, sua influência foi marcante. Segundo a autora, textos de eruditos e teóricos da Contrarreforma como o de Carlos Borromeo (*Instructiones Fabricae ET Supellectilis Ecclesiasticae*, de 1577), de Gabrielle Paleotti (*Discorso intorno alle Imagini Sacre e Profane*, de 1582), de Gregório Comanini (*O Figino ou sobre o fim da pintura*, de 1591), ou mesmo de Francisco Pacheco (*Arte da Pintura*, de 1638), entre outros, foram fundamentais na consolidação das prescrições conciliares para as imagens visuais. Maria Helena Flexor aponta entre os principais personagens, envolvidos no estabelecimento dos cânones foram Carlo Borromeo, Gian Matteo Giberti e Gabriele Paleotti, sendo este responsável pelos cânones relativos às imagens (FLEXOR, 2018, p.41).

Segundo Luísa Santos, ao analisar a Sessão XXV do concílio tridentino, que trata “Da invocação, veneração, e Relíquias dos Santos, e das Sagradas Imagens” constata-se que alguns temas importantes permeiam o decreto conciliar. Para a autora, esses pontos são a questão da representação do invisível, e a veneração das imagens religiosas, as funções dessas imagens e o decoro (SANTOS, 2013, p.05).

Verifica-se que na Sessão XXV do Concílio de Trento dedicada a “A invocação, a veneração e as Relíquias dos Santos, e as sagradas Imagens”, Concílio ordena a todos os Bispos e demais pessoas que tenham o encargo ou obrigação de ensinar, que

**[...] instruam com exatidão aos fiéis**, antes de todas as coisas, **sobre a intercessão e invocação dos santos**, honra das relíquias e **uso legítimo das imagens**, segundo o costume da Igreja Católica e Apostólica, recebida desde os tempos primitivos da religião cristã, e segundo o consentimento dos santos Padres e os decretos dos sagrados concílios, **ensinando-lhes que os santos que reinam juntamente com Cristo, rogam a Deus pelas pessoas, e que é útil e bom invocá-los humildemente, e recorrer às suas orações, intercessão e auxílio para alcançar de Deus os benefícios por Jesus Cristo seu Filho e nosso Senhor, que é nosso Único Redentor e Salvador** (CONCÍLIO. Seção XXV, s/p - grifo nosso).

Como visto, o texto conciliar ordenava que os dirigentes religiosos deveriam instruir diligentemente os fiéis sobre a veneração e uso legítimo das imagens dos Santos. Logo em seguida fazia uma defesa prévia do fiel que eventualmente fosse acusado de idolatria:

[...] **agem de modo ímpio os que negam que os santos**, que gozam nos céus de grande felicidade, devam ser invocados, **ou aqueles que afirmam que os santos não rogam pelas pessoas, ou que é idolatria invocá-los para que roguem por nós**, mesmo que seja a cada um em particular, ou que repugna a palavra de Deus e se opõe à honra de Jesus Cristo, Único Mediador entre Deus e as pessoas, ou que é necessário suplicar verbal ou mentalmente a os que reinam no céu. (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

A permissão de veneração aos mártires e outros religiosos que viveram em santidade, ‘como parte do próprio Cristo e como templos do Espírito Santo’, incentivava também outros cultos, desde que aprovados pela Igreja, o que ampliava o repertório devocional. Também pregava a condenação de quem questionasse essa prescrição:

Os fiéis devem também ser instruídos para que venerem **os santos corpos dos santos mártires e de outros que vivem em Cristo**, que foram membros vivos do próprio Cristo, e templos do Espírito Santo, por quem haverão de ressuscitar para a vida eterna para serem glorificados, e pelos quais são concedidos por Deus muitos benefícios às pessoas, de modo que **devem ser condenados, como antigamente se condenou, e agora também os condena a Igreja, aos que afirmam que não se deve honrar nem venerar as relíquias dos santos, ou que é vã a veneração que estas relíquias e outros monumentos sagrados recebem dos fiéis, e que são inúteis as frequentes visitas às capelas dedicadas aos santos com a finalidade de alcançar seu socorro** (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

Observa-se que Igreja Católica determinou, através do documento conciliar, quais invocações deveriam ser inseridas nos templos, definindo preferências e precedências. Neste trecho a seguir encontramos o fundamento teológico usado nessas prescrições: a ideia de que a veneração se dirigia aos “originais representados” e as imagens eram apenas o meio de adoração que deveria ser direcionada apenas ao Cristo busca orientar os fiéis e destituí-los de qualquer temor em relação às críticas e acusações de idolatria, como declara o ‘santo concílio’:

[...] **as imagens devem existir**, principalmente nos templos, principalmente **as imagens de Cristo, da Virgem Mãe de Deus, e de todos os outros santos**, e que a essas imagens deve ser dada a correspondente honra e veneração, **não por que se creia que nelas existe divindade ou virtude alguma pela qual mereçam o culto, ou que se lhes deva pedir alguma coisa, ou que se tenha de colocar a confiança nas imagens, como faziam antigamente os gentios**, que colocavam suas esperanças nos ídolos, **mas sim porque a honra que se dá às imagens, se refere aos originais representados nelas**, de modo que adoramos unicamente a Cristo por meio das imagens que beijamos e em cuja presença nos descobrimos, ajoelhamos e **veneramos aos santos, cuja semelhança é espelhada nessas imagens** (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

Um dos aspectos que caracterizam a reafirmação dos dogmas, ‘contra os impugnadores das imagens’ por este Concílio é a menção aos decretos dos concílios anteriores, principalmente ao remeter diretamente ao Concílio de Nicéia:

Ensinem com muito esmero os Bispos, que por meio das histórias de nossa redenção, expressas em pinturas e outras cópias, o povo é instruído e sua fé é confirmada e recapitulada continuamente. Além disso, se consegue muitos frutos de todas as **sagradas imagens**, não apenas por recordarem ao povo os benefícios e dons que Cristo lhes concedeu, mas também porque se expõe aos olhos dos fiéis os salutares exemplos dos santos milagres que Deus lhes concedeu, com a finalidade que deem graças a Deus por eles, **e regulem sua vida e costumes aos exemplos dos mesmos santos, assim como para que se animem a adorar e amar a Deus, e praticar a piedade**(CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

A prática da piedade e a adoração a Deus, através das imagens dos santos, que deveriam inflamar os fiéis a seguirem seus exemplos, era exortada. O Concílio prevê o combate aos abusos e punições para quem incorresse em falsidade e erros dogmáticos:

**Se alguém ensinar ou sentir ao contrário a estes decretos, seja excomungado.** Mas se houverem introduzido alguns abusos nestas santas e salutares práticas, deseja ardente mente este Santo Concílio, **que sejam completamente extermínadas**, de modo que **não se coloquem quaisquer imagens de falsos dogmas, nem que causem motivo a rudes e perigosos erros**. E se acontecer que sejam expressas e figurem em alguma ocasião, histórias e narrações da sagrada Escritura, por serem estas convenientes à instrução da plebe ignorante, ensine-se ao povo que isto não é copiar a divindade como se fosse possível que fosse vista com olhos corporais, ou que a divindade pudesse ser expressa com cores ou figuras (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

Como pudemos ver, os erros deveriam ser combatidos com histórias e narrações da própria Bíblia. Também se prescrevia a observância de comportamentos morais nos ambientes e ocasiões de festas em honra dos santos:

Seja desterrada completamente toda a superstição na invocação dos santos, na veneração das sagradas imagens e relíquias, afugente-se toda a ganância sórdida, evite-se também toda desonestade, **de modo que não se pintem nem adornem as imagens com formosura escandalosa nem abusem as pessoas, das festas dos santos, nem da visita às relíquias para conseguir propinas ou embriagar-se, como se o luxo e libidinagem fosse o culto com que se devesse celebrar os dias de festa em honra dos santos** (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

De acordo com o documento, deveria haver controle das condições das imagens em si, e da sua alocação nos templos, inclusive que fosse respeitada a atribuição dos religiosos de avaliar e autorizar a inserção de imagens. O Concilio alerta:

Finalmente, ponham os Bispos tanto cuidado e esmero neste ponto, que nada fique desordenado ou posto fora de seu lugar, ou de modo tumultuoso, **nada profano, nada desonesto**, pois é muito própria da casa de Deus a santidade. E para que se cumpram

com maior exatidão estas determinações, estabelece o Santo Concílio **que a ninguém seja lícito pôr ou permitir que se ponha qualquer imagem nua e nova em lugar algum, nem mesmo igreja que seja de qualquer modo isenta de modo a não possuir aprovação do Bispo.** Também não será permitido novos milagres, nem adotar novas relíquias, sem que tenham o reconhecimento e aprovação do Bispo. E este, logo que se certifique de qualquer motivo deste tipo pertencente a elas, consulte alguns teólogos e outras pessoas piedosas, e faça o que julgar conveniente à verdade e piedade (CONCÍLIO, Seção XXV, s/p - grifo nosso).

Como pudemos constatar, a Igreja pós-tridentina soube explorar o escândalo causado pela iconoclastia, procurando canalizar e orientar os fervores populares, encorajando o apelo aos santos protetores e estimulando sua imitação (ALBERIGO, 1993, p. 157). As imagens devocionais, como recurso importante da difusão do catolicismo, foram objetos que estiveram no centro de discussões teológicas da Igreja católica romana.

Segundo Raquel Quinet Pifano,

O correto uso das imagens sacras sempre foi, desde os primórdios da construção e utilização de uma iconografia cristã, alvo de atenção da Igreja Católica. Diante do perigo da idolatria e de movimentos iconoclastas, a Igreja sempre conviveu com o debate teológico sobre os usos, significados e a função das imagens religiosas, desde o Concílio de Nicéia (787) até o Concílio de Trento [1545-63] (PIFANO, 2011, p.12).

A legitimidade do uso das imagens foi frequentemente reafirmada através dos concílios e difundida através de instrumentos de comunicação institucional, doutrinária e de controle moral, como as ‘Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia’ e outros instrumentos tributários dos decretos conciliares, como as cartas pastorais. Essa reafirmação ocorre como um enfrentamento veemente às críticas das práticas consideradas idólatras e desviadas por parte dos agentes da Reforma Protestante.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia tinham o objetivo de dotar a igreja luso-americana de uma legislação específica, condizente com a realidade da Colônia, o que foi considerado um esforço zeloso na difícil tarefa de ‘tridentizar’ a América Portuguesa (FEITLER & SOUZA, 2010 – *In: Da VIDE, 2010*). Um objetivo importante do Concílio de Trento foi a reforma moral e intelectual do clero. Os meios mais eficazes para se alcançar e controlar esse intento (que estavam fortemente presentes nas Constituições e mesmo antes dela) se deram através da ação da Companhia de Jesus, que tinha a marca do caráter reformista nas suas bases (LAGE, 2011, p.147, IN: FEITLER & SOUZA, 2011).

Considerando que as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia incidiam sobre todos os outros bispados, como o do Rio de Janeiro - ao qual a região de Minas Gerais estava subordinada eclesiasticamente até a criação da Diocese de Mariana em 1745 - e que elas

vigoraram até o final do século XIX, é necessário compreender o que o documento versava sobre a respeito do “uso das imagens”.

Seguindo as orientações tridentinas, as Constituições Primeiras estabeleciam que

696 – Manda o sagrado Concílio Tridentino que nas igrejas se ponham as imagens de Cristo Senhor Nossa, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora e de outros santos que estiverem canonizados ou beatificados, e se pintem retábulos ou se ponham figuras dos mistérios que obrou Cristo Nosso Senhor em nossa redenção, por quanto com elas se confirma o povo fiel em os trazer a memória muitas vezes, e se lembram dos benefícios e mercês que de sua mão recebeu e continuamente recebe. E se incita também, vendo as imagens dos santos e seus milagres, a dar graças a Deus Nosso Senhor e a os imitar e encarrega muito aos bispos a particular diligência e cuidado nisto devem ter, e também em procurar que não haja nesta matéria abusos, superstições, nem coisa alguma profana e inonesta (DA VIDE, 2010, p. 269)

As Constituições fixavam a restrição de que as imagens não fossem inseridas em desconformidade com os mistérios, hagiografias e santidades representadas:

697 - Pelo que mandamos que nas igrejas, capelas ou ermidas de nosso arcebispo não haja em retábulo, altar, ou fora dele imagem que não sejam das sobreditas, e que sejam decentes e se conformem com os mistérios, vida e originais que representam e mandamos que as imagens de vulto se façam daqui em diante de corpos inteiros, pintados e ornados de maneira que escusem vestidos, por ser assim mais conveniente e decente (DA VIDE, 2010, p. 270)

Apesar da recomendação de que as imagens deveriam ser representadas de corpo inteiro, ressalvava-se a possibilidade de existência das chamadas “imagens de vestir”. Sobre elas as Constituições definiam

698 – E as antigas que se costumam vestir, ordenamos seja de tal modo que não se possa notar indecência nos rostos, vestidos e toucados, e que com muito mais cuidado se guardará nas imagens da Virgem Nossa Senhora; Porque, assim como depois de Deus não tem igual em santidade e honestidade, assim convém que sua imagem sobre todas seja mais santamente vestida e ornada. E não serão tiradas as imagens das igrejas e levadas a casas particulares para nelas serem vestidas, sem o serão com vestidos ou ornatos emprestados que tornem a servir em usos profanos (DA VIDE, 2010, p. 270).

As Constituições Primeiras também tratavam da questão da precedência das imagens nos altares e retábulos, estabelecendo

699 - E no que toca a preferência dos lugares que entre si devem ter nos altares declaramos que sempre as imagens de Cristo Nosso Senhor devem preceder a todas e estar no melhor lugar, e logo as da Virgem Nossa Senhora; e depois a de São Pedro príncipe dos apóstolos; e que a do patrão e titular da igreja terá o primeiro e melhor lugar, quando no mesmo altar não estiverem imagens de Cristo Nosso Senhor ou da Virgem Nossa Senhora. E mandamos ao nosso provisor e visitadores façam guardar o que nessa constituição se ordena, procedendo contra os culpados com as penas que parecerem justas (DA VIDE, 2010, p. 270).

Outra questão estabelecida com veemência era o controle de que toda imagem que fosse instalada passasse pelo controle da Igreja, sendo aprovada pela autoridade religiosa. A indicação de que as imagens de vulto fossem priorizadas refletem a preocupação de que essas representações fossem dignas e decorosas, sob penas de aplicações de sanções:

700 – Em execução do que está disposto pelo Sagrado Concílio Tridentino, mandamos, sob pena de excomunhão maior e pagamentos de multas e de vinte cruzados, que nenhuma pessoa eclesiástica ou secular, de qualquer estado ou condição que seja, ponha ou consinta pôr-se em qualquer igreja, ermida, capela ou altar de nosso arcebispado, posto que seja de regulares, ou por qualquer outra via isentos, imagem alguma de Deus Nosso Senhor, da Virgem Nossa Senhora, dos anjos ou santos, pintada ou de vulto, sem ser vista e aprovada por Nós ou nosso provisor, e conceder licença pela qual se não levará coisa alguma. E exortamos muito que quando for possível, primeiro se ponha nas igrejas e altares as imagens de vulto, sejam bentas na forma do Pontifical, ou Ritual Romano (DA VIDE, 2010, p. 270).

Como podemos depreender, as representações ‘mal pintadas’ eram controladas em benefício da preservação da seriedade e piedade:

701 – E mandamos ao nosso meirinho, sob pena de ser suspenso de seu ofício a nosso arbítrio, que onde quer que achar uns painéis a que chamam ricos feitiços, e em que estão muito mal pintados alguns santos, os leve ante ao nosso vigário-geral, que procederá nesta matéria como lhe parecer justo e conveniente, não permitindo que se vendam painéis que em lugar de exercitar a devoção provoquem a riso (DA VIDE, 2010, p. 271).

Assim como a conservação das imagens, o uso do símbolo da cruz também é controlado, com prescrições exaradas no Título XXI. Embasando-se em ensinamentos do apóstolo São Paulo, as Constituições recomendavam cuidados com a representação da cruz, estabelecendo procedimentos e prazos para regularização. Diversas formas inadequadas de uso da cruz são citadas como passíveis de punição:

702 - [...] Todo católico deve gloriar-se da sagrada árvore da cruz, troféu e insígnia gloriosa dos fiéis cristãos, em que nosso salvador Jesus Cristo nos remiu com seu precioso sangue, por cuja causa é bem que de todos seja tratada com toda reverência. Portanto mandamos sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurriendae* de dois mil réis para as obras pias e meirinho, que nenhuma pessoa, por si ou por outrem, em modo algum pinte, abra ou ponha imagem e sinal da cruz no chão, aonde se lhe possam pôr os pés, nem também debaixo de alguma janela, nem aos pés das paredes, em lugares imundos e indecentes. E se ao presente tiverem postas algumas em semelhantes lugares se tirem pelas pessoas que as puseram, mandaram pôr ou a isso tiverem obrigação, dentro de um mês depois da publicação desta constituição (DA VIDE, 2010, p. 271).

Aos religiosos de cada paróquia incumbia também a obrigação de fazer cumprir os mandamentos tridentinos:

703 – E mandamos aos vigários, coadjutores, e curas das igrejas que tenham cuidado de assim o fazer cumprir e guardar em suas freguesias, denunciando-nos, ou a nossos ministros, as pessoas que nesta matéria se acharem culpadas. Porém, não proibimos que para a consolação dos fiéis cristãos se façam, levantem cruzes de pau ou de pedra, ou pintadas com a perfeição e ornato possível nos lugares públicos, estradas, ruas e caminhos, as quais, quando for possível, estarão levantadas do chão (DA VIDE, 2010, p. 271).

Além das imagens e das representações sagradas como as cruzes, o uso dos nomes escritos que representavam as santidades também era controlado. Era proibido grafar, no chão, ou outro lugar indecente, o nome de Jesus e de Nossa Senhora. E quando detectado, “fará riscar, como das cruzes, fica dito” (DA VIDE, 2010, p. 272). Por fim, a seção destinada às representações das imagens sagradas, as Constituições prescreviam:

705 – [...] para que nas imagens sagradas se evitem totalmente as supstições, abusos, profanidades e indecências que já houveram e se podem introduzir, encarregamos muito aos nossos visitadores e mais ministros que com particular cuidado nas igrejas, ermídas, capelas e lugares pios de nosso arcebispado que visitarem, façam exame se nas sagradas imagens, assim pintadas como de vulto, há algumas indecências, erros e abusos contra a verdade dos mistérios divinos, ou nos vestidos e composição exterior coisa contra a norma de direito e nossas Constituições. E as que se acharem mal e indecentes pintadas ou envelhecidas as façam tirar dos tais lugares e mandarão enterrar nas igrejas e em lugares apartados das sepulturas dos defuntos. E os retábulos das pintadas, sendo primeiro desfeitos em pedaços, se queimarão em lugar certo, e as cinzas se deitarão com agua na pia batismal, ou se enterrarão como das ditas imagens fica dito. E o mesmo se observará com as cruzes de pau (DA VIDE, 2010, p. 272).

As “*Constituições primeiras...*”, com normas e práticas redigidas pelo religioso jesuíta Dom Sebastião Monteiro da Vide, vigoraram de até o final do século XIX, de modo que elas são também um importante referencial para o nosso estudo. Através dessas prescrições, pudemos identificar a função das imagens e o controle que havia sobre a sua utilização. A seguir buscaremos aprofundar no estatuto das imagens e de seu estatuto.

Para Giulio Carlo Argan, em decorrência das transformações artísticas, cuja origem remonta a mudanças de ordem cultural anteriores ao cisma religioso, a novidade da arte barroca está na passagem da “civilização da forma” à “civilização da imagem” (ARGAN, 2004, p. 51).

De acordo com Argan,

[...] a arte e a literatura do século XVII não eram poesia, mas artifício de e calculada retórica; tinham um fim prático, político e religioso – ou melhor, como a religião desaguava na política, o fim era simplesmente político (ARGAN, 2004, p. 7).

Dado o ambiente de conflito religioso, e cada vez mais entrelaçado nas atividades políticas, o poder não podia renunciar ao consenso, e para obtê-lo era preciso recorrer à persuasão, à propaganda (ARGAN, 2004, p. 7). A adoção desses recursos artísticos em geral,

que incluía os recursos visuais, como propaganda política, partia do reconhecimento de pensadores anteriores, como Aristóteles e Cícero, considerados por Argan as fontes primárias da cultura barroca. Ele destaca que era possível persuadir por vários meios: a serena argumentação; o silogismo e o entimema; a exaltada peroração e a fria exposição das provas. Previa-se até a persuasão mediante a uma silenciosa arte dos gestos (ARGAN, 2004, p. 8). Discutindo a função das imagens, já no início da era moderna, Argan relembra que mesmo os teóricos da Contrarreforma não ousaram tomar a defesa das imagens sem uma reflexão sobre as acusações que recaiam sobre a prática do seu uso. Destaca que isso ocorreu especialmente pela existência de imagens profanas que povoavam as igrejas. Daí a elaboração da ideia de ‘imagens boas’ e ‘imagens más’. Argan nos alerta que

[...] a imagem em si não é boa nem má, mas é possível se servir das imagens, mas é possível se servir das imagens para uma finalidade boa ou perversa. Não é questão de verdadeiro ou falso, mas de útil ou nocivo. Não se pode fazer uma teoria das imagens assim como se pode fazer uma teoria da forma, mas é possível fazer uma política das imagens” (ARGAN, 2004, p. 56).

A defesa e a revalorização das imagens - e das artes que as produzem - foi a grande empreitada do Barroco, como defende Argan. Foi a estratégia contraofensiva da Igreja católica após a contenção do ataque protestante e a iconoclastia da Reforma (ARGAN, 2004, p. 57). A Igreja romana reafirmou o valor ideal e a necessidade prática da demonstração visual dos fatos da própria história, com função edificante e exemplar. Também reafirmou a validade da cultura clássica e do Renascimento, já que, “se o belo agrada, pode servir como meio de persuasão. Encoraja os modos mais espetaculares da arte, bem como acentua o caráter espetacular do rito e do culto” (ARGAN, 2004, p. 57).

Na abordagem do autor o conceito de “imagem” se refere a uma concepção ampla. Nesta perspectiva, do ponto de vista da técnica, pode ser tanto uma imagem pintada, gravada ou esculpida. Mais importante que o material de suporte ou a técnica de produção é sua função. Analisando as reflexões de Argan sobre as transformações ocorridas na arte barroca europeia pós-reforma protestante, Raquel Quinet Pifano destaca a estratégia da Igreja Católica ao reconhecer a eficiência persuasiva das imagens artísticas (pintura, escultura e arquitetura). Constatou que a Igreja romana fez das imagens visuais um grande instrumento de propaganda religiosa (PIFANO, 2011, p.15).

Segundo a autora

[...] a arte no período barroco deixou de se apresentar como forma portadora de verdades metafísicas, como havia sido no Renascimento (e em crise durante o Maneirismo), para se assumir como imagem que resulta e age sobre a imaginação,

perdendo sua condição de Verdade, de meio de cognição do Real e, consequentemente, sua estrutura lógica. Uma vez assumido seu estatuto de imagem, visará mais do que nunca tocar o ânimo do espectador, comovê-lo, expressando as paixões e provando assim a referida eficiência persuasiva (PIFANO, 2011, p.15).

Segundo Raquel Quinet Pifano, em meio a tais teorizações, Argan situa a “imagem de devoção” como um recurso visual oriundo da finalidade persuasiva comum à toda produção artística do século XVII (pelo menos católica). Como ressalta a autora, apesar de proveniente de um mesmo “sistema de representação”, fundado sobre a *Arte Poética* e *Arte Retórica* de Aristóteles e suas derivações latinas, a “imagem de devoção” possui características que a distingue sensivelmente das grandes figurações barrocas.

Segundo Pifano (2011):

Imagen de devoção, para Argan é um gênero de figuração religiosa, pintada ou esculpida, cuja característica formal mais evidente é a simplicidade. Sua função é clara: exortar a uma prática devota, ou seja, convencer o fiel a adotar um tipo de comportamento. (PIFANO, 2011, p.15).

Como podemos aferir, o termo “Imagen de devoção” poderia se referir a qualquer forma de representação e figuração religiosa destinada à persuasão no âmbito do culto oficial, quanto ao ambiente doméstico. Esse aspecto persuasivo das imagens foi adotado pela sua eficiência na comunicação. Argan ressalta que

[...] o vulgo ignorante, os pagãos, os primitivos, se não podem entender a linguagem clássica da forma, são sensíveis à mensagem das imagens. Nasce assim uma nova e copiosa iconografia de Cristo, de Nossa Senhora e dos Santos (Não se esqueçamos de que a propaganda se dirige também a povos originalmente politeístas e idólatras) bem como uma nova, simples e direta, simbologia [por exemplo o coração de Jesus] (ARGAN, 2004, p.59).

Pifano (2011) sintetiza o esquema figurativo da imagem de devoção, a partir dos estudos de Argan. Para a autora, o esquema da imagem de devoção se caracteriza por elementos como:

[...] olhos voltados para o céu enquanto os braços com as mãos abertas estendem-se para o fiel, são figuras intermediárias entre a vida terrena e o caminho do céu. O fim de tais imagens não é surpreender, nem provocar a imaginação, porque a alma do devoto está por demais ocupada em oração e não deve ser desvirtuada: a imagem não pode correr o risco de distraí-lo, daí seu papel auxiliar. Sua simplicidade formal encurta a distância que a separado fiel; semelhante processo de comunicação não solicita as faculdades intelectivas e age de modo quase subliminar (PIFANO, 2011, p.16).

Segundo Pifano (2011) as imagens de devoção, ao contrário das grandes cenas religiosas, desprezam a comoção do fiel para tentar justamente despertar o sentimento de humildade, único possível para se encaminhar a Deus pretende ser tão somente um guia.

(PIFANO, 2011, p.16). Neste sentido a sua composição é realizada com cuidados para que se alcance o intento, sem exageros:

Os atributos do santo representado são minuciosamente precisados, enquanto sua fisionomia, somente evocada tendendo a uma vaga idealização a fim de remeter à sua condição de beatitude. A imagem é reduzida a “elementos-chaves” que permitam a identificação do santo, mas impeçam qualquer especulação a seu respeito (PIFANO, 2011, p.16).

Estudando duas imagens do século XVIII, da Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo de Sabará, Pifano (2011) conclui:

Gênero de figuração religiosa muito caro à religiosidade colonial, a imagem de devoção, mais que celebrar ou representar, exorta à prática devota — a ideia da vida devota é particularmente útil à metrópole que deseja manter o maior controle, sobretudo, da região das minas. Notadamente, as imagens de devoção têm fácil trânsito entre as camadas populares, processo de difusão semelhante ao das gravuras, e certamente tiveram grande circulação na colônia, seja pelo grande número em que foram produzidas na Europa barroca, seja pela facilidade de reprodução na colônia. Sua simplicidade formal é imprescindível, o que facilita a sua repetição e divulgação (PIFANO, 2011, p.17).

Ainda sobre as características da “imagem de devoção” destacamos que, segundo Argan (2024), a imagem de devoção não exalta a figura histórica, mas tende ao realismo ou, principalmente ao naturalismo. Para o autor:

[...] o seu objetivo é mostrar que a virtude heroica não é coisa apenas dos antigos e dos grandes, mas que qualquer um pode tornar-se santo, vivendo no mundo e cumprindo com alma devota os próprios deveres sociais. A esse novo processo de eleição as imagens oferecem uma passagem viável ou, como teria dito Francisco de Sales, uma escada (ARGAN, 2004, p.59).

Na historiografia da ‘arte colonial’ brasileira, o termo “imagem” tem sido usado tanto para designar especificamente, do ponto de vista formal, representações escultóricas, independente do material de suporte, dimensões e técnicas, quanto de forma generalizante e funcional, para representações em outras linguagens artísticas. Para designar formalmente as imagens ‘esculpidas’ usa-se ainda uma infinidade de termos como “imagem sagrada”, “imagem sacra”, “imagem religiosa”, “escultura ornamental”, “imagem devocional”, “escultura devocional” e até “escultura missioneira”, como sinônimos.

Menos usual, embora encontrado, é o termo “escultura missioneira”. Armindo Trevisan dedicou-se ao estudo da escultura produzida para a catequese da região dos Sete Povos das Missões, na parte sul da Colônia. Para ele as

[...] esculturas missionárias eram aquelas que cumpriam uma dupla necessidade: prover por um lado, os templos com imagens capazes de apoiar visualmente, a pregação dos missionários; por outro lado, preencher uma das exigências da pedagogia catequética da Ordem (TREVISAN, 1978, p.44).

Do ponto de vista funcional é frequente a denominação como “imaginária” quando aborda agrupamentos de representações, independente dos suportes e materiais. De modo mais restrito, ocorre também o termo “estatuária”, para referir-se aos conjuntos de esculturas, de caráter mais ornamental. Desta categoria poderíamos elencar as esculturas de fachadas e conjuntos escultóricos cênicos, como os do adro da Igreja de Bom Jesus de Matozinhos de Congonhas, ou de outros conjuntos como calvários, presépios etc. Eventualmente utilizados como sinônimos, cotejamos as especificidades dos contextos históricos de suas utilizações para avaliar o vocabulário que ofereça melhor adequação para a presente pesquisa.

Maria Helena Ochi Flexor ao analisar a arte religiosa, inserida ou produzida especialmente na região nordeste da colônia brasileira, considera que as imagens englobavam tanto a pintura, como a escultura, considerando os dispositivos móveis ou integrados, além das imagens de vulto ou de pequeno porte (FLEXOR, 2009, p. 16). O termo “imagem de vulto” se refere às imagens de grande porte. Normalmente eram imagens destinadas aos nichos centrais dos retábulos ou imagens processoriais, aquelas destinadas às encenações ao ar livre como procissões e autos teatrais. Observamos que a autora faz uso constante do termo “imagens sagradas” visto que elas eram referidas deste modo nos textos das “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”. Esse documento replicava, quase na íntegra, como aponta a autora, as prescrições do Concilio de Trento (FLEXOR, 2009, p. 13), como pudemos demonstrar.

Outros estudos brasileiros podem ilustrar essa diversidade de termos. Tendo por objeto os acervos de imagens religiosas inseridos ou produzidos na Capitania de São Paulo, Eduardo Etzel foi um dos primeiros a propor uma diferenciação entre ‘imagens de culto coletivo’ e ‘imagens de culto doméstico’. Para o autor, enquanto as primeiras são frequentemente imagens de maior porte, talha mais erudita, seguindo modelos iconográficos mais rígidos em consonância com o controle institucional, as imagens domésticas são de menor porte, de fatura mais popular e menos submetidas às regras de representação oficiais. Para o autor, enquanto as imagens de culto coletivo são aquelas inseridas oficialmente nos retábulos e altares das igrejas, as imagens de culto doméstico povoam os oratórios de casas de família (ETZEL, 1971, p. 245).

Dedicando-se sobre a mesma região, o arquiteto Carlos Lemos empreendeu pesquisas onde destacou o papel das ordens religiosas e das oficinas conventuais na produção da “imaginária paulista”, evidenciando também a circulação de imagens de outras regiões da

colônia, de outras colônias portuguesas e da metrópole, entre o século XVI e o XIX (LEMOS, 1999, p. 31). Essa imaginária, de acordo com o autor, foi “exclusivamente ibérica na origem” (LEMOS, 1999, p. 123). Também se dedicou ao estudo das “imagens populares”, denominadas “paulistinhas”, ‘imagens em miniatura’ em terracota, e as “imagens em nó de pinho”, pequenas imagens em madeira escura, de talha forte e mantidas sem policromia que teriam sido elaboradas por escravizados da região do Vale do Paraíba.

Uma importante iniciativa que buscou distinguir as ‘imagens devocionais’ das ‘esculturas ornamentais’ se deve à historiadora da arte Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira. A autora considera que as imagens devocionais são aquelas que “têm autonomia funcional e representativa, destinadas que são à comunicação direta com os fiéis a suscitar sentimentos favoráveis à prática cristã” (OLIVEIRA, 2002, p.11). Por outro lado, ‘esculturas ornamentais’ seriam aquelas que tem funções decorativas - e normalmente são integradas às talhas, fachadas de monumentos etc. (DEL NEGRO, 1961, OLIVEIRA, 2002). Essas duas subcategorias integram o que habitualmente tem se designado genericamente como “imaginária”. Ainda segundo a autora, em publicação posterior, ‘imaginária’ constitui-se um “termo genérico para a designação das imagens religiosas, esculpidas na madeira ou modeladas em barro cozido” (OLIVEIRA, 2013, p. 284).

Em outras publicações, a historiadora aponta que a função exercida pelas imagens no ritual e cerimônias da liturgia católica constituía fator importante na determinação das características técnicas e formais das imagens religiosas de natureza devocional. A mais genérica era naturalmente o culto oficial nos retábulos das igrejas e capelas, que engendrou a tipologia das “imagens retabulares” (OLIVEIRA, 2019, 163). A partir dessa classificação funcional, a autora identifica também as “imagens de vestir” que dominaram a partir da última década do século XVIII os retábulos das igrejas franciscanas, carmelitas e mercedárias (OLIVEIRA, 2019, 175). Nesse tipo de escultura, normalmente de maior dimensão, as partes do corpo destinadas a permanecer encobertas pelas roupagens são com frequência executadas em *roca*, técnica escultórica simplificada que oferecia a dupla vantagem de menor custo das imagens e diminuição do peso para o transporte em procissões. (OLIVEIRA, 2019, 175)

Beatriz Coelho e Maria Regina Emery Quites na obra “Estudo da escultura devocional em madeira”, fazem um breve panorama do uso das imagens sagradas em diversas religiões. Segundo as autoras, esse uso na Igreja Católica retroage a determinações do Papa Gregório Magno (ca.540-604) visando a preservação da memória histórica da Igreja e o estímulo daquele sentimento de compulsão que leva o fiel à adoração (COELHO, 2014, p. 27-28). Destacam também o Concílio de Nicéia (787) que determinou o término das discussões iconoclastas que

haviam se agigantado no Oriente e no Ocidente, influenciando as bases da iconografia cristã (COELHO, 2014, p. 27-28). Também discorrem sobre o uso das esculturas religiosas no período medieval e o desenvolvimento da escultura gótica de tendência dramática.

Citando João Adolpho Hansen, as autoras destacam que

[...] no final do século XIII a tendência dramática deu origem a uma nova espécie de imaginária religiosa, destinada à devoção privada e que se desenvolveu especialmente na Alemanha. Daí que seja, em regra, conhecida pela palavra alemã *Andachtsbild* (**imagem de devoção**). O tipo mais característico e espalhado foi o da Mater Dolorosa ou Pietá (HANSEN, 2002, apud. COELHO, 2014, p. 30).

Na documentação primária colonial – especialmente relativa à Capitania de Minas Gerais no século XVIII – temos encontrado frequentemente a designação “imagem”, de forma genérica. A generalização do termo é constada pela existência, com menor frequência, de outras formas designativas. Nestes casos há a indicação de características técnicas ou materiais, sendo utilizados termos como “imagem pintada”, “imagem policromada”, “imagem em madeira”, “imagem em marfim”, etc. Essas especificidades nos apontam para a necessidade de maior atenção com as designações encontradas.

Podemos constatar a partir dessas reflexões que entre os estudos atuais tem sido utilizados diversos termos. Dois deles se aplicam de forma mais adequada ao nosso objeto. Inicialmente, o conceito de “imagem de devoção”, como elaborado por Raquel Quinet Pifano, a partir dos escritos de Giulio Carlo Argan, com enfoque no objeto sob o ponto de vista funcional. Por outro via, embora não necessariamente divergente, e resultante do mesmo tipo de reflexão, situa-se o conceito de “escultura devocional”. Essa acepção emerge dos trabalhos que tem se dedicado especificamente sobre o ponto de vista formal e estrito às representações escultóricas tridimensionais. A terminologia pode ser considerada uma subcategoria da “imagem de devoção”. Para esses casos o termo “escultura devocional” pode se aplicar bastante pertinência à especificidade ao objeto de nosso estudo, por constituir-se de dois elementos importantes: contemplar a função devocional e a função material e formal tridimensional.

### **3.2 – As imagens de São Manoel Mártir ou São Manoel da Paciência**

A Igreja Matriz de São Manoel do Rio Pomba originou-se com a denominação descritiva e solene, própria do gênero retórico epidítico vigente na época, de “*Capela do Mártir São Manoel do sertão do rio da Pomba e dos Peixes e dos índios Puri, Coropó e Coroado*”. Tornou-se, na década de 1770 a Igreja Matriz de São Manoel, cabeça de uma ampla Freguesia, conforme

apontamentos históricos já apresentados nesse trabalho. A atual edificação religiosa possui duas diferentes representações escultóricas de São Manoel. Ambas datam da última metade do século XVIII.

Sobre a origem dessas esculturas, com base na documentação histórica analisada concluímos que essas esculturas são, respectivamente, a imagem particular de São Manoel Mártir, de devoção do Padre Manoel de Jesus Maria e a imagem de São Manoel da Paciência, esculpida para o retábulo da Igreja Matriz homônima por volta do ano de 1770, datação alcançada por documentação indireta, como veremos mais adiante. Sobre essa segunda imagem, a tradição local reverberou no último século a tese de que ela teria origem portuguesa.<sup>19</sup>



**(Fig. 19).** Imagem primitiva de São Manoel. c. 1767. Madeira policromada. 0,49 x 0,22 x 0,12m. Foto do autor (2019)

**(Fig. 20).** Imagem retabular de São Manoel. c. 1771. Madeira dourada e policromada. 1,20 x 0,52 x 0,34m. Foto do autor (2019)

<sup>19</sup> É necessário frisar que tal informação - até o presente momento - não possui nenhuma comprovação documental verificada. A tradição oral atesta que a segunda imagem teria sido um presente da Rainha D. Maria I, contudo, não há evidência documental que sustente tal afirmação. Sobre a afirmação, ver SANTIAGO, 1991, p. 85.

A presença, no referido acervo, de duas imagens com a mesma invocação motivou a busca das origens e significados de cada uma delas. O memorialista Sinval Santiago, por exemplo, alerta que: “Não devemos confundir essa imagem, doada pela rainha citada, com outra de pequeno porte também existente na matriz de São Manoel do Rio Pomba e que é de relevante valor histórico, porque é procedente de Ouro Preto e foi trazida de Ouro Preto pelo nosso primeiro pároco” (SANTIAGO, 1991, p. 85).

Sendo a devoção a São Manoel da Paciência, ou São Manuel mártir da Pérsia, a devoção do fundador da Paróquia, o Padre Manoel de Jesus Maria, essa escolha como orago pode sugerir que a imposição do onomástico<sup>20</sup>, na pia batismal, interferia na escolha dos santos de devoção. E o impacto dessa tradição persistiu, pois, essas mesmas devoções seriam reverberadas pelos religiosos na edificação de templos partindo de suas devoções particulares, passando a ser impostas também aos colonizados.<sup>21</sup>

Para Roger Chartier (1999), o poder e a dominação estão sempre presentes nas formas de representação. Assim, as representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas, de modo que elas se colocam no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17). A partir desse entendimento, as representações, variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais, aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam (CHARTIER, 1990, p. 17).

Em seus estudos sobre o processo de estabelecimento das colônias nas Américas espanhola e portuguesa, Karnal (1998) aponta que as representações religiosas tiveram grande poder na catequese dos povos indígenas. Especialmente pelo fato de o conjunto de representações implantadas ser completamente inédito para os povos a que se destinavam os empreendimentos colonizadores. Assim, tanto o processo de aceitação e assimilação como os episódios de rejeição permitem cotejar o lugar das representações na ordem colonial.

As imagens, ainda de acordo com Karnal (1998) não serviam apenas para ilustrar uma exposição catequética. As imagens eram a própria mensagem catequética. Nesse sentido, o

<sup>20</sup> GUÉRIOS, R. F. M. **Dicionário Etimológico de nomes e sobrenomes**. 2 ed. São Paulo: Ave Maria, 1981, s/p.

<sup>21</sup> É importante evidenciar que a questão do onomástico é extremamente complexa. O batismo conferia ao batizado um novo nome, e este nome lhe dava personalidade e a proteção do ‘santo do seu nome’. A questão onomástica tomou outras conotações e significados no processo de catequização indígena. Sobre essa questão específica, cabe verificar o item 6.2 intitulado *A potência onomástica em torno de Jesus* na tese de Estudos da Linguagem: CARDOZO, Guilherme Lima. **A questão onomástica no encontro entre jesuítas e índios no Brasil do século XVI: tradução, perspectivismo e metalinguagem**. 2016. Tese de Doutorado. PUC-Rio.

pensamento indígena apreendeu o mundo cristão por meio de imagens e cenas. Incorporou-se um “cristianismo imagético à percepção indígena” (KARNAL, 1998, p.208) onde os dispositivos imagéticos e cênicos eram fartamente usados para moldar uma nova percepção. A ação soteriológica, pelo sacramento do batismo, apesar do seu argumento salvífico, era incapaz (enquanto único elemento no processo de evangelização) de proporcionar a conversão. A catequese precisava ser constante e os ritos diários deveriam possuir um caráter mnemotécnico<sup>22</sup> para consolidar a conversão. O processo de conversão só alcançou alguma efetividade, em termos práticos, a partir do uso sistemático das imagens religiosas, o que gerou a redução e submissão das populações indígenas, raramente alcançando um sentido mistagógico<sup>23</sup>, ou seja, uma vivência e experiência dos mistérios teológicos.

### **3.2.1 – A imagem de São Manoel, de devoção do Padre Manoel de Jesus Maria**

A mais antiga escultura religiosa com a representação de São Manoel Mártil da Freguesia é a imagem de devoção do Padre Manoel de Jesus Maria, uma imagem em madeira policromada e de pequeno porte. Caracteriza-se pela simplificação da composição iconográfica tradicional de “São Manoel Mártil ou São Manoel da Paciência, visto faltar atributos tradicionais, como o elmo e armadura, tradicionalmente inseridos para representar a sua condição de militar. Sobre a falta desses atributos, no entanto, não é possível afirmar que eles não existiram anteriormente. Análises realizadas durante um processo recente de conservação e restauração identificaram intervenções anteriores, em especial a substituição de parte significativa das pernas da imagem, provavelmente em função de perdas estruturais, causadas por ataque de insetos xilófagos em época indeterminada<sup>24</sup>.

Nesta escultura o santo é representado em pé, em posição frontal, com a cabeça ereta, tendo os ouvidos cravejados por dois cravos avantajados em relação ao tamanho da cabeça. Tem as mãos postas, posição orante e veste perizônio em cor clara. Sob o peito, mais dois cravos de onde vertem representações de fios de sangue. A imagem está apoiada em base de madeira recortada sem nenhum elemento em relevo. Pode se dizer que a escultura possui talha ‘popular’

<sup>22</sup>SEVERI, Carlo. *Il percorso e lavoce. Un’antropologia della memoria*. Turim: Einaudi, 2004, p. 83.

<sup>23</sup>Conforme destaca AUGÉ, M. *Liturgia: história, celebração, teologia e espiritualidade*. São Paulo: Ave-Maria, 1996.

<sup>24</sup>PASSOS, Valtencir Almeida. *Processo de conservação e restauração de bens integrados da Igreja Matriz de São Manoel – Rio Pomba*, Minas Gerais. 2021.

no sentido de que seu tratamento escultórico e anatômico diverge do cânone aplicado às imagens de talha mais elaborada, ditas eruditas<sup>25</sup>.



(Fig. 21) Primitiva imagem com a representação de São Manoel Mártil, após restauração recente. Foto do autor (2021)

A relevância histórica dessa imagem não está associada apenas à sua procedência, como apontou Sinval Santiago (SANTIAGO, 1991). Essa imagem é, talvez a mais importante referência material do processo de colonização destes sertões. Não apenas pela sua origem ou datação, mas pelo seu uso. Enquanto fonte histórica pode ajudar, em análise cotejada com outras esculturas religiosas, a compreender o uso das imagens no processo de catequese indígena e de desenvolvimento do catolicismo oficial na Freguesia.

Essa escultura, apesar da possibilidade de encontrar-se com perdas de elementos atributivos, tem como fonte a representação tradicional de São Manoel Mártil, da Paciência ou da Pérsia. Não há dúvidas de que se trata de uma imagem de São Manoel em função da inserção dos cravos nos ouvidos e no peito. O conjunto de atributos, símbolos ligados à vida, objetos de

<sup>25</sup> Conforme diferencia o pesquisador Eduardo Etzel. Ver em: ETZEL, Eduardo. **Arte Sacra Popular Brasileira: Conceito - Exemplo - Evolução**. EDUSP e Ed. Melhoramentos: São Paulo, 1975.

trabalho ou característica do martírio, constituem os elementos fundamentais da representação iconográfica de um santo, possibilitando o entendimento do fiel quanto a sua mensagem ou virtude e, especialmente, tornando a representação legível no extenso martiológico cristão.

Essa dinâmica representativa da iconografia cristã se baseia, primordialmente, na hagiografia: o estudo da vida dos santos (REAU, 1958, MALE, 1968). A hagiografia teve grande importância na formação dos objetos de culto desde a Idade Média, quando a imagem sacra passou a ser um elemento de extrema importância para a difusão dos valores relacionados à vida de Cristo, da Virgem e dos Santos. Principalmente em função de falta do grande número de iletrados, a Igreja foi percebendo a “necessidade de se recorrer aos elementos simbólicos que diferenciassem as imagens, identificando-as completamente” (AZEVEDO, 2010, p.30).

Conforme destacamos em pesquisas técnicas recentes, desenvolvidas no âmbito da elaboração do processo de tombamento da imagem retabular de São Manoel de Rio Pomba, as fontes hagiográficas sobre São Manoel são bastante raras. O religioso dominicano Jacopo de Varazze, responsável pela criação da “Legenda Aurea”, um conjunto de textos de grande valor moral e pedagógico e uma das mais importantes obras hagiográficas do Catolicismo, ignora completamente São Manoel assim como seus irmãos Sabel e Ismael. *Pelo que podemos apurar a Acta Sanctorum*, compilada pelo jesuíta Jean Bolland no início do século XVII, é a base para grande parte dos escritos posteriores sobre a vida de São Manoel. A memória do mártir é apresentada frequentemente como embaixador que buscou estabelecer a paz entre os reinos da Pérsia e de Roma. Nela os mártires Manuel, Sabel e Ismael aparecem juntos na organização cronológica relativa aos santos que viveram no século IV. A *Acta Sanctorum*, fonte mais importante sobre sua memória, seria reeditada no século XIX, numa versão muito difundida no ocidente (COLOMBO & VIEIRA (2020)<sup>26</sup>

As referências à representação de São Manoel também não são muito recorrentes nos dicionários de santos e manuais congêneres. O historiador francês Louis Réau (1881-1961) que dedicou intensa empreitada publicando um dos maiores compêndios de iconografia, também não contempla São Manoel. Mas, a despeito da ausência em publicações canônicas do hagiológico católico, sua presença nas Igrejas do Reino Lusitano é bastante frequente.

Como já demonstramos, o culto aos mártires em Portugal guarda ligação com o devocionário medieval já que muitos destes santos eram invocados para as necessidades do cotidiano dos devotos e pelas ordens religiosas – mormente após a Contrarreforma. Numa espécie de “disputa” por prestígio através da canonização de mártires pertencentes às suas

---

<sup>26</sup> **PREFEITURA MUNICIPAL DE RIO POMBA.** Dossiê de tombamento da Imagem Retabular de São Manoel da Paciência. André Vieira Colombo e Elza Helena Martins Vieira (Org.). Rio Pomba, 2020. Relatório técnico.

fileiras, jesuítas e franciscanos recorreram aos antigos martirizados para ampliar seu corpo devocional (OLIVEIRA, 2000)<sup>27</sup>. Neste sentido, os padres da Companhia de Jesus, por exemplo, propagaram o culto aos primeiros pregadores sacrificados, como São Lourenço e São Barnabé; já os frades capuchos, por sua vez, deram maior atenção aos homens abnegados que não se submeteram aos poderosos de seu tempo, a exemplo de seu próprio fundador e de São Manoel (COLOMBO & VIEIRA, 2020)<sup>28</sup>.

Pudemos apurar também que a devoção ao Mártir São Manoel e a perpetuação de sua memória ganha impulso a partir do século XIV pelos franciscanos, que vão representá-lo estigmatizado. Os portugueses, especialmente os franciscanos, têm grande importância na difusão do culto ao mártir São Manoel, diplomata e advogado da paciência, que ganhará maior lugar a partir do início da idade moderna (COLOMBO & VIEIRA (2020)<sup>29</sup>. Após o rei português Dom Manuel I (1469-1521) – o “venturoso” da Dinastia de Aviz – adotar, como título o nome do santo persa, o culto ao Mártir São Manoel começou a crescer em Portugal (FARIA, 1846, 101).



(Fig. 22) À Direita, São Manoel Mártir, com estigmas nas mãos, integra o acervo do “Retábulo dos Mártires do Marrocos”, do Museu da Ordem Franciscana do Porto – Portugal.

<sup>27</sup>OLIVEIRA, Myriam A. Ribeiro de. **A Imagem Religiosa no Brasil**. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais e Fundação Bienal de São Paulo, 2000. p. 41.

<sup>28</sup> **PREFEITURA MUNICIPAL DE RIO POMBA**. Dossiê de tombamento da Imagem Retabular de São Manoel da Paciência. André Vieira Colombo e Elza Helena Martins Vieira (Org.). Rio Pomba, 2020. Relatório técnico.

<sup>29</sup> **PREFEITURA MUNICIPAL DE RIO POMBA**. Dossiê de tombamento da Imagem Retabular de São Manoel da Paciência. André Vieira Colombo e Elza Helena Martins Vieira (Org.). Rio Pomba, 2020. Relatório técnico.

Segundo Elza Vieira (2024) a partir do século XX, a principal fonte para o estudo de sua representação em Portugal tem sido a coleção de gravuras organizada por Ernesto Soares, onde aparecem catalogadas e descritas algumas diferentes impressões do século XVIII com a representação do Mártir São Manoel. Mais tarde, a partir do século XIX, a obra “História da Vida do Glorioso Martyr S. Manoel” de autoria do Capelão Rodrigues Faria, publicada em 1846, ampliará ainda mais a devoção ao Mártir em Portugal e nos novos territórios colonizados. Registra-se, no entanto, que São Manoel raramente é representado ao lado de seus irmãos, Sabel e Ismael (Vieira, 2024)<sup>30</sup>.

Especialmente nas representações bidimensionais como a gravura e a pintura, constam como elementos iconográficos um castelo e um anjo, ora coroando-o com flores, ora segurando a palma (**Fig. 23-24**), símbolo tradicional do martírio. O elmo, armadura e sabre também são seus atributos de guerreiro. Também aparecem os cravos, símbolos específicos de seu martírio (SOARES, 1955, p.103). Em alguns casos aparece ainda a figura de seu algoz (**Fig. 25**). Contudo, sua representação mais frequente, tanto no martirológico português como na arte sacra brasileira, é aquela em que aparece sozinho (**Fig. 26**). Nas suas esculturas aparecerá muitas vezes estigmatizado, como já apontamos, com bastante frequência, em alguns importantes retábulos, como na Igreja de São Francisco de Assis, em Mariana, entre outras.

Algumas publicações brasileiras registram a presença de sua representação escultórica nos acervos religiosos já estudados. Na arte sacra colonial mineira sua presença, seja pela pintura ou pela escultura, é forte tanto nos oratórios particulares quanto nas capelas e igrejas. Segundo Myriam Ribeiro de Oliveira, São Manuel e seus dois irmãos mais novos foram enviados pelo rei da Pérsia a Roma, como embaixadores. Pressionados pelo imperador para renunciar ao cristianismo, em troca de tratados vantajosos, os três resistiram firmemente, sendo por esse motivo torturados. Manuel, o mais velho, teve dois cravos de ferro espetados no peito e um terceiro atravessando a cabeça, de ouvido a ouvido, como castigo por não ouvir a voz do imperador e ter o coração endurecido (OLIVEIRA, 2018, p. 105). Conforme registra a autora, o Santo é representado jovem e imberbe, trazendo um simples perizônio com os cravos de seu martírio e as mãos postas em atitude de oração (...). É o santo advogado da paciência e protetor dos embaixadores e mensageiros (OLIVEIRA, 2018, p. 106).

---

<sup>30</sup> VIEIRA, Elza Helena Martins Vieira. **A Igreja Matriz de São Manoel de Rio Pomba, entre tradições e contradições: Arte e Arquitetura religiosas na Zona da Mata Mineira (séculos XVIII a XX).** Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024 (Dissertação de Mestrado).



**(Fig. 23)** São Manoel Mártil – Embaixador da Pérsia e advogado da paciência. Estampa procedente da “loja de José da Fonseca, em Arsenal, Portugal – Coleção Particular. Disponível em:<http://velhariasdoluis.blogspot.com/2018/05/sao-manuel-martir-embaixador-da-persia.html>

**(Fig. 24)** Estampa com representação de São Manoel Mártil. In: FARIA, Manoel Rodrigues. História da Vida do Glorioso Martyr S. Manoel. Typographia de G. M. Martins. Lisboa. 1846



**(Fig. 25)** São Manoel e seu algoz. Sem data. Fonte: Acervo histórico Municipal de Marco, CE



**(Fig. 26)** São Manoel com estigmas. Séc. XVIII. Coleção Particular.

Em outra publicação, Oliveira (2004) destaca que São Manoel “foi um santo bastante popular em Minas Gerais, chegando a ser padroeiro da paróquia de São Manoel dos Índios, onde o Aleijadinho teria traçado a Igreja Matriz (OLIVEIRA: 2004, p. 246). Na Zona da Mata mineira outras capelas são dedicadas a ele em Carangola, Dona Euzébia e Bicas, todos locais que estiveram, no século XVIII, vinculados à Freguesia de São Manoel e que podem ter na origem a devoção espalhada pela Freguesia ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Ainda sobre a iconografia de São Manoel, Maria José da Assunção da Cunha destaca que o santo frequentemente é representado jovem, imberbe, seminu e apenas trazendo à cintura uma espécie de perizônio. Tem as mãos postas sobre o peito; mãos e pés estão amarrados por cordas. Tem como atributos quatro cravos, dois atravessando-lhe os ouvidos e outros dois o peito (CUNHA, 1993, p.110). Embora as imagens analisadas neste estudo não apresentem cordas amarradas nos pés, há referências que em outras épocas esses elementos eram usados nas esculturas.

Nota-se que na iconografia do Mártir São Manoel, especialmente as existentes no Brasil, os elementos hagiográficos se mantiveram e a forma de sua representação tradicional, independente da época, sofreu poucas modificações. Suas representações mais comuns enfatizam o semblante piedoso e paciente e os símbolos de seu martírio. Por vezes, os atributos militares (sobretudo o elmo/capacete à moda romana) podem aparecer. Tanto nas gravuras como na escultura e na pintura pode aparecer com um resplendor raionado e com um anjo que o coroa a cabeça com uma guirlanda ou que lhe entrega uma palma, conforme as **figuras 27 e 28** demonstram.



(Fig. 27) Detalhe. São Manoel Mártir. Portugal. Coleção Luis Montalvão.

(Fig. 28) São Manuel – Detalhe da pintura de Forro. Séc. XVIII. Caeté, MG.

Ao analisar as representações do Mártir em Minas Gerais, Myriam Ribeiro de Oliveira destaca que a representação de São Manoel ocorre “frequentemente muito jovem, quase um menino como se pode notar nas imagens do Santo existentes na Matriz de Caeté, no Museu da mesma cidade, na Ordem de São Francisco de Mariana e em outras igrejas mineiras” (OLIVEIRA, 2004, p. 107).



**(Fig. 29)** São Manoel. Caeté, MG.  
Séc. XVIII. Fonte: OLIVEIRA,  
2002



**(Fig. 30)** São Manoel. Igreja de São Francisco. Mariana, MG.

**(Fig. 31)** São Manoel. Igreja de São Gonçalo Garcia. São João del-Rei-MG.

**(Fig. 32)** São Manoel. Igreja de Nossa Senhora das Mercês. São João del Rei-MG.

### 3.2.2 – A imagem de culto de São Manoel da Paciência

A segunda representação do padroeiro da Freguesia ainda existente na Igreja matriz de Rio Pomba é uma imagem de São Manoel da Paciência, esculpida para o retábulo da Igreja Matriz homônima por volta do ano de 1770. Durante muito tempo a memória local acreditou ser essa escultura de origem portuguesa, o que foi sendo consolidado a partir da difusão de informação equivocada de que a imagem teria sido um presente da Rainha Dona Maria I para o Padre Manoel de Jesus Maria. Diversos autores reverberam a informação da procedência sem vinculá-la a qualquer fonte histórica. A referência mais antiga identificada remonta ao Jornal “O Pombense”, em 1890. Segundo o periódico, “é um primor de arte a imagem de S. Manoel da Freguesia do Pomba; não é de grande vulto, porém revela a perícia do escultor que a fez, pois na mesma salientam-se todas as formas e traços do corpo humano. Foi dádiva de D. Maria I, rainha de Portugal” (*apud* SANTIAGO, 1991, p. 85).



**(Fig. 33)** Imagem de São Manoel da Paciência. Museu Histórico de Rio Pomba. Sem data. Digitalização pelo autor.

Acreditamos que essa narrativa está associada a algumas tentativas, pontuais, de valorização da memória do padre Manoel de Jesus Maria como um religioso que teria gozado de prestígios, que seriam superiores à sua real condição junto à Coroa Portuguesa. Estudos recentes realizados durante a execução de procedimentos de conservação e restauração, que incluíram identificação botânica do suporte da escultura em laboratório especializado, concluíram tratar-se de madeira de ocorrência em território brasileiro, da variedade *Cedrela* (Cedro), o que diminui significativamente a possibilidade da imagem ter sido esculpida em Portugal, pois coincide com o tipo de madeira predominantemente usada pelos escultores mineiros (PASSOS, 2021). Estudos comparativos entre essa e outras obras, assim como documentos que comprovam a relação do padre Manoel de Jesus Maria e Antônio Francisco Lisboa, levaram a atribuição da fatura da escultura a Antônio Francisco Lisboa – O Aleijadinho<sup>31</sup>. Neste momento interessa apontar que o que fica claro na documentação estudada é que a datação da ampliação da Capela e transformação em Igreja Matriz, com corpo e retábulo-mor, para o qual a imagem foi produzida, para servir de sede da Paróquia que por sua vez era a cabeça da Freguesia é muito anterior à ascensão de Maria I ao trono de Portugal, o que só aconteceu em 1777.

Do ponto de vista iconográfico não há dúvidas que a imagem apresenta o Mártir São Manoel, através dos seus atributos: elmo, cravos nos ouvidos e no corpo. Pode-se descrevê-la como uma figura masculina, jovem, representada seminua, trajando apenas um perizônio. Os cabelos parecem longos se vista de frente, em função de uma mecha única sobre o ombro direito. Vista de costas a cabeleira é curta, com mechas estriadas movimentadas em “S”. Possui rosto oval, orelhas parcialmente encobertas por duas mechas alteadas, sobre a testa alta, delimitada por duas pequenas mechas em vírgula, olhos pequenos, sobrancelhas altas, nariz comprido, afilado com ponto em montículo. Boca pequena, entreaberta, com dentes levemente aparentes, lábios bem delineados, queixo em montículo, imberbe.

A escultura tem colo curto, clavículas salientes, tronco encurtado, cintura baixa e caixa torácica atrofiada. Braços curtos e rígidos e mãos postas em sinal de oração, com dedos polegares cruzados. As pontas dos dedos, que estão unidos, tocam-se levemente enquanto as dos polegares, indicadores e mínimos não se tocam, assim como as palmas das mãos. As pernas também são encurtadas, musculaturas salientes, dedos dos pés alongados. A posição dos pés tem ângulo de 75 graus. O pé direito é recuado e tem a parte posterior deslocada do chão, possibilitando pequena movimentação, já que o eixo central passa pela cabeça e uma das pernas,

---

<sup>31</sup>COLOMBO, André Vieira. A imagem do Mártir São Manoel de Rio Pomba: Pesquisa histórica e atribuição de autoria ao Aleijadinho. **Imagen Brasileira**, n. 11, p. 97-105, 2021.

característica que é encontrada na imaginária do terceiro quartel do século XVIII. O perizônio apresenta drapeado com dobras bastante angulosas.

O movimento da imagem se dá com o uso do contraposto, com o apoio sobre o pé esquerdo, o que causa assimetria na parte inferior da imagem, ressaltada pela colocação do atributo elmo, pelo desnível dos tornozelos e joelhos, pelo movimento drapeado do perizônio com seu nó e pendente, atraindo o olhar para este lado com maior agitação, enquanto a cintura amortece a torção do corpo deixando os ombros nivelados. O rosto é simétrico, com as maçãs da face acentuadas e os olhos nivelados e fixos no horizonte.



**(Fig. 34: A – B)** Vista frontal e posterior da imagem retabular de São Manoel da Paciência. Foto: Sergio Neumann (2020)

A escultura religiosa apresenta excelente qualidade anatômica e expressividade. Possui uma inclinação do tronco, com ombros levemente projetados para trás e ventre projetado para frente, criando uma curva evidente quando vista de perfil. Apresenta também musculatura proeminente nos braços e pernas e as mãos configuradas com dedos médios unidos em “W”. Os dedos são delicados e afunilados nas pontas. O panejamento tem pregas angulosas com movimentos em “V” na parte frontal e mais verticais na parte posterior. Importante denotar que o movimento do tecido acompanha o próprio movimento corporal, demonstrando certa capacidade técnica do escultor na representação da anatomia em relação ao cânones clássico.

Sobre os pés da imagem, destaca-se o volume dos maléolos medial e lateral, a curvatura do arco medial e a proeminência do segundo pododáctilo, característica apontada como herança da escultura clássica (como observamos anteriormente), presente também nas obras do Renascimento e que são elementos recorrentes em outras figuras masculinas representadas com pés descalços na escultura mineira<sup>32</sup>. Na ligação do tórax com o pescoço, o músculo se encontra contraído, evidenciando movimento de retração da cabeça, formando ângulos com as clavículas, bastante evidentes, partindo da cavidade jugular. Esse conjunto de aspectos demonstram conhecimento e rigor no tratamento anatômico dado à escultura pelo artífice que a produziu.



**(Fig. 35: A – B)** Vistas lateral esquerda e direita da imagem retabular de São Manoel da Paciência. Foto: Sergio Neumann (2020).

<sup>32</sup> Essas características são encontradas em obras como o Anjo com Cálice, do Passo do Horto, e em diversas imagens de Cristo do monumental conjunto de Congonhas de autoria de Antônio Francisco Lisboa - o Aleijadinho.

Considerando a sua função persuasiva, constata-se que a imagem busca exprimir força e equilíbrio ao representar um homem que sobreviveu à dor da tortura, mas continua incólume, confiante em Deus e em constante veneração. Sua postura de herói, jovem, com corpo forte, evidenciado pelo tronco seminu, e a calma de quem resiste à dor dos cravos, dão certo ar de imortalidade. Há um equilíbrio entre o movimento, que é contido, mas que sugere certo naturalismo e sua postura pacífica. Diante dessa imagem, podemos perceber que os escultores compunham as imagens nas formas e proporções levando em consideração uma série de preceitos técnicos e teológicos, plenamente adequados à posição do olhar do receptor para que se alcançasse uma recepção desejada.

Werner Weisbach, em seu ensaio sobre a arte produzida na Europa católica após a Contrarreforma e o Concílio de Trento, intitulado *Barroco, Arte da Contrarreforma*, afirma que, na conjuntura em questão, a aplicação de elementos que evocam o heroísmo, a piedade, o misticismo e a profecia do representado, desenvolvidos como valores intuitivos e sentimentais, transforma o corpo dos santos num verdadeiro repositório de contorções, transes e tensões espirituais. Estes e outros recursos mímicos, que, na expressão de Weisbach, caracterizam-se pelo “patetismo”<sup>33</sup>, conduzem o espectador a uma fantasia, consolidando-se como modelos de representação adequados aos santos das ordens religiosas, que ajuda a configurar um novo hagiológico, através da canonização de novos mártires e místicos.

Podemos notar que a torção do corpo nesta imagem de São Manoel, proporcionada pela posição dos membros inferiores em contraposto, visa localizar a figuração no exato momento da ‘*conformatio*’, representado como conformação, ou seja, justamente ‘o momento do instante inefável do contato com Cristo e da recepção da Graça’, que, segundo Hansen (2008), os teólogos chamaram de ‘conformação afetiva’, insistindo em seu caráter passional. Em outros termos, o êxtase místico enquanto momento íntimo e dialógico entre ‘criatura e criador’.

Hansen, citando “*L'expression des passions*”, conferências que Le Brun fez em Versalhes em 1668, afirma que a finalidade da representação é figurar os movimentos da alma por meio das atitudes dos corpos. Objetiva que, vendo as imagens pintadas e esculpidas, o espectador exerce a imaginação, produzindo em si mesmo a presença da força de um afeto, cuja forma deve ser a mais semelhante possível à forma do afeto figurado no corpo esculpido ou pintado do santo (HANSEN, 2012 *apud* GRAMMONT, 2012, p. 21).

Neste sentido Hansen destaca que as torções do corpo quase sempre ordenado dramaticamente como a figura *serpentinata* pela qual os tipos figurados têm os corpos dispostos

---

<sup>33</sup> Comoção, sentimentalismo. In: WEISBACH, Werner. **El barroco, arte de La Contrarreforma**. Madrid, Espasa Calpe, 1948. p. 91.

como um ‘S’ em torno de um eixo imaginário que os atravessa da cabeça aos pés são realizadas pelo cálculo cenograficamente exato de uma ação que, sendo aplicada como deformação, representa um afeto da alma para o destinatário. Para ele, na escultura religiosa das igrejas coloniais mineiras, ação, deformação, paixão são elementos próprios da escultura religiosa para figurar a *conformatio*, o momento do contato do corpo do santo com o corpo místico de Cristo. (HANSEN, 2012, *apud* GRAMMONT, 2012. p. 21).

Para Hansen, as diversas posições retoricamente regradas de dedos, mãos, pernas, pés, olhos e boca compõem, como elementos retóricos do estilo e no próprio estilo, tópicas apaixonadas, abstraídas ou imitadas de narrativas de sua vida beata, digna de ser emulada, e o ponto de vista da sua adequada observação pelo destinatário, que as recebe como efeito extático de iluminação da sua alma. A forma da escultura prevê a distância exata para a sua observação; no espaço da igreja, o espectador deve ocupar a mesma posição calculada cenograficamente na forma para ser persuadido da presença da luz da Graça e ser edificado com ela, nela e por ela (HANSEN, 2008 *apud* GRAMMONT, 2012, p. 21)

Neste sentido Hansen destaca que no contexto colonial, não importa quem tenha sido o ‘autor’ de uma escultura, uma vez que o mérito dessas produções deve ser reconhecido na excelência de como se ordena a forma, capaz de representar a *conformatio*. É engenhoso, demonstrando a capacidade intelectual de compor as tópicas sacras numa combinatória nova e aguda, com perícia, evidenciando o domínio da técnica, para envolver e persuadir o destinatário com o *páthos* dos efeitos (HANSEN, 2008 *apud* GRAMMONT, 2012, p.22).

Independente do porte e grau de elaboração dessas duas imagens, em termos de produção, não é plausível pensar a escultura devocional fora do poderoso sistema de representação que ela estava – e está – inserida. Uma imagem sacra produzida no século XVIII no interior de Minas Gerais é tributária de longínquas tradições compartilhadas quase inconscientemente por seus produtores, artesãos e comitentes (HANSEN, 2008). Como nos aponta Titus Burckhardt (2004) na arte religiosa é a tradição que, ao transmitir os modelos sagrados e as regras de trabalho, garante a validade espiritual das formas. Para ele, a tradição possui uma ‘força secreta’ que se comunica a toda civilização (europeia) e determina mesmo as artes e ofícios cujo objeto imediato nada tem de particularmente sagrado. Essa força cria o estilo da civilização ‘tradicional’, um estilo que não pode ser imitado exteriormente, e que é perpetuado sem dificuldade alguma, de modo quase orgânico, pelo poder do espírito que a anima e por nada mais (BURCKHARDT, 2004, p.19).

Transplantando essas noções próprias da arte europeia para a arte produzida nas Américas, embora essa última seja detentora dos sentidos, preceitos e funções reguladas pela

Igreja do ‘velho mundo’, é conveniente pensar também a questão da recepção dessa mesma arte nos contextos de colonização de povos com religião, cultura, tradições ou epistemes distintas, como os indígenas americanos. Neste sentido, parece pertinente investigar o papel das representações visuais enquanto instrumentos importantes da teologia tridentina, mais especificamente as representações escultóricas, compreendendo assim os desafios impostos pelo uso desses objetos que foram centrais na implantação do modelo de cristandade em curso na época nas Américas.

Um elemento fornecido pelas fontes primárias foi o constante fornecimento de objetos religiosos utilizados na conversão indígena, pelo Governo da Capitania. Numa das solicitações que Padre Manoel de Jesus Maria faz à Fazenda Real, recomenda que o governo da Capitania prefira enviar os terços com medalhas de santos “no lugar dos crucifixos, pois os indígenas sempre arrancam e atiram ao mato” (APM – SC. RP. 001.037.3). Esse indício nos aponta que certas representações foram mais aceitas que outras. Ainda sobre a questão dos aspectos religiosos conflituosos no processo de implantação das devoções, servimo-nos de outro relato de Freireyss a respeito da desconfiança dos indígenas em relação à religiosidade católica e ao culto aos santos.

Destacamos o relato do viajante:

Uma boa prova de sua reflexão, deram-me estes índios numa ocasião. Tinha-se contado aos índios batizados há pouco a história de São Manuel, não poupando a narração de seus milagres. Ao mesmo tempo, estava se construindo uma igreja no Presídio e no dia da inauguração da capela provisória a imagem de São Manuel deveria ser ali depositada. (...) Curiosos por conhecer o milagroso Santo, muitos índios tinham chegado, mas quando viram que a imagem era de madeira, voltaram todos para as suas matas. Acreditavam que se fazia caçada deles e diziam que o Santo era de pau e pau não tinha ação alguma. Este caso é uma prova de que esses índios não conhecem a idolatria, nem admitem a presença de entes superiores nas imagens mortas e que possuem bom senso (FREIREYSS, 1982, p.98 – Grifos nosso).

O relato acima nos mostra que, sendo São Manoel o padroeiro da matriz, sede da Freguesia, sua imagem deveria ser conhecida por todos os seus fregueses, inclusive sendo levada a outras capelas, apesar das longas distâncias, nas ocasiões festivas como a inauguração. Independente do juízo feito pelo naturalista, essa narrativa corrobora outras fontes produzidas em outros momentos e contextos que indicam a inexistência de adoração a representações antropomórficas na cultura dos povos dessa região. Na colonização e catequese indígena, os povos receptores não partilhavam, além da língua, os códigos incutidos nessas representações.

A partir desses elementos é possível pensar as primeiras imagens, exclusivamente aquelas dedicadas à catequese indígena, como objetos transculturais (ESPAGNE, 2013). O historiador Michel Espagne (2023) afirma que a passagem de um objeto cultural de um contexto para outro

resulta numa transformação do seu significado, assim como numa dinâmica de ressemantização, que só pode ser plenamente reconhecida tendo em conta os vetores históricos desta passagem. Para o historiador, ‘transferir não é transportar, mas sim metamorfosear e o que está em jogo é menos a circulação dos bens culturais do que a sua reinterpretação’ (ESPAGNE, 2013).

Sabe-se que as sociedades ocidentais, a terra dos colonizadores, se constituíram no contexto da difusão de um amplo repertório visual tradicional e por essa razão detinham o repertório simbólico compartilhado coletivamente. O catolicismo tridentino, de forte marca devocional e santoral, recorreu às imagens em diversas linguagens artísticas, para a conversão dos povos nativos. Para que a dominação dos povos originários fosse alcançada, novos sistemas, como a religião, precisaram ser implementados.

Os encontros culturais forjados pelo processo de colonização caracterizaram-se por um confronto de referências materiais e simbólicas, em que o Outro – o indígena – não compreenderia imediatamente. Algumas questões ajudam a balizar nossas reflexões. Como se deu a recepção? As metáforas e alegorias, contidas nos níveis mais profundos das representações escultóricas, eram capazes de fazer os nativos assimilarem as mensagens desejadas? A nudez, atributos do heroísmo dos mártires guerreiros, agiria com o mesmo efeito entre os nativos?

Com essas indagações em mente, é vital considerarmos o fato de que, na catequese indígena, a recepção das imagens pelos povos originários poderia surtir um efeito diverso do desejado. Isso porque os povos receptores detinham cosmovisões diversas daquela do colonizador europeu. A falta do compartilhamento dos códigos preexistentes de domínio exclusivo do elocutor nos obriga a pensar a função semântica das imagens, ou seja, o sentido de cada imagem específica para o receptor.

Ao que tudo indica, a percepção das imagens religiosas católicas por parte dos indígenas se dava em níveis mais superficiais do que desejava o colonizador. No caso do “santo que era só pau” (FREIREYSS, 1982, p.98) parece que a obediência estrita às prescrições e aos métodos canônicos de representação das imagens para uso na ação catequética imputava o risco de uma figuração ser compreendida pelos indígenas num sentido totalmente diferente do alegórico, como planejado pelo catequizador.

As imagens devocionais dos colonizadores e as imagens de culto implantadas por eles, estavam inseridas em um sistema de representação muito antigo, de herança greco-romana, especialmente se lembrarmos que os elaboradores de modelos iconográficos utilizavam o

recurso retórico da alegoria para construir as imagens dos santos. Como a alegoria é uma forma de figuração, material ou imaterial, de conceitos abstratos, destina-se a ser lida além do literal.

Especialmente a partir do século XVI, na Europa, uma imagem de santo é objeto alegórico, portanto, figura retórica do discurso teológico. Uma escultura imita um modelo, este por sua vez busca induzir a um comportamento. Portanto, sua função prática é fixar valores religiosos e culturais moralizados do colonizador. As imagens alegóricas constituem-se, no entanto, em diversas camadas como a construção, a transmissão e a recepção.

Inúmeros estudos comparativos confirmam que a escultura religiosa europeia se estabeleceu a partir de vários esquemas narrativos das alegorias da antiguidade clássica, especialmente compilada por Césare Ripa no século XVI. Como exemplo, podemos apontar que as imagens do Mártir São Manoel - também designado “São Manoel da Paciência”, é tributária da ‘Alegoria da Paciência’. Não somente os aspectos formais de representação foram inspirados nos atributos daquela Virtude, como o próprio título dessa mesma iconografia identificaria o santo persa posteriormente.

Esse e outros exemplos comprovam a hibridização de dois temas: o hagiográfico e o virtuoso. O tema da virtude da Paciência também apareceu em outras representações escultóricas, como o Cristo da Paciência, difundido em Minas Gerais, especialmente na Zona da Mata mineira (como poderemos ver nas representações fotográficas a seguir). Ele certamente se enquadava muito adequadamente ao contexto de enfrentamento das dificuldades da ação religiosa e servia também para manter vivo o modelo desejado de persistência diante das dificuldades, serenidade, esperança e fé inabalável na retribuição divina.

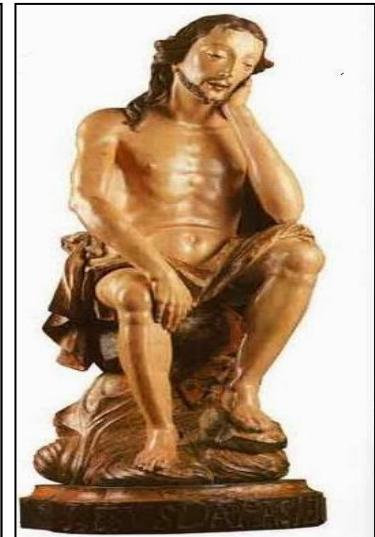
De certo modo este padrão persistiu por muito tempo na escultura religiosa católica. Como exemplo tardio, podemos citar o estabelecimento de São Vicente de Paulo como “patrônio das obras de caridade” no final do século XIX, quando o modelo de sua representação iconográfica foi elaborado a partir da ‘Alegoria da Caridade’ muito difundida na Europa. Na representação tradicional de São Vicente de Paulo, as crianças no colo simbolizam o acolhimento aos inocentes e órfãos e a criança no chão representa o cuidado com os abandonados.



**(Fig. 36)** *Pacientia* (1540), impressão alegórica de Hans Sebald Beham. Fonte: Wikimedia Commons



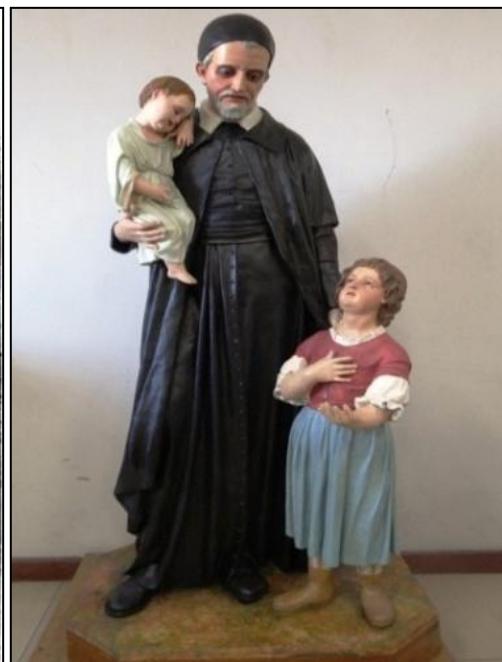
**(Fig. 37)** Cesare Ripa e Jean Baudoin. *Pacience*, *Iconologie*, 1643, parte II. Fonte: Wikimedia Commons



**(Fig. 38)** Antônio Francisco Lisboa. Cristo da Paciência. Séc. XVIII. Rio Espera - MG.



**(Fig. 39)** Alegoria da Caridade. Cesare Ripa. Séc. XVI.



**(Fig. 40)** S. Vicente de Paulo. Séc. XIX. Igreja Matriz de Dores do Turvo

Assim pode-se dizer que as imagens (tanto escultóricas como pictóricas) objetivaram persuadir os pagãos ao Cristianismo, através da devoção ao santo católico, o faz através de um recurso retórico moralizante que é a prática e experiência do exercício dessas virtudes. Mas se na representação se verifica a persistência dos modelos alegóricos, para a recepção isso representava problemas. A faculdade biológica de escutar por si só não garante a compreensão

do escutado, quando o enunciado estiver numa língua que não se domina. O sentido da visão não garante o pleno acesso ao que foi enxergado, se não houver repertório para permitir a concretude da comunicação e da interlocução. Os colonizadores, e entre eles os Jesuítas, perceberam isso, no bojo dos choques e contatos interétnicos. As apropriações, por parte dos indígenas colonizados, distintas das expectativas e objetivos do colonizador (entre outros fenômenos inesperados) produziriam, muito antes da constituição da Antropologia, a forçosa necessidade do colonizador começar a perceber o Outro, ainda que fosse para subjugá-lo ou combatê-lo. A antropologia cultural grafaria, séculos depois, que “o olho que vê é a órgão da tradição” (BOAS, 1986).

Mais que tornar esculturas religiosas católicas realistas e humanizadas, característica principal do trabalho dos artífices na produção de obras reproduzidas pelo universo dos impérios europeus modernos com a finalidade de disseminar a religião católica no ultramar, estava o desafio de representar os valores teológicos, morais e políticos, portanto abstratos, nas representações imagéticas, que as materializavam. O uso do recurso das imagens visuais, opção principal da teologia tridentina, baseava-se na crença de que as imagens visíveis eram mais fáceis de serem fixadas do que a imagens faladas. Reverberando essa crença, o Padre Antônio Vieira defendia “A razão disto é porque as palavras ouvem-se, as obras veem-se; as palavras entram pelos ouvidos, as obras entram pelos olhos, e a nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos” (VIEIRA, 1972, p. 30).

Sabemos também que a Igreja reconhecia que o uso das imagens oferecia o risco da ambivalência da representação, preocupação constante na definição de imagens boas e imagens más, como já vimos anteriormente. De fato, como nos alerta Carlo Ginzburg, a representação é algo que faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência, do mesmo modo pode ser entendida como o que torna visível esta realidade e, portanto, sugere a presença (GINZBURG, 2001, p.85). Essas noções podem ser resgatadas no seu estudo<sup>34</sup> que aborda o dogma da transubstanciação, que inaugurou um novo modo de compreender a representação, entre outras perspectivas, tornou legítima a ideia de que “o manequim que representava o rei era, de fato, o rei”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> O estudo mencionado se encontra nos ensaios do historiador italiano Carlo Ginzburg. Ver: GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira –Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>35</sup> Acerca dessa ideia, a historiadora Laura de Mello e Souza comenta: “O dogma da transubstanciação defendia a ideia de que, no momento da eucaristia, o corpo e o sangue de Cristo estavam, efetivamente, na hóstia. O momento de sua proclamação coincidiu com um “desencantamento do mundo das imagens”: de um lado, abriu-se uma nova possibilidade de conceber a representação e, por outro, tornou-se possível a ideia de que o manequim que representava o rei era, de fato, o rei. Essa negação dos dados sensíveis em nome de uma realidade profunda e invisível significou a vitória da abstração e, no caso dos manequins -que, na França, se chamaram “representação”,

Para isso Ginzburg problematiza a diferença entre ‘imagem’ e ‘ídolo’ apresentada pelo escritor cristão Orígenes, a partir da teologia cristã. Essa obra, ainda pouco usada para pensar a experiência da colonização pela catequese através das imagens, incrementa o debate e especialmente analisa a passagem de uma “atitude substancialmente hostil para com as imagens” para uma “atitude substancialmente favorável” (Ginzburg 2001, p. 122). Em ‘Olhos de madeira’, Ginzburg nos instiga a pensar como a noção de distância, tanto em termos de espaço, tempo e cultura, tem levado a relativização moral que ela produz nos sujeitos históricos. A partir do exemplo apresentado no capítulo final da obra<sup>36</sup>, Ginzburg demonstra como as marcas da pretensa ‘superioridade’ dos cristãos ainda são refletidas até hoje no modo hegemônico de conhecer o passado do Ocidente. Assim ele nos desafia a pensar, a partir da experiência dos estranhamentos, que é essencial que se empreenda um esforço em compreender o porquê deste olhar estranho recebido. Por isso pensar os estranhamentos com que os nativos receberam as imagens é um desafio que nos parece imperioso para a história das imagens utilizadas na conversão das sociedades nativas em sociedades cristãs, subordinadas ao Rei. Afinal, ainda amparado nas reflexões do historiador italiano, é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu (Ginzburg, 2002, p. 43).

Num contexto de colonização, processo que se caracteriza por encontros e confrontos étnicos e consequentemente o evidenciamento de fronteiras culturais, os métodos de dominação pressupõem estratégias de superação desses limites. Além das línguas e idiomas, elementos básicos para que uma comunicação e interlocução fosse estabelecida, após o contato interétnico, outros conhecimentos eram necessários para que relações mais complexas fossem estabelecidas. A interrupção da transmissão das tradições das populações originárias para as novas gerações, através da interrupção do contato das crianças indígenas com os adultos de suas etnias com a imposição de uma nova religião para as crianças colonizadas foram algumas dessas estratégias.

Em síntese, podemos afirmar que o modelo de catequese, baseado nas imagens, tanto como representações visuais como as representações orais, são instrumentos pedagógicos e teológicos. E o sentido teológico presente na representação do mártir padroeiro está na sua capacidade de representar o testemunho radical de fé que leva os escolhidos a entrarem em comunhão com Deus. O martírio é o ápice da missão redentora daquele que se mantém na fé

---

<sup>36</sup> "o símbolo concreto da abstração do Estado". Disponível em: <http://www.jornalderesenhas.com.br/resenha/licoess-da-distancia/>. Acesso aos 01-08-2025.

<sup>36</sup> Cap. 9. Um lapso do papa Wojtyla. In: GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

para alcançar a graça divina, gozando da presença divina nos céus, de acordo com o ideário cristão.

Nesse sentido, podemos recorrer mais uma vez a Carlo Ginzburg que revisitou as reflexões de Aby Warburg sobre o que se convencionou chamar de *Pathosformeln*. O conceito pode ser entendido como ‘tropos visuais’ carregados de emoção, ou as ‘fórmulas históricas de representação das emoções’ na arte, vazadas na gestualidade corporal ou na expressividade facial dos sujeitos representados nas imagens produzidas no ocidente. Ainda segundo ele, as ‘*Pathosformeln*’ informariam a criação visual, mesmo que o próprio ‘artista’ eventualmente não saiba de onde vêm essas formas que ele emprega. Acentuando a tensão entre morfologia e história, Ginzburg testa o conceito em favor da condição histórica das obras de arte, de sua criação e recepção, em diversos contextos históricos.

### 3.3 – As imagens de Nossa Senhora das Dores da Capela de Dores do Turvo

A atual Igreja de Nossa Senhora das Dores, originária da Capela de Nossa Senhora das Dores do “Turvo Pequeno”, outrora Capela vinculada a Igreja Matriz de São Manoel do Rio Pomba, possui diversas representações de Nossa Senhora das Dores. Entre elas, interessa-nos especialmente duas imagens datadas do século XVIII. A devoção a Nossa Senhora das Dores e ao Calvário em Minas Gerais ocorre simultaneamente em Vila Rica e em Dores do Turvo. O culto a Nossa Senhora das Dores, apesar de já ser prática da devoção popular da Igreja Católica, nomeadamente através da ação dos Servitas<sup>37</sup>, somente foi integrado no breviário a partir de 22 de agosto de 1725 (FERREIRA, 2016, p.312). Dois anos depois o Papa Bento XIII (1724-1730) estenderia esta devoção a toda a Igreja com a oficialização da Festa de Nossa Senhora das Dores no calendário litúrgico na sexta-feira da Semana da Paixão [antes do Domingo de Ramos] (FERREIRA, 2016, p.312). No amplo universo dos temas marianos, ou das invocações do ciclo

<sup>37</sup> O.S.M – *Ordo Servorum Beatae Virginis Mariae* (Ordem dos Servos de Maria), também conhecidos como Servitas. Ordem religiosa surgida em Florença, em 1233. Propagou, desde a sua fundação e estabelecimento como ordem mendicante, a devoção à Virgem Maria sob a invocação de Nossa Senhora das Dores. A congregação chegou ao Brasil no século XIX, estabelecendo-se em várias províncias. De acordo com Maria Eugênia Pereira, “[...] A ordem dos servitas foi responsável por criar uma devoção especial conhecida como “As Sete Dores de Nossa Senhora”, que nos lembram os momentos de sofrimento e entrega de Maria ao seu Senhor. São elas: a profecia de Simeão (Lc 2, 35); a perseguição de Herodes e a fuga da Sagrada Família para o Egito (Mt 2, 14); a perda do Menino Jesus no Templo de Jerusalém (Lc 2, 48); o encontro desta Mãe com o Seu Filho, carregando a cruz no caminho para o calvário (Lc 23, 27); a crucifixão de Jesus na cruz (Jo 19, 25-27); a lançada no coração e a descida de Jesus da cruz (Lc 23, 53); o sepultamento de Jesus e a solidão de Nossa Senhora (Lc, 23, 55). Ver: PEREIRA, Maria Eugênia. Dores dos Santos, Salomé ou a exaltação do milagre. In: DIACRÍTICA – Revista do Centro de Estudos Humanísticos | Universidade do Minho, n. 27/3, 2013, pág. 253-264.

mariológico, a inserção do culto a Nossa Senhora das Dores em Minas se deu na segunda metade do século XVIII como veremos a seguir.

### 3.3.1 – A imagem primitiva de Nossa Senhora das Dores, de devoção de José Nunes Vieira

A mais antiga imagem de Nossa Senhora das Dores, padroeira de Dores do Turvo, é uma imagem de madeira, classificada como “imagem de vestir” e remonta ao século XVIII. Numa breve análise formal e estilística pode se concluir que a imagem de vestir é confeccionada em madeira recortada, entalhada e policromada. Possui olhos de vidro, vestes em tecido e peruka de fios naturais, elementos que propiciam à imagem um expressivo realismo, algo recorrente na imaginária processional da época. Possui uma base em madeira, também chamada de roca, que fora substituída em intervenções anteriores realizadas em épocas desconhecidas. A escultura devocional foi preservada em seu local e encontra-se em pleno uso como imagem de culto<sup>38</sup>. Como está ligada à fundação da primeira ermida, depois transformada em capela de Nossa Senhora das Dores, foi comumente cogitado que essa escultura religiosa poderia ter sido doada por Dona Maria Lopes que, ao junto a outros devotos, obteve a provisão para construí-la em 1783.

Em alguns textos memorialísticos<sup>39</sup>, Maria Lopes foi tratada como a fundadora de Dores do Turvo e a ela foram atribuídas muitas realizações, como a doação das terras para a constituição do patrimônio da capela, o financiamento da edificação da ermida e até mesmo a doação dessa imagem. Contudo, a documentação analisada não confirma tais feitos. Apesar de Maria Lopes ser a única mulher relacionada entre os signatários da petição para a transformação da primeira em capela (além da sua ampliação), direcionada à Rainha D. Maria I, a personagem era uma agregada e viúva de um integrante da família Nunes Vieira. Esse fato em particular

<sup>38</sup> Atualmente a imagem é venerada pelos fiéis católicos da cidade e da região, especialmente por ocasião do Jubileu de Nossa Senhora das Dores. Esta surgiu em 1974 pelo Padre Nélson Marotta que enviou um pedido ao Papa Paulo VI. Nos anos de 1974 e 1975 a festividade aconteceu com o nome de “Festa de Nossa Senhora das Dores”. O primeiro Jubileu, oficialmente reconhecido pelo Vaticano, foi comemorado em setembro de 1976. Naquele ano foi concedida a licença provisória para celebração como Jubileu, por Paulo VI. O Jubileu de Nossa Senhora das Dores se tornou perpétuo em 1992, através da licença dada pelo Papa João Paulo II.

<sup>39</sup> Cônego Trindade foi um dos mais antigos autores a publicar que Dores do Turvo surgiu de uma capela ereta na Freguesia do Pomba por provisão de 7 de julho de 1783, a pedido de Dona Maria Lopes (TRINDADE, 1945, p. 108). POLITICO & AGUIAR (in: TRINDADE, 1998) também consideram que a Capela de Nossa Senhora das Dores foi construída por iniciativa de dona Maria Lopes, teve provisão em junho de 1783 e permissão para realizar batizados a partir de janeiro de 1802 (Trindade, 1998, p. 174). Também vale mencionar Sinval Santiago, que considera que a referida capela foi instituída a 07 de julho de 1783, a pedido de D. Maria Lopes, e benta pelo padre Manoel de Jesus Maria a 10 de dezembro de 1810, um ano antes do seu falecimento (SANTIAGO, 2017, p. 555). Além dessas fontes, a tradição oral elevou Maria Lopes à condição de fundadora da cidade. Mas ela não tinha terras, vivia como agregada na casa de um cunhado e só veio receber uma sesmaria após a Capela já estar edificada.

coloca em dúvida sua propalada riqueza e o protagonismo atribuído a ela na questão da fundação do Turvo e da capela (COSTA, 2024, p.32).

Como ressalta Costa (2024) em 1782 a provisão para ereção da ermida já havia sido passada pelo Bispo de Mariana. No entanto, além da autorização concedida por parte do bispo, a empreitada necessitaria ainda da provisão da monarca de Portugal, Maria I. E para conseguir tal benefício, o pedido seria remetido a ela em nome de Maria Lopes, Francisco Martins e outros devotos sediados no rio São Francisco do Turvo. Por seus próprios meios, eles “se prontificariam a erguer a capela que, por sua vez, daria mais recursos espirituais, não apenas a eles, mas a tantas outras pessoas que pouco a pouco passavam a ocupar aquele sertão<sup>40</sup>. A provisão real viria no ano de 1783. Uma vez edificada, a capela poderia contar com pároco próprio, mantido em sua função com as arrecadações da comunidade<sup>41</sup>. Com as obras em andamento, desde o primeiro momento contaria com a figura de José Nunes Vieira como zelador do patrimônio em formação (COSTA, 2024). O mestre entalhador português José de Meirelles Pinto seria por ele contratado para elaboração de muitas etapas da igreja, trabalho este que seria continuado por seu filho, de nome Antônio de Meirelles Pinto, ambos integrantes da oficina conhecida por ‘Oficina do Mestre de Piranga’, que atuou, por mais de 20 anos, na primitiva capela<sup>42</sup>.

Em 1790, após seis anos de construções, a ermida já contava com a capela-mor telhada e forrada, com entalhes, castiçais, torneiras, imagens, ornamentos e tudo o mais que a habilitava ao culto divino. Em carta, José Nunes pedia autorização para que houvesse a possibilidade de arrecadação de esmolas entre os fiéis das igrejas vizinhas, para que os trabalhos continuassem<sup>43</sup>. E para o cumprimento desta e de outras funções, seria canonicamente criada a Confraria de Nossa Senhora das Dores, Irmandade responsável por angariar fundos e fortalecer o culto na nova edificação. Como padre auxiliar do vigário Manoel de Jesus Maria no rebanho do Turvo, seria nomeado para o auxílio paroquial na ermida o sacerdote Bento Leitão de Almeida, neto do sertanista Brás Pires Farinho (COSTA, 2024).

Data desta época a escultura pertencente à José Nunes Vieira (fig. 41), provavelmente trazida da região de Jequitibá, de onde a família procedia, e instalada na primitiva ermida. Nessa

<sup>40</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Petição à Rainha Maria I** (2<sup>a</sup> via). 7 de julho de 1783.

<sup>41</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Nota promissória a José de Meirelles Pinto**. 8 de maio de 1787.

<sup>42</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Recibo de Antonio de Meirelles Pinto**. 19 de outubro de 1803.

<sup>43</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Requerimento de José Nunes Vieira à Rainha Maria I**. 23 de março de 1790.

escultura, Nossa Senhora das Dores está representada em pé e com olhar voltado para o alto. Normalmente é apresentada vestida de roxo e envolvida por um manto que lhe cobre a cabeça e desce até os pés. Segue, de certa forma, a composição tradicional da 'Virgem Dolorosa', com uma de suas mãos apertando o peito e a outra estendida em sinal de comunicação com o fiel. As articulações dos braços, contudo, permitem a modificação do seu gestual. No exemplo da figura citada, a Virgem está representada com sete espadas fixadas no seu peito e as mãos abaixadas.

Sobre a inserção desse tema no devocionário católico, Frei Agostinho de Santa Maria, no seu basilar 'Santuário Mariano', destaca os motivos fundantes de culto aos sofrimentos de Nossa Senhora, que se distribuem por variadas invocações, da "Piedade", da "Soledade", do "Pranto", às quais somou-se também a invocação de Nossa Senhora "das Dores"<sup>44</sup>. Segundo o religioso, o fundamento bíblico está no livro do Eclesiastes, que ensina aos católicos que eles não devem esquecer os suspiros e as lágrimas que a mãe de Deus derramou: *gemina matris tuae neoblivificaris*. (SANTA MARIA, 1707, s/p.) Sobre o sentido da Teologia da Dor, o apóstolo São Paulo, em uma das suas cartas, adverte também que "quem se compadecer do que padece, reinará com o mesmo que padecer" (SANTA MARIA, 1707, s/p.).



(Fig. 41 (A e B))  
Primitiva imagem de Nossa Senhora das Dores - Sem as vestes e com as vestes. Séc. XVIII. Fonte: Foto do autor.

<sup>44</sup> O Santuário Mariano, escrito pelo frade português Agostinho de Santa Maria, com informações passadas por Frei Miguel de São Francisco, do Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro, é uma das mais antigas publicações sobre a imaginária encontrada na América portuguesa no início do Setecentos (SEIXAS, 2022, p.123).

No longo processo de consolidação desse tema na iconografia católica, inclui-se também a memória da experiência de Santa Izabel, Rainha da Hungria, que teria presenciado uma aparição na qual São João Evangelista lhe revelou que, depois da Assunção da Virgem, lhe fora dada a dádiva da visão do primeiro encontro da Mãe com o Filho, fora da terra. Augusto de Lima Júnior, estudioso de iconografia religiosa e colecionador de gravuras sacras em Minas Gerais, reverbera a tradição católica segundo a qual se diz que, a pedido de sua Nossa Senhora, Cristo passou a conceder graças e privilégios de modo que quem

Invocar a Virgem Maria por suas dores e prantos, alcançará a dita se fazer penitencia verdadeira dos seus pecados antes de morrer; Em todas as suas adversidades e trabalhos, e com singularidade na hora da morte, terá a proteção e o amparo de Nossa Senhora das Dores; O que por memória das dores e prantos de Nossa Senhora, incluir em seu entendimento as da Paixão, gozará, no Céu, de prêmio especial e particular; E quanto pedir a esta Soberana Senhora em ordem à sua salvação e utilidade espiritual lhe concederá (LIMA Júnior, 2008, p. 128).

Nota-se que, por essa tradição, o papel de intercessora de Nossa Senhora é ressaltado. É ela que solicita ao Cristo ressuscitado que conceda as graças aos fiéis que praticarem as devoções fervorosas às dores de Maria. Segundo Senna Freitas (FREITAS, 1890, s.p) em seu livro “Memórias de Braga”, a invocação das Dores começou a ser pública e específica, desde que o Papa Benedito XIII em 22 de agosto de 1727 mandou que se rezasse sobre as "Dores de Nossa Senhora", determinando que fosse inscrita nos Breviários. Segundo Lima Júnior, o Papa Benedito XIV, "notando a razão da festa, satisfaz as dúvidas que se poderiam opor" e sustenta o parecer de que Nossa Senhora não chorara estando junto da Cruz, e procura confirmar a razão do hino *Stabat Mater* de que assevera não ser composição nem de São Gregório Magno nem de São Boaventura, como disseram e afirmaram alguns autores, mas sim do Sumo Pontífice Inocêncio III. (LIMA JR. 2009, p. 128).

A partir deste impulso vão se criando imagens históricas dos sofrimentos de Nossa Senhora. A de Nossa Senhora da Piedade<sup>45</sup> representa a Senhora tendo seu Filho morto nos braços. A de Nossa Senhora da Soledade, representa Maria isolada, levantando os olhos ao Céu ou então para a Cruz, tendo nos braços o Santo Sudário. Somente nos começos do século XVIII, a invocação de "Nossa Senhora das Dores" começou a ter culto singular, sendo que antes eram muito raras as invocações de Nossa Senhora “das Dores”, em contraste com as demais que lhe

<sup>45</sup>É importante destacar, em relação ao tema dos sofrimentos de Maria, que a iconografia mais difundida, pelo menos desde o século XIII-XIV na Europa medieval, foi a denominada *Vesperbild*, ou a famosa *Pietá*. Uma tradição que se consolidou no norte europeu e atravessou os séculos, estando presente na obra dos grandes mestres – de Giotto a Delacroix, atravessando a contemporaneidade. Foi um tema essencialmente popular e muito presente também na imaginária religiosa em Minas Gerais ao longo dos séculos XVIII e XIX.

relemboram os seus sofrimentos de Mãe. De qualquer modo os artífices interpretaram a Senhora das Dores em pranto, tendo o peito atravessado ora por uma, ora por sete espadas, mas todos eles dando ao rosto da Mãe de Jesus uma expressão de angústia, o que já se fazia há muito tempo, antes da definição específica ou título de “Nossa Senhora das Dores”.

A partir da prescrição do Papa Benedito XIII, coube à Congregação do Oratório, em sua filial de Braga, organizar em Portugal o culto a esta invocação. Os oratorianos estabeleceram uma Confraria de "Servos de Nossa Senhora das Dores", que logo passaram a ser denominados de "Servitas", e que se transformou em Irmandade de Nossa Senhora das Dores e Calvário nas colônias portuguesas. “Dores” e “Calvário” derivam da posição da Virgem aos pés cruz, onde Cristo estava crucificado. Era a tradução, em imagens, dos versos do Papa Inocêncio III: “*Stabat Mater dolorosa / Justa crucem lacrimosa / Dum pendebat filius*”<sup>46</sup>

Ainda segundo Lima Júnior, o padre Mestre Martinho Pereira, da Congregação do Oratório, deu enorme impulso a essa Confraria que logo desenvolvendo-se e espalhando-se por Portugal, terminaria por atravessar o Atlântico e se estabelecendo em Vila Rica, Minas Gerais. Ali foi o primeiro lugar em que se firmou, com enorme adesão dos fiéis, com a Confraria também contando com a concorrência de fiéis dos arraiais vizinhos que se formaram em torno de Vila Rica. Nesses arraiais, instalaram-se pequenas ermidas de Nossa Senhora das Dores e o avultado número de filiados à Confraria demonstra que a crença nas promessas de Nossa Senhora, anunciadas no sonho de Santa Izabel (conforme ditadas pela tradição oratoriana), eram conhecidas e por elas dedicaram fervor ao culto da Senhora das Dores.

A Irmandade de Nossa Senhora das Dores e Calvário implantada em Braga, em 1761, não tardou a aparecer em Vila Rica na mesma centúria. A sua implantação não se daria somente em decorrência do número expressivo de sacerdotes que de lá vieram no período da formação dos núcleos coloniais mineiros, como também pela enorme porcentagem de imigrantes das regiões portuguesas do Minho.<sup>47</sup> Sua presença em território mineiro possibilitou a introdução o costume das Capelas Passos e as cerimônias e exercícios piedosos relacionados à devoção à Virgem das Dores e ao Calvário, como a Via Sacra, a procissão dos Passos e a do Enterro. Vinculada à Congregação do Oratório de Braga, fundou-se em Vila Rica em 1767 a “Irmandade das Dores e Calvário”, que logo obteve do Prior Geral a Carta de Confirmação em 1768. Por essa Carta, se autorizava qualquer sacerdote, regular ou secular, a conferir aos irmãos de Vila Rica o escapulário e Coroa das Dores. (LIMA JR. 2009, p. 128).

<sup>46</sup> A mãe permaneceu triste e lacrimosa junto à cruz enquanto seu filho jazia crucificado.

<sup>47</sup> Para essa questão da porcentagem de imigrantes minhotos em Minas Gerais no século XVIII, ver: OLIVEIRA, Eduardo Pires de. **Minho e Minas Gerais no séc. XVIII**. Braga: Artes Gráficas Ltda, 2016

A primeira vez que se realizou a ‘cerimônia de Imposição do Escapulário de Nossa Senhora das Dores’ foi em 6 de abril de 1770. Com grande solenidade, foi colocado no altar de São João Batista da Matriz de Antônio Dias um painel representando a Senhora das Dores, que foi bento pelo vigário colado da paróquia, Padre João de Oliveira Magalhães, sendo, também nesse dia, eleita a Mesa definitiva da qual foi Provedor Manuel Luís Saldanha (LIMA JR. 2009, p. 128). Segundo Augusto de Lima Júnior, a essa festa, da primeira imposição do Escapulário das Dores aos filiados da nova Irmandade, estiveram presentes membros da elite local como o Conde de Valadares, Governador e Capitão General de Minas, o Corregedor da Comarca, Doutor José da Costa Fonseca, o Intendente da Real Casa de Fundição, Doutor João José Teixeira Coelho e também o Provedor da Fazenda Beal, Doutor João Caetano Soares Barreto, além de numerosos membros da nobreza civil e militar e grande público (LIMA JR. 2009, p. 130). A partir destes eventos, desenvolveu-se rapidamente a devoção da Senhora das Dores em Minas Gerais, tendo já em 1775 cerca de cinco mil associados em toda a Capitania. A Mesa da Irmandade das Dores e Calvário<sup>48</sup> providenciou a construção de uma capela e a aquisição de imagens para o culto.

A primeira imagem instalada foi uma escultura de dois palmos, feita em Braga, pelo Padre Manuel Martinho Pereira, que durante algum tempo continuou no altar de São João Batista, na Matriz de Antônio Dias. A partir de negociações com os mesários da Irmandade da Nossa Senhora da Conceição, a Irmandade das Dores obteve deles espaço para instalar um altar de Nossa Senhora das Dores. Mediante indenização que foi arbitrada para uso do terreno, a Irmandade das Dores erigiu a Capela das Dores no local em que funcionava, naquela época, o Cemitério da Matriz de Conceição de Antônio Dias (LIMA JR. 2009, p. 130). A referida capela ainda se encontra, atualmente, no mesmo local.

As obras ocorreram com rapidez de modo que em 1774 a irmandade inaugurou, com grandes festas, a Capela de Nossa Senhora das Dores que, logo em 1775, obtinha para seu altar-mor um Breve Pontifício com privilégios perpétuos. Neste altar também foi benta e nele colocada ‘a nova imagem de seis palmos da Senhora das Dores, vinda também de Braga’. Tudo isso decorria não somente das contribuições dos fiéis, como do esforço de Dona Leonor Luísa de Portugal, casada com o Coronel José Luís Saião, que era Secretário do Governo da Capitania e que não poupava recursos para a disseminação do culto a Senhora das Dores nas Minas (LIMA JR. 2009, p. 130).

---

<sup>48</sup>Venerável Ordem Terceira dos Servitas de Nossa Senhora das Dores do Monte Calvário de Vila Rica, ainda atuante na cidade de Ouro Preto.

Ainda de acordo com Lima Júnior, a nova Capela de Vila Rica obteve mais cinco Breves Pontifícios com indulgências plenárias e não plenárias, inclusive um que isentava a Irmandade das Dores da jurisdição paroquial (LIMA JR. 2009, p. 130). Em 1775, realizou-se em Vila Rica a primeira procissão das Dores e logo a do Senhor Morto, que o povo denominou de "Procissão do Enterro", espalhando-se o uso dessas cerimônias por toda a Capitania.

Essa breve recuperação histórica sobre a instalação da Ordem Terceira dos Servitas de Nossa Senhora das Dores do Monte Calvário de Vila Rica é importante pois relaciona-se diretamente com a implantação da devoção à Nossa Senhora das Dores, na primeira ermida, depois capela, das Dores do Turvo Pequeno, atual Igreja Matriz de Dores do Turvo, à época filial da Matriz de Rio Pomba.

Ressalta-se que o vigário de Rio Pomba, Manoel de Jesus Maria, teve e manteve fortes relações com a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias como já pudemos demonstrar (COLOMBO, 2024, p.43)<sup>49</sup>. Ali ele exerceu a função de sacristão nos anos anteriores à sua formação religiosa e manteve vínculos e atuação mesmo após a sua ordenação e designação para dirigir a nova Freguesia do Mártir de São Manoel do Rio Pomba. Importante ressaltar que essa relação do religioso com aquele templo onde atuaram os confrades servitas pode ter facilitado as ações da proeminente figura de José Nunes Vieira, fundador da Capela de Dores do Turvo.

José Nunes Vieira se estabelece inicialmente na Confraria dos Servitas de Vila Rica e depois cria e organiza a Irmandade de Nossa Senhora das Dores, do Turvo pequeno, arregimentando milhares de devotos. O Padre Manoel de Jesus Maria, mais tarde, reafirmaria os esforços dos devotos, quando interpela à Rainha Maria I pela elevação oficial da Capela:

Manoel de Jesus Maria, presbítero do hábito de São Pedro, e vigário colado da nova freguesia do mártir São Manoel dos sertões do Rio da Pomba e Peixe, e dos Índios Cropós e Croatás, atesto que a viúva Maria Lopes, e Francisco Martins, e outros devotos, com licença do Reverendíssimo Excentíssimo Senhor Bispo, que então era deste Bispado de Mariana, edificaram uma ermida com a invocação de Nossa Senhora das Dores, filial desta dita freguesia do mártir São Manoel, a qual ermida tomou por sua devoção a si o zelo e cuidado do seu aumento, **um virtuoso devoto José Nunes Vieira, que pela sua grande diligência, e esmolas de muitos devotos, a reedificou, e aumentou a sua fatura, de forma que pela grandeza e perfeição com que se acha reedificada, merece o título de capela, ou igreja, havendo nela uma excelente tribuna, e veneradas imagens**, e na mesma se conserva há muitos anos um capelão nomeado por mim, que atualmente administra os sacramentos, fazendo as minhas

<sup>49</sup>Constatamos que quando um grupo de moradores estabelecidos “no Ribeirão de São Francisco do Turvo” se organizaram e solicitaram a provisão para a edificação de uma capela dedicada a Nossa Senhora das Dores, no local da ermida já existente, houve a intermediação do Padre Manoel de Jesus Maria, já como vigário colado da Freguesia. O pároco faz a defesa para que a licença solicitada pelos moradores à Coroa fosse concedida. Na interpelação do religioso, a favor do pedido dos moradores, ele destaca o zelo daquela comunidade com os bens sagrados. Também se deve ao Padre Manoel de Jesus Maria a abertura do primeiro livro de tombo da Capela, por ocasião de sua inauguração (COLOMBO, 2024, p.43).

vezes, e para maior freqüentação da devoção da mesma Nossa Senhora das Dores, se fazem os ditos devotos merecedores de alcançar da Grandeza de Sua Alteza Real a mercê que pretendem de lhes conceder o se reduzir a dita ermida a título de capela da Sacratíssima Virgem Nossa Senhora das Dores, pois esta graça só a pode conceder Sua Alteza Real por serem terras do Real Padroado. Passa o referido na verdade e se necessário é o juro aos santos evangelhos. Freguesia do Rio da Pomba e Peixe, 23 de agosto de 1805. O vigário Manoel de Jesus Maria – Grifo nosso<sup>50</sup>.

José Nunes Vieira foi considerado, por seus contemporâneos, o fundador da Capela de Nossa Senhora das Dores (COSTA, 2024, p. 29). Fez votos e dedicou toda a sua vida à devoção da Virgem das Dores, erigindo ermida particular e edificando, posteriormente, a Capela de Nossa Senhora das Dores. Esteve sempre ligado à Irmandade de Nossa Senhora das Dores por mais de cinco décadas, onde ocupou diversas funções especialmente a de zelador e tesoureiro. (AHPNSDDT, Ajuste..., s/d). O reconhecimento expresso dessa dedicação encontra-se no registro de sua morte em 12 abril de 1818, de autoria do Padre Bento Leitão, que registra as honras religiosas que compuseram o seu funeral:

Certifico que celebrei duas missas de corpo presente pela **alma do fundador e zelador desta capela da Nossa Senhora das Dores** da Freguesia do Pomba, José Nunes Vieira, acompanhei o seu corpo à sepultura por gratidão e afeto, e assim mais, por convite dos mesários, de quem recebi 4#800 reis, disse um oitavário de missas pela sua alma, e se necessário é, juro aos santos Evangelhos. Dores, 12 de abril de 1818. V. Bento Leitão de Almeida.<sup>51</sup>

Essa imagem religiosa se insere nos modelos de representação mais bem elaboradas do tema (no sentido da complexidade da representação em relação ao seu sentido bíblico), ou seja, aquelas que trazem sete espadas ou punhais, que representam as sete dores de Maria. Cada espada representa uma das dores específicas que a Virgem sofreu em sua vida: (1) A Profecia de Simeão; (2) A fuga para o Egito; (3) a perda do Menino Jesus no Templo; (4) o encontro de Maria e Jesus a caminho do Calvário; (5) a presença na cena da Crucificação e Morte de Jesus; (6) Maria recebendo o corpo de Jesus, descido da Cruz (também conhecida como Pietá) e por fim, (7) sua presença na cena do Sepultamento de Jesus. A iconografia das sete espadas surgiu e se popularizou a partir do século XIII, especialmente com a devoção promovida pela Ordem dos Servitas (Servos de Maria), que enfatizava a meditação sobre as dores de Maria (FERREIRA, 2016, s/p).

<sup>50</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Petição do padre Manoel de Jesus Maria à Rainha Maria I.** 23 de agosto de 1805.

<sup>51</sup>ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Recibo do capelão Bento Leitão de Almeida.** 12 de abril de 1818.

### 3.3.2 – A imagem de Nossa Senhora das Dores, do Calvário

A segunda representação de Nossa Senhora das Dores existente na Igreja Matriz, originalmente Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo, pertence a um conjunto escultórico que representa uma cena do calvário, formado por imagens de vulto, em madeira dourada e policromada. Como ressalta Fábio Zarattini, este conjunto é formado por quatro imagens de vulto, esculpidas em madeira e adornadas com douramento e policromia. A peça central é a figura de Jesus Cristo Crucificado, identificado na documentação histórica como “Senhor dos Aflitos”, que se encontra em diálogo cênico com as demais imagens de Nossa Senhora das Dores, Santa Maria Madalena, São João Evangelista. Esta configuração cria um expressivo conjunto iconográfico que segue um modelo amplamente disseminado em missais dos séculos XVIII e XIX (ZARATTINI, 2024).



(Fig. 42) Conjunto do Calvário (Transição do século XVIII para o século XIX). Fonte: Foto Thiago Wierman.

Sobre a datação e a autoria desse conjunto, a documentação ainda é inconclusiva, apesar dos grandes esforços. Durante nossas pesquisas, analisamos um volume expressivo de fontes documentais primárias e inéditas relativo ao processo de construção da Ermida, depois Capela de Nossa das Dores do Turvo. Desde a petição encaminhada pelos moradores do “Ribeirão de São Francisco do Turvo” onde é solicitada a autorização tanto ao Bispado de Mariana como à Coroa Portuguesa, foram localizados o requerimento de autorização para um ermitão esmolar em benefício da Capela, datados de 1783, assim como os livros de despesas com a construção da ermida (1783 – 1795), além de documentos relativos à sua ampliação para uma capela maior e a construção do ‘corpo’ da edificação (1796-1805).

O vasto acervo documenta uma longa trajetória da obra registrada com significativa riqueza de detalhes, raro no contexto da arte e da arquitetura colonial em Minas Gerais. Em termos de fontes documentais sobre essa capela é preciso registrar que, embora alguns documentos não tenham sido encontrados em sua versão original, houve uma transcrição de documentos mais antigos realizados no século XX. Graças ao laborioso trabalho do Cônego Agostinho Resende, esses registros sobreviveram e chegaram até a contemporaneidade. As transcrições se encontram em um dos livros ordinários de Tombo (Livro II) “por se acharem os documentos [originais] em péssimo estado” (TOMBO, 02, p 127, grifo nosso). Mas, na maioria dos casos, os mesmos documentos transcritos nos livros puderam ser encontrados, no original, ainda salvaguardados no arquivo da Paróquia de Nossa Senhora das Dores do Turvo.

Embora alguns documentos apresentem lacunas em função de seu complexo estado de degradação, foi possível extrair deles uma gama de informações diferenciadas em relação às demais capelas da Freguesia de Rio Pomba, tema desta pesquisa. Interessante observar que, apesar das lacunas e do processo de registro das despesas não ser muito detalhado em relação aos oficiais credores e aos detalhamentos dos serviços, mantendo o enfoque nos registros da arrecadação das receitas e pagamentos das despesas, as datações e o tipo de despesas registradas, ainda assim foi possível averiguar a participação de alguns entalhadores e escultores, já conhecidos nos estudos da história da arte colonial mineira, como José de Meirelles Pinto e Antônio de Meirelles Pinto<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup>O retábulo-mor da Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo tinha com risco de José de Meirelles Pinto e entalhado por Antônio de Meirelles Pinto, entre 1802 e 1805, foi vendido por 7 mil cruzeiros, em 1950, para Raul Simbalista, comerciante de arte de São João Del Rei. Até o presente momento este bem cultural, vendido com autorização de Dom Helvécio Gomes de Oliveira, não foi localizado. Sua localização traria contribuições para o estudo da talha dos integrantes da Oficina do Mestre de Piranga, comandada pelos Meirelles Pinto, visto tratar-se de obra documentada.

No que se refere aos artesãos ou artífices que executaram as imagens e objetos em talha de madeira, eventualmente se registravam seus nomes. Na documentação sobre Dores do Turvo aparecem, concomitantemente às datas das obras do Santuário de Bom Jesus do Bacalhau, nomes emblemáticos como os de José de Meirelles Pinto, Antônio Meirelles Pinto, Vicente Fernandes Pinto, Manoel Dias e Padre Felix Lisboa, todos artífices ligados a uma grande oficina denominada por muito tempo pelo nome de comodidade “Oficina do Mestre de Piranga” que, em poucos anos, ergueu aquele expressivo monumento religioso.

A proximidade geográfica da ermida, depois capela, das Dores do Turvo, assim como a predominância de moradores provenientes da Freguesia de Guarapiranga, permitiu que elas tivessem a participação de uma grande oficina com artífices já experientes. Pode-se compreender que a Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo, na transição do século XVIII para o século XIX, foi a primeira extensão dos trabalhos daqueles artesãos estabelecidos na Freguesia de Piranga, que a essa altura avançaram para a nova Freguesia de São Manoel do Pomba. Diversos documentos históricos apontam o deslocamento dos integrantes da oficina de talha e escultura do português José de Meirelles Pinto, denominada nos estudos das oficinas regionais mineiras de oficina do Mestre de Piranga, para a Freguesia de Rio Pomba.

Os registros documentais são elucidativos sobre os cultos existentes em cada fase, desde a implantação até a consolidação do novo núcleo urbano e o processo de inserção de novas devoções, assim como a substituição de pequenas imagens por imagens de maior vulto para atender as necessidades de culto daquela vila nascente. No que se refere às imagens devocionais, há registro relativo às despesas com a “*factura de huma imagem da Sra. das Dores pequena sobre a caixa de esmolas*” datado de 1783 sem se especificar o responsável pelo recebimento. Essa imagem existiu até o início do século XX, tendo sido emprestada para uma exposição no Rio de Janeiro, depois disso seu paradeiro é desconhecido.

Acreditamos que essa “Caixa de esmolar” com representação do Calvário, pode ser de autoria de alguns dos integrantes da oficina de José de Meirelles Pinto, visto que há um recibo do pagamento de despesas, do mesmo período, com o restante do serviço do risco para a Capela, emitido por José de Meirelles Pinto. O entalhador foi responsável por muitos outros serviços, considerando o grande número de pagamentos recebidos, sendo que apenas algumas etapas das obras são claramente especificadas nos documentos estudados, como a confecção das tribunas e de castiçais de banqueta (COLOMBO, 2024, p.42)<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> COLOMBO, André Vieira. **Dores do Turvo: história, devoção, arte e patrimônio cultural**. Edição do autor. Juiz de Fora. 2024.

Outra hipótese é a de que esta obra que teria se extraviado em uma exposição no Rio de Janeiro teria sido uma representação do Calvário, cuja documentação menciona superficialmente que ela teria sido feita por Manoel Dias, em 1793. Nos documentos<sup>54</sup> estudados sobre essa capela também é registrado, relativo ao ano de 1793, o pagamento da fatura de “*Uma imagem do Snr. Crucificado, da Sra. das Dores, de M. Madalena e de S. J. Ev.listo, com a sua redoma de vidro*” (ACERTO, 1793, s/p) pelo mestre entalhador Manoel Dias. Acreditamos que essa representação do Calvário foi a primeira desse tema iconográfico na localidade, sendo substituída posteriormente por um conjunto em tamanho natural, visto que atualmente a Igreja preserva um Calvário em grandes dimensões, incompatível com a descrição existente nesse documento, além de existir também outro documento relativo a despesas de feitura de um Calvário maior.<sup>55</sup>

O pagamento relativo ao conjunto do Calvário e sua redoma foi feito em diversas parcelas e em datas diferentes. No mesmo ano foram registrados outros pagamentos não especificados ao escultor e entalhador Manoel Dias, e entre eles alguns serviços identificados, no valor de 16 oitavas de ouro, para “fazer e encarnar a imagem de São José como ajustado” e de despesas “de 3 (e) 1/2 oitavas de ouro para o resplendor de São José”. Ainda em 1793 ajustou-se com o entalhador “factura da imagem do Jesus Menino para o presépio”<sup>56</sup>.



(Fig. 43) Registro da participação da Caixa de esmolar, com representação de um Calvário, procedente de Dores do Turvo em exposição no Rio de Janeiro em 1907. Fonte: Cessão Clair Rodrigues.

<sup>54</sup> ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. **Acerto da obra de construção da Ermida da Senhora das Dores** – 1781-1793.

<sup>55</sup> ARQUIVO DOCUMENTAL DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES DO TURVO. Livro do tombo N. III – 1815.

<sup>56</sup> A referência a essas duas aquisições leva-nos a considerar a hipótese de já haver na Capela uma imagem de Nossa Senhora, para constituir, com as novas encomendas, a cena da Natividade.

A partir do estudo da documentação relativa à Capela de Nossa Senhora das Dores do Turvo, constata-se a substituição da imagem primitiva (uma imagem de vestir de pequeno porte), por uma imagem de função cênica, de grande porte e que se insere em uma representação do calvário.<sup>57</sup>



**(Fig. 44)** Primitiva imagem de Nossa Senhora das Dores (imagem de vestir, articulada e com olhos de vidro e cabeleira natural) datável da década de 1780. Foto Thiago Wierman



**(Fig. 45)** Imagem de Nossa Senhora das Dores, integrante do Calvário originalmente instalado no camarim do retábulo-mor (imagem de talha inteira, com olhos de vidro) datada de década 1800. Foto Thiago Wierman

Na documentação estudada, o tesoureiro José Nunes registrou muitas despesas de 1783 em diante<sup>58</sup>. Registra-se que desde os últimos anos do século XVIII já havia sido formalizada

<sup>57</sup>Originalmente esse conjunto de imagens ficava no retábulo-mor da antiga capela, daí sendo removido apenas nos anos de 1940, quando a antiga matriz foi substituída por outra edificação, a igreja eclética que ainda se preserva.

<sup>58</sup>Entre os oficiais identificados, no livro “Acerto das despesas” constam serviços do “Mestre de Carapina José Gonçalves e seu discípulo Manoel Martins” atuando em Dores do Turvo entre 1790 e 1793. Também há referências ao “Mestre Antônio Barboza” até 1795 quando a capela já estava coberta. Além dos oficiais contratados pelo Mestre Antônio Barboza foram registrados pagamentos do aluguel de Gregório, escravizado por João Martins de Medeiros. Também são documentados pagamentos ao “Mestre ferreiro João Marines”, por conserto de ferramentas

a instituição da Irmandade de Nossa Senhora das Dores. Embora ainda não tenha sido encontrado o registro de seu Compromisso, há extensa documentação relativa ao ingresso de irmãos até os fins do século XIX. Um dos documentos relativos às despesas da construção da Capela de Nossa Senhora das Dores, transcritos posteriormente para um livro mais recente, consta a seguinte transcrição:

Do livro 1º de Despesas da Capela e Confraria de Nossa Senhora das Dores, na Freguesia do Mártir São Manoel do Rio Pomba e Peixe, com 335 folhas numeradas com abertura em 12 de novembro de 1792: Consta a despesa **que se fez com a cabeça do Senhor dos Aflictos, Nossa Senhora das Dores, São João Evangelista e Santa Maria Magdalena**, no dia 23 de agosto de 1805 (AHPNSDT - Livro de Tombo III).

O inventário do acervo da Capela somente seria realizado alguns anos após a morte do Padre Manoel. Através desse registro sabemos que em 1815 a filial já possuía um extenso acervo de imagens devocionais, entre elas o Calvário que foi instalado no trono do retábulo-mor:

Minuta feita a 5 de setembro de 1815 das alfaias pertencentes a Capella de Nossa Senhora das Dores da Freguesia do Pomba. São as Seguintes: Imagens: **Hua do Senhor dos Aflictos, de vulto. Hua da Senhora das Dores, de estatura ordinária**, Outra da mesma senhora, mais pequena, **Hua Imagem de S. Maria Magdalena, HuaImagaem de São João Evangelista**, Hua imagem de São José, Duas, digo, hua, da Senhora do Rosário, Huam de Santa Anna, Hua de São Francisco de Assis, Hua de Santa Efigênia, Hua imagem de S. Antônio, Outra de São Sebastião, todas com seus diademas de prata (AHPNSDT - Livro de Tombo, 1815 – Grifo nosso).

Apesar da localização desses documentos, algumas questões são inconclusivas. Há um documento que vincula os serviços de confecção de um Calvário para a Capela de Nossa Senhora das Dores em 1793, ao mestre entalhador Manoel Dias para a execução do serviço. O documento transscrito no “Livro de acerto da construção do corpo da capela de Nossa Senhora das Dores”, existente no arquivo histórico da Paróquia registra:

Devo ao mestre entalhador M.el. Dias das m.asp.a mim as Images Sr. Crucificado, 1 da Sra. das Dores 1 de São João 1 de Sta. Maria Madalena ajustei com hua redoma e vidrassa tudo p. 4 oitavas e ey de dar as dobradiças e espadas de prata. Recebeu o d. Em 25 de junho de 1793 pa. Pagar... (AHPNSD, Acerto, s/p).

O documento pode referir-se tanto ao calvário em questão, como à outra representação do Calvário que existiu na mesma igreja e que se encontra desaparecido, como citado. A referência à ‘redoma’ nos leva a aventar que a hipótese mais plausível é a de que o calvário feito por Manoel Dias em 1793 era uma representação de calvário de menor porte, compatível

---

e despesas não especificadas ao Padre Félix da Costa. Há uma recorrência a serviços de “serragem de madeira” não especificados. Há ainda referências, em 1794, à encomenda do confessionário feito “ao mestre entalhador”.

com o acondicionamento em uma redoma de vidro. As menções às despesas deste período, mesmo não especificadas, são vinculadas a José de Meirelles Pinto que atuava, naquele momento, junto com Manoel Dias, na Igreja de Bom Jesus do Bacalhau, distrito de Piranga, região muito próxima a Dores do Turvo.

Importa, no entanto, explorar o sentido iconográfico e iconológico dessas duas representações escultóricas, inseridas nos sertões do rio Pomba. Em ambas, Nossa Senhora é representada em pé, com semblante austero, com olhar voltado para o alto. Nessa imagem, há apenas uma espada fixada no seu peito. A espada é um tributo de grande importância na representação de Nossa Senhora das Dores e é um elemento visual que se consolidou na arte cristã para representar o intenso sofrimento da Virgem Maria no Calvário. Esta escultura apresenta como atributo uma única espada que simboliza a dor profunda e singular que Nossa Senhora sentiu, como uma síntese de todo o seu sofrimento.

No campo da iconografia, o atributo da espada vai além da simples representação visual e incute significados mais profundos do ponto de vista teológico. O primeiro sentido explorado é o sentido do cumprimento da profecia de Simeão (Lucas 2:34-35), que anunciou que uma "espada de dor" transpassaria a alma de Maria. Essa profecia se refere à dor aguda e penetrante que Maria experimentaria ao testemunhar o sofrimento e a morte de seu Filho. A presença da espada no coração de Maria, iconograficamente, expressa também sua profunda participação no mistério da Paixão de Cristo. Ela não é apenas uma espectadora, mas uma corredentora, unida ao sacrifício de Jesus em seu sofrimento maternal. A dor de Maria é vista como um martírio interior, um testemunho de seu amor incondicional.

Outro sentido teológico que poderia ser explorado a partir dessa representação é a compreensão da dor humana. A apreciação da imagem de Nossa Senhora das Dores com a espada em seu coração pode oferecer aos fiéis, em termos de recepção, uma possibilidade de compreensão, com relativa profundidade interior, de temas vinculados à dor e o sofrimento humanos. Ela se torna um modelo de conformação, fé e aceitação da vontade divina diante das adversidades. Espera-se que com ela os católicos se identifiquem com suas dores e busquem nela o consolo e a intercessão. Essa representação também é um convite à compaixão e a empatia nos fiéis. Ao contemplar a dor de Maria, os cristãos são convidados a refletir sobre seus próprios sofrimentos e a buscar a fé e a esperança. Também servia como um lembrete da necessidade de compadecer-se com o sofrimento alheio.

Tais considerações em relação ao binômio ‘imagem-fiel’, são essencialmente vinculadas aos ditames do Concílio de Trento, sobretudo no exposto durante a XXV<sup>a</sup> sessão em que se ordena que as imagens sirvam como elementos de instrução, confirmando os fiéis e “ajudando-

os a venerar e recordar assiduamente os artigos de fé” (TRENTO, Concílio Ecumênico, 1563). Em relação à Minas Gerais, através das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, o mesmo se ordenava, de modo que “se ponham figuras dos mistérios que obrou Cristo Nosso Senhor em nossa redenção, por quanto com elas se confirma o povo fiel em os trazer á memória muitas vezes, e se lembrem dos benefícios e mercês que de sua mão recebeu e continuamente recebe” (VIDE, 2010, p. 397).

Portanto, há de se notar que a iconografia ‘das Dores’ se insere num contexto de exploração dos sentidos do sofrimento, das angústias, dos padecimentos, configurando-se como características distintivas dos santos, e portanto, dos cristãos. Tais ‘padecimentos’ seriam elementos primordiais e partícipes do processo do alcançar os merecimentos do céu e o gozar das glórias celestes. Tais elementos, aliás, estão em perfeita consonância com o concílio tridentino, o que enquadra essas imagens num programa imagético em perfeita concordância com o projeto catequético e pedagógico da Igreja.

### 3.4 – As imagens de Nossa Senhora das Mercês

A atual Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês, que no século XVIII era uma Capela vinculada à Igreja Matriz de São Manoel do Rio Pomba, possui duas esculturas de Nossa Senhora das Mercês. Sobre a datação da primitiva Capela de Nossa Senhora das Mercês, ela já estava edificada por volta de 1770 já que durante as obras de ampliação da Capela para Igreja Matriz de São Manoel ela serviu como sede da Freguesia. Segundo Caio Boschi, no Brasil Colônia muitas Irmandades de Nossa Senhora das Mercês foram instaladas. Na Capitania de Minas Gerais, em especial, houve uma ampla difusão da devoção mercedária, sendo fundadas vinte associações, entre elas uma em São Manuel do Rio Pomba e Peixe, solicitada em 1781 (BOSCHI, 1986).

Há, no entanto, divergências na historiografia sobre a criação de uma irmandade nessa capela. São conhecidos um conjunto de requerimentos que demonstram a intenção de se criar tal confraria, mas ainda não foram localizados documentos que confirmem o seu funcionamento<sup>59</sup>. Segundo Natália Castro, em petição à Coroa Portuguesa datada de outubro de

<sup>59</sup> DOC. 9418- [ant. 1782, Dezembro, 11] REQUERIMENTO do Pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios da Pomba e do Peixe dos índios cropós e croatos, Bispado de Mariana, pedindo provisão para erigir a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês, em conformidade da concessão de frei Joaquim dos Santos do Rosário [Comissário Geral da Congregação da Real e Militar Ordem de N. S. das Mercês e Redenção dos Cativeiros, nos estados do Maranhão, Grão Pará e Reino de Portugal]. Anexo: certidão. N° de inventário no catálogo: 9161. AHU-Minas Gerais, cx. 118, doc. 94. AHU\_ACL CU\_011, Cx. 118, D. 9418. CD 34 [pasta 0106 – pasta 002 – arquivos 0284- 0291]

1781, Padre Jesus Maria requeria provisão para erigir a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês, em conformidade com a concessão do frei Joaquim dos Santos do Rosário, comissário geral da *Congregação da Real e Militar Ordem de Nossa Senhora das Mercês e Redenção de Cativos nos estados de Maranhão, Grão-Pará e Reino de Portugal* (CASTRO, 2010, p.136).

A provisão concedida pelo frei Joaquim dos Santos do Rosário ao Padre Manoel de Jesus Maria expressava que

[...] desejando que a devoção de Maria Santíssima, e Mãe nossa, e Senhora das Mercês, Redentora dos cativos, se afervore nos corações de todos os fiéis e cristãos, para que assim se veja mais glorificado o seu santo nome, por esta causa, condescendendo com o piedoso zelo de tão devoto, e vigilante Pároco, lhe concedemos quanto de nossa parte está, tudo o que se pede, não encontrando esta nossa Concessão, alguma Ordem com a qual Sua Majestade Fidelíssima haja de ter proibido a ereção de Irmandades, e Confrarias. Do mesmo modo, damos Comissão à qualquer sacerdote (preferindo Religioso das Mercês, no caso de o haver), para que possa lançar o Hábito de Terceiro, e professar logo ao Reverendo Suplicante, e estes aos mais, que por sua devoção o quiserem receber, concorrendo neles aquelas circunstâncias, que se fazem necessárias para o esplendor de tão esclarecida Ordem; pelo que inibimos desta graça aos que forem escravos; porém a estes, se poderá lançar o bentinho só. E para que tudo tenha o seu devido efeito, nomeamos (professado que for) ao dito Reverendo Vigário Manuel de Jesus Maria, por Comissário da dita Ordem Terceira, com aquele poder, que lhe é devido: e lhe rogamos em o Senhor, que zele muito a que aos moribundos Irmãos, ou Confrades lhes não falte o conferir se lhes a indulgência plenária, concedida para o artigo da morte, aos quais poderá qualquer sacerdote confessar, ainda não sendo conferir: guardando assim nisto, como na Recepção dos Hábitos, e Bentinhos, aquela forma, que para tais coisas está disposta pela Sé apostólica. [...] Convento das Mercês da Cidade de São Luís do Maranhão aos vinte e cinco de Agosto de mil setecentos e setenta e cinco, e da deserção de Maria Santíssima, Revelação e fundação da Nossa Sagrada Religião quinhentos e cinqüenta e sete [...] Frei Joaquim dos Santos do Rosário (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 1118, doc. 94, p. 5-7)

Como ressalta a autora, Jesus Maria pedia permissão para levantar a Ordem Terceira da Senhora das Mercês e Arquiconfraria com estatutos e compromissos, para

[...] nela se poder admitir a receber e professar o Hábito de terceiro escapulário e bentinhos de Nossa Senhora das Mercês, a qualquer pessoa católica que devotamente o pedir [...] e depois de ereta a dita Ordem, pode a Mesa nomear vices-comissários e os mais que constam do requerimento (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 118, doc. 94, p. 5-7).

Além da concessão de Frei Joaquim, o vigário afirmava ter alcançado provisão do ordinário de lugar para a ereção de uma Irmandade da mesma Senhora. O local escolhido para a instalação foi a capela de Nossa Senhora das Mercês, filial da Matriz do Mártir São Manuel dos Sertões, custeada pelos religiosos e moradores da localidade. Como destaca Castro (2010) dizia ainda o suplicante:

[...] Nela se administra o Pasto Espiritual, e porque o Suplicante tem notícia do grande Tesouro de Indulgências, as graças concedidas às Ordens Terceiras, e Confrarias de Nossa Senhora das Mercês, Redenção de cativos, e como neste Bispado não há Ordem alguma terceira de Nossa Senhora das Mercês, recorre o Suplicante a Vossa Reverendíssima para que se digne conceder ao Suplicante Comissão, e faculdade necessária para levantar na dita Capela Ordem Terceira da mesma Senhora, e Arquiconfraria (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1782, cx. 1118, doc. 94, p. 4-5).

Apesar da insistência, o Padre Manoel de Jesus Maria enfrentou dificuldades no processo de ereção da confraria. Pareceres contrários foram emitidos e o sacerdote continuou buscando a autorização. Em 6 de agosto de 1784, Tomás Antônio Gonzaga, juiz dos Feitos da Real Fazenda, emitiu parecer para a Coroa sobre a petição de instituição da Confraria de Nossa Senhora das Mercês<sup>60</sup>. Gonzaga afirmou no documento que as ordens para estabelecer Irmandades ou Ordens Terceiras não estavam sendo de utilidade "nestes países, pois que os seus moradores, arrastados de um zelo indiscreto, correm a fazer nelas avultadas despesas, deixando ao desamparo o culto divino das Matrizes, que o direito e a razão exigem" (CASTRO, 2010, p.137). Apesar do argumento, concluiu-se que o assunto era "coisa de mera graça que a soberana podia conceder sem ofensa alguma" (CASTRO, 2010, p.137). O processo foi longo e Padre Manoel chegou a buscar apoio do Governador da Capitania<sup>61</sup>. Quatro anos depois, já em 20 de março de 1788, o governador de Minas Gerais, Luís da Cunha Menezes, enviou carta para D. Maria I informando com o seu parecer sobre uma petição do padre Manuel de Jesus Maria, que pretendia instituir uma Irmandade em honra de Nossa Senhora das Mercês. Concluímos que, passados sete anos, o desejo do pároco de instituir confraria apresentado em 1781, não havia ainda se concretizado. A sugestão de Menezes foi como se segue:

[...] que Vossa Majestade lhe permita a criação e instituição de uma Irmandade de Nossa Senhora das Mercês em sua mesma Igreja, pela faculdade que para isso o teve por patente do Comissário Geral do Maranhão e Grão-Pará (Documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais, 1788, cx. 128, doc. 33).

Castro (2010) ressalta que apesar do Padre Manoel de Jesus Maria ter se declarado irmão terceiro da Ordem de Nossa Senhora das Mercês, quatro anos antes de sua morte em testamento, não foram localizados documentos que comprovem que Padre Manuel de Jesus Maria tenha obtido êxito de criá-la com sede na Capela de Nossa Senhora das Mercês. Apesar dos nossos

<sup>60</sup> Parecer de Tomás Antônio Gonzaga, juiz dos Feitos da Real Fazenda, sobre a petição de Manuel de Jesus Maria, que pretendia instituir uma confraria de Nossa Senhora das Mercês, na capela da mesma Senhora, filial da Matriz do Mártir São Manuel. AHU – Cx.: 122, Doc.: 10. (1784)

<sup>61</sup> Carta de Luís da Cunha Menezes, governador de Minas Gerais, para a D. Maria I, informando com o seu parecer sobre uma petição do pe. Manuel de Jesus Maria, vigário colado da Igreja do Mártir São Manuel, situada nos sertões do rio Xopotó e do Peixe, que pretendia instituir uma Irmandade em honra de Nossa Senhora das Mercês. AHU – Cx.: 128, Doc.: 33. (1788)

esforços, não localizamos documentação relativa a essa irmandade, ao contrário da Irmandade de Nossa Senhora das Dores, vinculada à Paróquia e Freguesia de São Manoel do Rio Pomba, cuja ampla documentação vem sendo estudada por alguns pesquisadores citados no tópico anterior.

Independente da constituição de irmandade, a referida capela, hoje Matriz de Nossa Senhora das Mercês, guarda duas esculturas religiosas com a representação mercedária. Essas são as duas imagens mais antigas desta capela e encontram-se preservadas em seus locais de origem, permitindo seu estudo e viabilizando contribuições relevantes para a compreensão da imaginária instalada nas capelas da Freguesia.

A primeira é uma imagem em menor escala, considerada uma escultura de devoção doméstica, termo que temos empregado neste estudo ao nos referirmos às esculturas de devoção particular que eram instaladas em oratórios ou ermidas pertencentes aos ambientes domésticos. Por distinção cronológica, também é mencionada, em alguns documentos mais recentes, como a ‘imagem primitiva’, em alusão à sua instalação em momento histórico anterior em relação à época de instalação da segunda imagem que também analisaremos futuramente. Não foi possível confirmar a datação dessa imagem na documentação remanescente, mas de forma indireta, é possível mensurar que ela foi produzida aproximadamente do ano de 1770, visto que este ano se integra documentalmente ao período de instalação da Capela de Nossa Senhora das Mercês.

A segunda escultura, de mesma iconografia, é uma imagem de vulto, expressão utilizada na documentação colonial para referir-se às imagens de maiores dimensões e pertencente ao universo retabular. Esse termo está intimamente relacionado à funcionalidade da imagem, designando as esculturas religiosas com a representação dos oragos e que se destinam ao trono ou nicho central do retábulo das matrizes e/ou capelas vinculadas a elas. Essas imagens também podem ser consideradas de ‘imagens de culto’, visto que são produzidas para o culto coletivo, como exploramos mais acuradamente no início deste capítulo. No caso dessa imagem, existem estudos com atribuição de autoria à oficina designada como “Oficina do Mestre Piranga”, que foi coordenada pelos entalhadores José e Antônio de Meirelles Pinto, sendo datada como uma obra de transição do século XVIII para o século XIX.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Conforme RAMOS, Adriano. Considerações sobre a obra escultórica de Mestre Piranga. **Imagen Brasileira**, n. 6, p. 151-159, 2011; também mencionado em RAMOS, Adriano. O entalhador Luiz Pinheiro: um ilustre desconhecido da arte escultórica no barroco mineiro. **Boletim do Ceib**, v. 22, n. 70, p. 01-06, 2018.

### 3.4.1 – A imagem primitiva:

A Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês possui um significativo acervo de imaginária do século XVIII e XIX. Entre as mais antigas encontram-se as duas representações citadas anteriormente. A imagem primitiva (**Fig. 46**) pode ser descrita formalmente como uma escultura em madeira policromada e dourada, representando uma figura feminina em postura hierática, boca pequena, nariz afilado e cabeleira longa e bipartida com caiamento posterior aos ombros, olhos esculpidos e pintados, com os braços parcialmente flexionados com os cotovelos junto ao corpo e antebraços curtos e estendidos, além de mãos grandes e entreabertas. É possível aventar, pela posição e forma das mãos que a imagem poderia segurar, em outros tempos, algum objeto. É provável que esses elementos seriam os bentinhos, pequenos escapulários com o brasão mercedário, como identificado em outras imagens de Nossa Senhora das Mercês (CUNHA, 1993, p.28).



**(Fig. 46 (A) e (B))** Vista frontal e lateral da imagem de Nossa Senhora das Mercês. Acervo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês. Foto: André Colombo.

Nessa representação, a Virgem das Mercês veste uma túnica clara, acinturada exageradamente no alto do tronco, a dois terços de sua altura total. A posição do cinto difere radicalmente, em termos de proporções, daquelas recorrentemente usadas nas imagens de talha

mais erudita. A túnica apresenta também elementos decorativos, em cor dourada, nas bordas e pequenos elementos fitomorfos. A marcação do cordão dourado na cintura causa um alongamento na parte inferior do corpo e uma compressão da parte superior. Apresenta um escapulário azul, com elemento decorativo pouco definido e na cor dourada ao centro. O escapulário apresenta pequena dobra na parte inferior direita, pequeno elemento que talvez indique uma singela movimentação. Os ombros estão cobertos por um manto, que cobre a parte posterior da imagem, tendo a parte interna vermelha e a parte externa azul, com estrelas e contornos dourados. A base tem formato quadrado, com cortes angulosos nos cantos e cor escura.



**(Fig. 47 (A) e (B))** Vista frontal e posterior da imagem de Nossa Senhora das Mercês. Acervo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês. 0,73 x 0,24 x 0,17m. Foto: André Colombo.

Além da “desproporção anatômica”, evidenciada pelo corpo alongado e as mãos avantajadas, considerando os padrões clássicos e os cânones de composição escultórica clássica

que eram desejados e aplicados (com maior ou menor virtuose) nas imagens ditas ‘eruditas’, destacam-se, nesta escultura, algumas características intrigantes. A primeira grande característica é a representação da cabeleira, relativamente avolumada e disposta em grandes mechas de cabelos lisos, que parece remeter a um padrão fenotípico indígena. Esse elemento, embora pouco aceito pela historiografia tradicional, é encontrado e apontado em alguns estudos como características das esculturas missionárias, tanto na América Portuguesa quanto Espanhola, onde não somente a mão de obra indígena foi utilizada na produção de imaginária como ocorreram apropriações estéticas dos biotipos dos povos originários (TREVISAN, 1978; MARTINS; 2010, BACHETTINI, 2016.). A cabeleira, aliás, possui semelhança formal (se pensarmos em termos tipológicos) com a *Virgem da Conceição* das reduções dos ‘Sete Povos das Missões’ do Rio Grande do Sul, atualmente salvaguardada no Museu Histórico Júlio de Castillhos (**Fig. 48**).



**(Fig. 48)** Nossa Senhora da Conceição. Séc. XVIII. Museu Histórico Júlio de Castilhos. Porto Alegre.  
Fonte: Wikimedia Commons

Na região das Minas Gerais, conforme Costa (2009), as regras para a produção de imagens não foram tão rígidas quanto no litoral. Por isso, a principal característica é a diversidade e a ausência de uma rigidez formal. Em relação ao segundo aspecto, a rigidez formal seria a relativa liberdade do artílice em representar os santos da forma que melhor lhe conviesse, embora essa ‘conveniência’ estivesse submetida a esquemas formais já previamente estabelecidos pelo encomendante e pela autoridade da Igreja, nos termos do decoro da representação. Segundo Fabrino (2012), a produção de esculturas tem como característica a capacidade de absorver traços das fisionomias das comunidades locais. Brandão (2011) defende que as imagens sacras também recebem influência das convenções sociais a que estavam submetidas, impactando na forma como eram representadas e como se desejava que elas fossem compreendidas.

### **3.4.2 – A imagem de culto/retabular/ou de vulto:**

Como apontamos inicialmente a segunda escultura com a mesma temática iconográfica existente na igreja citada é uma ‘imagem de vulto’, expressão utilizada na documentação de época para referir-se às imagens de maiores dimensões., diferentemente da imagem anterior, que ao que parece, pode ter sido uma imagem destinada ao culto privado e ou à atividade missionária, antes de ser entronizada na primeira capela.

Sobre essa escultura não foram encontrados documentos relativos à sua encomenda, produção e data de inserção na Capela. Adriano Ramos e Célio Macedo Alves desenvolveram estudos comparativos que os levaram a atribuir sua autoria à oficina designada como “Oficina do Mestre Piranga”, coordenada pelos entalhadores José de Meirelles Pinto e Antônio de Meirelles Pinto (RAMOS, 2013, ALVES, 2013). Em termos de datação, a partir dos documentos existentes sobre a atuação desses entalhadores na Freguesia de Rio Pomba os pesquisadores a identificam como uma escultura do último quartel do século XVIII, o que coincide com o momento de ampliação da Capela de Nossa Senhora das Mercês e as transformações significativas que ocorreram naquele núcleo de povoamento.

Aqui, Nossa Senhora das Mercês (Fig. 49) é representada em pé com os braços abertos, vestindo uma túnica em cor clara, presa na altura da cintura por cinto dourado e um manto sobre os ombros, também em cor clara, com bordas douradas. Na parte frontal, o manto é ornado com elementos fitomorfos dourados que não são originais da obra, visto que a imagem passou por processo de remoção integral da policromia original e recebendo nova policromia, de padrão

ecléctico, em um estabelecimento de venda e reforma de arte sacra, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX<sup>63</sup>.



(Fig. 49 (A) e (B)) Imagem de Nossa Senhora das Mercês. Vista frontal e posterior. Foto do autor.

A figura feminina tem o rosto simétrico, assim como os ombros apresentam-se muito largos, efeito ampliado pela posição dos braços que se encontram estendidos. Os olhos são de vidro e colocados bastante afastados. A cabeleira é configurada em duas mechas bastante onduladas e caídas lateralmente sobre os ombros, com mais quatro caídas sobre as costas. Possui uma base com a presença de nuvens e três querubins e base de sustentação oitavada sem a presença de legenda ou inscrições. Embora a imagem tenha passado por muitas intervenções, fragmentos da policromia original, detectados durante processo de restauração, confirmam que as camadas subjacentes também eram de cores claras (PASSOS, 2022). Iconograficamente, ambas as esculturas são representações de Nossa Senhora das Mercês, cuja identificação se dá

<sup>63</sup> Embora essa intervenção não tenha sido devidamente datada há referências escritas, sem datação, ao envio da imagem pela Estação Ferroviária local ao Rio de Janeiro para ser repintada. Também foi afixada na imagem uma placa metálica da “A Luneta de Ouro”, casa comercial em atuação naquela cidade até a primeira metade do século XX.

entre outros elementos, pela presença do escudo da ordem dos mercedários, inserida no escapulário (**Fig. 50**).



**(Fig. 50)** Detalhe do medalhão escudo. Imagem de Nossa Senhora das Mercês. Vista frontal e posterior. Foto do autor.

Nossa Senhora das Mercês é um dos títulos da Virgem Maria já presente na Europa do século XIII em diante, mas muito popularizado após o Concílio de Trento. A origem do título é mais antiga e se deu em 1218, quando São Pedro Nolasco, São Raimundo do Penaforte e o Rei Dom Jaime I da Espanha teriam tido o mesmo sonho com a Virgem Maria. Segundo a tradição deste culto mariológico, em um sonho, Maria teria pedido para que eles fundassem uma Ordem Religiosa que tivesse como objetivo libertar os cristãos escravizados pelos muçulmanos. Na época, os muçulmanos tinham invadido parte da Península Ibérica, prendendo e escravizando inúmeros cristãos. A Ordem criada por São Pedro Nolasco passou a se chamar Ordem dos Mercedários em homenagem a Nossa Senhora das Mercês. A confirmação pontifícia da Ordem se deu através da *Bula Devotionis vestrae*, em 17 de janeiro de 1235, em Perugia, pelo Papa Gregório IX que incorporou canonicamente a nova Ordem na Igreja universal. Durante a reforma das ordens religiosas, por ocasião do Concílio de Trento, a devoção ganhou novo impulso, expandindo-se para as terras colonizadas pelos reinos ibéricos.

A origem da representação de Nossa Senhora das Mercês, como conhecemos, é a mesma de Nossa Senhora da Misericórdia, cuja origem iconográfica está em outro título mariano muito antigo, a de Nossa Senhora do Manto. O manto representava a proteção, mas sua simbologia remete à tradição clássica, não sendo algo específico à história da Virgem. Sua simbologia era adequada aos interesses dos mercedários que buscavam o alívio dos fiéis escravizados (TEIXEIRA, 2017, p. 82). Mas esse esquema ou composição iconográfica tem raízes muito antigas.

Cesare Ripa descreve a Alegoria da Misericórdia na sua *Iconologia*. Nela, o tema da Misericórdia já está claramente associado às representações das virtudes cristãs. Ripa indica que a Misericórdia era representada por uma mulher de pele branca com olhos grandes e o nariz um tanto aquilino, com uma guirlanda de oliveira na cabeça, caminhando de braços abertos e segurando na mão um ramo de cedro com frutos (RIPA, 1645, p. 406)<sup>64</sup>. Citando São João Damasceno, doutor da Igreja que dedicou-se a defender que Maria era o canal para alcançar a misericórdia de Deus, Ripa descreve que a virtude da Misericórdia é ‘uma afeição da alma, semelhante à piedade, para com a desgraça alheia’<sup>65</sup> (RIPA, 1645, p. 406 – tradução nossa).

Citando ainda Aristóteles (384 a.C e 322 a. C) e o humanista renascentista italiano Giovan Pietro Valeriano (1477-1558) o iconólogo traz referencias que embasam e explicam as referências da tradição da representação dessa virtude. Para Ripa, “estar de braços abertos mostra que a Misericórdia de Cristo é como o Rei Jesus dentro de nós, que é a verdadeira Misericórdia de Cristo, que está sempre pronto para nos receber de braços abertos para nos abraçar, para acolher nossas orações e para se lembrar de nós”<sup>66</sup> (RIPA, 1645, p. 406 – tradução nossa).

As ordens franciscanas, carmelitas, dominicanas, trinitárias e mercedárias foram algumas das que recorreram à utilização da iconografia da Virgem do Manto para formarem seus ciclos iconográficos específicos.<sup>67</sup> Apesar da representação do manto ser antiga, tanto na tradição clássica quanto dentro do próprio culto cristão, foi o texto de um religioso, Cesário de Heisterbach (1180-1240), o responsável pela difusão do culto a Nossa Senhora do Manto e sua apropriação por diversas ordens religiosas (SILVA, 2012, p. 177).

Segundo Vitor Serrão (2015) o interesse da solução iconográfica tomada, em que se mostra a Virgem Maria com o manto aberto e suspenso por anjos, abrigando e protegendo representantes de todas as classes sociais, é uma recriação, a partir do velho culto das Confrarias do Espírito Santo, patentes em muitas cidades e vilas portuguesas no fim da Idade Média, e das representações da Imaculada Conceição. O autor destaca que, ainda que haja coincidências de

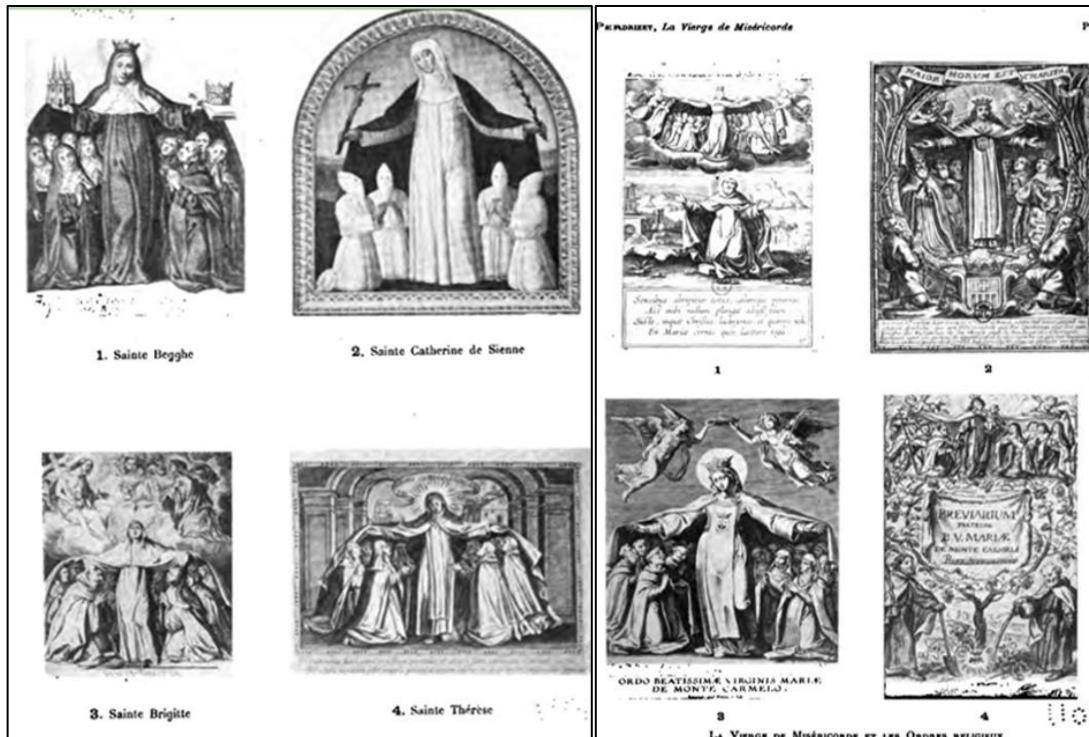
<sup>64</sup> Conforme Ripa (1645): *D' Onnadicarnagione bianca, hauerà gliocchigroffi. & ililna o al quanto aqui lino, convnaghirlanda d'oliua in capo, tan-do con le braccia aperte, matenga con la de Ara, mano vn ramo di cedro con il frutto* (RIPA, 1645, p. 406 – tradução nossa).

<sup>65</sup> *Misericordia è vn affetto dell'animo com paffion cuo le versol' altrui male, come dice S. Giovanni Damasceno lib. 2. cap. 24.* (RIPA, 1645, p. 406).

<sup>66</sup> *Loftare con le braccia aperte, dinotachela Misericordia è à guisadi Giefu Christo Re dentorno fistro, ch'è la vera Misericordia, con pronteza c'aspetta sempre con le braccia aperte, per abbracciarmi* (RIPA, 1645, p. 406).

<sup>67</sup> SERRÃO, Vitor. *Iconografia da Mater Omnia na arte portuguesa: do culto do Espírito Santo ao de “Nossa Senhora da Misericórdia” (séculos XVI-XVIII)*. Texto online: <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/a-misericordia-de-vila-real-e-as-misericordias-nomundo-de-expressao-portuguesa/iconografia-da-mater-omnium-na-arte-portuguesa-do-culto-do-espírito-santo-ao-de-nossa-senhora-damisericordia-seculos-xvi-xviii> (consultado em 15-06-25), 2015.

representação com outras opções da Virgem do Manto que se encontram na arte francesa e italiana dos séculos XIV e XV, o que ocorreu foi de uma verdadeira sobreposição da temática, servindo interesses nacionais e uma elaborada estratégia imperial portuguesa, além da própria influência franciscana (SERRÃO, 2015).



**(Fig. 51)** Apropriações do esquema iconográfico de Nossa Senhora do Manto. Fonte: LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana (2014): "Virgen de la Misericordia", Base de datos digital de Iconografía Medieval. Universidad Complutense de Madrid.

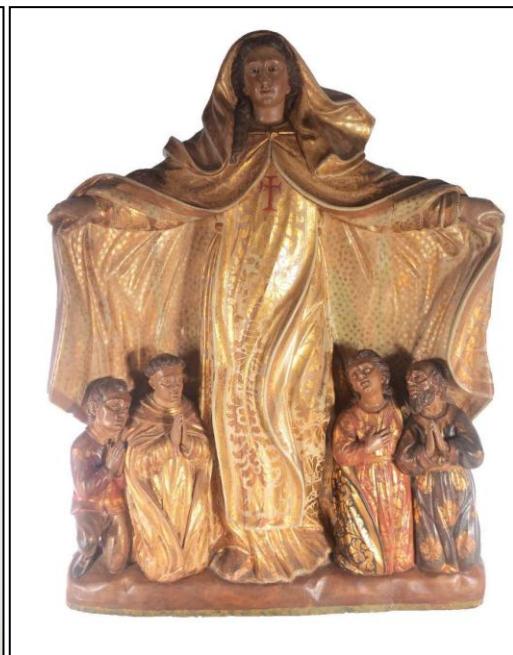
**(Fig. 52)** A Virgem da Misericórdia nas diversas ordens religiosas. Fonte: LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana (2014): "Virgen de la Misericordia", Base de datos digital de Iconografía Medieval. Universidad Complutense de Madrid.

A origem da devoção a Nossa Senhora das Mercês está ligada à libertação de cristãos cativos, o que demonstra a sua atuação na defesa dos oprimidos e na demonstração da misericórdia divina para com aqueles que sofrem. Do ponto de vista teológico, o culto a Nossa Senhora das Mercês está intimamente relacionado à teologia da misericórdia pois esta é uma invocação de Maria que enfatiza a sua função como mediadora da misericórdia divina. Neste sentido ela é vista como intercessora para que Deus exerça sua misericórdia sobre os homens. É também um modelo de misericórdia, pois ela se entrega a Deus e aceita a vontade divina. Sua devoção está relacionada à promessa de misericórdia na redenção dos Cativos.

A devoção à Nossa Senhora da Misericórdia se torna mais popularmente difundida na Europa dos fins da Idade Média. Abrindo seu manto protetor, a Virgem abriga os suplicantes e necessitados. Como demonstramos, o tema ‘manto protetor’ remonta aos primórdios do Cristianismo e transforma-se, ao longo do tempo, em símbolos de adoção e do casamento. [...] Iconograficamente, a Virgem das Mercês apresenta-se vestida com um hábito branco, ósculo no peito e pode apresentar um grilhete (anel de ferro) nas mãos (SANTOS, 1986, [s.p.]). Coelho & Quites ressalta que embora essa seja uma devoção muito antiga, ela não foi referida por Reau, que trata apenas da Nossa Senhora da Misericórdia, ou Nossa Senhora do Manto, informando que ela é venerada desde a Idade Média, sendo representada com um grande manto, sob o qual abriga personagens da nobreza e da Igreja, sempre em tamanho pequeno em relação à Maria. Sobre essa iconografia as autoras consideram que há, tanto na Europa quanto na América Latina, uma fusão dessa representação com a de Nossa Senhora das Mercês. Os vários nomes de Mercês, Misericórdia e Manto significam graça, benefício, proteção e favor de libertar os prisioneiros (DE VASCONCELOS COELHO & QUITES, 2009, p.198).



**(Fig. 53)** Representação escultórica “La Virgen de la Misericordia”. Fonte: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/virgen-de-misericordia>



**(Fig. 54)** Nossa Senhora das Mercês. Pernambuco. Séc. XVIII. Fonte: <https://www.galeriaalphaville.com.br/leiloes/212/lote/114>

A presença da devoção a Nossa Senhora das Mercês no Brasil Colônia relaciona diretamente com a colonização e a escravização. O significado da palavra Mercê, no português arcaico, de onde provém a expressão “Mercês”, era “favor, graça, benesse”<sup>68</sup>. Esse substantivo, antecedido do pronome possessivo ‘Vossa’, cristalizou-se, adquirindo um novo significado e tornando-se uma forma de tratamento específica para o Rei. Mais tarde, esse pronome estendeu-se a fidalgos que queriam o mesmo tratamento e continuou alargando-se a todas as classes sociais (NASCENTES, 1956, s/p.).

Neste sentido, a relação de devoção estabelecida com Nossa Senhora, sob o título de Mercês, reforça a concepção tridentina de intercessora daqueles que desejavam a libertação da escravidão. Assim, Nossa Senhora das Mercês tornou-se, para os cativos, a medianeira que poderia libertá-los da escravidão. As vestes em tons claros simbolizam a pureza de coração da Virgem Maria. Os detalhes em dourado significam que esta mulher é uma figura divina e que está na glória de Deus. O escapulário de Nossa Senhora das Mercês é um distintivo da Ordem dos Mercedários mas que com o passar do tempo passou a ser tratado como um símbolo de proteção e crença na promessa de misericórdia e salvação para aqueles que se colocassem em obediência aos votos preconizados pela Ordem (DE VASCONCELOS COELHO & QUITES, 2009, p.198).<sup>69</sup>

A cruz vermelha, presente no escapulário (presente apenas na segunda imagem) é o símbolo da aliança da Virgem intercessora com o Cristo Salvador. Nossa Senhora das Mercês foi difundida como aquela que seria capaz de levar ao salvador o clamor pela libertação de todo tipo de escravidão. O escudo da Ordem das Mercês, que teria sido um presente ofertado à ordem pelo Rei Dom Jaime I de Aragão e o bispo Dom Berenguer de Palou, simboliza os títulos atribuídos a Ordem das Mercês: Real, Celeste e Militar de Nossa Senhora das Mercês. Pensando na heráldica do escudo, a cor vermelha presente no escudo significa martírio e caridade, o dourado a nobreza e benignidade e o branco - ou prata - a pureza e a virgindade de Maria. O modelo de cruz utilizado é a Cruz da catedral de Barcelona, também chamada de cruz templária e é comum na iconografia mercedária e também presente na heráldica do Reino de Aragão (especialmente o conjunto de barras vermelhas e amarelas, representam a proteção real, além

<sup>68</sup> A definição aqui demonstrada pode ser verificada no *Vocabulário Portuguez e Latino* do Pe. Raphael Bluteau, no segundo tomo da edição de 1789, na altura da pág. 75. Ver: BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z)**. Lisboa: Officina Simão Thaddeo Ferreira. 1789. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5413>

<sup>69</sup> DE VASCONCELOS COELHO, Beatriz Ramos; QUITES, Maria Regina Emery. Nossa Senhora das Mercês de São Gonçalo do Rio Abaixo: características iconográficas, técnicas e estilísticas. **Imagen Brasileira**, n. 4, p. 197-202, 2009.

de ser o símbolo do martírio). Interessante notar, contudo, que o escudo não ocorre na primeira imagem, já na segunda imagem analisada, há uma simplificação do escudo, aparecendo apenas a cruz templária.<sup>70</sup>

Embora tratem de representações do mesmo título de Nossa Senhora, ou seja, ambas as esculturas representando Nossa Senhora das Mercês, as duas imagens possuem diferenças que permitem aventar hipóteses sobre o processo de sua inserção na Capela de Nossa Senhora das Mercês, filiada à Igreja Matriz e cabeça da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba no final do século XVIII. As imagens diferem no tratamento escultórico como variação das proporções e posturas, mas é no aspecto de suas dimensões que se evidencia as suas diferentes funções. Enquanto a primeira, menos esmerada tecnicamente, constitui-se certamente de uma imagem de devoção particular, ainda que tenha servido, em algum momento, de imagem missionária e de culto coletivo. A segunda imagem, por sua vez, reúne características de uma imagem de culto público e oficial, caracterizadas pelo seu grande porte e parte posterior planificada e menos elaborada, características engendraram a tipologia das imagens retabulares (DE OLIVEIRA, 2005, p. 141)<sup>71</sup>.

A inserção dessa devoção, comprovada por essas imagens e pelo culto que se estabeleceu na localidade, nos leva a considerar o caráter político-teológico dessa introdução, com funções específicas no âmbito do projeto colonizador. Os diferentes grupos sociais do período colonial aderiam, com rígido controle político-religioso, às agremiações específicas. Os homens brancos se assentavam nas irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição, São Miguel e Almas e Bom Jesus dos Passos. Em meados do XVIII, surgiram as Ordens Terceiras de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, que também atraíam as “elites” locais. Os negros se associavam às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa

---

<sup>70</sup> MÂLE, Émile. *El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII e XVIII*. Tradução Ana María Guasch. Madri: Ediciones Encuentro, 2001.

<sup>71</sup> DE OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro. A imaginária religiosa em Minas Gerais. Barroco. N.19. p. 163, 2005.

Efigênia, já os pardos se associavam a São Gonçalo, Nossa Senhora da Boa Morte e São José, enquanto os crioulos<sup>72</sup> à Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (SALLES, 1963)<sup>73</sup>.

O controle do acesso dos indivíduos pela Coroa Portuguesa, à qual estava assegurado o poder de aprovar os compromissos das irmandades, fazia dessas agremiações instrumentos de controle social, baseado em princípios teológicos. E esse sentido político e teológico estava intrinsecamente ligado à realidade da escravidão. A raiz teológica do culto a Nossa Senhora das Mercês está na promessa de misericórdia e libertação. Inicialmente a Ordem dos Mercedários era dedicada à libertação de cristãos cativos por muçulmanos e com o passar do tempo essa atribuição foi ampliando sua atuação. Assim, teologicamente, Nossa Senhora das Mercês era vista como a ‘Mãe da misericórdia’, aquela que intercede pela liberdade.

Para os escravizados, a devoção a Nossa Senhora das Mercês representava uma fonte de consolo e esperança, no contexto de profunda opressão. A imagem da Virgem que liberta prisioneiros oferecia uma perspectiva de intervenção divina e de um futuro de alívio para suas dores e sofrimentos. Ela era vista como protetora daqueles que viviam as agruras do cativeiro, prometendo redenção, tanto física quanto espiritual. Assim as autoridades coloniais e eclesiásticas podiam canalizar as aspirações de liberdade dos escravizados para um plano espiritual, evitando revoltas e mantendo o sistema escravista.

A promessa de libertação na vida após a morte, ou de ‘mercês’ divinas em vida, ajudava a legitimar, ainda que indiretamente, a escravidão imposta. Assim estava constituído claramente o sentido político e religioso enquanto ferramenta de controle social, pois apesar do apelo libertador, no Brasil colonial, ela sempre foi apropriada pelas estruturas do poder colonial. As irmandades dedicadas à Nossa Senhora das Mercês, muitas delas congregando escravizados, negros libertos ou mestiços, eram incentivadas pela Coroa e pela Igreja também por sua utilidade no controle social e manutenção da ordem.

---

<sup>72</sup> Importante destacar que o termo ‘crioulo’, no sentido empregado, se refere a uma identificação racial, mas sobretudo social. De acordo com a sessão de História Luso-Brasileira do Arquivo Nacional, o ‘crioulo’ seria um [...] Termo que designava os escravizados nascidos no Brasil e, em alguns casos, os cativos originados de outras colônias portuguesas. De origem portuguesa, crioulo é derivado da palavra “crea”, como era escrita a palavra “cria”, ou seja, pessoas criadas na terra. Antônio Moraes Silva, em seu *Diccionario da língua portugueza*, publicado em 1813, registrou o termo crioulo empregado ao escravizado que nascia em casa do senhor; significando também o animal, cria, que nascia “em nosso poder”. O sentido dado a “crioulo” era menos uma exclusividade do negro “nacional” do que um designativo social “de cor” aplicado aos descendentes de escravizados, mas que também podia ser atribuído àqueles escravizados vindos de uma parte da África. Nesse sentido, era usual o nome do escravizado estar seguido do adjetivo “crioulo”, da nação a que pertencia ou do porto do qual fora embarcado para as terras americanas, a exemplo de João crioulo Angola. Disponível em: [https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6115:crioulo&catid=2071&Itemid=121](https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6115:crioulo&catid=2071&Itemid=121)

<sup>73</sup> SALLES, Fritz Teixeira de. **Associações Religiosas no Ciclo do Ouro**. Belo Horizonte: UFMG, 1963, p. 137.

O incentivo à devoção, enquanto prática, tinha por objetivo manter os súditos na fé católica, combatendo as práticas consideradas pagãs. O culto às imagens e a participação em irmandades eram formas de fortalecer a presença e a influência da Igreja Católica no cotidiano dos colonizados. A Coroa Portuguesa, ao exercer o controle desde a ereção até o funcionamento dessas irmandades, garantia que elas não se tornassem focos de subversão. Além de fortalecer a Igreja, se fortalecia também o poder real e a obediência dos súditos.

Para os grupos oprimidos pela escravização, a devoção a Nossa Senhora das Mercês também tinha um sentido político interno de construção de identidade e solidariedade que foi favorável à consolidação do projeto colonial. As irmandades permitiam que escravizados e libertos se organizassem, praticassem sua fé, e até mesmo buscassem formas de auxílio mútuo e, em alguns raros casos, o alforria de irmãos através da caridade da irmandade. Essas organizações, mesmo sob o olhar atento das autoridades, representavam um espaço de esperança e de autonomia relativa. Portanto, podemos concluir que a devoção e culto a Nossa Senhora das Mercês conjugava a dimensão teológica da libertação e da misericórdia com as necessidades políticas de controle social e de manutenção da ordem na sociedade escravista. Para os cativos, representava uma fonte de esperança espiritual e material diante da realidade das condições a eles impostas pela força do poder colonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Freguesia de São Manoel do Rio Pomba foi criada a partir de um aldeamento indígena, durante a vigência da Lei do Diretório dos Índios, legislação que foi um prenúncio da expulsão dos Jesuítas do Brasil, já que previa a retirada da administração e controle dos indígenas dos religiosos. O recurso do aldeamento, criado pelos inacianos, continuou sendo utilizado pela Coroa Portuguesa, sob a designação de “aldeamentos régios”, que, por força da nova legislação estabelecia que estes espaços deveriam estar sobre a administração temporal, o que de fato não ocorreu, por diversas razões que detalhamos neste trabalho. O que constatamos nessa pesquisa é que na prática esses empreendimentos que tinham como objetivos a destribalização e desterritorialização continuaram sob controle de missionários religiosos seculares, com formação e grande influência inaciana. A ação missionária consistia no deslocamento, também chamado “descimento”, de indígenas de seus territórios para os aldeamentos para que se alcançasse a sedentarização dos nativos por meio do trabalho agrícola, da adoção de “costumes cristãos”, dentre os quais o uso da chamada língua geral e o abandono gradual dos idiomas nativos levavam à desejada “redução” desses povos “ao grêmio da Igreja” e como tal, “súditos da Coroa”.

Esse modelo de administração dos nativos foi importante para permitir a ocupação dos territórios ainda inexplorados, para a reserva de mão de obra e de colonização dos indígenas. Deslocados das suas aldeias de origem, os indígenas eram doutrinados nos mistérios da fé católica, batizados com nomes cristãos e colocados à disposição da Coroa e dos colonos para prestação de serviços. À medida que o trabalho indígena se tornava cada vez mais essencial à economia colonial, acirrava-se o conflito entre colonos e a Igreja. Disputava-se não apenas o controle sobre a mão de obra aldeada, mas também o direito de descer os indígenas do sertão. A instituição do Diretório dos Índios, durante a administração pombalina, significou, além da prática de subjugação dos indígenas, entre outras medidas, a elevação dos aldeamentos à condição de povoação, vila ou freguesia. Mas a política de deportação e concentração de grupos indígenas continuou ao longo do século XIX, nas terras dos antigos Sertões do Leste.

O aldeamento de indígenas obedecia, com efeito, a conveniências diversas. Ao estabelecerem como núcleos de produção serviam de infraestrutura para os exploradores das terras, de fonte de abastecimento de mantimentos, reserva de mão de obra, e especialmente de contingente para lutar nas guerras movidas contra outras etnias inimigas, atendendo aos interesses da Coroa e também aos dos moradores locais.

No decorrer dessa pesquisa, tínhamos o objetivo de investigar algumas questões centrais. A principal questão que buscamos responder foi como se deu o processo de escolha das invocações, e das esculturas religiosas que as representavam, no âmbito da catequese indígena na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba. O reconhecimento da importância e protagonismo da Igreja Católica e da religiosidade cristã na colonização das colônias portuguesas é fartamente discutido. No entanto, o presente trabalho versa sobre uma abordagem inédita, nesse contexto, considerado por alguns pesquisadores como uma realidade ‘*sui-generis*’ (Trindade:1953, Santiago:1991, 2017; Paiva:2009; Castro:2010; Vieira:2024). Buscamos investigar as singularidades ou particularidades históricas da catequese católica na formação de uma Freguesia que se origina de aldeamentos indígenas.

Antes de promover a análise das esculturas religiosas implantadas *in-loco* foi necessário compreender o sistema político e teológico em que estavam inseridas. Como ferramentas de um sistema que conciliava poderes e interesses, políticos e religiosos, buscamos compreender tanto o arcabouço normativo e as prescrições religiosas que se entrelaçaram através de um longo processo de negociação entre o Estado Português e a Igreja Romana, ao longo da modernidade. Buscamos compreender a formação da Política teológica no Império Português, o papel da Ordem dos Jesuítas na constituição do programa catequético implementado no Brasil Colônia, o sistema de representação na arte religiosa a partir do século XVI, seus princípios regentes como decoro, decência e conveniência na representação artística religiosa. Também apresentamos sucintamente os antecedentes históricos da Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba entre 1718 a 1767 e os fatores que levaram à criação da Freguesia, os agentes e as estratégias de colonização e catequese entre 1767 e 1811.

Investigamos as devoções implantadas e as capelas criadas na Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba buscando compreender a importância dos oragos no projeto político-religioso em questão. Este estudo foi importante para que constássemos que o regime normativo religioso vigente, especialmente as prescrições tridentinas, devidamente autorizado pela Coroa Portuguesa, pode ser caracterizado como um sistema de longa duração, visto que está alicerçado em estruturas que perduram por diversos séculos com poucas transformações. Essas constatações, no entanto, não nos impediram buscar averiguar especificidades que, apesar de não divergir das generalizações já alcançadas pelas pesquisas, ainda permitem inserir novos olhares sobre o objeto de estudo.

O *corpus* de fontes analisado neste trabalho, constituído de seis imagens, sendo duas representações de três invocações distintas: São Manoel, Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora das Dores, ou seja, dos oragos das três capelas mais antigas da Freguesia. Identificamos

que as invocações e esculturas estavam em plena consonância com o contexto político, teológico, iconográficos vigentes. Constatamos que o repertório de representações das invocações se constituiu tanto de imagens devocionais quanto as imagens de culto, como buscamos diferenciar no capítulo III. Como pudemos demonstrar suas inserções não são simultâneas, mas sequenciais. O estudo dessas seis esculturas foi capaz de demonstrar que as demandas da colonização exigiram uma transformação da função da imagem religiosa utilizada: a passagem da imagem de devoção privada para a imagem de culto público. Poderíamos apontar que a imagem de devoção, cuja relação é individual e doméstica, dará lugar à imagem para o culto, impostos em espaços compartilhados coletivamente. Algumas vezes as imagens de devoção privada passavam a servir-se de imagem de culto público até que estas fossem implantadas.

Apesar de haver diferenças formais significativas, especialmente as dimensões, compreendemos que a forma está completamente a serviço da função. Enquanto nas imagens de devoção doméstica a composição é simplificada visto que são construídas sem muito rigor técnico ou erudição iconográfica elas destinavam-se à intimidade do culto nos oratórios domésticos, quando as imagens fossem destinadas ao culto público, era necessário a produção de representações mais vultuosas, com maior uso do apelo ao realismo, uso de vestes e com maior capacidade narrativas e cênicas. Felizmente no caso das três localidades que constituíram nosso recorte tanto as imagens devocionais como as imagens de culto foram preservadas, o que permitiu as análises empreendidas.

Apesar das limitações do estudo, impostos pelos desafios enfrentados pela restrição temporal, que nos levou ao estabelecimento da seleção das três devoções mais antigas os resultados das análises dessas esculturas, que acreditamos que trazem contribuições para o campo da arte colonial, permitiram identificarmos, com o cotejamento das fontes históricas, os métodos de catequese das diferentes etapas da colonização da região. Quando avaliado no horizonte temporal mais amplo que contemple o período do vicariato do Padre Manoel de Jesus Maria (1767 a 1811), constatamos que houve transformações no trabalho catequético, especialmente a partir da percepção da forma de recepção – e rejeição – dos indígenas, alvos da ação catequética. A transposição do catolicismo para os novos territórios, como os sertões do rio Pomba, foi um grande desafio e utilizou-se da inserção de cultos e de representações imagéticas que fossem capazes de transmitir conceitos abstratos até então inexistentes na forma de vida das sociedades nativas. Com o desenvolvimento da atividade missionária com os povos originários os religiosos foram levados a compreender que as imagens religiosas católicas eram objetos opacos, vazios dos significados que lhes imbuíam a tradição ocidental.

O enfrentamento das dificuldades levou à mudança de métodos a serem adotados para a eficácia da ação colonizadora. Observa-se que as estratégias iniciais de ‘*conversão*’, através das quais os povos nativos deveriam ser persuadidos à adoção da religião católica foram revistas, e especialmente recrudescidas através de estratégias mais violentas de ‘*redução*’, uma postura mais rígida que obrigava a prática da religião oficial. Observamos que nos anos que antecederam a criação da Freguesia, e ainda nos primeiros anos de funcionamento daquela instituição religiosa, as estratégias adotadas foram o batismo em massa, o uso da estratégia de formação de ‘meninos pregadores’ e a tentativa malsucedida de ‘*pacificação*’ entre as etnias, através da atividade missionária.

Na introdução do catolicismo santoral tridentino, ‘a má recepção’ das imagens devocionais pelos indígenas ajudaram a moldar estratégias mais eficientes de ‘*redução*’ dos povos originários ao grêmio da Igreja, que significava naquele momento a incorporação à sociedade colonial. Os resultados insatisfatórios dos primeiros métodos corroboraram para a defesa da necessidade das arregimentações dos grupos étnicos distintos, em diferentes aldeamentos. Constatamos que foram utilizadas estratégias de articulação com os líderes indígenas, com constante uso da língua geral – ou língua brasílica - até a efetivação de aldeamentos dotados de escolas em igrejas e capelas para a inserção de devoções cristãs.

Nos primeiros anos de atuação religiosa é mais constante o uso dos argumentos salvíficos, que usavam como fundamento a salvação das almas do paganismo, demonstra que a ação dos religiosos estava ainda arraigada aos métodos jesuíticos, ainda praticadas. Como ressaltamos até meados do século XVIII a religião católica na Colônia ainda estava sob forte influência de jesuitismo nas práticas do Clero e especialmente na formação do Padre Manoel de Jesus Maria. Com forte função pedagógica, as imagens eram consideradas instrumentos materiais capazes de transmitir os modelos desejados de comportamento coletivo. Pudemos apurar que as primeiras imagens que aportaram com os primeiros colonizadores na Freguesia de São Manoel do Rio Pomba eram imagens devocionais, no sentido da relação de devoção pessoal. Eram cultuadas em ermidas particulares ou oratórios domésticos.

Ao longo do terceiro quartel do século XVIII as devoções pessoais foram amplificadas tanto para o ambiente das confrarias e irmãdades leigas como das capelas ligadas ao clero religioso. Essas esculturas documentam a passagem do trabalho das expedições missionárias iniciais, com o uso das imagens devocionais missionárias, para o desenvolvimento da catequese nas escolas das igrejas e capelas dos aldeamentos, já com o uso das imagens de culto coletivo. Instaladas nos retábulos, palco da imagem de culto, a imagem passa a ter múltiplos destinatários e, como ressalta Hans Belting, destinava-se a constituir novas relações simbólicas.

A partir da década de 1770, após a elevação da Capela de São Manoel à condição de Paróquia e a colação do Padre Manoel de Jesus Maria como vigário, após as estratégias até ali experimentadas um conjunto de ações distintas e decorrentes das experiências anteriores foram tomadas. Podemos apontar a organização de aldeamentos com mistura de etnias, a deliberada interrupção das relações intergeracionais nos grupos étnicos, a substituição de lideranças dos aldeamentos, inclusive com a ‘promoção’ de caciques de etnias diferentes da etnia predominante no interior dos aldeamentos interétnicos, a ampliação dos templos, a inserção de imagens retabulares e de vulto ou seja, as imagens destinadas ao culto público e coletivo e a ampliação das estruturas coloniais nos aldeamentos. Entre as mudanças destaca-se especialmente o abandono da língua geral, resultado da proibição estabelecida pelas reformas pombalinas. Esse conjunto de transformações configuravam reformas administrativas, políticas e jurídicas importantes, características do reinado de Dom José I, radicalmente marcado pelo anti jesuitismo. Neste momento coincide a substituição das imagens devocionais, primitivas e de pequeno porte, por imagens culto, de maior vulto, de acordo com o crescimento da localidade e a demanda de ampliação das capelas.

Constatamos que o processo de colonização implementado na Freguesia se caracterizou pela multiplicidade de grupos sociais e étnicos a serem colonizados, mas os povos indígenas foram os principais alvos da ação da Coroa, através da ação catequética da Igreja Católica. Embora a grande maioria dos povos originários estabelecidos nessa região estudada tenha sido dizimada ou tidos aniquilados seus modos de vida e saberes, a retomada das pesquisas sobre o tema demonstra que o conjunto de reações se configurou como formas diversas de resistência o que fez com que os catequizadores tivessem que rever e modificar as estratégias o que revela que esses povos não foram agentes passivos neste processo.

Constatamos que a implantação de culto aos santos representados pelas imagens devocionais foi uma importante estratégia na catequese indígena no interior dos aldeamentos criados na Freguesia de São Manoel de Rio Pomba. Esses agrupamentos forçados de povos de diferentes etnias foram espaços privilegiados de alteração cultural imposta pelos colonizadores aos povos colonizados com o intento de alcançar a sua dominação e a tomada de seus territórios. As escolhas deliberadas e intencionais das devoções, implementadas através das imagens com representações religiosas cristãs constituíram-se como dispositivos de combate a modos de vida dos não cristãos, especialmente os indígenas. Ficou evidente que a implantação de culto aos santos representados pelas imagens devocionais foi uma importante estratégia na catequese indígena no interior dos aldeamentos criados na Freguesia de São Manoel de Rio Pomba. Esses agrupamentos forçados de povos de diferentes etnias foram espaços privilegiados de alteração

cultural imposta pelos colonizadores aos povos colonizados com o intento de alcançar a sua dominação e a tomada de seus territórios. As escolhas deliberadas e intencionais das devoções implementadas através das imagens com representações religiosas cristãs constituíram-se como dispositivos de combate a modos de vida dos não cristãos, especialmente os indígenas.

Constatamos ainda que as experiências religiosas aí desenvolvidas, no âmbito do grande empreendimento de ‘conversão’ indígena ao Cristianismo não seriam *sui-generis*, como destacam os autores, mas apenas tardias. A partir do estudo das imagens devocionais aí inseridas para a devoção dos indígenas, constatamos que a Igreja Católica recorreu tardivamente à Teologia da Conversão com a retomada de apologias, estratégias e métodos atribuídos aos Jesuítas, àquela altura já expulsos do Brasil. O estudo das práticas religiosas, desde as invocações católicas escolhidas como as imagens devocionais, utilizadas no trabalho missionário, como as imagens de culto, utilizada no interior das reduções, ajudam a compreender que a colonização da região segue etapas e métodos elaborados e desenvolvidos pela Companhia de Jesus, utilizados também por outras ordens religiosas no Brasil Colonial, e também adotada em aldeamentos régios, submetidos a outro regime de administração estabelecido pelo Diretório mas preservando muitas características do modelo anterior. O investimento na formação e ordenação de padres indígenas, e o uso de religiosos como professores régios, a lenta aplicação de outras diretrizes previstas no diretório corroboraram para a permanência de modelos de colonização e catequese baseadas na teologia da conversão, revelando que os métodos e práticas jesuíticas se consolidaram e produziram efeitos de longa duração e que as mudanças normativas não foram capazes de interromper.

Como a colonização econômica, que sempre foi regulada pelo padroado régio não acontece sem a colonização religiosa e cultural, a catequese e a conversão implicaram em grande mudança cultural. Ficou evidente que muito mais que inserir os indígenas na sociedade colonial, a implantação da religião católica oficial implicou em submetê-los ao controle exercido sobre a grande massa colonizada da sociedade colonial. Mais que a integração, essa submissão foi alcançada com sucesso, resultando em implicações culturais imediatas, e também irreversíveis e duradouras entre os povos Coropó e Coroad, principalmente onde a ação da Igreja foi mais forte, como na Igreja Matriz de Rio Pomba.

A catequização como método de efetivação prática e propagação ideológica da política teológica vigente foi um dos elementos significativos no estabelecimento da alteração cultural e subjugos dos povos desses sertões à colonialidade e ao expansionismo da Cristandade, o que se demonstra por um absoluto apagamento destes povos nesta região específica. Ressalta-se, no entanto, que por contingência temporal a pesquisa não alcançou outras áreas mais distantes

geograficamente da sede da Freguesia, cuja colonização, inclusive com a prática de aldeamentos rígios, foi desenvolvida mais tarde.

Detectamos que nas regiões mais remotas, como a área de rio Pardo, rio Muriaé, etc, a colonização indígena da etnia Puri, cujas razões precisam ser melhores investigadas, teve efeito mais brando. Nessas áreas onde a atuação dos religiosos da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba foi mais branda, por distância, por contingência de tempo e de efetivo missionário, o apagamento foi menor visto que tem emergido a identificação de indivíduos, movimentos de retomada e de busca de reconhecimento de comunidades que autodeclararam da etnia Puri. É preciso investigar possíveis especificidades, formas de resistência dos nativos ou diferentes métodos de colonização que permitiram que esses grupos, situados às bordas, que inicialmente não se submeteram aos aldeamentos religiosos, ou mesmo os que mais tarde foram submetidos aos aldeamentos de administração temporal, tivessem conseguido preservar traços de cultura e identidade Puri. Essas impressões iniciais podem vir a formular hipóteses para outras pesquisas.

Pudemos constatar ao estudar as imagens sacras que elas foram, e ainda são, objetos de suporte material indispensáveis e centrais nas atividades católicas de catequese e nas práticas rituais cotidianas. E enquanto objetos rituais depositários de sentidos discursivos intencionais, desde suas simbologias mais amplas às suas estruturas formais mais específicas, evidenciadas por seus atributos, foram utilizados através do processo de conversão. Este, por sua vez, frequentemente atrelado ao argumento de civilização, ultimou em processos de epistemicídio. Os casos apontados nesse trabalho apontam que cada devoção implantada, cujo recurso material central era as representações visuais, servia a objetivos teológicos específicos. Entre as representações imagéticas, as escultóricas eram preferidas pelo seu maior realismo, alcançado com a tridimensionalidade entre outros recursos visuais. Enquanto suporte pedagógico e persuasivo de discursos teológicos e ideológicos, foram cuidadosamente escolhidas de acordo com cada propósito que visava alcançar. Há indícios de que as invocações eram escolhidas especialmente para cada traço cultural originário que se queria combater.

Embora não tenha sido possível analisar imagens de capelas mais distantes da sede da Freguesia, na pesquisa documental, constatamos que algumas devoções foram priorizadas, como o culto a São José. A ele foram dedicadas três capelas ainda no século XVIII<sup>74</sup>, coincidentemente em áreas onde estavam estabelecidas aldeias de diferentes etnias. Levantamos a hipótese de que a representação de São José foi um instrumento de persuasão,

---

<sup>74</sup> Podemos citar as Capelas de São José do Paraopeba (atual Tocantins), Capela de São José do Barroso (atual Paula Cândido), Capela de São José do Xopotó (atual Alto Rio Doce), entre outros oratórios particulares dedicados a santo, instalado em ermidas de Fazendas.

visual e moral muito conveniente ao processo de catequização dos indígenas. Acreditamos que a instalação da imagem do pai putativo de Jesus – símbolo eficaz da monogamia - no lugar mais alto do retábulo dessas capelas atuava favoravelmente à implantação de um modelo de comportamento coletivo masculino em torno das ideias de instituições moralizantes como ‘a fidelidade’. A representação de um santo, homem casado, vestido, trabalhador e artesão, servia-se plenamente ao combate da poligamia, do nomadismo, da errância dos povos indígenas, aos quais precisava-se impor a monogamia, o sedentarismo, a circunscrição à terra demarcada, o aprendizado dos ofícios, etc.

Notamos que a poligamia, traço cultural das sociedades pindorâmicas, era combatida primeiro pelo viés religioso e moralizante, como pelo viés político estatal, através dos mecanismos de coerção social que levava à obediência às normas e leis, através da criminalização dos comportamentos divergentes. A implantação de sua devoção atuava no sentido de intervir na formação de um novo comportamento moral dos povos nativos.

Também constatamos pela documentação histórica que as ideias do colonizador sobre a nudez dos nativos também variavam entre a ideia religiosa ‘de pecado’ e a ideia política ‘de crime’. Para instrumentalizar o combate desse hábito a representação josefina também era capaz de atuar na mudança de costumes. Um santo completamente vestido e calçando botas, mesmo no clima tropical da mata mineira, era também um modelo adequado para combater o hábito da nudez entre os nativos. Lembremos que o Santo é uma figura bíblica cuja hagiografia religiosa cuidou de evidenciar sua memória como um homem trabalhador.

E indissociável que o Santo era um modelo de comportamento muito apropriado para o contexto das vilas nascentes, visto a abundante quantidade de madeira e a necessária derrubada da mata para a transformação de um aldeamento e a consolidação de uma vila no modelo colonial. Relacionava-se ainda ao ensino dos ofícios e a prática das artesarias e a inserção desses indivíduos ao mundo do trabalho das vilas coloniais. A dinâmica do funcionamento de uma oficina de marcenaria era favorável ao estabelecimento de uma prática cotidiana do trabalho, de forma metódica em oposição a um modo de vida livre, nômade, integrado e orgânico dos povos originários.

Muitas foram as ferramentas colonialistas para a promoção da colonização que por sua vez resultou em epistemicídio indígena no âmbito dos aldeamentos. A sedentarização, que se esperava através do estabelecimento de casas, a destribalização, que se procurava através da quebra dos hábitos coletivos de vivências na aldeia, a monogamia, que se buscava instalar através do sacramento católico do matrimônio, a escola católica que buscava a separação de pais e filhos como estratégia de interrupção de transmissão cultural, a agricultura como forma

de fixação em áreas limitadas visando o combate às práticas caçadoras-coletoras, visando a expropriação das terras para a instalação da monocultura com a finalidade de produção de excedente e acumulação de riqueza são apenas alguns elementos. A esses processos é possível acrescentar que, na empreitada de catequização e conversão dos povos indígenas, o amplo pantheon santoral do catolicismo tradicional foi, no contexto, um extenso repertório a serviço da colonização. Deste modo é impossível não pensarmos que as imagens religiosas foram instrumentos de combate ao Outro. Mas lamentamos que a análise da implantação tão frequente à devoção de São José entre os indígenas é uma das questões que ficaram em aberto em função da contingência temporal desta pesquisa.

Podemos concluir que as estratégias políticas e religiosas desenvolvidas para o grande empreendimento da ‘conversão’ indígena ao Cristianismo na Freguesia de São Manoel do Sertão do Rio Pomba não foram *sui-generis*, se contextualizada no processo colonial brasileiro, como destacam os autores citados no início do trabalho. Foi sim um processo tardio em relação às outras áreas da Capitania de Minas Gerais. Mas em termos de método vimos que a Igreja lançou mão de estratégias já experimentadas em outras regiões da Colônia, nos séculos anteriores.

As imagens sacras – objeto central de nosso estudo - foram, e ainda são, objetos de suporte material indispesáveis e centrais nas atividades católicas de catequese e nas práticas rituais cotidianas. E enquanto objetos rituais depositários de sentidos discursivos intencionais, desde suas simbologias mais amplas às suas estruturas formais mais específicas, evidenciadas por seus atributos, foram utilizados através do processo de conversão. Este, por sua vez, frequentemente atrelado ao argumento de civilização, ultimou em processos de epistemicídio.

Os casos assinalados nesse trabalho apontam que cada devoção implantada, cujo recurso material central era as representações visuais, servia a objetivos teológicos específicos. Entre as representações imagéticas, as escultóricas eram preferidas pelo seu maior realismo, alcançado com a tridimensionalidade entre outros recursos visuais. Enquanto suporte pedagógico e persuasivo de discursos teológicos e ideológicos foram cuidadosamente escolhidas de acordo com cada propósito que visava alcançar e especialmente cada traço cultural que se queria combater. Assim, o uso das imagens religiosas como modelo de comportamento e representação de virtudes, como atribuição precípua nesse contexto de dominação cultural permite compreendê-las também como repositórios de violações culturais e violências epistêmicas.

Assim, a partir das minhas reflexões conlui que é possível compreender que as imagens sacras, inicialmente produzidas como objetos rituais e persuasivos, posteriormente artificados

e patrimonializados pelas políticas de memória, ainda podem ser objeto de outras apropriações e problematizações. A escrita e o ensino da História, as novas perspectivas da História da arte, das políticas de memória e de patrimônio cultural são enriquecidos a partir de novas abordagens críticas desses objetos, no âmbito do desenvolvimento das ações de educação patrimonial e museal, meus principais campos profissionais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Pedro Lopes de. **Município de Guarani: esboço histórico e cronológico**. Belo Horizonte: Editora O Lutador. 1991.

**ACTA SANCTORUM**. Junho - Tomo IV. Reeditado por Victor em Palmé. 1867 (disponível em: <https://archive.org/details/actasanctorum24unse/page/n9/mode/2up?q=sabel> – acesso em 05/09/2020)

ADAM, Victor. **Danse dês Purys**. Paris [França]: Lith. de G. Engelmann, [1835]. 1grav, pb. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon94994/icon94994\\_130.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon94994/icon94994_130.jpg)

AGUIAR, J. O. **Quem eram os índios puri-coroados da mata central de Minas Gerais no início dos oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836)**. Revista Mosaico-Revista de História, v. 4, n. 2, p. 197-211, 2011.

ALMEIDA MARTINS, Renata Maria de. **Barroco-Açu: As missões jesuíticas da América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global**. In: Franciscanos, jesuítas e beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVIII. [E-book]. / Organizadoras: Eliane Cristina Deckmann Fleck e Marcia Amantino. – São Leopoldo: Oikos, 2023.

ALMEIDA MARTINS, Renata Maria de. **Tintas da Terra Tintas do Reino. Arquitetura e Arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)**. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo – São Paulo, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Política Indigenista de Pombal: a proposta assimilação-indígena e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades-Programas e Resumos, p. 35-35, 2005.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. FGV de Bolso, ed. 1. Editora FGV, 2010.

ALVES, Célio Macedo. Uma singular família de entalhadores: os Meireles Pinto – Pai e filho, In: **Imagen Brasileira**, N. 6, Belo Horizonte, 2011.

ANDRADE, V. F. S. **Conflitos, catequização e redes de sociabilidades no aldeamento dos índios Puris e Coroados em São Paulo do Manoelburgo**. XXVI Simpósio Nacional De História, Anpuh, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0140.pdf>

ARENKT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ARGAN, Giulio Carlo. **Clássico antoclássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARGAN, Giulio Carlo. **Ensaios sobre o barroco, Imagem e persuasão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARINOS DE MELO FRANCO, Afonso. **O índio brasileiro e a revolução francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural.** Livraria José Olympio Editora/MEC, 2002.

ASSMANN, Jan. **O preço do monoteísmo.** Tradução MarkusHediger e Marijane Lisboa. 1<sup>a</sup> Ed. Rio de janeiro. Contraponto. 2021.

ASSUNÇÃO, Carlos; FONSECA, Maria Do Céu. **A arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil, de José de Anchieta, no quadro da gramaticalização de vernáculos europeus.** RIO-TORTO, Graça Maria et al. Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Mário Vilela. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4555.pdf>

AUMONT, Jacques. **A imagem.** Campinas, SP. Papirus, 1993.

ÁVILA, Affonso. **Iniciação ao Barroco Mineiro.** São Paulo, Nobel, 1984.

AZEVEDO, Thales. **Catequese e aculturação.** In: SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Ed. Nacional, 1976. p. 365-384

AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BAZIN, Germain, **Barroco e Rococó.** São Paulo. Martins Fontes. 1993.

BARROS, Douglas Ferreira. **TEOLOGIA POLÍTICA: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. Interações**, v. 15, n. 1, 2020.

BEDIN, Andrea Gomes. **O espírito barroco na arte e educação jesuíticas.** São Paulo. Recriar, 2018.

BELLINI, Lígia. **Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI.** Tempo, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 143-167, 1999.

BELTING, Hans. **Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte.** ARS URBE. Rio de Janeiro. 2010.

BERTELLI, Célio; LOPES, Matheus Fernandes A. **Os embates nas fronteiras de Minas Gerais e São Paulo: do conflito à demarcação dos limites territoriais. ONTEM E HOJE.** Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Matheus-Lopes5/publication/348481120\\_Os\\_Embates\\_nas\\_Fronteiras\\_de\\_Minas\\_Gerais\\_e\\_Sao\\_Paulo\\_do\\_Conflito\\_a\\_Demarcacao\\_dos\\_Limites\\_Territoriais/links/6000a478a6fdccdc851fd10/Os-Embates-nas-Fronteiras-de-Minas-Gerais-e-Sao-Paulo-do-Conflito-a-Demarcacao-dos-Limites-Territoriais.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Matheus-Lopes5/publication/348481120_Os_Embates_nas_Fronteiras_de_Minas_Gerais_e_Sao_Paulo_do_Conflito_a_Demarcacao_dos_Limites_Territoriais/links/6000a478a6fdccdc851fd10/Os-Embates-nas-Fronteiras-de-Minas-Gerais-e-Sao-Paulo-do-Conflito-a-Demarcacao-dos-Limites-Territoriais.pdf)

BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, Amarílio. **Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16.** Revista brasileira de estudos pedagógicos, v. 81, n. 199, 2000.

BOHRER, Alex Fernandes. **O discurso da imagem: invenção, cópia e circularidade na arte.** Lisbon International Press. 2020.

BONFIM, Luís Américo Silva. **Cultos e canonizações populares no nordeste do Brasil: notas etnográficas sobre processos de reparação post-mortem.** Anais dos Simpósios da ABHR, 2015.

BOSCHI, Caio César. **O Barroco Mineiro: Artes e Trabalho.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOSCHI, Caio Cesar. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo: Ática, 1986. 254p.

BOXER, C. R. **Igreja Militante e a Expansão Ibérica, 1440-1770.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

BOXER, Charles R. **O império marítimo português.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRANCO, Alberto Manuel Vara. **O sentido do Brasil integrado nos objectivos da Companhia de Jesus no século XVI.** Millenium-Journal of Education, Technologies, and Health, n. 36, 2016.

BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. Da iconologia à iconofotologia: uma mudança paradigmática. **Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia**, Ghrebh, v. 15, p. 13-32, 2011.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. **Quid tum?: o combate da arte em Leon Battista Alberti.** Editora UFMG, 2000.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica.** São Paulo. Editora Unesp, 2017.

CALAFATE, Pedro. **História do pensamento filosófico português.** Vol. III – As Luzes. Lisboa. Círculo de Leitores, 2002.

CALAFATE, Pedro. **História do pensamento filosófico português.** Vol. II – Renascimento e Contra-Reforma. Lisboa. Editorial Caminho, 2001.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Arte sacra no Brasil colonial.** Editora C/Arte, 2011.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil.** Salvador: P55 Edições, 2014.

CARDOSO, Delmar. **A Filosofia Da Educação Da Ratio Studiorum e sua Aplicação no Brasil Colônia.** Saberes Interdisciplinares, v. 12, n. 23, p. 63-67, 2019. DOI: <https://doi.org/10.2021/saberesinterdisciplinares.v12i23.279>

CARDOSO, M. A. **O conceito de Razão de Estado no limiar do Renascimento tardio.** *Revista Paranaense De Filosofia*, 2023, 3(2), 56–82. DOI: <https://doi.org/10.33871/27639657.2023.3.2.8295>

CARDOSO, Tereza Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In: STEPHONOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. **Histórias e memórias da educação no Brasil: Vol. I. Séculos XVI – XVIII**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004

CARDOZO, Guilherme Lima. **Educação e primeiros letramentos no Brasil: redução cultural indígena**. MOTRICIDADES: Revista da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana, v. 2, n. 2, p. 120-134, 2018.

CARNEIRO, P. A. S. **Conquista e povoamento de uma fronteira: a formação regional da Zona da Mata no Leste da Capitania de Minas Gerais (1694-1835)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Geografia, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/MPBB-7CUF2D>

CARNEIRO, P. A.S; MATOS, R. ES. **Geografia histórica da ocupação da zona da mata mineira: acerca do mito das “áreas proibidas”**. Anais do Seminário de Diamantina, 2010.

CARRARA. ÂNGELO ALVES, **Estruturas agrárias e capitalismo; contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na Zona da Mata mineira – séculos XVIII e XIX**. Mariana: UFOP, 1999.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. **Lealdades negociadas: Povos indígenas e a expansão dos Impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)**. Vol. 1 Tese (Doutorado em História). Departamento de História Econômica. Universidade de São Paulo. São Paulo – São Paulo, 2015.

CASTRO, N. P. P. de F. **Civilização e cristianização dos Índios Coropós e Coroados: a atuação catequética do Reverendo Manoel de Jesus Maria na Região do Rio Pomba (1767-1811)**. XIII Encontro de História, Anpuh, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: [https://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212973540\\_ARQUIVO\\_TrabalhocompletoAnpuh-Rio.pdf](https://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212973540_ARQUIVO_TrabalhocompletoAnpuh-Rio.pdf)

CASTRO, N. P. P. de F. **Entre Coroados e Coropós: a trajetória do Padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio da Pomba (1731-1811)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3013>

CATÃO, L. P. **As andanças dos jesuítas pelas Minas Gerais: uma análise da presença e atuação da Companhia de Jesus até sua expulsão (1759)**. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 6, n. 11, p. 127-150, 3 dez. 2007.

CATÃO, Leandro Pena. As andanças dos jesuítas pelas Minas Gerais: uma análise da presença e atuação da Companhia de Jesus até sua expulsão (1759). **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 127-150, 2007.

CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: \_\_\_\_\_. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

CHASTEL, André. **El gesto en el arte**. Vol. 5. Siruela, 2004.

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo. Ubu editora, 2020.
- COELHO, Beatriz, QUITES, Maria Regina Emery. **Estudo da Escultura Devocional em madeira**. 1<sup>a</sup> edição. Belo Horizonte-MG, Fino Traço, 2014.
- COELHO, Beatriz. **Devoção e arte. Imaginária religiosa em Minas**. São Paulo: Edusp, 2005.
- COPIADOR de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739- 1762) / Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni.** – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- COSTA, Lúcio. **A arquitetura dos jesuítas no Brasil**. ARS, v. 8, p. 127-195, São Paulo, 2010. Texto originalmente publicado na Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, n. 5, p. 105-169, 1941. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-53202010000200009>
- COSTA, Rogério Vicente. **Estudo sobre a iconografia de Nossa Senhora da Conceição e inventário das invocações de Nossa Senhora em Ouro Preto: a importância da Virgem Maria no culto Católico**. 2009. 70f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Cultura e Arte Barroca) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2009.
- CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz**. Tese (Doutorado em História e Cultural Social) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Fanca – São Paulo, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/121969>
- DA CONCEIÇÃO, Domingas César Messias et al. **Os Jesuítas E Sua Influência no Ensino Da Arte Em Jerumenha/Pi**. Revista do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica. Universidade Federal do Piauí, Teresina, v. 4, n. 1, p.8-10, jan. / jun, 2016. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20180419035413id\\_/http://www.ojs.ufpi.br/index.php/parfor/article/viewFile/5554/3266](https://web.archive.org/web/20180419035413id_/http://www.ojs.ufpi.br/index.php/parfor/article/viewFile/5554/3266)
- DAHER, Andrea. **A Oralidade Perdida – Ensaios de história das práticas letradas**: Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2012.
- DE PAULA, L. P.; Carrara, A. A.; Gomes, F. C. M.; Zaidan, R. T.. **A Involução Cartográfica da Vila de São João Batista do Presídio**. Caderno de Geografia. v.31, n.66, 2021.
- DEL NEGRO, Carlos. **Escultura ornamental barrôca do Brasil**. Belo Horizonte. Edições Arquitetura UFMG, 1964.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, and Paulo Neves. **O que vemos, o que nos olha**. Ed. 34, 2010.
- DO MONTI, Ednardo Monteiro Gonzaga. **Aulas régias:: luz que emana do trono**. Quaestio-Revista de Estudos em Educação, v. 20, n. 1, 2018. DOI: <https://doi.org/10.22483/2177-5796.2018v20n1p73-89>
- DOMENE, Marina Gialluca. **O Diabo em Anchieta: a representação do diabólico no Brasil dos Quinhentos**. 2020. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas). Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo – São Paulo. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-06112020-165337>

DOURADO, Mecenas. **A conversão do genito.** Rio de Janeiro. Livraria São José, 1958.

DURAU, Odair José. **In Domino Nos Exercícios Espirituais De Santo Inácio De Loyola.** Dissertaçao (Mestrado em Teologia). Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. Belo Horizonte – Minas Gerais, 2018.

DUSSEL, Enrique. **Anti-meditaciones cartesianas: sobre elorigendelanti-discurso filosófico de lamodernidad.** Tabula Rasa, v. 9, p. 153-197, 2008

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte.** Editora Zahar, 2001.

ETZEL, Eduardo. **Imagen Sacra Brasileira**, SP. Melhoramentos, 1979.

ETZEL, Eduardo. **Imagens religiosas de São Paulo: apreciação histórica.** São Paulo. Melhoramentos. Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

FABRINO, Raphael João Hallack. **Guia de Identificação de Arte Sacra - IPHAN-RJ.** Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

FALCON, Francisco. **Pombal e o Brasil.** In TENGARRINHA, José. (Org.). História de Portugal. São Paulo: EDUNESP/EDUSC, 2001. p.227-239.

FAQUINI, Luciane de Mendonça. **Guarany em preto e branco.** Guarani (MG) Edição do autor. 2014.

FARIA, Manoel Rodrigues. **História da Vida do Glorioso Martyr S. Manoel.** Typographia de G. M. Martins. Lisboa. 1846.

Feitler, Bruno, and Evergton Sales Souza. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia.** São Paulo: Editora Unifesp (2011).

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **O Domínio Das Almas E O Controle Dos Corpos–Estratégias Jesuíticas Para O “Viver Em Redução”(Província Jesuítica Do Paraguay, Século Xvii).** Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, v. 2, n. 22, p. 74-90, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/650/65027764006.pdf>

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Freguesias e Capelas: Instituições e provimentos de Igrejas em Minas Gerais.** IN: Feitler, Bruno & SOUZA, Evergton Sales. A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia. São Paulo. Editora da Unifesp. 2011.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima. **As reformas pombalinas no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições (2011).

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Freire, José Ribamar Bessa, and Márcia Fernanda Malheiros. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. 2 ed. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2009.

FURTADO, J. F. **Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial**. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, v. 2, n. 2. 2009.

GAUDERETO LAMAS, F. **Catequese e conflito: o aldeamento de São Manoel de Rio Pomba (1767-1800). Sacrilegens**, [S. l.], v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26661>. Acesso em: 25 abr. 2021.

GIOVANINI, R. R.; MATOS, R.E.D.S. **Geohistória econômica da Zona da Mata mineira**. Seminário sobre a economia mineira, v. 11, 2004.

GÓIS, Marcos LS; MARTINS, Andérbio Márcio Silva. **O tupi antigo no português: algumas questões sobre história, identidade e ensino de línguagem**. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 58, p. 422-440, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/010318138653638439601>

GOMES, Rafael Azevedo Fontenelle (org.). **Inventário da arte sacra fluminense** 1.ed. - Rio de Janeiro: INEPAC, 2010.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens, de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. Companhia das Letras, 2006.

GUIMARÃES, C. M. **Quilombos e política (MG-século XVIII)**. Revista de História, n. 132, p. 69-81, 1995.

HANSEN, J. A. **Agudezas seiscentistas e outros ensaios**. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2019.

HANSEN, J. A. **Teatro da memória: monumento barroco e retórica**. Revista do IFAC, Ouro Preto, p. 40-54, dez. 1995.

HANSEN, J. A. **Teatro da memória: monumento barroco e retórica**. Revista do IFAC, Ouro Preto, p. 40-54, dez. 1995.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria: construção e interpretação da metáfora**. São Paulo, Atual, 1986.

HANSEN, João Adolfo. **Barroco, neobarroco e outras ruínas**. Revista Eletrônica de Estudos Literários - REEL, n. 02, 2006.

HANSEN, João Adolfo. **Educando princípios no espelho**. FLOEMA. Caderno de Teoria e História Literária, n. 2A, 2006.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**. Recife – PE, 2010. Editora Massangana Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.– (Coleção Educadores – MEC/UNESCO) ISBN 978-85-7019-515-9

HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. 2. ed. Campinas-SP: Unicamp; São Paulo-SP: EdUSP, 2008.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 10, n. 40, p. 222–244, 2012. DOI: <https://doi.org/10.20396/rho.v10i40.8639816>.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **Os exercícios espirituais da Companhia de Jesus e a educação**. Revista HISTEDBR [online], Campinas, n. 30, p. 292-312, 2008. Disponível em: [https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/5158/art18\\_30.pdf](https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/5158/art18_30.pdf)

HERVOUET, Thomas. **A invenção da família ocidental**; tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes 2004.

HOLLER, Marcos. **A Missão: por uma visão decolonial da música nas reduções jesuíticas**. Revista Vórtex, v. 7, n. 3, p.1-26, 2019. DOI: <https://doi.org/10.33871/23179937.2019.7.3.3197>

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)**. 3<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Brasiliense, 1994.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. 12<sup>a</sup> ed. Papirus editora, 1996.

JOSÉ, Oiliam. **Indígenas de Minas Gerais: aspectos sociais políticos e etnológicos**. (No Title) 1965.

KALTNER, Leonardo Ferreira. **RegnaBrasillica: contextualização da Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil (1595)**. Revista da Abralin, V.19, n. 1 p. 1-25, 2020. DOI: <https://doi.org/10.25189/rabralin.v19i1.1379>

KARNAL, Leandro. **Formas de representações religiosas no Brasil e no México do século XVI**. 1994. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994. . Acesso em: 25 jun. 2024.

KARNAL, Leandro. **Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo. Hucitec, 1998.

KAUFMANN, Thomas; HOLZEM, Andreas. **A Era Confessional**. In: KAUFMANN, T.; KOTTJE, R.; MOELLER, B.; WOLF, H. (org.). **História Ecumênica da Igreja 2: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna**. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo, RS: Sinodal, 2014. p. 351-476.

KERR, Dorotéa Machado; GRIMAN, Caio Amadatsu. **Os jesuítas e a música nos territórios germânicos católicos (1648-1705)**. OPUS, [s.l.], v. 26, n. 2, p. 1-21, out. 2020. ISSN 15177017. Disponível em: <<https://www.anppom.com.br/revista/index.php/opus/article/view/848>>. Acesso em: 25 jun. 2024. doi:<http://dx.doi.org/10.20504/opus2020b2608>.

LAGE, L. **As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil**. In: FEITLER B; SOUZA E. S. (Org.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 147-148.

LAMAS, F. G. **Povoamento e colonização da Zona da Mata Mineira no século XVIII.** Histórica–Revista Eletrônica do Arquivo do Estado, n. 8, 2006. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao08/materia01/texto01.pdf>

LAMAS, F. G.. **Conquista, ocupação e conflito na área Central da Zona da Mata Mineira na segunda metade do século XVIII.** XII Congresso Brasileiro de História econômica, Niterói, 2017.

LAMAS, F. G.. **Catequese e conflito: o aldeamento de São Manoel de Rio Pomba (1767-1800).** Sacrilegens, v. 9, n. 1, 2012.

LAMAS, F. G.. **Conflitos agrários em Minas Gerais: o processo de conquista da terra na área central da Zona da Mata (1767-1820).** 2013. Tese (Doutorado em História Social), Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/234>

LAMAS, F. G; SARAIVA, L. F; ALMICO, R. de C. S. **A Zona da Mata Mineira: Subsídios para uma historiografia.** Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas. ABPHE-Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica (BrazilianEconomicHistorySociety). 2003. Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Luiz-Saraiva/publication/4900129\\_A\\_Zona\\_da\\_Mata\\_Mineira\\_subsidios\\_para\\_uma\\_historiografia/links/586e7d2608aebf17d3a7f38a/A-Zona-da-Mata-Mineira-subsidios-para-uma-historiografia.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Luiz-Saraiva/publication/4900129_A_Zona_da_Mata_Mineira_subsidios_para_uma_historiografia/links/586e7d2608aebf17d3a7f38a/A-Zona-da-Mata-Mineira-subsidios-para-uma-historiografia.pdf)

LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. **A imaginária paulista.** São Paulo. Pinacoteca do Estado 1999.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais.** Autêntica, 2008.

LINI, Priscila. **O sincretismo na arte sacra das Missões Jesuíticas dos guarani: Índio Santo e Santo Índio.** Mouseion, n. 32, p. 55-65, 2019. DOI: <https://doi.org/10.18316/mouseion.v0i32.5437>

LIPOVETSKY, Gilles, and Jean Serroy. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista.** São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2015.

LORÊDO, Wanda Martins. **Iconografia religiosa: dicionário prático de identificação.** Pluri Edições, 2002.

LORENZ, Karl M. **Introdução alla Pedagogia Jesuita no Brasil Colonial. Educação Humanista e o RatioStudiorum.** 2018. *Cadernos de História da Educação*, n. 17(1), 25-50. DOI: <https://doi.org/10.14393/che-v17i11-2018-3>

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. **A palavra e o império: A Arte da Língua Brasílica e a conquista do Maranhão.** Revista de História, n. 165, p. 367-401, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022065012>

MAGALHÃES, Theophilo Mosqueira Machado de. **Memorial Pombense. [manuscrito inédito]**. Cidade do Pomba. 31 de dezembro de 1900. Coleção particular Família Mosqueira.

MALE, Emile. **L'art religieux Du XVIIesiècle: Italie, France, Espagne, Flandres**. Paris: Armand Colin Éditeur, 1984.

MÂLE, Emile. **Religious art from the twelfth to the eighteenth century**. Princeton University Press, 1982.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens: uma história de amor e ódio**. Editora Companhia das Letras, 2001.

Marçal, Heitor. **Moral ameríndia**. (No Title) (1946).

MARQUES, João Francisco. **Os Jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1550-1700)**. Revista da Faculdade de Letras. 1995.

MARTINS, Judith. **Dicionário de artistas e artífices dos séculos XVIII e XIX em Minas Gerais**. Rio de Janeiro, Publicações da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 27, 1974.

MARX, Murilo. **Cidade no Brasil terra de quem?** São Paulo. Nobel: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

MASSIMI, Marina; FREITAS, Geisa Rodrigues de. **Acomodação Retórica E Adaptação Psicológica Na Pregação Popular Dos Jesuítas Na Terra De Santa Cruz**. Mnemosine, /S. l.J, v. 3, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/4130>

MATOS, Roberto de Carvalho. Notícia sobre o centro de estudos mineiros. **Revista de história**, v. 41, n. 83, p. 207-212, 1970.

MATTOS, R.F.. **Geografia Histórica da ocupação territorial da Zona da Mata mineira ao longo do século XVIII e primórdios do XIX**. Revista de Geografia-PPGEO -UFJF. Juiz de Fora, v.6, n.3, p.283-291, 2016.

MAURIN, Nicolas-Eustache. **Coroatos / Coropos**. Paris [França]: Lith. de G. Engelmann, [1835]. 1grav, pb. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon94994/icon94994\\_081.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon94994/icon94994_081.jpg)

MAXWELL, Kenneth. **Conjuração mineira: novos aspectos**. Estudos avançados, v. 3, p. 04-24, 1989.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil: história, iconografia, folclore**. Vozes, 1997.

MEGALE, Nilza Botelho. **O livro de ouro dos santos**. Sinergia, 2003.

MELLATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. 9<sup>a</sup> edição. São Paulo. EDUSP, 2023.

MENDES, Ediana Ferreira. **Edificar a Igreja, consolidar o império: a Universidade de Coimbra e os bispos do Brasil (1676-ca. 1773)**. EDUFBA, 2022.

Morello, Giovanni; Mônica Xexéo. **A herança do sagrado obras primas do vaticano e de museus italianos**. São Paulo. Expomus, 2013.

MOURÃO, P. K. C.; **As igrejas setecentistas de Minas**. 2<sup>a</sup> ed. Editora Itatiaia Limitada. Belo Horizonte: 1986.

NASCENTES, Antenor. **O tratamento de “você” no Brasil**. Letras. Curitiba: UFPR, vol. 6, n. 05, p. 114-122, 1956.

NETO, Alexandre Shigunov; MACIEL, LizeteShizueBomura. **O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões**. Educar em revista, v. 24, n. 31, p. 169-189, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-40602008000100011>

NETO, Edgard Leite Ferreira. **Santo Inácio De Loyola**. Atualidade Teologica, v. 24, n. 66, 2016. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.27089>

NEUMANN, Eduardo Santos. **Escrita e memória indígena nas reduções guaranis: século XVIII**. Métis: história & cultura. Caxias do Sul, RS. Vol. 6, N. 12 (2007), p. 45-64, 2007. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/173335/000645762.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

NOVAIS, Fernando A., and Laura de Mello, eds. **História da vida privada no Brasil-Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Vol. 1. Editora Companhia das Letras, 2018.

OLIVEIRA, A. L. M de. (2014). **Encenações do corpo eloquente no Theatrum Sacrum de Antônio Vieira**. *Revista Trama Interdisciplinar*, 5(2). Recuperado de <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/7494>

OLIVEIRA, A. L. M de. (2014). **Encenações do corpo eloquente no Theatrum Sacrum de Antônio Vieira**. *Revista Trama Interdisciplinar*, 5(2). Recuperado de <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/7494>

OLIVEIRA, C. B. de; MENDES, S. T. do P. Breve análise de fenômenos linguísticos presentes no manuscrito eclesiástico setecentista: De Genere, Vitae Et Moribus. **LaborHistórico**, v. 2, n. 2, p.149-167, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/10007>>. Acesso em: 25 mai. 2018.

OLIVEIRA, Fábio Falcão. **Educação jesuítica; século XVII: Alexandre de Gusmão e o Seminário de Belém da Cachoeira**. Tese (História, Filosofia e Sociologia da Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos – São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, L. E. M.. **Pombalismo e antipombalismo no Brasil: representações das reformas do ensino no centenário e no bicentenário do Marquês de Pombal**. Revista Brasileira de História da Educação, v. 22, p. e195, 2022.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Negócios de famílias: mercado, terra e poder na formação da cafeicultura mineira – 1780/1870**. (Doutorado). Niterói: IFCH/UFF, 1999.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. **A Escola Mineira de Imaginária e suas particularidades**. IN: COELHO, Beatriz (org.) *Devoção e Arte: Imaginária Religiosa em Minas Gerais*. São Paulo. Universidade de São Paulo. 2005.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. **Barroco e Rococó nas Igrejas de Sabará e Caeté**. Brasília, DF: IPHAN, 2018.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. **O Rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

OLIVEIRA, Myriam Ribeiro. “**A Imagem Sacra Brasileira**” in *Arte Barroca*. Mostra do Redescobrimento, 2000.

OLIVEIRA, Myriam Ribeiro. **Escultura Colonial Brasileira: Um estudo preliminar**, Barroco, BH, nº 13 1984-85.

OLIVEIRA, Natália Cristina de et al. **Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas: uma leitura do Iluminismo português no século XVIII**. XI JORNADA HISTEDBR, v. 11, 2013. Disponível em: [https://www2.fag.edu.br/professores/solange/PROJETOS%20DE%20EXTENSAO/2019.2%20-%20INTERLOCUÇÃO%20PPGDR%20CAUFAG%20-%20VIAGEM%20ESTUDOS%20POSADAS/artigo\\_simposio\\_4\\_805\\_nat\\_oliveir@hotmail.com.pdf](https://www2.fag.edu.br/professores/solange/PROJETOS%20DE%20EXTENSAO/2019.2%20-%20INTERLOCUÇÃO%20PPGDR%20CAUFAG%20-%20VIAGEM%20ESTUDOS%20POSADAS/artigo_simposio_4_805_nat_oliveir@hotmail.com.pdf)

ORAZEM, Roberta Bacellar. **Arte e educação: uma estratégia jesuítica para a catequização dos índios no Brasil colonial**. Revista Digital Arte. Ano IV, n. 05, 2006. ISSN 1806-2962

PAIVA, A. T.. "O domínio do Índios": catequese e conquista nos sertões do Rio Pomba (1767-1813). 2009. Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/VGRO-82TFCL>

PAIVA, A. T. **Escolas, catequese e trabalho de índios aldeados nas Minas Gerais (século XVIII)**. Revista de História e Historiografia da Educação, v. 1, p. 8-28, 2017.

PAIVA, Adriano Toledo. "O domínio do Índios": catequese e conquista nos sertões do Rio Pomba (1767-1813). Dissertação de mestrado. UFMG. 2009.

PAIVA, Adriano Toledo. **Os Indígenas e os Processos de Conquista dos Sertões de Minas Gerais 1767 - 1813**. Belo Horizonte: Argvmentvum, 2010.

PAIVA, Eduardo França. **História e imagens**. Belo Horizonte. Autêntica, 2002.

Paiva, José Maria de. **Colonização e catequese**. São Paulo: Autores Associados (1982).

PAIVA, Wilson Alves de. **O legado dos jesuítas na educação brasileira**. Educação em revista, v. 31, p. 201-222, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-4698136933>

PAIXÃO, Marília Andrés. **O Trabalho do artesão em Vila Rica**. Revista do Departamento de História da UFMG, Belo Horizonte: 1 (2): 1986.

PALMA, A. **Reminiscências de minha terra**. Petrópolis. Academia Petropolitana de Letras, 1918.

PANOFSKY, Erwin. **Estudos de iconologia: temas humanísticos na arte do renascimento**. Lisboa: Estampa, 1995.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PAZZINATO, SENISE, Luís Alceu, Maria Helena Valente. **História Moderna e Contemporânea: O Iluminismo**. São Paulo: Ática, 1997.

PÉCORA, A. A. **Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Edusp; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

PEREIRA, Josei Fernandes; CALLAI, Jaeme Luiz. **A música missionária: o relato de uma experiência musical nas 30 reduções Jesuítico-guaranis do Sul da América**. Vivências: Revista Eletrônica de Extensão da URI, v. 5, n. 8, p. 21-26, 2009. Disponível em: [http://www2.reitoria.uri.br/~vivencias/Numero\\_008/artigos/artigos\\_vivencias\\_08/Artigo\\_20.pdf](http://www2.reitoria.uri.br/~vivencias/Numero_008/artigos/artigos_vivencias_08/Artigo_20.pdf)

PEREIRA, Sonia Gomes. **As primeiras igrejas jesuítas espanholas**. Revista Barroco. Belo Horizonte, v.15, p.99-103.

PFEFFER, Renato Somberg et al. **A feira mística brasileira**. Caminhos, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 38-51, jan./jun. 2017. DOI 10.18224/cam.v15i1.5965.

PINTO, F. E..**Avanço da agricultura sobre as terras indígenas da capitania de Minas: distribuição de sesmarias nos sertões dos rios Pomba e Peixe (1750-1822)**. Anais do XIV Seminário sobre a Economia Mineira [Proceedings of the 14th Seminar on the Economy of Minas Gerais]. Cedeplar, Universidade Federal de Minas Gerais, Diamantina, 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/reader/6237140>

PIRES, M. do C..**O Termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas freguesias no século XVIII**. Casa de vereança de Mariana, v. 300, 2012.

PLANTA Geral da **Capitania de Minas Geraes**. Mannheim [Alemanha]: R. SchlichtLythogr, [183-?]. 1 mapa, 47 x 39,5cm em f. 50,5 x 43cm. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart533057/cart533057.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart533057/cart533057.jpg).

PRADO, Wilson da Silva; HERNANDES, Paulo Romualdo. **Os exercícios espirituais e a formação do jesuíta no século XVI**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 18, n. 2, p. 323-341, 2018. DOI: 10.20396/rho.v18i2.8652068. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8652068>

QUITES, Maria Regina Emery. **A Imaginária processional em Minas Gerais e a sua conservação.** In: Boletim do Centro de Estudos da Imaginária Brasileira. Belo Horizonte, v. 1, nº 05, 1997. p. 1-2.

Quites, Maria Regina Emery. **Esculturas devocionais: reflexões sobre critérios de conservação-restauração.** Belo Horizonte: São Jerônimo, 2019.

QUITES. **Imagens de vestir: revisão de conceitos através de estudo comparativo entre as ordens terceiras franciscanas do Brasil.** Tese de Doutorado (Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) - UNICAMP. Campinas, 2006.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

READ, Herbert. **O SIGNIFICADO DA ARTE.** "Editora Ulisseia." 1968.

RÉAU, Louis. **Iconografía del arte cristiano: introducción general.** Madrid: Del Serbal, 2000.

RESENDE, M. L. C de. **Curas de almas nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII).** Salvador da Bahia – Interações entre América e África (séculos XVI-XIX), p. 161, 2017.

RESENDE, M. L. C de. **Vinhas do senhor: o clero indígena no Brasil colonial.** Revista Tempos Gerais, v. 3, n. 1, 2014.

RIBEIRO, N. B.. **Catequese e civilização dos índios nos sertões do império português no século XVIII.** História (São Paulo), v. 28, n. 1, p. 321–345, 2009.

RODRIGUES, A.F. **Os sertões proibidos da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom Rodrigo José de Meneses.** Revista Brasileira de História, v. 23, p. 253-270, 2003.

RODRIGUES, AryonDall'Igna. **Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas.** DELTA: Documentação E Estudos Em Linguística Teórica E Aplicada, v. 9, n. 1, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/45596>

RODRIGUES, Marcelo Barge. **AporomomboéUcárCupé (Faço Com Que Seja Mestre, E Ensine A Gente): Missionários Jesuítas E Os Usos Da Língua Geral Na Amazônia Portuguesa (1622-1693).** Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia), Universidade Federal do Pará, Belém – Pará, 2021. Disponível em: [https://pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2021/2021\\_Rodrigues\\_Marcelo\\_DISERTACAO.pdf](https://pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2021/2021_Rodrigues_Marcelo_DISERTACAO.pdf)

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução.** Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 57, p. 353-381, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/010318138651758358681>

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **A Matriz Pedagógica Jesuítica E A Sistemática Escolar Moderna.** História da Educação, v. 21, p. 21-37, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/71138>

ROSÁRIO, Maria José Aviz do; MELO, Clarice Nascimento de. **A educação jesuítica no Brasil colônia.** Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 15, n. 61, p. 379–389, 2015. DOI: <https://doi.org/10.20396/rho.v15i61.8640534>.

ROSSI, Elvio Antônio **O sistema urbanístico das Missões Jesuíticas.** HACER – História da Arte e da Cultura, 2011, rev. 2016, Disponível em: <https://www.hacer.com.br/sistema-urbanistico>

RUBIAL, Antonio. **El papel de los santos jesuitas en la propaganda de la Compañía de Jesús en Nueva España.** Historia Social, p. 147-165, 2009. DOI: 10.2307/40658064

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. **Controvérsias sobre a pobreza: franciscanos e jesuítas e as estratégias de financiamento das missões no Brasil colonial.** Estudos Históricos, v. 27, p. 27-48, Rio de Janeiro 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-21862014000100002>

SANTIAGO, R.P.. **A doença e a cura para os indígenas aldeados em São João Batista do Presídio no início do século XIX: um olhar de Carl Friedrich Philipp von Martius.** Pesquisa & Educação A Distância, n. 17, 2023.

SANTIAGO, Sinval Batista. **História do município de Rio Pomba.** Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias del Sur.** Mexico: Siglo XXI, 2010.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Os jesuítas, a catequese e a questão da administração das aldeias no período colonial.** In: XXVII Simpósio Nacional de História. 22-23. Natal – RN. 2013. Disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1361890400\\_ARQUIVO\\_Artigo-Administracaodasaldeias.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1361890400_ARQUIVO_Artigo-Administracaodasaldeias.pdf)

SANTOS, Flávio Reis. **A Educação no Brasil Colonial: Da Religiosidade Católica ao Despotismo Esclarecido (1549-1820).** Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia, v. 9, n. 2, p. 18-36, 2018. ISSN 2179-6386.

SANTOS, Joaquim Felício dos. **Acayaca: romance indígena-1729.** 1894.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **A ação pastoral nas minas sob o padroado régio: convergências e divergências entre Estado e Igreja no governo de Dom Frei Manoel da Cruz (1748-1764).** ANPUH – XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – São Leopoldo, 2007.

SANTOS, Zulmira. **Entre Malagrida e Pombal: as Memórias da última condessa de Atouguia.** Península: revista de estudos ibéricos, 2005, p. 401-416, 2005. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/8087/2/2973.pdf>

SILVA, Aline Layane Souto da; LIMA, Samuel Anderson de Oliveira. **Barroco e antropofagia: um estudo da peça “Na aldeia de Guaraparim” de José de Anchieta.** 2021. Revista Entrelaces, V. 11, n. 23, Jan.- Mar, 2021. ISSN 2596-2817

SILVA, José Carlos de Araújo. **As aulas régias da Capitania da Bahia (1759 1827): pensamento, vida e trabalho de nobres professores.** Tese de doutorado. UFRN.2006.

SILVA, Maria Antônia. **A economia nas reduções (Breve relato).** Multitemas, 1997.

SILVA-REIS, Dennys; BAGNO, Marcos. **Os intérpretes e a formação do Brasil: os quatro primeiros séculos de uma história esquecida.** Cadernos de Tradução, v. 36, p. 81-108, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2016v36n3p81>

SOARES, Ernesto. **Inventário da coleção de registo de Santos.** Biblioteca Nacional. Lisboa. 1955.

SOARES, J. M. **Cartografia e ocupação do território: a Zona da Mata mineira no século XVIII e primeira metade do XIX.** Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG, v. 20, n. 2, 2011.

SOUZA, Carlos Ângelo De Meneses; CAVALCANTE,Maria Juraci Maia (Orgs.).**Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República.** / Brasília: Liber Livro, Unesco, 2016. ISBN: 978-85-7963-150-4

SOUZA, Laura de Mello e. As Devassas eclesiásticas da arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, n. Tomo XXXIII (1984), p. 65–73, 1984. DOI: 10.11606/1982-02671984TomoXXXIIIe6. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/216140>.. Acesso em: 21 abr. 2024.

SOUZA, P. D. dos S.; LOBO, T. **Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVIII.** A Cor das Letras, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 46–59, 2017. DOI: 10.13102/cl.v17i1.1445. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1445>. Acesso em: 5 maio. 2023.

STORCK, João Batista. **Do Modus Parisiensis Ao Ratio Studiorum: Os Jesuítas E A Educação Humanista No Início Da Idade Moderna.** Hist. Educ., Santa Maria, v. 20, n. 48, p. 139-158, abr. 2016. Disponível em <[http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2236-34592016000100139&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-34592016000100139&lng=pt&nrm=iso)>. DOI: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/57630>.

TEIXEIRA, Faustino. **Inculturação da fé e pluralismo religioso.** Rede Ecumênica Latino-Americana de Missiologosp. 82-99, 2001. Disponível em: [http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms\\_artigos\\_pdf\\_45.pdf](http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_45.pdf)

TEIXEIRA, Vanessa Cerqueira. **A quebra dos grilhões: devoção mercedária e crioulização em Minas Gerais (1740-1840).** 2021. Tese (Doutorado em História) Departamento de História – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021. Disponível em: <http://www.repositorio.ufop.br/jspui/handle/123456789/14287>

TODOROV, Tzvetan, tradução Roberto Leal Ferreira. **Teorias do símbolo.** São Paulo. Editora Unesp, 2014.

TOLEDO, Cézar; RUCKSTADTER, Flávio; RUCKSTADTER, Vanessa. **O Teatro Jesuítico na Europa e no Brasil, no Século XVI.** Revista HISDBR On-line, Campinas, n. 25, p. 33-43, 2007. ISSN: 1676-2584

TORRES, Magda Maria Jaolino. “Diferença” versus “alteridade”: a invenção do teatro jesuítico da missão (Brasil, séc. XVI). In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra: Universidade de Coimbra. 2004. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel47/MAgdaJaolinoTorres.pdf>

TREVISAN, Armindo. **A escultura dos Sete Povos.** Porto Alegre. Movimento: Instituto Estadual do Livro, 1978.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Arquidiocese de Mariana: Arquidiocese de Mariana subsídios para sua História.** 2 Tomos. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Breve notícia dos Seminários de Mariana.** Ed. da Arquidiocese, 1951.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana.** SPHAN. Rio de Janeiro. 1945.

TRINDADE, José da Santíssima Dom Frei. **Visitas pastorais de Dom José da Santíssima Trindade.** Fundação João Pinheiro e IEPHA. Belo Horizonte. 1988.

TRINDADE, Raimundo. **Arquidiocese de Mariana.** Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1953, 2 vols.

VALVERDE, Orlando. **Estudo regional da Zona da Mata de Minas Gerais.** In: Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro: 20(1), 3-32, jan/mar., 1958.

VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea: vidas de Santos.** Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

VASCONCELLOS, Salomão de. **Ofícios Mecânicos em Vila Rica durante o século XVIII.** In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, n.4, 1940.

VIEIRA, Antonio; HANSEN, João Adolfo. **Cartas do Brasil: 1626-1697.** hedra, 2003.

VILLALTA, Luís Carlos. **A “Torpeza diversificada dos vícios”: Celibato, concubinato e casamento no mundo dos letreados de Minas Gerais (1748-1801).** Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1993.

WARBURG, Aby. **A presença do antigo - Escritos inéditos.** Vol.1. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2018.