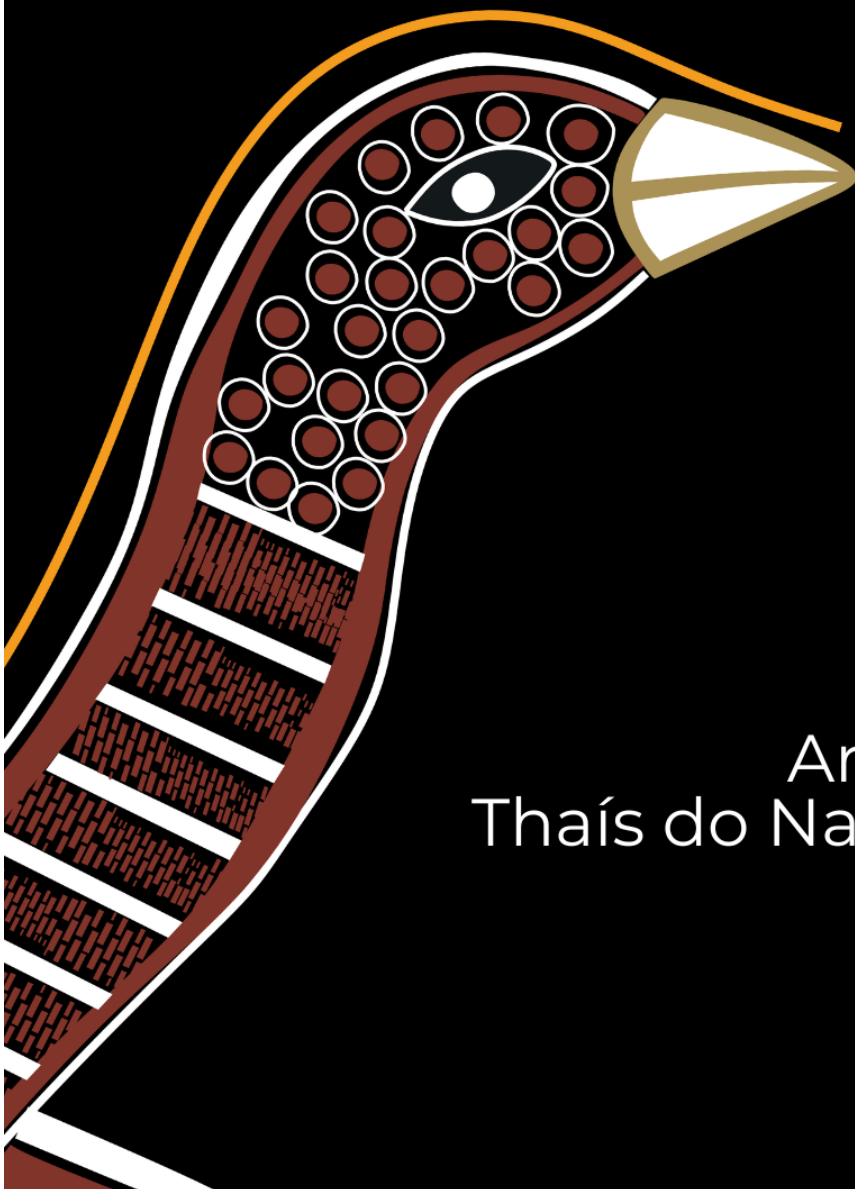


ST11

ENCRUZILHADAS ULTRAMARINAS: INDIVÍDUOS, PODER E INSTITUIÇÕES NO ATLÂNTICO IBÉRICO (SÉCULOS XVI AO XIX)



Coordenadores:
Arthur Assunção Costa
Thaís do Nascimento Gonçalves
Ana Clara Alves Reis

XIII

EPHIX UFMG
2026

ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA - UFMG

Do Sul ao Centro Oeste mineiro: Consolidação do poder da família Andrade em Passa Tempo-MG (1866-1930)

Lucas Henrique de Andrade

Mestrando em História

Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)

lucashenrique9620@gmail.com

Resumo: A família constituiu importante elemento nas relações de poder político e econômico em diferentes localidades do território brasileiro, especialmente por meio de estratégias de dominação e manutenção patrimonial mobilizadas por elites rurais e escravocratas. No âmago da discussão que aqui se propõe encontra-se a família Andrade, que, concomitantemente a outras elites de expressão semelhante, habitava o Sul de Minas. Na segunda metade do século XIX, uma linhagem dessa família migrou para Passa Tempo, região Oeste de Minas, onde estabeleceu fazendas, expandiu seus negócios e envolveu-se na política local. O trabalho busca compreender as estratégias utilizadas para a manutenção e perpetuação do poder da família Andrade desde suas origens no Sul de Minas até o estabelecimento na nova localidade. Para isso, analisa-se a trajetória familiar, as redes de parentesco e os mecanismos mobilizados para a consolidação do poder político e econômico local, a partir de uma abordagem prosopográfica, articulada à micro-história e à análise de inventários.

Palavras-chave: Família; poder local; elites mineiras.

Introdução

A família é um conceito amplamente discutido na historiografia e nas ciências sociais, adquirindo significados que extrapolam as relações de parentesco e revelam interferências e influências culturais, sociais, políticas, econômicas e históricas (SILVA; SILVA, 2014). Em 1866, durante o período imperial, uma família pertencente à elite escravocrata estabeleceu-se nas terras onde atualmente se localiza o município de Passa Tempo-MG. A partir de sua instalação na localidade, os rumos da história do território passaram por transformações significativas.

A família de estrutura patriarcal, historicamente influente na formação da elite brasileira, também exerceu papel relevante em diversas regiões de Minas Gerais (BRÜGGER, 2007) — não sendo diferente nas terras passatempenses. Francisco Teodoro de Andrade e Francisca Gabriela de Andrade, casal que veio para Passa Tempo, faziam parte de uma família escravocrata oriunda

do Sul de Minas — região que, conforme aponta Marcos Ferreira de Andrade (2014), destacou-se como um dos principais polos de abastecimento interno durante o Brasil Império, exercendo forte influência política e econômica no cenário nacional e contribuindo diretamente para a consolidação do Estado imperial brasileiro.

O casal compartilhava a mesma linhagem familiar. Ambos eram descendentes de Delfina Francisca de Andrade e do capitão Francisco Theodoro de Mendonça. Esse casal teve, entre outros filhos, o coronel Bernardino José de Andrade e Rita Vitalina, também conhecida como Carolina de Andrade, respectivamente os pais de Francisco Teodoro e de Francisca Gabriela de Andrade.

A prática de casamentos consanguíneos era comum naquela época, pois permitia que a riqueza acumulada permanecesse dentro do mesmo núcleo familiar. Assim, o poder econômico era mantido ao longo das gerações, garantindo prestígio e continuidade das posições de influência social e política. “Vários estudos sobre famílias da elite colonial e imperial no Brasil, nos mostram que a preferência por casamentos entre parentelas de mesmo estrato social eram sempre buscadas nas estratégias matrimoniais” (RIBEIRO, 2014, p. 44).

Quando Francisco Teodoro de Andrade e Francisca Gabriela de Andrade se estabeleceram em Passa Tempo, chegaram com uma riqueza acumulada ao longo dos anos e com o prestígio do nome da família na região de onde provinham. Isso nos permite explicar o poder que passarão a exercer na nova localidade, onde construíram uma trajetória marcada pela influência e pelo reconhecimento social.

A cidade de Passa Tempo faz diversas referências à família Andrade e aos seus descendentes por meio da nomeação de ruas, escolas, avenidas, parque de exposições, busto em praça pública, entre outros espaços. Por meio das suas memórias, que nos conferem uma presença do passado (CHARTIER, 2009), a família Andrade é socialmente reconhecida e considerada fundadora do município. Nesse contexto, é pertinente recordar a reflexão de Roger Chartier sobre a relação entre história e memória, a qual, inclusive, motivou o surgimento deste trabalho:

O saber histórico pode contribuir para dissipar as ilusões ou os desconhecimentos que durante longo tempo desorientam as memórias coletivas. E, ao contrário, as cerimônias de rememoração e a institucionalização dos lugares de memória deram origem, repetidas vezes, a pesquisas históricas originais.” (CHARTIER, 2009, p. 24)

Essa perspectiva permite compreender como a memória construída em torno da família se materializa no espaço urbano e alimenta representações sociais que legitimam sua centralidade na história local. Ao mesmo tempo, provoca inquietações e instiga a busca por respostas, que se pretende alcançar ao longo deste trabalho.

Nesse contexto, a trajetória da família Andrade em Passa Tempo possibilita refletir sobre as formas de consolidação e manutenção do poder local entre os séculos XIX e XX, especialmente a partir das relações familiares, das estratégias patrimoniais e das alianças estabelecidas entre grupos pertencentes às elites rurais mineiras. Oriunda do Sul de Minas, a família chegou à região trazendo riqueza acumulada, prestígio social e redes de parentesco já consolidadas, fatores que contribuíram para sua inserção e influência na nova localidade. Assim, a análise da atuação da família Andrade permite compreender aspectos relacionados à ocupação territorial, à formação das elites locais e às estratégias de perpetuação do poder político e econômico em Passa Tempo.

Ocupação territorial e consolidação do poder local em Passa Tempo-MG

A ocupação das terras pertencentes ao município de Passa Tempo remonta ao século XVIII, embora não existam estudos específicos sobre o processo de povoamento da região. Possivelmente os primeiros habitantes tenham chegado por meio da expansão para o oeste, impulsionada pelas descobertas de ouro nos atuais estados de Mato Grosso e Goiás. A área onde hoje está situada a cidade de Oliveira era, na época, caminho da Picada de Goiás — uma rota utilizada por desbravadores que buscavam alcançar as regiões mineradoras do interior do Brasil (RIBEIRO, 2014). Diante da proximidade geográfica, é possível que os primeiros povoadores da região de Passa Tempo, tenham chegado através dessas expedições. Isaac Casemiro Ribeiro afirma que, no final do século XVIII, um número cada vez maior de pessoas era atraído para as fronteiras então “desocupadas” do oeste da comarca, em busca de terras onde pudessem fundar fazendas voltadas à produção agropecuária (RIBEIRO, 2014, p. 17).

De acordo com relatos oriundos da história oral e registros presentes em livros de memória regional, a maioria das sesmarias concedidas no território que atualmente corresponde ao município de Passa Tempo data do ano de 1747. A partir desse marco, tem início o processo de povoamento. Com o avanço da ocupação, o local passou a ser conhecido como Matos do Passatempo (Curato), então subordinado ao distrito de São José Del-Rei (atual município de

Tiradentes), o qual integrava, à época, a antiga Comarca do Rio das Mortes. Posteriormente, em 1832, foi elevado a condição de paróquia, e em 1840 foi desmembrado de São José Del-Rei e anexado a Vila de Oliveira, passando a compor sua comarca a partir de 1867. Em 1912, Passa Tempo foi elevado à categoria de Vila e, em 1925, à categoria de cidade.

O coronel Gabriel Augusto de Andrade, filho do casal que se estabeleceu em Passa Tempo em 1866, foi o responsável pela fundação da Vila de Passa Tempo em 1912. Ocupou o cargo de agente executivo até 1925, ano em que passou a exercer a função de prefeito municipal. A partir de então, alternou o cargo algumas vezes com homens de poder da época. Posteriormente, seu filho Bolivar de Andrade, tomou à frente da administração municipal até a segunda metade do século XX, sendo eventualmente substituído. A utilização da estrutura familiar como base institucional de poder contribuiu para a perpetuação da influência política da família Andrade no município ao longo do século XX.

Família e patriarcalismo

O mundo rural, agropecuário e pautado na produção de gêneros agrícolas, víveres de abastecimento interno, fazem parte do objeto de pesquisa desse trabalho, que se insere dentro da historiografia, no campo dos estudos da família. Nesse contexto, a vida social era experimentada, por sua principal unidade básica, a própria família (LEMOS, 2012). A família enquanto instituição, assumia um papel importante “na montagem e funcionamento das atividades econômicas” (FARIA, 1998, p. 21) no Brasil colônia e Império.

A historiadora Sílvia Maria Jardim Brügger, ao pesquisar sobre a família na Comarca do Rio das Mortes, região que se destacou pela prática da mineração, descortinou a ideia de que, nas regiões mineradoras, a sociedade não era tão patriarcal como nas demais regiões do país. Vários estudos anteriores afirmaram que a região das Gerais atraía para seu interior “homens aventureiros e solteiros, mais predispostos à itinerância, típica da atividade” (BRÜGGER, 2007, p. 47). Faltavam, assim, na região, mulheres brancas que possibilitassem a formação de famílias patriarcais legitimadas pelo Estado e pela Igreja.

Brügger, ao discutir o posicionamento já consolidado pela historiografia, problematizou o conceito de patriarcalismo, valendo-se de uma passagem citada por Gilberto Freyre, segundo a qual “a família é o grande colonizador do Brasil, é ela que desbrava o solo, instala a fazenda,

compra escravos, bois, ferramentas, a força social que desdobrava a política” (FREYRE, s/d, p.56 apud BRÜGGER, 2007, p. 47). Em análise detalhada sobre o conceito e a passagem em questão, concluiu-se que o patriarcalismo não se refere, necessariamente, ao predomínio do homem sobre a mulher, mas ao poder exercido pela família enquanto instituição. Nesse sentido, afirma que “a ideia central parece residir no fato das pessoas pensarem mais como membros de uma determinada família do que como indivíduos” (BRÜGGER, 2007, p. 49).

Ideia semelhante é discutida por Gusthavo Lemos, que trata o poder de influência exercido pela família enquanto instituição, de lógica familística. Nas palavras do autor: “Um conceito segundo o qual a família se coloca como o microcosmo básico da organização da vida econômica e social, e o locus do poder de decisões” (LEMOS, 2012, p.36).

A lógica familística é entendida como uma forma de organização das práticas sociais e econômicas da família, em que amplia o entendimento tradicional baseado apenas na autoridade do chefe da casa. Por mais que dialogue com a leitura de Gilberto Freyre — que via a família como o centro da organização social brasileira —, essa lógica desloca o foco da figura do patriarca para as relações entre gerações, as estratégias de reprodução social e as formas de gestão do patrimônio familiar. Assim, a família rural não é pensada somente como espaço de dominação interna, mas como uma unidade de articulação com o meio e com outras famílias, sendo fundamental para a estabilidade e reprodução do grupo social no espaço rural (LEMOS, 2012).

No entanto, a presença de estruturas patriarcais na sociedade mineira setecentista e em todo o arcabouço do Brasil colonial e imperial não podem ser desconsideradas. Sheila de Castro Faria analisa que “ não se pode colocar de lado o patriarcalismo em seu sentido mais amplo, desligado, obviamente, do conceito de família extensa), quando se analisa o período colonial brasileiro, ao menos no nível das ideias” (FARIA, 1998, p. 49). A família constituía a principal base de organização social, econômica e política, sendo elemento fundamental na construção e manutenção das hierarquias e das redes de poder nas sociedades locais.

Estratégias matrimoniais e redes familiares

Isaac Cassemiro Ribeiro em sua pesquisa sobre o povoamento do Oeste da Comarca do Rio das Mortes, por meio da análise da família Ribeiro da Silva, considerou uma série de estratégias endogâmicas e exogâmicas adotadas pelos descendentes do casal Antônio Ribeiro da

Silva e Antônia Maria de Almeida. As estratégias, segundo o pesquisador teriam sido importantes para o povoamento do oeste da comarca, aumento da riqueza da família e manutenção das estruturas de dominação das elites latifundiárias durante o Brasil Colônia e Império (RIBEIRO, 2014).

Segundo os estudos realizados foram observadas inicialmente, estratégias de exogamia utilizadas por essa família até a consolidação da sua riqueza. Posteriormente as práticas de casamento dentro da parentela foram adotadas e, nesse momento, a família já havia consolidado prestígio e poder e possuía dentro da mesma parentela a possibilidade de realizar tais práticas (RIBEIRO, 2014).

Ao estudar a família Junqueira na região Sul de Minas, foram encontradas práticas semelhantes pelo historiador Marcos Ferreira de Andrade, que a partir do casal João Francisco e Helena Maria do Espírito Santo, deixaram extensa descendência na região, consolidando poder político e econômico. De acordo com o autor, na “terceira década do XIX, as propriedades de seus filhos estavam entre as melhores e mais bem equipadas” (ANDRADE, 2014, p. 229), com vasto número de gado, cavalos e porcos. A riqueza da família podia ser percebida pelo alto número de escravos, geralmente mais de 30 cativos (ANDRADE, 2014).

Vale destacar, neste trecho, uma breve semelhança com a família que é objeto deste estudo: a família Andrade. Assim como os Junqueira, os Andrade acumularam riqueza e prestígio na mesma região analisada por Marcos Ferreira de Andrade. Com base nos inventários, sabe-se que o Capitão Francisco Teodoro de Mendonça e Delfina Francisca de Andrade — avós do casal que posteriormente se estabeleceu em Passa Tempo — possuíam fazendas na região de Carrancas.

Portanto, assim como os Junqueira teriam acumulado sua fortuna, valendo-se da “articulação de atividades agropastoris, e a comercialização dos gêneros voltados para o abastecimento interno” (ANDRADE, 2014, p. 237). Os descendentes do casal que vieram para Passa Tempo em 1866, também teriam se aproveitado da chegada da corte em 1808, para investir na agricultura e pecuária de abastecimento da praça carioca, que teria ganhado destaque com a chegada da família real no Brasil (ANDRADE, 2014).

Outro aspecto importante a ser considerado, é o fato de um dos filhos do casal precursor da família Junqueira, Gabriel Francisco Junqueiro (barão de alfenas), ter contraído matrimônio com Inácia Constança de Andrade, ela pertencia a família Andrade. Sendo assim, com base em

pesquisas genealógicas, concluiu-se que a família que se muda para Passa Tempo, possuía uma correlação familiar com Inácia Constança de Andrade, por meio de uma ancestralidade comum. Ambos descendem do casal Antônio de Brito Peixoto e Maria de Moraes Ribeiro.

Ao realizar uma descrição do inventário de Gabriel Francisco Junqueira, Marcos Andrade destacou que os cavalos eram muito apreciados pelos Junqueira, merecendo descrição mais detalhada, inclusive dando exemplo do cavalo castelo e de um potro pampa, avaliados em 120\$000 (ANDRADE, 2014). Francisco Teodoro de Andrade iniciou na Fazenda Campo Grande, em Passa Tempo, o melhoramento genético de cavalos da raça manga-larga marchador. Ao que tudo indica, foi do Sul de Minas que vieram os primeiros animais, inclusive sob influência de Gabriel Francisco Junqueira, o Barão de Alfenas. A família deu continuidade a criação dos cavalos na fazenda, em Passa Tempo, e ganhou considerável destaque regional e nacional nesse ramo.

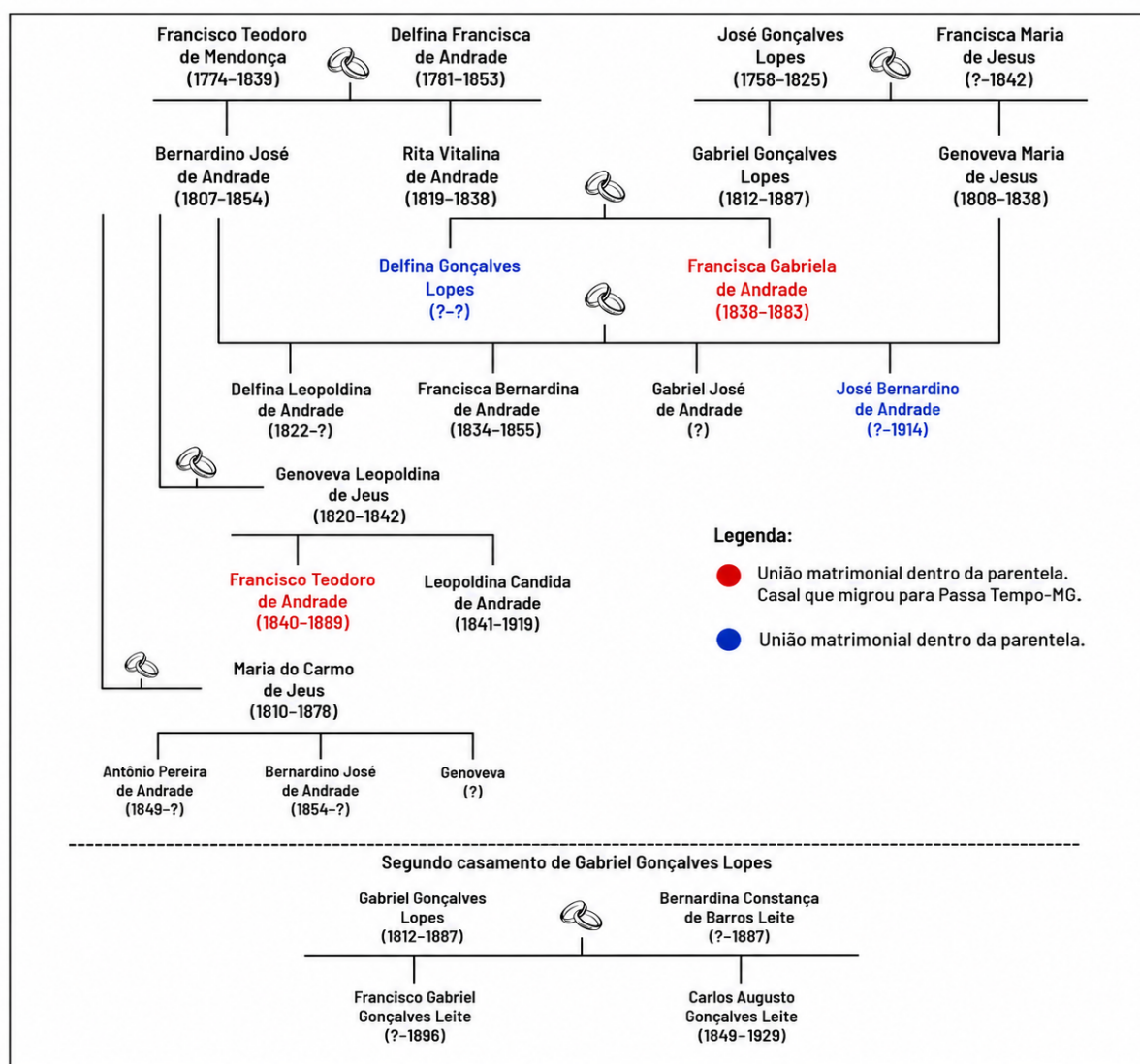
Também vieram do mesmo núcleo familiar para a região de Passa Tempo, o Major Francisco Gabriel Gonçalves Leite e Carlos Augusto Gonçalves Leite, ambos eram meios-irmãos de Francisca Gabriela de Andrade. Juntos da família “Andrade”, constituíram as elites locais com as maiores propriedades nas terras do município e de maior poder local, exercendo controle sobre o atual território da cidade.

A partir do cruzamento de dados genealógicos, é possível identificar a consolidação de vínculos entre as famílias Andrade e Lopes, evidenciada pelo casamento dos filhos de Francisco Theodoro de Mendonça e Delfina Francisca de Andrade com os filhos do Alferes José Gonçalves Lopes e de Francisca Maria de Jesus mostrando-nos que as famílias já estavam unidas antes de chegarem na cidade de Passa Tempo. Conforme demonstrado na Figura 1, os enlaces matrimoniais entre os membros dessas famílias evidenciam estratégias de alianças familiares e manutenção patrimonial por meio de práticas endogâmicas e exogâmicas.

Os membros da família Andrade e Leite, antes de migrarem para Passa Tempo, ocuparam fazendas na antiga Comarca do Rio das Mortes, região do Sul de Minas, nas atuais cidades de Lavras, Itutinga e Carrancas. As famílias quando se mudaram para Passa Tempo, na segunda metade do XIX, utilizavam das práticas citadas acima. Essa dinâmica local corrobora a análise de Marcos Ferreira de Andrade (2014), como estratégia de evitar o “fracionamento do patrimônio e manutenção de poder” (ANDRADE, 2014, p.238). A representação genealógica apresentada na

Figura 1 contribui para visualizar essas relações de parentesco e compreender a constituição das redes familiares que sustentaram a influência econômica e política dessas famílias na região.

Figura 1 – Enlaces matrimoniais entre as famílias Andrade e Lopes



Fonte: elaboração do autor a partir de registros genealógicos e inventários.

Considerações finais

A partir de uma abordagem prosopográfica, que nos permite um estudo social da história da família no período histórico delimitado, é possível identificar grupos sociais, frações das elites locais, seus relacionamentos e estratégias de reprodução social dos indivíduos. A atuação de elites políticas e econômicas viabiliza ao “historiador empreender um estudo dos

processos históricos dos quais elas se inserem” (HEINZ, 2006, p. 9). A trajetória da família Andrade analisada dentro da abordagem prosopográfica permite-nos:

“[...] conhecer as propriedades sociais mais requisitadas [dentro do grupo], sua valorização ou desvalorização através do tempo; conhecer a composição dos capitais ou atributos cultural, econômico ou social, e sua inscrição nas trajetórias dos indivíduos; enfim, conhecer os modelos e/ou estratégias empregados pelos diferentes membros [da elite] para alicerçar uma carreira exitosa e socialmente ascendente ou, em outros casos, evitar — mediante mecanismos de reconversão social — um declínio ou uma reclassificação social muito abrupta.” (HEINZ, 2006, p. 9).

As redes genealógicas apresentadas ao longo da discussão deste trabalho, possibilitam uma compreensão de como a Família Andrade, elite econômica e política na região de Passa Tempo-Mg e do Sul de Minas, fez parte de um processo amplo de constituição e reprodução das elites rurais mineiras entre os séculos XIX e XX. Mesmo a pesquisa ainda estando em fase de desenvolvimento, até o presente momento, é possível evidenciar a relevância das relações familiares, alianças matrimoniais endogâmicas e exogâmicas, concentração patrimonial e redes de sociabilidade na consolidação do poder político e econômico exercido pela família na região.

Tais práticas aproximam o caso estudado das interpretações desenvolvidas por autores como Andrade (2014), Ribeiro (2014), Almeida (2010) que analisaram a formação de elites familiares em Minas Gerais durante o período colonial e imperial. Os indícios observados, inventários, documentos privados e fontes de memória local sugerem que a migração da família Andrade do Sul de Minas para o oeste mineiro ocorreu em um contexto favorável à expansão territorial e à ocupação de espaços de poder ainda em formação.

Nesse sentido, o prestígio social acumulado na região de origem, associado ao capital econômico e às conexões estabelecidas com outras famílias influentes, parece ter contribuído significativamente para a inserção e projeção da família em Passa Tempo. É válido aqui mencionar a contribuição do pensamento social da História, levando em consideração que o fazer histórico está diretamente ligado ao indivíduo e a sociedade em que está inserido. Bloch (2001), Castro (1997), Carr (1996), Thompson (1981) ratificam uma história pautada nos sujeitos, nas experiências, nos fenômenos em movimento. O homem, objeto de estudo da História, é um ser social transmutável e se relaciona racionalmente com as estruturas que os cerca, sejam políticas, econômicas ou sociais.

O conjunto documental reunido, especialmente os inventários post mortem, “nos permitem, através de registros dos créditos, mapear a clientela de um notável, e essas relações

específicas podem ser investigadas de geração em geração” (GRENDI, 2009, p.31). A partir dessa e de outras fontes primárias como cartas, fotos, documentos oficiais do município, é possível realizar o cruzamento dos dados dentro de “uma abordagem da micro-história e enriquecer a análise social tornando suas variáveis mais numerosas, mais complexas e também mais móveis” (REVEL, 1998, p.23). A diversidade dessas fontes seriais amplia as possibilidades de análise sobre as formas de organização familiar, os mecanismos de poder local e as relações sociais estabelecidas no interior mineiro.

Dessa forma, o aprofundamento da pesquisa, aliado à aplicação dos métodos prosopográfico e micro-histórico, poderá contribuir para uma compreensão mais ampla acerca das estratégias de perpetuação das elites agrárias, das disputas por poder local e da construção das memórias políticas e familiares no município de Passa Tempo.

Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Ricos e pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822**. Belo Horizonte: Argumentum; FAPEMIG, 2010.
- ANDRADE, Marcos Ferreira de. **Elites regionais e a formação do estado imperial brasileiro: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.
- BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. **Minas patriarcal: família e sociedade (São João del-Rei — séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Annablume, 2007.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, o ofício do historiador**. Edição anotada por Étienne Bloch. Prefácio de Jacques Le Goff. Apresentação de Lília Moritz Schwarcz. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CARR, Edward Hallett. A sociedade e o indivíduo. In: _____. **Que é história?** Tradução de Lúcia Juarez de Aguiar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 33-47.
- CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 45-59.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Ensaio Geral).
- FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- GRENDI, Edoardo. **Microanálise e história social**. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de (org.). *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 19-38.

HEINZ, Flávio M. **O historiador e as elites — à guisa de introdução.** In: HEINZ, Flávio M. (org.). Por outra história das elites. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 7-16.

LEMO, Gustavo. **Aguardenteiros do Piranga: família, produção da riqueza e dinâmica do espaço em zona de fronteira agrícola, Minas Gerais, 1800-1856.** 2012. 170 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise.** In: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p. 15-38.

RIBEIRO, Isaac Casemiro. **Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX).** 2014. 281 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2014.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** 3. ed., 3. reimpr. São Paulo: Contexto, 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. A lógica histórica. In: _____. **A miséria da teoria ou um planeta de erros: ensaios sobre a história e a teoria.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 47-62.

Entre o corpo político e a rebeldia: teorias corporativas de poder e contestação nas Minas setecentistas

Leandro Gonçalves de Rezende

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Arte

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

leandro9rezende@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho analisa a relação entre as teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica e os motins e inconfidências ocorridos em Minas Gerais ao longo do século XVIII. Partindo da compreensão de que tais formulações político teológicas concebiam o poder como derivado de Deus, mas mediado pela comunidade, investiga-se como esses princípios foram apropriados por diferentes agentes coloniais para questionar práticas consideradas tirânicas da administração portuguesa. Ao invés de privilegiar uma narrativa factual dos movimentos, o estudo enfoca as motivações, discursos e projetos dos revoltosos, evidenciando a circulação e ressignificação de ideias no interior do Império português. Motins ligados a abusos fiscais, arbitrariedades administrativas e conflitos locais revelam uma lógica de reivindicação baseada no direito à resistência frente à quebra do pacto entre rei e vassalos. Em alguns casos, como nas revoltas do sertão do São Francisco, observa-se inclusive a negação da legitimidade régia e tentativas de autogoverno. No âmbito das inconfidências, as críticas ao despotismo e às reformas pombalinas também dialogam com esse repertório teórico, ainda que sem romper completamente com a ordem monárquica. Assim, argumenta-se que as teorias corporativas de poder, difundidas no mundo ibérico, constituíram um importante referencial para a legitimação das práticas contestatórias nas Minas setecentistas, evidenciando a dinâmica entre ideias, indivíduos e instituições no contexto atlântico.

Palavras-chave: Teorias Corporativas de Poder; Segunda Escolástica; Minas Gerais; motins; cultura política.

A compreensão dos motins e inconfidências ocorridos em Minas Gerais, ao longo do século XVIII, exige uma análise que ultrapasse a complexa narrativa factual dos acontecimentos e se volte para os fundamentos políticos, culturais e intelectuais que orientaram as ações dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, o presente texto propõe investigar as relações entre as teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica e os movimentos de contestação surgidos na capitania mineira durante os três primeiros quartéis do setecentos.¹ Mais do que episódios

¹ Parte significativa desta análise é fruto do trabalho final apresentado à disciplina “Processo de Emancipação Política do Brasil: país, pátria e nação”, cursada na Universidade Federal de Minas Gerais, em 2010, sob orientação do Professor Dr. Luiz Carlos Villalta, a quem agradeço pelas gentis contribuições.

isolados de desordem ou manifestações espontâneas de insatisfação, tais movimentos devem ser entendidos como expressões de uma cultura política específica, profundamente marcada pelas concepções jurídicas e teológicas difundidas no universo luso-católico do Antigo Regime.

As concepções corporativas de poder, formuladas no interior da tradição escolástica ibérica, concebiam a sociedade como um corpo orgânico e hierarquizado, no qual cada parte desempenhava uma função necessária para a preservação da harmonia do conjunto. Inspiradas em Aristóteles, em São Tomás de Aquino e posteriormente reelaboradas pelos autores da Segunda Escolástica, essas concepções afirmavam que o poder político tinha origem divina, mas não era transmitido diretamente ao soberano: sua legitimidade decorria da mediação da comunidade política, responsável por confiar ao rei a tarefa de promover a justiça, garantir o bem comum e preservar os direitos e privilégios dos corpos sociais.

Essa concepção encontrava respaldo em uma longa tradição do pensamento político cristão e escolástico. Conforme observa Skinner (1996), diversos autores dos séculos XVI e XVII sustentavam que a autoridade dos governantes derivava originalmente da comunidade política, que a transferia ao soberano para a promoção do bem comum. Logo, a legitimidade do poder estava vinculada ao cumprimento de determinadas obrigações morais e políticas, e não simplesmente à posse da autoridade. Dessa forma, o exercício do poder régio encontrava limites morais, jurídicos e religiosos, pois o governante que agisse de maneira tirânica, violando o direito natural e desrespeitando os pactos estabelecidos com seus vassalos, poderia perder sua legitimidade.

No contexto da América portuguesa, especialmente nas Minas setecentistas, tais concepções adquiriram relevância singular diante das tensões produzidas pela exploração aurífera, pela intensificação fiscal e pelas frequentes disputas entre autoridades metropolitanas e grupos locais. A constituição de uma sociedade marcada pela mobilidade populacional, pela diversidade de interesses econômicos e pelas constantes intervenções da Coroa portuguesa favoreceu a circulação e a apropriação dessas ideias políticas, que passaram a fundamentar, mesmo que indiretamente, discursos de resistência e contestação. Assim, muitos motins, sedições e inconfidências² não se restringiam à recusa pontual de tributos ou à reação imediata contra abusos administrativos; articulavam-se, em maior ou menor medida, a uma percepção de ruptura

² Ao dizer inconfidências, me refiro aos movimentos de Curvelo (1760-63), Mariana (1768), Sabará (1775) e Curvelo (1776). Não me reporto à Inconfidência Mineira de 1789, por ser essa um movimento mais amplo e complexo, e que por isso, merece um estudo mais detalhado e profundo (cf.: MAXWELL, 1978; FURTADO, 2002).

do pacto político que deveria assegurar equilíbrio, justiça e proteção aos povos (ANASTASIA, 2005).

Sob essa perspectiva, os movimentos rebeldes ocorridos em Minas Gerais durante a primeira metade do século XVIII podem ser interpretados como respostas a situações percebidas como violações da ordem tradicional. Questões relacionadas ao aumento de impostos, à implementação de novos mecanismos de arrecadação, aos abusos de autoridades régias, à carestia e/ou ao abastecimento, como bem analisou Flávio Marcus da Silva (2008), tornavam-se elementos capazes de legitimar ações de resistência coletiva. Em diversos casos, os revoltosos recorriam a argumentos que denunciavam a tirania, a injustiça fiscal e o desrespeito aos direitos costumeiros dos vassalos, revelando ecos das teorias corporativas de poder presentes na cultura política luso-brasileira. Não se tratava, portanto, de uma negação imediata da monarquia enquanto instituição, mas da crítica a um governo considerado incapaz de cumprir suas obrigações para com a comunidade.

Dessa maneira, este estudo pretende demonstrar que os motins e inconfidências mineiras não podem ser compreendidos apenas pela ótica da repressão colonial ou da oposição econômica à Coroa portuguesa. É necessário inseri-los em um universo intelectual mais amplo, no qual conceitos como bem comum, justiça, pacto político e legitimidade do poder estruturavam as formas de percepção e ação dos indivíduos. Ao investigar as apropriações dessas ideias no interior da sociedade mineradora, busca-se evidenciar como a cultura política do Antigo Regime português forneceu instrumentos simbólicos e argumentativos para a construção das práticas de contestação nas Minas Gerais setecentistas.

A historiografia recente sobre a região das Minas Gerais do século XVIII passou por transformações significativas, distanciando-se de visões tradicionais que focavam quase exclusivamente na Inconfidência Mineira de 1789. Atualmente, o campo de estudos sobre as sublevações e a organização política colonial oferece um quadro amplo de interpretações que articulam dinâmicas estruturais, cultura política e a agência de diversos atores sociais, como escravos, indígenas, brancos pobres e “homens bons”. Da mesma forma, durante muito tempo, predominou uma leitura marcada por perspectivas nacionalistas, que identificavam nesses movimentos manifestações precursoras da independência do Brasil e da formação de uma consciência nacional.

Contudo, estudos mais recentes passaram a compreender tais revoltas dentro da lógica política do Antigo Regime português, inserindo-as no universo das relações de negociação, conflito e pactuação existentes entre a Coroa e seus vassallos. Nesse sentido, trabalhos como os de Carla Maria Junho Anastasia (1983; 1998) evidenciaram que muitos dos movimentos de contestação na América portuguesa não tinham como objetivo imediato a ruptura com a monarquia, mas a restauração de um equilíbrio político considerado ameaçado pelos abusos administrativos, fiscais e jurisdicionais. Da mesma forma, autores como Luiz Carlos Villalta (2000; 2007), ao analisar a circulação das ideias políticas no mundo luso-brasileiro, destacaram a importância das teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica para a compreensão das formas de resistência presentes nas Minas setecentistas.

Luciano Raposo de Almeida Figueiredo (1996), por sua vez, contribuiu para demonstrar como os motins mineiros estavam vinculados às tensões sociais e econômicas produzidas pela fiscalidade régia e pelas disputas em torno do exercício do poder local. Já Leandro Pena Catão (2006) ampliou essas discussões ao enfatizar as redes clientelares, os conflitos entre potentados locais e os impactos das reformas pombalinas nas conspirações mineiras da segunda metade do século XVIII. Assim, a produção historiográfica recente tem buscado interpretar os movimentos rebeldes não como episódios isolados ou meramente sediciosos, mas como expressões de uma cultura política própria do mundo luso-colonial, profundamente marcada pelas noções de justiça, bem comum e limites ao poder régio.

É claro que as teorias corporativas de poder não são exclusivas do mundo luso. Elas fazem parte de um sistema teológico-filosófico que se convencionou chamar de Segunda Escolástica.³ Tal sistema, segundo Luiz Carlos Villalta (2000, p. 14), foi “constituído, no início da Idade Moderna, em torno da revitalização da escolástica medieval, relendo as ideias de Aristóteles e os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino, assentando-se fundamentalmente no método dedutivo e refutando o experimentalismo”.

Em linhas gerais, tais concepções defendiam que:

³ A Segunda Escolástica foi um movimento teológico-filosófico desenvolvido sobretudo nos séculos XVI e XVII, ligado principalmente às universidades ibéricas e às ordens religiosas, em especial os jesuítas e dominicanos. Em Portugal, a penetração da Segunda Escolástica foi particularmente expressiva, chegando a lecionar naquele Estado: Luís de Molina (1536-1600), em Évora; Azpilcueta Navarro (1592-1586), em Coimbra; e Francisco Suárez (1548-1617), também em Coimbra, onde desfrutava de grande prestígio desde fins do século XVI. Da mesma forma, merecem destaque Roberto Bellarmino (1542- 1621), Juan de Mariana (1536-1624) e Cláudio Lacroix, João Azor e Busembaum (VILLALTA, 1999, p. 28).

o poder, embora fosse oriundo de Deus, não transitava diretamente deste para o rei, passando, ao contrário, pela mediação da comunidade, cujo bem-estar deveria ser objeto de cuidado do soberano, o qual, caso se tornasse um tirano, poderia ser deposto. (...) O governante não pode tudo; deve respeitar as leis, as diferenças de direito e as hierarquias havidas no interior dessa sociedade, a capacidade dos povos de pagar os tributos; necessita procurar a felicidade do Reino e repartir com justiça prêmios e castigos (VILLALTA, 2007, p. 582).

Tal formulação evidencia que tais princípios vão de encontro à tirania. O rei, de modo algum, pode governar prejudicando seus súditos e muito menos desrespeitando as leis da esfera natural, humana e/ou divina, pois “Deus é a fonte primeira do direito e do Estado”. De acordo com esse princípio, o Estado funciona como um “corpo místico”⁴: são muitas as partes, cada qual com sua função na consecução do destino metafísico. A noção de “corpo místico” corresponde à concepção político-religiosa, difundida pela tradição escolástica, segundo a qual a sociedade era entendida como um organismo composto por diferentes partes hierarquizadas e interdependentes, cada uma exercendo uma função específica para a manutenção da ordem e do bem comum.

Nesse modelo, o rei figurava como a “cabeça” do corpo político, devendo governar em harmonia com os demais membros da comunidade. A função do soberano é representar a unidade política e social, mantendo a harmonia entre seus membros e atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio, garantindo a cada qual o seu estatuto, ou seja, o rei devia, de fato, realizar a justiça, de modo a garantir a manutenção da ordem social e política já estabelecidas. Os estudos de Xavier e Hespanha (1997) confirmam que o rei devia expandir os negócios, sem vexar os vassallos, promovendo a felicidade. Assim, todos os membros, em consonância, são importantes para o bom funcionamento do conjunto. Nenhuma parte pode exceder a sua função, e uma vez que isso ocorresse, o prejuízo ao todo seria inevitável.

Dessa forma, na sociedade política, a organização, o equilíbrio e a conservação deveriam ser a regra, pois todos cumpririam “uma vontade coletiva” visando garantir à felicidade dos povos. Este enquadramento teórico impunha limites éticos e jurídicos rigorosos à autoridade régia. O monarca tinha como fim último a realização do “bem comum”, e a sua legitimidade

⁴ A ideia de “corpo místico” possui raízes bíblicas, especialmente nas epístolas paulinas, nas quais São Paulo compara a comunidade cristã a um corpo formado por muitos membros interdependentes, cada qual exercendo uma função necessária para a harmonia do conjunto. Em I Coríntios 12, 12-27, o apóstolo afirma que, embora haja muitos membros, existe um só corpo. Essa concepção foi posteriormente apropriada pela tradição escolástica para pensar a organização da sociedade e do poder político, entendidos como um organismo composto por diferentes corpos e ordens sociais articulados entre si, razão pela qual tais concepções ficaram conhecidas como teorias corporativistas ou corporativas de poder.

estava condicionada ao respeito pela lei natural e divina. Sob esta ótica, o soberano seria uma das partes de um “pacto social”. A outra seria a comunidade, que possuía o poder derivado diretamente de Deus. Todavia, quando este pacto fosse desrespeitando, o governo do soberano se tornava ilegítimo, consequentemente não sendo passível de obediência. No caso de tirania, heresia, desrespeito ao direito natural e divino, abuso do poder e da tributação, ou quando o rei não promovesse a justiça, o povo devia “resistir ativamente” e, se fosse o caso, substituir o rei, empregando, numa vertente mais exaltada, o regicídio.

Nas palavras de Francisco Velasco de Gouvea, de 1627, “ainda que os Póvos transferissem o Poder nos Reys, lhes ficou habitualmente, e o podem reassumir quando lhes for necessário para sua conservação” (*Apud* VILLALTA, 2010). Essa concepção política estava longe de representar uma negação da monarquia. Conforme demonstra Luís Reis Torgal (1981), as formulações políticas desenvolvidas no contexto da Restauração portuguesa do século XVII procuravam conciliar a autoridade régia com a preservação das liberdades, privilégios e direitos históricos dos corpos políticos do reino. Nessa perspectiva, o rei era reconhecido como a cabeça do corpo político, mas seu poder não era concebido como arbitrário ou ilimitado, estando subordinado aos princípios da justiça, da lei divina e do bem comum.

Dessa forma, a legitimidade do governo dependia da observância dos deveres inerentes ao exercício da autoridade, abrindo espaço para críticas e formas de resistência quando se verificavam práticas consideradas tirânicas ou contrárias aos interesses da comunidade. Logo, as teorias corporativas de poder não pregam a oposição à monarquia, numa vertente que poderíamos chamar de antiabsolutista. Pelo contrário, para alguns teóricos – a exemplo de Suárez - o absolutismo seria justificado, pois aquele que está no exercício do poder, “o teria recebido de maneira ‘plena e absoluta’, sendo assim independente. O ato de um povo livre de intuir um governante não seria apenas ‘um ato de transferência, mas também de ab-rogação de sua soberania original’ (VILLALTA, 1999, p. 226).

As teorias de poder não se chocam frontalmente com o Estado Monárquico, contudo, seus pressupostos impõem certos limites no exercício do poder desse Estado. É sob essa premissa que os rebeldes e inconfidentes mineiros apropriaram-se das ideias corporativas de poder da Segunda Escolástica. De modo geral, ao analisar algumas motivações dos movimentos de contestação, bem como alguns projetos que cada um instituía, tendo em vista a sua realidade, perceberemos ecos com as ideias acima expostas. Ou seja, as teorias corporativas de poder

embasaram, mesmo que indiretamente, os diversos movimentos que questionaram as ações das autoridades portuguesas.

A maioria dos motins da primeira metade do século XVIII, em Minas, “originaram por questões fiscais, abusos de poder das autoridades, problemas derivados da arrematação de contratos e [ou] da comercialização de produtos de primeira necessidade” (ANATASIA, 1998, p. 42). Os atores de tais movimentos, na maioria das vezes, reclamavam dos procedimentos das autoridades, pois os consideravam “injustos e descomedidos”. Já que tais autoridades não se empenhavam para garantir o bem comum, os povos tinham o direito de protestar e de resistir. Segundo Carla Anastasia (1998), estes movimentos visavam a restaurar o equilíbrio tradicional, estabelecendo um nível razoável e aceitável de negociação, ocorrendo dentro da lógica das “regras do jogo colonial”.

Nessa perspectiva, os motins mineiros não devem ser interpretados como manifestações revolucionárias voltadas à ruptura da ordem monárquica, mas como formas de reivindicação inseridas na própria cultura política do Antigo Regime. Ao denunciar arbitrariedades fiscais, abusos de autoridade e violações dos costumes locais, os revoltosos mobilizavam argumentos que encontravam respaldo nas concepções corporativas de poder então vigentes. A resistência surgia, portanto, como um mecanismo legítimo de defesa da comunidade diante de governantes ou agentes régios considerados incapazes de cumprir suas obrigações para com o bem comum. Mais do que contestar a figura do rei, esses movimentos buscavam restaurar a harmonia do corpo político, reafirmando os princípios de justiça, reciprocidade e proteção que deveriam orientar as relações entre a Coroa e seus vassalos.

Todavia, alguns motins chegaram, em determinados momentos, a questionar a própria obediência à soberania régia, sobretudo quando o rei era percebido como tirânico e incapaz de cumprir suas obrigações para com os súditos. Tal percepção aparece de maneira significativa no manuscrito conhecido como *Pai Nosso dos Revoltosos do Sertão do São Francisco*,⁵ produzido por volta de 1734-1736, no contexto das revoltas contra a capitação. No documento, os revoltosos atacavam diretamente a legitimidade moral do soberano ao afirmarem: “Rei e Senhor soberano (...) / dizem que estais no céu / mas não acredito eu / pois tanto nos atropelais / e por essa razão não estais santificado”. Em outro trecho, denunciavam a crueldade do governo e a perda do reconhecimento simbólico da autoridade régia: “Todo este povo (...) o queixa / nessa muita

⁵ Lisboa. ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), Mss. do Brasil, Livro 10, f. 210.

crueldade / e não louva com vontade / o vosso nome”. As críticas presentes no documento evidenciam que, para os amotinados, o rei deixava de ser digno de obediência quando rompia com os princípios de justiça e de proteção que legitimavam o pacto político entre monarca e vassalos.

Luciano Figueiredo (1999, p. 128-144) assinala que a revolta dos moradores do sertão do Rio São Francisco esteve diretamente relacionada à introdução da capitação, novo sistema tributário implementado pela administração portuguesa. Naquele contexto, as autoridades metropolitanas demonstravam crescente preocupação com a arrecadação do quinto, cuja cobrança por meio das Casas de Fundição era considerada suscetível a fraudes e descaminhos. Como alternativa, instituiu-se a capitação, tributo calculado com base no número de escravizados existentes na capitania, acompanhado do chamado censo de indústria, incidente sobre atividades comerciais e produtivas. A principal fonte de insatisfação residia no fato de a cobrança passar a alcançar todos os cativos, independentemente de estarem ou não vinculados à atividade mineradora.

Para os sertanejos, afastados das zonas auríferas e dedicados predominantemente à pecuária e à agricultura, a medida representava uma exação injusta e desproporcional. Nesse cenário, o rei e seus representantes passaram a ser identificados como responsáveis pela opressão fiscal, sendo frequentemente associados à figura do tirano. A rebelião assumiu contornos particularmente violentos e chegou a esboçar formas locais de autogoverno, evidenciando, como observa Figueiredo (p. 140), uma recusa da soberania régia em determinadas áreas onde os potentados locais resistiam ao avanço da autoridade metropolitana. Não por acaso, os insurgentes entoavam o lema “Viva o rei e morra o governador”, expressão que revelava uma concepção política típica do Antigo Regime: a crença de que o monarca permanecia como fonte legítima da justiça, enquanto os abusos eram atribuídos aos seus agentes, acusados de trair os deveres de governo e de comprometer o bem comum.

Voltando ao manuscrito, as críticas à tributação excessiva e aos abusos das autoridades régias aparecem associadas à denúncia da tirania e da ruptura do pacto entre rei e vassalos. Em diversos trechos, parodiando a oração exemplar dos cristãos, o Pai Nosso, os revoltosos condenavam a opressão fiscal imposta pela Coroa, afirmando existir um “tributo tão altivo / porque o vosso nome é tão temido”, além de clamarem: “livrai-nos senhor desta guerra / tirai-nos os quintos que pagamos”. A cobrança dos tributos era apresentada como causa direta da

miséria e da privação da população sertaneja, como se observa na passagem em que afirmavam que o soberano lhes tirava “o pão nosso”, ou ainda quando declaravam: “Pagar tais quintos não posso (...) ainda que nos prendais / a cada dia”.

O documento também revela a tentativa dos amotinados de sensibilizar o rei para a realidade vivida pelos povos do sertão, ao suplicarem: “Se vós cá quiserdes vir / uma vez de quando em quando (...) e saberias então / as nossas grandes pobreza”.⁶ Por fim, ao pedirem que o monarca os livrasse “dos quintos” e “de todo mal”, os revoltosos explicitavam a compreensão de que cabia ao soberano assegurar justiça, proteção e bem comum aos seus súditos. Dessa forma, o manuscrito evidencia como os princípios das teorias corporativas de poder eram apropriados como instrumento de crítica política e legitimação da resistência contra um governo considerado injusto e tirânico.

Com efeito, em relação às inconfidências, percebemos que as teorias corporativas de poder se fazem presentes nas bases intelectuais das conspirações, bem como nas reivindicações e nos interesses que guiavam os “acusados de traição”. Um dos principais motivos das inconfidências anteriores ao movimento de 1788-89 corresponde aos atos do governo do rei d. José I “com destaque para a expulsão dos jesuítas, o suplício dos Távoras e o degredo de José de Seabra Silva”; além do acúmulo exorbitante de poder nas mãos de seu primeiro-ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal.

Leandro Pena Catão (2007, p. 669-689) sintetiza também que interferências nas redes clientelares, intrigas, inimizades e disputas entre os potentados locais contribuíram para a existência de tais inconfidências. Essa conjectura trazia desconforto e insatisfação para os inconfidentes, que por sua vez rotulavam tal governo como cruel, tirânico, patético e demente. Dessa forma ele se tornava ilegítimo, pois quebrava a tradição, não promovendo a felicidade dos povos. Assim era lícito à população se levantar contra o monarca, atacando-o por meio de papéis sediciosos e conversações, com o objetivo de reverter essa situação, sem, contudo, desfazer os vínculos com a Metrópole.

Diante do exposto, percebemos que as teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica serviram como fundamento para legitimar e embasar as ações e reivindicações dos motins e inconfidências das Minas setecentistas. Em sua grande maioria tais “revoltas” seguiram a máxima que consagrava aos povos o direito de insurgir-se contra um poder classificado como

⁶ Lisboa. ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), Mss. do Brasil, Livro 10, f. 210.

tirânico. Em cada caso, levando-se em conta as especificidades da época, local, projetos e intenções, fica claro que as teorias corporativas de poder alimentaram as ações rebeldes, na medida em que pregavam os direitos dos povos e os limites ao poder real.

Como observa Torgal (1981), a cultura política portuguesa do Antigo Regime articulava a defesa da autoridade monárquica com a ideia de que o exercício do poder deveria respeitar determinados limites morais, jurídicos e religiosos. Essa concepção, amplamente difundida no mundo luso-brasileiro, ajuda a compreender por que muitos movimentos de contestação nas Minas setecentistas não se apresentavam como antimonárquicos, mas como reações a governos percebidos como injustos, abusivos ou tirânicos. Destrates, vale a pena salientar que as teorias corporativas de poder “fizeram-se presentes de modo implícito nos discursos e práticas dos inconfidentes”, evidenciando que tais ideias circulavam no mundo colonial, sendo apropriadas pelos indivíduos, que as usavam para “criticar e intervir na realidade histórica imediata em que viviam” (VILLALTA, 2007, p. 591).

Assim, ao analisar os motins e inconfidências ocorridos nas Minas Gerais setecentistas à luz das teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica, torna-se possível compreender tais movimentos para além de simples reações circunstanciais à fiscalidade régia ou aos abusos administrativos. Inseridas no universo político e cultural do Antigo Regime português, essas manifestações de contestação revelam a apropriação, pelos diversos agentes coloniais, de um repertório intelectual que reconhecia limites morais e jurídicos ao exercício da autoridade régia. A noção de pacto entre rei e comunidade, associada aos princípios de justiça, bem comum e preservação dos direitos costumeiros, forneceu bases argumentativas para a crítica à tirania e para a legitimação da resistência. Nesse sentido, os movimentos rebeldes mineiros evidenciam não apenas as tensões inerentes à administração colonial, mas também a circulação e ressignificação de ideias políticas no interior do Império português, demonstrando como concepções oriundas da tradição escolástica ibérica foram mobilizadas na construção das práticas de contestação e negociação do poder nas Minas setecentistas.

A interpretação dos motins e inconfidências mineiras à luz das teorias corporativas de poder permite inseri-los em um debate político mais amplo, compartilhado por diferentes tradições intelectuais da Época Moderna. Como destaca Skinner (1996, p. 450-451), a legitimidade da autoridade estava associada ao cumprimento de sua finalidade pública, isto é, à promoção do bem comum e da justiça. Assim, as críticas dirigidas às autoridades portuguesas nas

Minas Gerais não representavam necessariamente uma rejeição da monarquia, mas a contestação de práticas percebidas como tirânicas e incompatíveis com os princípios que deveriam orientar o exercício legítimo do poder.

Referências bibliográficas:

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A geografia do crime: violência das Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A Sedição de 1736: estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do sertão agropastoril do São Francisco**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1983.

ANATASIA, Carla Maria Junho. **Vassalos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 1998.

CATÃO, Leandro Pena. **Sacrílegas palavras: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

CATÃO, Leandro Pena. Inconfidência(s), jesuítas e redes clientelares nas Minas Gerais. In.: RESENDE, Maria Efigênia Laje de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa**. Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais, 1640-1761. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. A. Furores sertanejos na América portuguesa: rebelião e cultura política no sertão do rio São Francisco, Minas Gerais - 1736. **Revista Oceanos**, Lisboa, n. 40, p. 128-144, 1999.

FURTADO, João Pinto. **O manto de Penélope - história, mito e memória da Inconfidência Mineira de 1788-1789**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MAXWELL, Kenneth. **A devassa da devassa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

RODRIGUES, Gefferson Ramos. No berço da rebelião. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, v. 1, p. 170-179, 2014.

SILVA, Flávio Marcus da. **Subsistência e poder: a política do abastecimento alimentar nas Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TORGAL, Luís Reis. **Ideologia política e teoria do Estado na Restauração**. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

VILLALTA, Luiz Carlos. **1789-1808: o império luso-brasileiro e os Brasis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VILLALTA, Luiz Carlos. As origens intelectuais e políticas da Inconfidência Mineira. In.: RESENDE, Maria Efigênia Laje de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VILLALTA, Luiz Carlos. El-Rei, os vassalos e os impostos: concepção corporativa de poder e método tópico num parecer do Códice Costa Matoso. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 15, n. 21, p. 222-236, 1999.

VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura: usos do livro na América Portuguesa**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

VILLALTA, Luiz Carlos (pesquisa, transcrição, seleção e organização). **Coletânea de documentos: processo de emancipação política do Brasil**. Documento I: Justa aclamação do Sereníssimo Rey de Portugal Dom João IV, de Francisco Velasco de Gouvea, editada em Lisboa no ano de 1627. Belo Horizonte, 2010.

XAVIER, Ângela Barreto e HESPANHA, António Manuel. A representação da sociedade e do poder. In.: MATOSO, José (coord.). **História de Portugal (O Antigo Regime)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

A circulação de artífices ao longo do Caminho Novo no século XVIII: o caso de Ressaca em Carandaí-MG

Maria de Queiroz e Melo

Doutoranda em História

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

queiroz.maria0@gmail.com

Resumo: O estudo propõe a investigação do Povoado da Ressaca, uma região estratégica que articula economia agrária, rotas de circulação e produção artística no período colonial. Situada no Caminho Novo e atravessada por cursos d'água como o Rio das Mortes e a nascente do Paraopeba, a região consolidou-se como núcleo de abastecimento e ponto de convergência para tropeiros, comerciantes, artífices e viajantes, atuando como parte da rede imperial que conectava a produção local a fluxos globais de bens e pessoas. A pesquisa parte da investigação do povoado da Ressaca enquanto espaço de circulação de pessoas, saberes e práticas culturais ao longo do século XVIII, período em que diferentes capelas foram estabelecidas como estruturas de organização religiosa e social. A análise considera aspectos arquitetônicos, iconográficos e estilísticos do templo de Nossa Senhora da Glória, destacando a presença de elementos característicos do rococó mineiro e possíveis conexões com oficinas artísticas atuantes na região de Vila Rica. Os resultados evidenciam que, além de seu valor artístico, a capela constitui um importante eixo de sociabilidade e memória coletiva para os moradores da Ressaca, onde tradições religiosas, práticas culturais e narrativas comunitárias mantêm viva a relação entre patrimônio e identidade local. Neste sentido, torna-se necessário compreender o contexto social de formação territorial da capitania mineira, de modo a inserir a região no panorama historiográfico colonial, tomando por base o Caminho Novo enquanto principal eixo comercial central ligado ao Império Sul Atlântico Português.

Palavras-chave: Arte colonial; Capelas rurais, Ressaca (Carandaí-MG).

Ao longo do século XVIII, a formação do território mineiro esteve associada às intensas dinâmicas de circulação que conectavam diferentes regiões da capitania, envolvendo fluxos de pessoas, mercadorias e práticas culturais. Nesse cenário, as capelas realizavam funções que vão além do âmbito estritamente religioso, atuando na organização comunitária e convivência social. Presentes em arraiais, caminhos e áreas rurais, esses espaços religiosos contribuíram para a consolidação dos núcleos populacionais e com a articulação das experiências cotidianas nas Minas coloniais, revelam aspectos fundamentais da ocupação territorial e das manifestações de devoção popular. Dentre essas edificações, destaca-se a Capela de Nossa Senhora da Glória, situada no povoado da Ressaca, no distrito de Hermilo Alves, município de Carandaí (MG). Localizada em uma região vinculada às rotas de trânsito e às atividades agrárias, o templo revela elementos acerca das formas de sociabilidade e organização local desenvolvidas durante o período colonial.

Aspectos históricos e socioculturais

O povoado de Ressaca está inserido na rota do Caminho Novo, um conjunto de estradas que ligam Minas Gerais ao Rio de Janeiro. O Caminho Novo permitiu o acesso mais rápido do Rio de Janeiro às minas de ouro, reduzindo significativamente o tempo de viagem para cerca de 25 dias e sua abertura decorreu da necessidade de estabelecer um trajeto mais eficiente para o transporte do ouro até a capital, suprimindo os antigos caminhos, mais longos e vulneráveis a desvios das riquezas. Além de funcionar como eixo principal, o Caminho Novo tornou-se uma via fundamental para o transporte de gado, pessoas, mantimentos, ferramentas e bens, conectando os centros mineradores às regiões de produção e abastecimento (RENGER, 2007). Tal importância estratégica já era reconhecida pela administração colonial, como demonstra o relato de Artur de Sá e Meneze, governador da Capitania do Rio de Janeiro, em uma carta ao Rei: “pareceu-me conveniente ao serviço de Vossa Majestade buscar todos os caminhos para que os quintos do ouro de lavagem não se extraviem e continue o aumento das minas” (MAGALHÃES, 1913, p. 338-339, apud RENGHER, 2007, p. 130).

O mesmo documento aponta o interesse direto na abertura de uma nova passagem entre o Rio de Janeiro e as Minas, que, além de mais breve, permitiria a articulação com os férteis Campos Gerais, descritos como promissores para criação de gado e comparados a Buenos Aires, facilitando também o acesso a outras áreas auríferas como o Sabarabuçu. Assim, a mineração juntamente às redes de abastecimento e mobilidade fomentaram as economias locais e as relações mercantis da Colônia, expandindo a produção e o alcance das vias de comunicação.

A posição estratégica de Ressaca favoreceu sua consolidação como um ponto de convergência artística e comercial. Inserida em um contexto geográfico privilegiado, entre as comarcas de Vila Rica e São João del Rei, e associada à importantes cursos d'água, como o Rio das Mortes e a nascente do rio Paraopeba (afluente principal do rio São Francisco), o deslocamento e a comunicação na região eram favorecidas, bem como à fertilidade dos solos que impulsionava as atividades agrícolas.

As capelas rurais na conjuntura setecentista

A organização territorial no Brasil colonial era determinada por diferentes instâncias administrativas, jurídicas, religiosas e econômicas, responsáveis pela ocupação e ordenamento do

espaço. Nesse sentido, as sesmarias desempenharam papel central enquanto concessões de terras voltadas à produção e à expansão da ocupação colonial. A distribuição dessas terras era realizada pela Coroa portuguesa ou consolidada por meio da posse efetiva dos colonos, cabendo aos sesmeiros a obrigação de cultivar e tornar produtivas as propriedades. Frequentemente, a ocupação antecedia a formalização legal da posse, situação que contribuía para disputas entre posseiros e sesmeiros. O processo de concessão envolvia requerimentos encaminhados às autoridades locais, inspeções realizadas pelo Senado da Câmara, demarcações territoriais e posterior validação administrativa.

Na organização colonial estavam as capitanias, divisões territoriais subordinadas à Coroa portuguesa. As comarcas exerciam funções judiciárias e administrativas, reunindo vilas sob jurisdição de magistrados e autoridades régias. As vilas constituíam os principais núcleos de administração local, sendo organizadas em torno das câmaras municipais responsáveis pela regulamentação da vida política e cotidiana. E as freguesias correspondiam às circunscrições religiosas e sociais estruturadas a partir da igreja matriz, desempenhando funções fundamentais no registro e acompanhamento da população.

Dentro do ambiente setecentista, as capelas assumiram papel significativo na configuração territorial das Minas Gerais. Além da administração sacramental, esses espaços articulavam redes de sociabilidade, relações econômicas e práticas coletivas, contribuindo para a formação de núcleos populacionais e para a consolidação das dinâmicas locais. Deste modo, estes templos colaboravam para a delimitação das freguesias e para a estruturação do povoamento ao longo das rotas coloniais.

A fundação de uma capela dependia da autorização eclesiástica e da doação de terras destinadas à manutenção do culto religioso. Os solicitantes precisavam recorrer ao arcebispado, comprovando condições financeiras para a construção do templo e sustentação das atividades religiosas. Inicialmente, esses espaços recebiam assistência periódica de sacerdotes ligados à freguesia, mas o crescimento do entorno, associado ao estabelecimento de habitações, atividades comerciais e aumento populacional, fomentava a necessidade de maior regularidade litúrgica.

Com o desenvolvimento desses núcleos, o vigário podia nomear um capelão residente, responsável pela condução contínua das atividades religiosas e pela assistência espiritual da comunidade. A partir desse momento, a capela tornava-se “curada”, isto é, provida de um cura, consolidando-se enquanto Aplicação, uma circunscrição subordinada à freguesia, porém dotada

de maior estabilidade institucional. Os habitantes vinculados a essa jurisdição eram denominados “aplicados”, evidenciando a relação direta entre a comunidade e o espaço religioso.

Ao longo do Caminho Novo, o estabelecimento de capelas esteve frequentemente associado à instalação de ranchos e hospedarias destinados ao apoio de viajantes, tropeiros e comerciantes. Entretanto, conforme ressalta Francisco Eduardo de Andrade (2007) a existência da capela não constituía necessariamente o fator inicial de ocupação do território. Muitas vezes, os locais escolhidos já possuíam relevância estratégica devido à proximidade de cursos d’água, fertilidade do solo, cruzamentos de rotas e condições favoráveis de trânsito. Assim, o assentamento do templo integrava processos econômicos, sociais e religiosos já em desenvolvimento.

Compondo a relação urbanização-instituição eclesiástica de modo historicamente dinâmico e diversificado, verifica-se que a existência de uma capela, mesmo que não correspondesse a uma povoação com edificações e rede de relações locais visíveis, não podia significar ausência de um *lugar* estratégico - cruzamento de rotas, confluências de rios, passagens obrigatórias, fertilidade e salubridade locais, condições de acesso -, onde pousos e ranchos, esporadicamente, permitiam trocas e algum nível de sociabilidade. Assim, o lugar da capela, manifestando o movimento dos entrantes e povoadores, com certa evidência, surgia antes da instituição da capela (ANDRADE, 2007, p.152)

A própria nomenclatura dos arraiais e capelas relacionava-se às experiências de deslocamento, às características geográficas e às práticas culturais dos habitantes. A toponímia derivava frequentemente da paisagem, das devoções religiosas e das formas de uso do território. O termo “Ressaca”, por exemplo, indicava áreas abertas ou clareiras utilizadas como locais de pouso e acampamento. Além disso, a escolha do santo padroeiro frequentemente relacionava-se ao calendário religioso e ao dia associado à fundação do lugar, reforçando os vínculos simbólicos entre território e devoção.

As capelas também configuravam como importantes espaços de sociabilidade, nos quais se articulavam diferentes aspectos da vida cotidiana. Para além das missas, cerimônias como procissões, rezas de terço, vias-sacras e festividades religiosas promoviam encontros e fortaleciam vínculos comunitários. Esses espaços funcionavam ainda como pontos de contatos, negociação de interesses e construção de redes de sociabilidade.

Neste quadro, insere-se a Capela de Nossa Senhora da Glória, pertencente à freguesia de Prados e ao termo da antiga Vila de São José del-Rei. Situada em uma região concernente à Comarca do Rio das Mortes, o templo atendia pequenas comunidades rurais localizadas próximas

aos caminhos que levavam às áreas mineradoras de Vila Rica. As funções litúrgicas desempenhadas pelo templo mostravam-se suficientes para atender às demandas locais, abrangendo celebrações batismais, matrimoniais e eucarísticas, conforme registrado nas visitas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1998). Segundo os registros, a capela possuía significativa estrutura material, sendo construída em pedra, dotada de altares ornamentados e dos itens necessários para a realização das cerimônias religiosas, evidenciando sua relevância para a comunidade local e entorno.

A Capela de Nossa Senhora da Ressaca, distante 5 léguas da matriz e 5 da Lagoa Dourada, com 650 almas e 101 fogos, foi visitada por comissão e crismaram-se 644 pessoas e foi erigida por provisão ordinária de 7 de janeiro de 1736, é fabricada em pedra e possui 112 palmos de longitude e 37 de latitude. Tem 3 altares com decência e boas imagens e ornatos, cálice, âmbula, relicário, pia batismal de pedra, vasos e ornamentos suficientes para o sacrifício eucarístico (Trindade et al., 1998, p.249).

Ornamentação e artífices identificados

No que tange à categorização da ornamentação dos templos do período colonial, Miryam Ribeiro de Oliveira (1983) propõe a análise dos estilos de pinturas, sendo estes em perspectiva vertical e a partir da existência ou não de quadraturas nos forros. A quadratura refere-se a um tipo de pintura decorativa expressa a partir de elementos arquitetônicos apresentados sob a forma de bancos ou muros parapeito, onde se apoiam anjos, doutores da Igreja, figuras religiosas e arranjos florais, causando efeito de profundidade e continuidade (ALVES, 2016). A pintura de perspectiva quadraturista aparece no Brasil por volta do segundo quartel de 1700, tendo Gonçalo Francisco Xavier como um dos responsáveis por sua divulgação no território mineiro.

A trajetória de Gonçalo é identificada através de sua inscrição na Irmandade de São José em Vila Rica no ano de 1728, período em que atuou em diversas igrejas e capelas mineiras como Catas Altas, Ouro Preto, Mariana, Conceição do Mato Dentro, Barão de Cocais, Santa Bárbara, Piranga e Carandaí. A associação à irmandade sob o ofício de pintor, juntamente à documentação processual em decorrência de dívidas ao comerciante João Gonçalves de Bragança em 1766, pela aquisição de materiais utilizados para pintura, como pincéis, óleos, gessos e pigmentos, atestam sua presença na região ao longo do período de 1728-1771.

A autoria do pintor pode ser percebida a partir da recorrência de determinados recursos estilísticos presentes em suas obras. Sua produção caracteriza-se pela utilização de elementos decorativos específicos que, associados a uma paleta de cores particular, tornam-se distintivos de seu repertório temático. Entre esses elementos, destaca-se a frequente representação de romãs, distribuídas em amplas áreas das composições, especialmente nos forros das naves e no retábulo-mor, geralmente acompanhadas por arranjos florais, buquês e vasos. A utilização desse elemento é associada à suposta ascendência cristã-nova do pintor, interpretado como um vestígio simbólico de tradições judaicas incorporadas ao repertório visual da arte religiosa colonial⁷.

Outros componentes recorrentes em suas obras incluem volutas em curvas sinuosas, conchas estriadas, guirlandas florais, folhas de acanto e ornamentações em C e S. Também são comuns representações de cortinados em tons avermelhados e tecidos azuis com padrões fitomórficos, frequentemente combinados a figuras angelicais. A representação de aves constitui outro aspecto marcante de sua produção, geralmente figuradas em tonalidades claras ou escuras, com olhos destacados e bicos curvos, frequentemente integradas às composições decorativas com romãs e ou peônias.

Uma característica igualmente significativa de sua pintura encontra-se no uso de marmorizados fingidos e efeitos decorativos que simulam revestimentos nobres. Esses recursos aparecem em colunas, capitéis, entablamentos, arcos-cruzeiros e demais superfícies arquitetônicas, sendo executados por meio de pinceladas paralelas ou curvas sucessivas que produzem a ilusão visual do mármore. Associados a esses fingimentos, destacam-se os chamados embutidos, adaptações de modelos decorativos inspirados em trabalhos de incrustação marmórea. Em Minas Gerais, onde a utilização de mármore era limitada, essas soluções foram amplamente reproduzidas por meio da pintura, combinando tonalidades de preto, branco e vermelho.

A paleta utilizada pelo artífice também constitui um importante elemento de identificação. Predominam tons terrosos, ocre, castanhos, vermelhos escurecidos, azuis profundos, cinzas, pretos e brancos, compondo uma atmosfera visual marcada pela sobriedade e

⁷ A simbologia judaica da romã decorre de suas 613 sementes e a relação com os 613 provérbios presentes na Torá, além de ser uma das sete espécies de Israel e seu uso como talismã para atrair fertilidade e abundância. Para maior aprofundamento do tema, consultar: FONSECA, João Paulo Alves. **Um Pintor Peregrino na Capitania das Minas**: a obra de Gonçalo Francisco Xavier. Orientador: Alex Fernandes Bohrer. 2021. 72p. Trabalho de Conclusão de Curso (Tecnólogo em Conservação e Restauração)-Instituto Federal Minas Gerais, Ouro Preto, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/57383565/Joao_Paulo_AF_TCC_Um_pintor_peregrino_na_capitania_das_Minas_GoncaloFranciscoXavier.

pelo contraste. Diferentemente das tonalidades mais luminosas e vibrantes associadas ao rococó mineiro, suas obras apresentam tonalidades mais contidas. Essa combinação entre exuberância ornamental, efeitos ilusionistas e tonalidades insere sua produção na conjuntura da pintura barroca mineira, indicando a presença de modelos decorativos anteriores à chegada do estilo rococó na capitania.

No caso da Capela de Nossa Senhora da Glória, consideramos que as romãs na pintura do forro da nave e retábulo-mor, sugerem a atuação do pintor ou de sua oficina no templo. Bem como o repertório cromático predominante em tons terrosos, vermelhos e azuis. Nota-se ainda motivos florais com destaque para as peônias, acompanhadas por aves com bicos aduncos e guirlandas. Além de embutidos aplicados no retábulo-mor que demonstram a técnica empregada pelo pintor. Destaca-se o domínio do conhecimento sobre a utilização deste tipo específico de decoração, também observada no retábulo de Santo Antônio na Matriz de Antônio Dias em Ouro Preto, cuja autoria é atribuída a Gonçalo.

Ressaltam-se ainda as contribuições de pesquisas que buscaram compreender a atuação do pintor nos circuitos artísticos mineiros, os estudos de Jáder Barroso Neto (2009) apontaram a possível atuação de Gonçalo a partir da análise de recursos estilísticos recorrentes e da paleta observada no templo de Ressaca. Posteriormente, João Paulo Fonseca (2021) reforçou essa hipótese ao examinar aspectos relacionados à conservação e à alteração das camadas pictóricas, especialmente no trono da capela.

Fig. 1: Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí/MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

O templo possui fachada simples, com um frontão triangular no topo, óculo central, duas sacadas e uma porta (Fig. 1). Todos os vãos têm formato reto, exceto o óculo, que pode ter sido alterado depois. Internamente, há uma separação tradicional entre a nave principal e a capela-mor, divididas pelo arco-cruzeiro. Ao lado da capela-mor, no lado do Epístola, há uma pequena sacristia.

No nártex, do lado do Evangelho, está o batistério com uma pia de pedra em forma de cálice. Isso indica que durante o século XVIII, tendo em vista que as pias batismais geralmente ficavam nas igrejas matrizes, a capela era utilizada para batismos e outras celebrações desde muito cedo, hipótese reforçada pelo ostensório localizado no topo do arco-cruzeiro.

Na nave há uma balaustrada de jacarandá, com detalhes que seguem o mesmo estilo das molduras do coro e dos púlpitos. Entre os púlpitos, apenas o do lado do Evangelho possui escada de acesso externa. Já o púlpito do lado da Epístola parece ter sido colocado apenas por motivos estéticos, para criar simetria.

O retábulo-mor (Fig. 3) é uma peça de carapina e o conjunto é emoldurado por marmorizados em tons de vermelho, e conta com dois nichos laterais com cortinados que imitam tecido. Ao redor do camarim, há um arco com embutidos, destacando folhas brancas de acanto sobre um fundo escuro. O sacrário aproxima-se de *chinoiseries*, motivos asiáticos caracterizados pelo uso de vermelho, preto e dourado em sua composição.

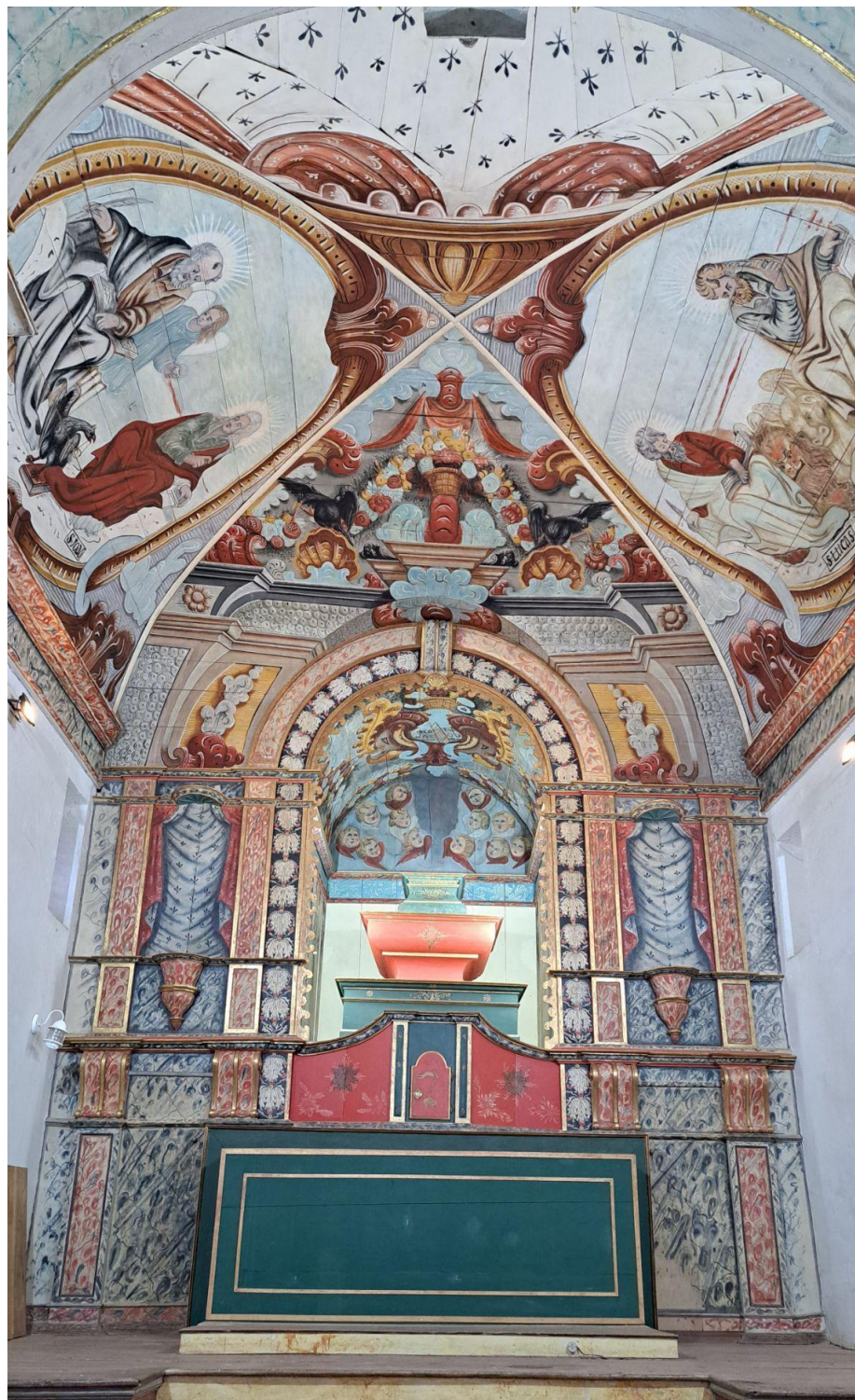
O camarim apresenta concheados, aves e querubins que compõem a cena bíblica da Escada de Jacó, onde em uma visão Jacó contempla uma escada que conectaria a terra aos céus (Fig. 2). No topo da composição, aparecem diversos romãs, uma marca registrada do trabalho de Gonçalo, destacam-se também os mascarões, figuras antropomorfas incorporadas de mosaicos greco-romanos.

Fig. 2: Camarim do retábulo-mor, Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí/MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

Fig. 3: Retábulo-mor, Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí/MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

A pintura do altar principal se estende até o teto, criando uma continuidade visual entre as formas verticais e horizontais. O teto possui abóbada de aresta, solução arquitetônica incomum na região. Ao longo da estrutura há vários motivos decorativos, como conchas, pássaros, flores, romãs abertas e elementos em C e S.

O forro da nave (Fig. 4) apresenta uma grande composição em perspectiva, com peças arquitetônicas como muros, parapeitos, partes de arcos, clarabóias e camarotes. Por toda a pintura há pares de anjos, guirlandas, festões, flores e uma grande quantidade de romãs. No centro do forro há um grande medalhão circular com a cena da Assunção da Virgem. Além da Assunção, o segundo medalhão apresenta um conjunto de anjos acompanhados pela frase: *Pulchra es et decora, filia Jerusalem* ("Sois bela e formosa, filha de Jerusalém").

Fig. 4: Forro da nave, Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí/MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

A análise pictórica preliminar do templo revela a participação de outros artífices que também atuaram em importantes construções religiosas em Vila Rica. João de Carvalhais e Bernardo Pires, este último integrante da oficina de Carvalhais, cuja colaboração ocasional se reflete em obras de relevância, como os trabalhos realizados na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Brasília do Pilar em Ouro Preto, notadamente destacados por Adalgisa Arantes Campos (2021).

Nela (Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar), João de Carvalhais arrematou importantes trabalhos, e da sua oficina se destacou, nos anos seguintes, o pintor Bernardo Pires da Silva. Carvalhais e Pires introduziram o Rococó na freguesia do Pilar, enquanto a oficina de Manoel Rebelo e Souza o fizera na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias e, assim, tem-se a consolidação da linguagem Rococó em Vila Rica, em fins década de 1760 (Campos, 2021, p.24).

As pinturas da capela-mor foram executadas por Bernardo Pires da Silva, conforme lançamento de 1774, e posterior louvação de João Nepomuceno Correia e Castro. O dito Bernardo Pires trabalhou no forro da capela-mor do Santuário de Congonhas entre 1773 e 1775, atividade que presumimos justificar seu pedido para se ausentar à irmandade do Santíssimo. Embora não tenha sido tratado como ‘mestre’ na documentação, Pires elaborou uma figura humana com mais desenvoltura que aquela de Carvalhais no forro da nave (Campos, 2021, p.30).

Na Capela de Nossa Senhora da Glória, no retábulo do lado do Evangelho, há dois braços cruzados com as cinco chagas, simbolizando a iconografia de São Francisco de Assis (Fig. 5). No lado da Epístola, a palavra latina *Caritas*, indica o retábulo de São Francisco de Paula (Fig. 6). As pinturas das rocalhas em ambos retábulos revelam um trabalho delicado com cores que se misturam suavemente, amarelos, marrons e azuis, e aproximam-se ao estilo de João de Carvalhais. Também é possível que as rocalhas tenham sido feitas por Bernardo Pires, como os estilos dos dois são parecidos, pode haver sobreposição nas obras.

Fig. 5: Retábulo de São Francisco de Assis, Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí - MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

Fig. 6: Retábulo de São Francisco de Paula, Capela de Nossa Senhora da Glória, Carandaí - MG.



Fonte: Acervo pessoal (2025)

Considerações finais

Em vista dos trabalhos encontrados no templo, apontamos que a intensa atividade artística observada em Vila Rica pode ter favorecido a expansão da atuação de artífices para localidades situadas ao longo das rotas. Em decorrência de sua localização, as capelas frequentemente recebiam um fluxo expressivo de viajantes, comerciantes e fiéis, maior do que as matrizes localizadas nas vilas, constituindo importantes pontos de encontro e devoção.

Deste modo, a movimentação de artífices acompanhava os próprios circuitos de deslocamento estabelecidos pelo Caminho Novo, favorecendo a difusão de técnicas, modelos e profissionais especializados para além dos grandes centros urbanos, como Vila Rica e Congonhas. Assim, regiões de abastecimento como o povoado da Ressaca, embora distantes dos principais espaços de produção cultural da capitania, inseriam-se nessas redes de circulação e apresentavam condições favoráveis à realização de encomendas religiosas e decorativas.

Além disso, a prosperidade econômica proporcionada pelas atividades agrícolas e pelo fluxo de viajantes que percorriam o Caminho Novo possibilitou que irmandades e comunidades locais investissem na decoração de seus templos. A presença de características associadas a artífices especializados sugere a circulação de mão de obra qualificada na região. Tal fenômeno pode ser observado tanto na Capela de Nossa Senhora da Glória quanto na vizinha Igreja Matriz de Sant'Ana, em Santana dos Montes, cuja autoria é atribuída a Francisco Xavier Carneiro, demonstrando a capacidade econômica e o papel significativo que esses núcleos populacionais desempenharam durante o período colonial.

Por sua vez, os padrões estilísticos associados à produção de Gonçalo Francisco Xavier possibilita inferir que o Povoado da Ressaca participava ativamente dos circuitos de intercâmbio cultural, saberes e estilos decorativos que estavam sendo desenvolvidos. A contratação de mão de obra especializada para a pintura da capela demonstra a capacidade econômica da comunidade local e reforça a relevância histórica do povoado, cuja inserção nas rotas comerciais e culturais favoreceu o acesso a produções de elevado nível técnico.

As aproximações estilísticas observadas em obras atribuídas a João de Carvalhais e Bernardo Pires indicam possíveis conexões entre a Ressaca e os circuitos culturais atuantes em Vila Rica. Sugere-se ainda a existência de uma ampla rede em atividade na capitania, em que muitos dos artífices atuantes permaneceram à margem da historiografia tradicional,

frequentemente concentrada em nomes como Manuel da Costa Ataíde e Antônio Francisco Lisboa.

Deste modo, a análise da Capela de Nossa Senhora da Glória e do povoado da Ressaca permite compreender como os processos de ocupação territorial nas Minas Gerais setecentistas estiveram intimamente relacionados às dinâmicas de fluxo, religiosidade e produção econômica. A investigação da ornamentação do templo revela a inserção da Ressaca em circuitos mais amplos de artífices e técnicas que conectavam as localidades rurais aos principais centros da capitania. Por fim, o estudo contribui para ampliar a compreensão sobre o papel desempenhado pelas pequenas comunidades rurais na formação histórica de Minas Gerais, evidenciando que espaços muitas vezes considerados periféricos foram fundamentais para a organização territorial, cultural e social da capitania durante o período colonial.

Agradecimentos:

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Referências bibliográficas:

ALVES, Célio Macedo. **Joaquim Gonçalves da Rocha, sua oficina e a pintura ilusionista em Igrejas de Sabará, Caeté e Santa Luzia.** In: MELLO, Magno Moraes. *Desenhando Palavras e Construindo Geometrias: Espaço escrito e espaço pintado no tempo barroco.* Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2016. cap. 7, p. 109-124. ISBN 978-85-68158-10-4.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. **A conversão do sertão: capelas e a governamentalidade nas Minas Gerais.** *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, p. 151-166, 2007.

BOHRER, Alex; QUEIROZ, Maria. **Um Raro Plano Pictórico em Minas Gerais: A Capela da Ressaca no Contexto da Produção Artística Setecentista.** *Perspectiva Pictorum*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 122-140, 24 mar. 2025. DOI 10.5281/9mad7n13. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistaperspectivapictorum/article/view/58292>. Acesso em: 22 abr. 2025.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Contribuição ao estudo da Igreja Matriz do Pilar de Ouro Preto e sua ornamentação pictórica no XVIII mineiro.** *Revista Barroco Digital*, Belo Horizonte, n. 1, p. 24-36, 2021. Disponível em:

<https://www.revistabarroco.com.br/wp-content/uploads/2022/08/adalgisa-arantes.pdf>. Acesso em: 1 mai. 2025.

FONSECA, João Paulo Alves. **Um Pintor Peregrino na Capitania das Minas**: a obra de Gonçalo Francisco Xavier. Orientador: Alex Fernandes Bohrer. 2021. 72p. Trabalho de Conclusão de Curso (Tecnólogo em Conservação e Restauração)-Instituto Federal Minas Gerais, Ouro Preto, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/57383565/Joao_Paulo_AF_TCC_Um_pintor_peregrino_na_capitania_das_Minas_GoncaloFranciscoXavier. Acesso em: 1 mai. 2025.

NETO, Jäder Barroso. **A pintura setecentista de Gonçalo Francisco Xavier (at 1742-1775) em Igrejas e Capelas mineiras**. Orientador: Magno Moraes Mello. 2009. 145 p. Dissertação de Mestrado (Mestre em História)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=1674. Acesso em: 1 mai. 2025.

OLIVEIRA, Myriam Ribeiro de. **A pintura de perspectiva em Minas colonial: ciclo rococó**. *Revista Barroco*, Belo Horizonte, n. 12, p. 171-180, 1983.

RENGER, Friedrich E. **A origem histórica das estradas reais nas Minas setecentistas**. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima. **Visitas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; IEPHA-MG, 1998.

A Ordem, a Fé e o Império: Fundamentos da Filosofia Política Jesuíta e sua Implementação no Brasil Colonial

Guilherme Lima Heide

Graduando em História
Universidade Federal de Viçosa (UFV)
guilima0303@gmail.com

Resumo: Esta pesquisa analisa a Companhia de Jesus como uma instituição política moderna que converteu a disciplina religiosa em tecnologia de governança colonial em meia transição do mundo feudo-burguês, a Ordem ressignificou a "Razão de Estado" sob a ótica boteriana, harmonizando a tradição cristã com as exigências da expansão econômica global. As missões consolidaram-se como uma Commonwealth autossuficiente, pautada na gestão da mão de obra indígena e no aporte de capital intelectual e mercantil de cristãos-novos, através de exemplos dos casos do líder Guarapaúba e de Antônio Vieira, evidenciam-se tensões com a Cúria Romana e um pragmatismo que favoreceu a autonomia da Província. Ao reivindicar a jurisdição civil sobre os nativos, os jesuítas atuam como arquitetos da ordem social brasileira, mediando a transição da Economia da Salvação para o capitalismo comercial por meio de uma sofisticada microfísica do poder.

Palavras-chave: Jesuítas; Política; Brasil-Colonial.

Introdução:

Criada em 1540, a Companhia de Jesus emergiu não apenas como um instrumento da Contrarreforma, mas como uma produção sofisticada da transição para a nova ordem do "mundo feudo-burguês" descrita por José L. Romero. Inserida nos primórdios da modernidade e da acumulação primitiva de capital, a Ordem promoveu a estabilidade social e econômica através da mediação política, da educação popular e de práticas como a conversão e a confissão. Embora inicialmente dependente de doações para a subsistência das missões, a Companhia rapidamente racionalizou a fé, transformando a disciplina religiosa numa ferramenta de eficiência política e administrativa. A postura pautou-se pelo "realismo e pragmatismo dos inicianos" (NEVES, 2004, p. 12) e pela sua adaptabilidade ao capitalismo mercantil ascendente. Ao transpor esta lógica para a América colonial, os jesuítas atuaram como arquitetos de uma nova ordem, procurando harmonizar a tradição cristã com as exigências de um sistema econômico global emergente. A Ordem distinguiu-se pelo seu caráter racionalista e pela obediência, mas também por um intenso debate metodológico interno. No Brasil, por exemplo, o fracasso inicial das missões volantes

levou à adoção de aldeamentos fixos e à adaptação das estratégias de pregação à cultura nativa, o que acabou por ditar o sucesso da evangelização (LEITE, 2006, V. 1). Por fim, importa destacar o internacionalismo inicial que marcou a organização, refletido na inclusão de judeus e cristãos-novos nos seus quadros. Contudo, na sequência de vários escândalos internos, a Ordem sofreu uma inflexão posterior, culminando na adoção de estatutos de pureza de sangue (MARKYS, 2009, p. XXII).

O Espírito e mentalidade política da Companhia

Para compreender a mentalidade política da Companhia de Jesus, é fundamental regressar à sua base normativa. A *Fórmula do Instituto* (1539) e a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* (1540), aprovadas pelo Papa Paulo III, consolidam os propósitos da Ordem: o avanço doutrinário, a instrução pública, a prática da confissão e o compromisso de obediência irrestrita para missões em qualquer território ao mesmo tempo que conciliaria com a adaptação necessária as terras do “além-mar”, seja “aos turcos, ao Novo Mundo, aos luteranos, ou a quaisquer outros infiéis ou fiéis” (HOPFL, 2004, p. 8-9). Para concretizar este vasto projeto de “elevação moral” e conversão, o contacto com a esfera secular era inevitável, contudo, diferenciando-se de ordens medievais como os franciscanos e os dominicanos, a Companhia foi pioneira no esforço deliberado de evitar ser vista a interferir politicamente. Esta constante vigilância sobre a própria imagem pública derivava das múltiplas vocações da Ordem e da sua complexa relação com a *respublica*. Face a estas dinâmicas, importa questionar: de que forma estas cautelas e a preocupação com a ordem do mundo cristão atuaram de forma subliminar sobre a lógica das missões brasileiras? Ao deslocar-se para o Novo Mundo, o jesuíta transportou não apenas a “mentalidade do medo” ocidental e a religiosidade quotidiana, mas também uma base cultural diversificada e uma prática de debate contínuo que acabariam por ditar a sua práxis e a construção da *Orbis Christianus* no espaço colonial:

uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a igreja Católica. [...] A verdade absoluta, eis o princípio da “*orbis Cristiano*”. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhe os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. [...] Era determinação divina que aqueles, a quem deputara como chefes, cumprissem como unidade da fé, com sua universalidade. A fé era a verdade, a adesão a verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era abominação, anomia, injúria. [...] Cumpria anunciar a verdade, em todo lugar sempre. Mais importante, porém, era

impô-la, fazê-la viger. Este era o reino de Deus que já se constrói nesta terra; por conseguinte devia se identificar com os reinos existentes. Daí se compreende a noção do Sagrado Império, orbe cristão, e a sua construção. [...] o Sagrado Império já se desmembrara em Estados Nacionais, legando a eles, assim mesmo, a desincumbência destas responsabilidades maiores. [...] A fé informava todos os gestos humanos, indicando sua razão última, Deus, [...] devia o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando seu ofício. Fosse qual fosse [...], todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade. (PAIVA, 1982, p. 22-23).

Na base da expansão colonial estava a crença na universalidade de um orbe essencialmente cristã, que viu-se ameaçada pela descoberta de em “Novo Mundo” e de populações com culturas radicalmente distintas. Para os portugueses, era imperativo subjugar estas sociedades vistas como estando sob o jugo do “espírito maligno” e integrá-las no mundo europeu através da conversão e do batismo. Sob esta lógica, a violência, a escravização e a guerra “justa” eram legitimadas como meios de garantir a unidade da orbe e de impor aos indígenas o seu “direito irrevogável” de tornarem-se cristãos. Estes fundamentos ideológicos nortearam a política jesuíta e o conceito da *Orbis Christianus*, materializando-se no princípio do “*compele eos intrare*” (compelir a entrar) (IDEM, p. 23). Na prática, a presença europeia desestabilizou dinâmicas locais: o escambo de armamentos e a procura por mão de obra cativa, transformando conflitos interétnicos em massacres, inviabilizando o modo de vida tradicional indígena através de guerras e descimentos, e como demonstram os documentos compilados por Padre Serafim Leite (2006, Vol. 2), a catequese tornou-se indissociável da guerra. Acreditando que a conversão exigia imposição, os religiosos promoviam a migração forçada para aldeamentos ou a submissão aos colonos, deste modo, inseriam os nativos em polos de irradiação da cultura europeia e garantindo, simultaneamente, a força de trabalho e a base económica indispensáveis para financiar e sustentar o projeto colonial.

Embora a maioria dos membros da Companhia dedicasse exclusivamente à vida religiosa, a instituição reconhecia, desde a sua origem, que a interlocução com o poder secular era inevitável. Esta proeminência tornou a Ordem alvo frequente de suspeitas de conspiração e interferência, criando um estigma tão profundo que o *Oxford English Dictionary* (1900) chegou a cristalizar a associação histórica do termo “jesuíta” a intriga política (HOPFL, 2004, p. 1). Na prática, estas conexões refletiam o pragmatismo da instituição: os fundadores compreendiam que a missão exigia o patrocínio das autoridades e prestavam serviços ao Estado sempre que compatíveis com os princípios eclesiásticos. Este mesmo realismo aplicava-se à base material da

Companhia. Apesar do ideal de "pobreza religiosa", a sobrevivência da Ordem exigia recursos concretos, o que se refletiu diretamente nos critérios de recrutamento. Ao privilegiar a admissão de jovens de famílias abastadas, os jesuítas garantiam que, embora o ensino fosse gratuito, a manutenção dos colégios e das missões fosse assegurada por donativos das elites. Esta astuta estratégia integrou a Ordem no fluxo financeiro da nobreza e da burguesia ascendente, assegurando-lhe, em simultâneo, o financiamento vital e uma extensa rede de contatos influentes (LEITE, 2006, V. 1, p. 109).

O realismo pragmático dos jesuítas no Novo Mundo, personificado em figuras como Antônio Vieira, André João Antonil e João Daniel, estruturou-se a partir de uma necessidade premente: sustentar missões de escala monumental num território desprovido de infraestruturas europeias. Para viabilizar a subsistência material da Companhia de Jesus, a literatura missionária transcendeu a mera catequese, operando por meio de uma mecânica perfeitamente análoga ao conceito moderno de **"fabricação do consenso"** (*Manufacturing Consent*, Chomsky & Herman, 2002). No modelo de Chomsky, o consenso é manufaturado quando as instituições de poder filtram a informação, marginalizam dissidências e constroem uma narrativa oficial que alinha o público aos interesses das elites dominantes. No contexto colonial, os jesuítas detinham o monopólio dessa "mídia" primordial: a palavra escrita. Ao analisarmos as *Cartas* de Vieira (2004), a *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* de Antonil (2024) e o *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* de João Daniel (2004), o que se observa não é apenas crônica ou teologia, mas sim a operação de sofisticados filtros de triagem ideológica. Antonil e João Daniel atuaram como engenheiros desse consenso ao converterem a complexidade brutal da colônia em manuais de viabilidade técnico-econômica altamente atraentes e por consequência realizam quase uma espécie de "agitação e propaganda" incentivando o projeto colonial. Antonil dissecou a engrenagem dos engenhos e da mineração com uma precisão cirúrgica que domesticava a violência intrínseca ao sistema; João Daniel inventariou a Amazônia como um éden de recursos inesgotáveis à espera de exploração.

Essa "fabricação" histórica resolveu uma contradição crucial para a Ordem: ao mesmo tempo em que criticavam os excessos dos colonos seculares para proteger o seu próprio monopólio sobre a mão de obra indígena, os jesuítas precisavam convencer a Coroa e os investidores europeus de que o projeto colonial era rentável, estável e moralmente justificado. A narrativa de opulência e de controle racional da terra manufaturada por essas obras neutralizava

as críticas à escravidão e ao extermínio nativo, substituindo a realidade sangrenta por uma ilusão de ordem e progresso espiritual-econômico. O consenso fabricado no imaginário europeu garante o fluxo contínuo de capitais, novos colonos e recrutas para a Companhia, legitimando a centralização do poder jesuítico perante o Estado absolutista. Contudo, por trás deste aparato de relações públicas, a realidade material desmascarava o emissor da mensagem. A integração direta da Ordem na economia agroexportadora e extrativista revelava que o consenso fabricado servia, fundamentalmente, para blindar a sua própria hegemonia: os jesuítas acumularam latifúndios, monopolizaram o compadrio da força de trabalho indígena nas Missões e estabeleceram lavouras altamente competitivas. Longe da abnegação puramente mística, o clero frequentemente posicionava familiares em setores estratégicos da máquina colonial, convertendo a narrativa salvacionista em uma vasta e pragmática concentração de influência política, controle territorial e riqueza material (DE ASSUNÇÃO, 2004, p. 169-188).

Todo trabalho inicia-se com auxílio e ajuda financeira de Roma, da aristocracia e das comunidades locais: “Um punhado de farinha e um charangueiro nunca pode faltar no Brasil, e, enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltara de que fazer uma roupeta da Companhia” aqui, Vieira refere-se a economia cultural ou “natural” sempre ao alcance, há os salários dos párocos, esmolas e outras rendas a que se somam os frutos de uma economia incipiente:

No Maranhão [...] temos ainda alguns escravos e criação de vacas, de que se poderão ajudar os daquela casa, se nas outras e nas missões se fizes o fruto que se espera, logo S.M., como tem prometido, acrescentará mais renda, e não faltarão pessoas particulares e devotas que nos ajudem com suas esmolas. (NEVES, 2004, p.12)

Como destaca Neves, o pragmatismo de António Vieira era de tal ordem que até a sua produção intelectual religiosa era convertida em capital, de facto, os jesuítas atuavam como múltiplos agentes económicos transitando entre a esfera intelectual, na administração, no extrativismo, na agricultura escravagista, o que demonstra uma integração ativa e genuinamente empreendedora na nascente economia global. A mentalidade pioneira pode ser atribuída à forte presença de cristãos-novos nos primórdios da Ordem com suas práticas comerciais moldando não apenas as fundações financeiras da Ordem, mas as próprias estruturas do capitalismo moderno. Werner Sombart (2017, p. 64) sublinha o papel de vanguarda destes cristãos-novos na América, apontando o seu monopólio em diversos setores do mercado colonial. Esta hegemonia abrangeu a produção e o comércio açucareiro (LEON, 1975, p. 102) e expandiu-se, de forma

progressiva, ao tráfico de escravizados, à mineração e ao controle do comércio no Atlântico Meridional (SALVADOR, 1978, p. 41).

Desta forma, a Companhia de Jesus inseriu-se no cerne da formação do capitalismo mundial, impulsionada pelo capital intelectual e económico cristãos-novo que integra a Ordem nos seus anos formativos (MARKYS, 2009). Este conhecimento estruturou um ambicioso projeto económico-político católico, no qual os padres transcenderam o púlpito para atuarem como exímios gestores e administradores na busca pela maximização de lucros (DE ASSUNÇÃO, 2004, p. 81-85). Na obra *Negócios Jesuíticos*, Assunção demonstra a interdependência estratégica desta simbiose corporativa: os jesuítas garantiam a estabilidade territorial, a matéria-prima e a mão de obra indígena, enquanto as redes mercantis de cristãos-novos processavam a produção nos engenhos. Para viabilizar este modelo, o trânsito entre o sagrado e o comercial exigiu um refinado aparato retórico, onde as obras de Vieira, Antonil e Daniel funcionaram como instrumentos de propaganda para assegurar a missão como um investimento viável. Contudo, a eficácia institucional da Ordem ia além do sucesso comercial e das doações ostensivas, apoiando-se numa complexa e por vezes obscura rede de influências sobre nobres e governadores. O caso da *Monita Secreta* (*Monita Privata Societatis Iesu*) exemplifica esta dinâmica, ao expor supostas diretrizes sigilosas e métodos de persuasão psicológica direcionados à captação de recursos e ao controle das elites. Sobre a natureza ambígua desta gestão patrimonial, Assunção afirma:

[...] dividida em dezessete capítulos, subdivididos em artigos a obra era um manual de instruções internas da Ordem que deveria ser consultada somente por alguns iniciados. O texto fornecia orientações de como os religiosos deveriam proceder junto aos príncipes, personagens importantes da vida política, viúvas, bem como junto a outros sacerdotes regulares ou seculares, aconselhando os melhores mecanismos para conquistar familiaridade, a devoção e os préstimos dos mesmos. Todas estas instruções tinham como objetivo, segundo os atacantes da Companhia, conquistar maiores riquezas no âmbito temporal, que deveriam ser mantidas a todo custo, evitando transparecer que estas intenções materiais eram mais importantes que a condução espiritual dos devotos. A obra estrutura-se como plano metódico concebido para aumentar o poderio e rendimento jesuítico, não deixando de demonstrar os procedimentos pouco lícitos que estes utilizavam. (IBID, p. 53)

Não apenas por conta de escândalos documentais que veem a público, a falta de transparência entre a Companhia e assuntos de Estado tornam a Ordem alvo de críticas persistentes tanto na Europa quanto em suas frentes missionárias. Diante dessa complexidade, é clara a necessidade de uma análise integrada sobre a doutrina política jesuíta, especialmente no

contexto brasileiro. Embora a historiografia tenha explorado a atuação missionária e educativa da Ordem, a forma como sua sofisticada visão política pautada pela mediação entre autoridades seculares e grupos nativos articula-se com as estruturas de poder coloniais ainda carece de uma síntese que contemple sua inserção e atuação política no mundo colonial e no cenário pré-capitalista que se desenha.

O que é a filosofia política Jesuíta?

Os fundadores da Companhia atribuem a origem de muitas crenças centrais ligadas a práxis política e as reflexões de autores como por exemplo Machiavell (1469-1527), com sua obra “*O Príncipe*” ou Giovanni Botero (1617) com sua obra “*The Reason of State*” sobre assuntos civis ou políticos, não eram apenas religiosos ou sacros, no entanto, era tarefa urgente empregar essas novas ideias, táticas e empreendimento a uma articulação clara e a favor da verdadeira Igreja e assim seria tecido o papel da companhia dentro dela e da própria organização e da sociedade. (HOPFL, 2004, p. 84) A Companhia de Jesus demonstrou pioneirismo na adoção de uma espécie de “maquiavelismo político suave” ao manipular estrategicamente a retórica e o debate público para aniquilar seus opositores. Na França do final do século XVI, a ordem combateu os *politiques* católicos moderados defensores da tolerância apropriando-se de forma calculada e tendenciosa do próprio termo “maquiavélico”. Ao construir uma narrativa artificial que igualava a tolerância religiosa ao ateísmo e à “razão de Estado”, os jesuítas operaram com um pragmatismo político sofisticado: instrumentalizaram a difamação ideológica para deslegitimar adversários e mascarar, sob a defesa da ortodoxia, seu próprio projeto de poder e controle hegemônico (HOPFL, 2004, p. 99). À medida que a ordem cresce rapidamente, cresce também, o alcance de suas atividades, envolvimento estatais, o volume de publicações e defesas da companhia que lidam, entre outras coisas, como a acusação de ‘interferência na política’ (ou assuntos seculares) vindo de adversários. Podemos ver as mais graves acusações de interferência no o auge do envolvimento político da companhia, que se daria não apenas com os “alertas de usurpação de todo Estado do Brasil, [...] o perigo latente que minava a estrutura de poder monárquico lusitano” (DE ASSUNÇÃO, 2004, p. 41), mas também fora das conspirações palacianas, materializando-se com a tentativa de assassinato contra D. José I, ocorrido em setembro de 1758 após a visita à Marquesa de Távora, pretexto central utilizado pela ofensiva de Pombal contra a Companhia. Sob a acusação de

cumplicidade intelectual no regicídio, os jesuítas Gabriel Malagrida, João de Matos e João Alexandre foram perseguidos, culminando no alvará real de 1759. (IBID, p. 41-42).

Apesar do distanciamento inicial dos assuntos seculares, os teóricos jesuítas rapidamente romperam fronteiras entre o poder espiritual e o político-estatal, convergindo sobretudo na questão da heresia. O envolvimento prático da Companhia nestas disputas gerou forte desgaste público culminando em crises como o atentado contra o rei de Portugal, o que forçou a Ordem a refinar a sua doutrina em torno da *respublica* e a defender a intervenção ativa da autoridade secular na supressão dos hereges (Höpfl, 2004, p. 121). Contudo, a aplicação desta lógica no Novo Mundo exigiu adaptações. Apoiados na matriz tomista e na bula *Sublimis Deus* (1537), os jesuítas estabeleceram uma distinção fundamental entre o herege, alvo de punição, e o pagão, alvo de conversão. Neste cenário colonial, a estratégia evangelizadora priorizou a confissão. Preparada pela catequese, a prática confessória operava simultaneamente como consolo espiritual, correção de desvios e um rigoroso instrumento de controle social (POMPA, 2001, p. 44-55). Para garantir a eficácia deste mecanismo, os missionários adotaram um pragmatismo radical: incorporaram o escambo, promoveram curas, integraram festas com elementos nativos e chegaram a mimetizar a retórica dos pajés para, logo em seguida, os marginalizar, a esta maleabilidade evidencia como a Companhia subordinou a idealização europeia aos imperativos estratégicos de dominação e à verdadeira razão de Estado (POMPA, 2001, p. 51-59).

A formulação secular da "Razão de Estado" desafiou a Companhia de Jesus ao justificar a tolerância religiosa por conveniência política postura vista pela Igreja como ruína para a ordem espiritual e temporal. Para combater o amoralismo maquiavélico associado ao conceito após a obra de Giovanni Botero em 1589, jesuítas como Pedro de Ribadeneira e Juan de Mariana ressignificaram os *arcana imperii* (segredos de governo) sob uma ótica religiosa. Nasceu assim uma "Razão de Estado católica", que defendia a eficácia política como indissociável da integridade moral (HOPFL, 2004, p. 84-88). No Brasil colonial, de acordo com Maria Cristina Pompa (2001) essa lógica governamental materializou-se nos aldeamentos indígenas por meio de uma autêntica "microfísica do poder", conceito de M. Foucault (1979) que evidencia mecanismos de controle cotidianos que operam fora, abaixo e ao lado do aparelho estatal, “neste caso através da Companhia de Jesus”, sendo indispensáveis para a sua sustentação. Se o Estado jesuítico impunha, por norma, a intolerância religiosa e um controle total sobre a vida doméstica e a locomoção dos nativos, os padres provinciais atuavam como mediadores práticos entre o

idealismo de Roma e a realidade da colônia, adotando concessões estratégicas para garantir o sucesso missionário (POMPA, 2001, p. 61). Esse pragmatismo foi ilustrado ainda no século XVI pelo Padre Manuel da Nóbrega ao advertir que, para evitar que os indígenas morressem de "melancolia", era prudente não lhes retirar costumes inofensivos como chorar, cantar e beber com moderação, desde que tais práticas não contrariassem a "lei divina" (LEITE, 2006, V. 2, p. 13).

Quanto ao conteúdo, os componentes reais da razão de estado também não são uniformemente questionáveis, eles se apresentam como descrições de características permanentes do mundo que o estadista é compelido a interiorizar sem opor-se à interpretação cínica da política e das motivações humanas, essa noção fundamentava um julgamento pragmático e prudente, mediado por interesses específicos e circunstâncias estratégicas, Hopfl afirma:

The salient feature of political reality, according to reason of state, is unpredictability (*fortuna*). Reasoners about matters of state might differ, as Guicciardini dissented from Machiavelli, both about the extent to which this unpredictability might be abated and also about the most apt means for reducing it. But rendering matters of state more predictable and therefore potentially controllable evidently depended on reducing the number of controllers, ideally to a single prince, and crucially on pragmatic knowledge and prudent judgement of persons, details, and circumstance (and specifically 'interests'), in order to gauge accurately how different people would act in various circumstances. (HOPFL, 2004, p. 88)

No cenário de transição do "universo feudo-burguês", a ordem opera sob a lógica da Razão de Estado, compreendendo a política como o esforço contínuo de "redução de danos" frente à imprevisibilidade da *fortuna* e fundamentando a governabilidade na centralização do comando e no conhecimento profundo das subjetividades. Esse pragmatismo, alinhado ao pensamento da Razão de Estado de Guicciardini, presenciamos no cenário colonial Brasileiro, no exemplo da: a Vila de Santa Tereza, aqui partir da diplomacia os jesuítas persuadiram o descimento e a vassalagem do líder indígena Lopo de Sousa Guarapaúba, o "índio cristão" e seu grupo, ao formalizar sua fidelidade à Coroa e ao donatário do Caeté, Guarapaúba comprometeu a conduzir seus súditos em regime de trabalho por onze anos, mediante pagamento, transformando o aldeamento "de nome Maracanã" em um pilar econômico-logístico determinante no Pará, sendo um entreposto vital pela produção de sal e fornecimento estratégico de remeiros. (CARVALHO JUNIOR, 2013, p. 98). Tudo seria posto a perder quando Vieira acusasse o líder nativo de dar-lhe empurrões com violência e tomar o bastão, "afrota simbólica forte", ordenando assim a prisão, porém outras fontes como a de: Antonio Mattos explica o ocorrido de

outra maneira, afirmando que o principal não quis consentir com o governo temporal dos padres, apenas no espiritual, a reação indígena foi de indignação e uma resposta surpreendente entrando com uma petição junto ao ouvidor geral contra a prisão do líder, como segue:

[...] Padre Antônio Vieira lhe ordenava no dito escrito, não reparando nos muitos achaques que por sua velhice padecia, e sendo chegado a dita cidade, indo ao colégio dela busca e falar ao dito Reverendo Padre Antônio Vieira, e entrando da portaria para dentro os aplausos com que o receberam, foi com o desarmar de suas armas, e lhe tirarem o Hábito de Cristo de que Sua Majestade lhe fez mercê, e fazendo de uma cela corcel privado o meteram nela com um grilhão nos pés, aonde esteve alguns dias, e dali foi levado para o Forte do Gurupá, donde ele Suplicante até o presente não tem notícia do mais que lhe tem feito, e do referido não sabem a causa nem razão porque se lhe fez semelhantes agravos, e injustiças, por não terem incorrido em culpa alguma do serviço de Deus e de Sua Majestade do qual foi sempre grande servidor assim da conquista e restauração deste Estado. (IBID, 88-89)

A petição apresentada pelos indígenas cristãos revela a sua plena consciência do seu peso político e económico na colónia. Para contestar a prisão do seu líder, argumentaram a sua constante lealdade às autoridades e a sua indispensabilidade em setores estratégicos, como a extração de sal e a reparação e abastecimento de embarcações. Contudo, com o parecer jesuíta favorável à manutenção da detenção, os nativos sentiram-se traídos e abandonaram a aldeia em direção às matas. Testemunhos de clérigos e militares, como Frei João das Neves e o capitão João Fernandes, confirmaram o despovoamento e o impacto desastroso desta fuga: a paralisação da produção salineira ofício que só aqueles nativos dominavam, a perda do único porto seguro até São Luís e a ruína do comércio entre as capitanias. Este episódio evidencia como a viabilidade financeira e a defesa militar do projeto colonial exigiam dos missionários um pragmatismo material muito superior a qualquer idealismo religioso, uma vez que as próprias forças de defesa eram compostas pelos nativos. A desastrosa gestão política deste conflito por Antônio Vieira que tentou desacreditar o líder indígena com falsas acusações de canibalismo e tráfico de escravizados resultou no descrédito da Companhia de Jesus junto dos nativos, na falência do aldeamento, na forçada libertação do líder e na própria expulsão de Vieira da Amazônia, face à magnitude do prejuízo causado (CARVALHO JUNIOR, 2013, p. 103).

Como podemos ver, estruturação das missões exigiu uma rigorosa engenharia hierárquica capaz de mediar as tensões entre as dinâmicas indígenas e as exigências metropolitanas, evitando o colapso do projeto colonial. Para assegurar essa estabilidade, a Companhia de Jesus centralizou o comando na figura do Superior Geral, substituindo decisões pulverizadas por uma gestão alicerçada na recolha de inteligência através do fluxo constante de cartas e confissões. A nível

teórico, a Ordem legitimou essa práxis ao redefinir o conceito de "Razão de Estado" com base na obra *Della ragion di stato*, de Giovanni Botero. Distanciando-se do cinismo maquiavélico, a ortodoxia jesuítica integrou a moralidade eclesiástica à eficácia do governo, transformando a Razão de Estado na *notizia* (conhecimento) dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar um domínio estável sobre os povos (*dominio fermo sopra popoli*). No Brasil colonial, essa racionalidade materializou-se na defesa intransigente da administração temporal dos aldeamentos. Para os missionários o que ajuda a explicar conflitos como os de António Vieira, o controle sobre o cotidiano civil, econômico e jurídico dos indígenas não era uma mera ambição de poder, mas a aplicação prática da *notizia* boteriana. Sob o argumento de que a conversão fracassaria caso os nativos fossem submetidos à exploração dos colonos seculares, a Companhia reivindicava a jurisdição para tutelar a "liberdade" cristã. Na prática, a casuística e a prudência política jesuíta transmutaram a gestão das populações indígenas em um instrumento estratégico para edificar uma sociedade tropical autossuficiente, rigidamente estruturada pela disciplina do trabalho, pela segregação espacial e pela vigilância moral (HOPFL, 2004, p. 88-89).

A razão de Estado e o império dos fins: quais razões a sustentam?

Sob a ótica da *Orbis Christianus*, a expansão europeia confrontou-se com limitações materiais que forçaram uma profunda adaptação da Companhia de Jesus. Face às adversidades locais o fracasso de missões iniciais, a cobiça colonial e as tensões internas, o pragmatismo tornou-se imperativo para a consolidação do corpo político (*Commonwealth*) (HOPFL, 2004, p. 62). Esta adaptabilidade materializou-se na criação de aldeamentos e no estabelecimento de alianças estratégicas com populações nativas e colonos (incluindo a convivência com "hereges"), garantindo a defesa e o controle eficaz do território. Contudo, está urgência de sobrevivência gera um conflito teológico. Se, na Europa, a ortodoxia argumentava que a heresia ameaçava o Estado, na América a intolerância rígida mostrava-se ineficaz junto dos indígenas. Como analisado na obra *Operários de uma Vinha Estéril* (2006), a discrepância material entre a metrópole e o terreno levou os missionários a reivindicarem o controle da administração temporal. Para os padres, a conversão e a imposição da fé eram indissociáveis da gestão do cotidiano. Deste modo, ficou evidente que as diretrizes padronizadas de Roma não se ajustavam à colônia, exigindo-se um corpo de regulamentações próprio, moldado pelas urgências e necessidades locais:

Mais tarde, tendo o Papa exigido o cumprimento da lei do triênio, relativa aos Superiores, representou-se-lhe o inconveniente de mudarem, no Brasil, os Reitores e Provinciais de três em três anos. Entre os argumentos, dados para a dispensa dessa lei, vem um que se refere à matéria de subsistências. Diz que o modo de governo temporal no Brasil é diferente do da Europa. Como nada se acha de compra, tudo os Reitores têm de granjear de própria indústria e, assim, é necessário, « ter escravos, quintas, gados, pescarias, currais, e até a cal, pedra e madeira, para o Colégio, é preciso que o Reitor cuide disso. (LEITE, v. 1. 2006, p.148).

A configuração da *Commonwealth* jesuítica, fundamentada na premissa escolástica da *communitas perfecta*, exigia um corpo político dotado de autossuficiência (*autarkeia*) para subordinar o bem comum temporal à salvação (HOPFL, 2004, p. 204-209). Na América Portuguesa, esta exigência traduziu-se na edificação de uma rigorosa e complexa infraestrutura econômica abrangendo a agropecuária, a produção açucareira e o controle estratégico da indispensável mão de obra nativa. Esta base produtiva não só garantiu a autonomia material da Ordem face à Coroa e ao mercado, como a consolidou como uma força propulsora do incipiente capitalismo comercial no Brasil. Para viabilizar a sobrevivência e a expansão deste projeto em cenários remotos e adversos, a Companhia recorreu a uma extrema adaptabilidade burocrática. Como aponta Eisenberg (2000, p. 18-19), a obediência rígida cedia lugar à flexibilidade estratégica: os missionários manobravam as suas constituições e ressignificavam conceitos para os ajustar os imperativos da realidade local. A nível teórico, esta postura foi sustentada pelo uso da casuística, através da qual os jesuítas criaram a distinção entre uma "verdadeira" e uma "falsa" Razão de Estado para legitimar certos desvios normativos e táticos. Contudo, ao não conseguirem higienizar inteiramente as contradições e as quebras de promessas inerentes à governança prática, os teóricos da Ordem acabaram por fornecer aos seus inimigos os argumentos que cristalizariam o termo "jesuíta" como um sinónimo histórico de duplicidade e manipulação política (HOPFL, 2004, p.4).

Obras teológicas, que normalmente nem sequer reconheciam a existência da razão de Estado, poderiam aqui contribuir substancialmente para a casuística política, a prudência, contudo, exigia o exercício de um julgamento informado e culto. Podemos ver como exemplo material disso: As cartas missionárias do Padre Antônio Vieira, a iniciativa argumentativa de Vieira fica clara quando a propósito de uma situação que o colocava em risco com sua relação com rei de Portugal, procurava esclarecer sua posição para os padres que o aconselhavam a ser prudente:

E, como o reparo dos padres, que me aconselham, era só o por a perigo a graça de El-Rei, também me parecia que, quando eu mais arriscasse e perdesse pelo serviço de Deus, tanto mais penhorado ficava o mesmo Senhor a favorecer os intentos porque o fazia, e assim o mostrou depois o efeito (NEVES, 2004, p. 168).

Como podemos ver, a argumentação não se baseia apenas na retórica ou na oratória com base em narrativas e normativas, mas com base factual, a argumentação arrazoada convenceria o rei da posição assertiva e prudente de Vieira. E estes não seriam fatos quaisquer, mas sim, relatórios e descrições da edificação do reino de Deus no além-mar, contra fatos da vitória não há argumentos superiores, assim, a decisão de partir ao maranhão, é relatado como um processo ético moral agenciado por atos de razão, apesar da decisão real, de forma astuta Vieira não se coloca no centro da cena, está é ocupada por enorme quantidade de almas cuja salvação depende de uma decisão da família real. Esta que com a estratégia retórica sentiu-se pressionada a finalmente ceder a decisão:

S.A. estava doente, e nestes dias com suspeitas de perigo, e foi mais fácil de persuadir, o que importou muito para que também se viesse a render El-Rei, o que me levou a Rainha Nossa Senhora para que me dissuadisse, mas, como piedade em ambos S. M. É tão grande, alfim puderam mais as razões do maior serviço de Deus que todos os outros respetos. (NEVES, 2004, p.14).

Para a Companhia de Jesus, o serviço a Deus tornou-se sinónimo da própria Razão, sendo exercido não através da introspeção mística, mas pela argumentação racional capaz de superar obstáculos políticos concretos. Neste paradigma, a preservação do bem comum assentava essencialmente na governança (*principatus*) e nas relações de comando e obediência, sobrepondo-se à mera formulação de leis. Para aprofundar esta dimensão política, os teóricos jesuítas adaptaram o currículo tomista e desenvolveram géneros textuais alternativos como os "espelhos de príncipes" e a teologia controversa, procurando reconciliar a Razão e a Revelação (HOPFL, 2004, p.145-149). Os jesuítas acabaram recomendando as mesmas táticas pragmáticas de Maquiavel, mas as rebatizaram. Se o engano for usado por necessidade e para um bem maior, eles o chamam de "prudência cristã" e culpam o inimigo por se deixar enganar, recusando-se a admitir que estão endossando a mesma flexibilidade moral que condenavam nos maquiavélicos. (IBID, 2004, p. 153) Ao analisarem a *respublica*, postularam que, embora a autoridade civil emanasse em última instância de Deus, a sua origem assumia um carácter estritamente "natural" e "secular". Esta perspetiva permitiu à Ordem divergir frontalmente das narrativas do Direito Divino e do poder patriarcal. Contudo, esta abordagem teórica acentuou uma profunda tensão que viria a marcar o pensamento político moderno: se, por um lado, a doutrina justificava a

obediência e mantinha uma "presunção" a favor do governante em casos ambíguos, por outro, estabelecia de forma inequívoca que o poder secular era, por natureza, limitado e derivado. (IBID, 2004, p. 5).

A edificação da *Orbis Christianus* e a consolidação da *Commonwealth* nas Américas exigiu dos jesuítas um pragmatismo radical, em nítido contraste com a ortodoxia europeia. Enquanto a cúpula em Roma exigia a imposição da uniformidade religiosa pela força enquadrando a heresia como uma ameaça direta à ordem civil, os missionários no Novo Mundo perceberam que essa intransigência acarretava custos políticos e sociais insustentáveis e a ruína do projeto Português como nos demonstra Carvalho Junior (2017, p.104). Para garantir a governabilidade e a estabilidade do corpo político, adotaram uma tolerância estratégica fundamentada na "Razão de Estado", priorizando a viabilidade material da missão em detrimento do rigor doutrinário. Como analisa Charlotte de Castelnau-L'Estoile na obra *Operários de uma Vinha Estéril*, esta postura gerou tensões constantes com a administração central europeia, cujas diretrizes frequentemente ignoravam a inexecutabilidade prática das suas ordens. Este abismo entre a teoria e a realidade colonial ficou evidente quando o Superior-Geral Acquaviva ordenou o abandono de qualquer aldeamento que tivesse menos de quatro missionários. O provincial local rejeitou a diretriz, demonstrando a sua total inaplicabilidade através de uma sólida argumentação política, económica, militar e religiosa. Sobre esta recusa e a necessidade de adaptação ao terreno, Castelnau-L'Estoile (2006) resume a resposta missionária:

[...] o provincial prova que a proposição do geral não é aplicável [...]. Os elementos externos são colocados como prioridade: a "vontade real", as "rendas do colégio", o "prejuízo dos portugueses". Ele situa claramente o debate fora do quadro estrito da Companhia [...] a questão missionária é essencial para a existência da província do Brasil [...] sem se preocupar com a quota de quatro jesuítas na qual a hierarquia romana tanto insiste. A segunda ordem enviada por Roma [...] concerne à criação de um cargo de superintendente das aldeias. Dessa vez, para recusar [...], Rodrigues opõe a resistência dos missionários locais [...] e a falta estrutural de bons elementos. A terceira ordem romana tem como objetivo definir [...] que o superior não mais deve ser o língua [...]. Essa medida provoca uma feroz resistência dos missionários das aldeias, pois aparece como uma denegação de dignidade. (L'ESTOILE, 2006, p. 294).

O Pe. Geral, assim como a ordem mostraram-se sensíveis aos argumentos de Rodrigues, sua resposta, datada de 16 de abril de 1601, ele aceita manter as aldeias que existem, mesmo que os quatro jesuítas requeridos não estejam lá; bastarão, acrescenta ele, dois padres de grande virtude por aldeia, contudo a negociação não se encerrou, Roma insiste na modificação, (re)organização e administração temporal das aldeias. Charlotte menciona que indícios apontam

que a questão das aldeias gerou uma crise de autoridade entre Roma e as províncias americanas, o que afirma essa desconfiança era o fato de Roma ter enviado um visitador ao Brasil, e não apenas isso, mas Rodrigues “superior geral” chega a pedir sua própria demissão, colocando-se em posição de um simples subordinado, isso sinal que deve ter sido acusado pela hierarquia de falta para com seu voto de obediência, e assim o mesmo antecipa-se e coloca-se em posição de subordinado prontamente antes mesmo da chegada do visitador. (POMPA, 2006)

O indício final de um conflito entre Roma e a província em torno das aldeias é dado em 1604. Em abril quando Cardim chega logo convoca uma congregação provincial que acontece em junho. A razão é explicitada nas primeiras linhas na ata da assembleia:

Os padres reunidos em Congregação estimam concernindo às proposições que devem ser submetidas ao Padre geral em nome da Congregação, que é preciso começar pelo que toca a administração dos índios e dos nossos que residem em suas aldeias; alias, sabendo a bondade de Deus, nada é importante que o Reverendo Padre provincial não possa retificar, em coisas proibidas por alguns, vários fizeram menção de uma certa ordem enviada por Vosso Reverendo Padre numa carta de 1597 que dizia assim: "Nós queremos que nossos padres se ocupem apenas do cuidado espiritual dos Índios, e que deixem sua administração temporal aos servidores do rei. De fato, essa ordem não pode absolutamente ser aplicada, a Congregação pensou que vossa Paternidade devia ser advertida das dificuldades que impediam sua execução até agora. (L'ESTOILE, 2006, p.297).

A análise da autonomia provincial no Brasil evidencia as profundas tensões entre o dogmatismo europeu e o pragmatismo colonial. A resistência dos missionários locais às diretrizes de Roma demonstrou que a administração temporal dos aldeamentos era uma exigência estratégica inegociável; para os jesuítas, a conversão espiritual necessitava de uma jurisdição civil e de uma tutela disciplinar que protegesse os indígenas da exploração predatória secular (DE CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 298). A dura realidade material forçou a recriação da sociedade ibérica através dos aldeamentos, onde a catequese e o trabalho compulsório definiram a subordinação do nativo à nova ordem mercantil (ALMEIDA, 2013, p. 63-64; CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 21-22). Funcionando simultaneamente como tradução cultural e controle psicológico, a evangelização procura suprimir a influência dos profetas locais para impor os valores da *Orbis Christianus* e forçar o "aportuguesamento" (POMPA, 2001; PAIVA, 1982). Sob a égide de uma "Razão de Estado Católica", a Ordem instrumentalizou a disciplina religiosa como tecnologia de governança: ao gerir engenhos, gado e força de trabalho, a Companhia consolidou-se como o núcleo económico da colônia, inserindo-se diretamente na acumulação primitiva de capital no Atlântico (DE ASSUNÇÃO, 2004, p. 22-23). Em suma, embora as

missões tenham falhado em extirpar por completo as práticas ancestrais nativas perpetuando o imaginário europeu do Brasil como um incorrigível "tópico dos pecados", o legado institucional inaciano foi bem-sucedido nos seus fins materiais, subordinando o ideal teológico à sobrevivência econômica, os jesuítas domesticaram o território, arquitetaram as bases sociopolíticas brasileiras e garantiram a inserção periférica, porém vital, da colônia no sistema capitalista global emergente.

Conclusão

A análise da Companhia de Jesus no cenário do Brasil colonial revela que a instituição transcendeu o escopo de uma ordem meramente religiosa ou um braço reacionário da Contrarreforma, consolidando-se como uma sofisticada corporação política da modernidade. Inserida no cerne da transição para o mundo feudo-burguês e operando sob os influxos da acumulação primitiva de capital, a Ordem demonstrou um realismo pragmático sem precedentes. Ao redefinir a "Razão de Estado" sob a matriz teórica de Giovanni Botero, os inacianos lograram harmonizar a eficácia de governo, a expansão do comércio global e a moralidade eclesiástica. A *notizia* boteriana converteu-se, assim, na justificativa epistemológica para a edificação de uma autêntica *Commonwealth* nos trópicos, onde a economia da salvação integrou-se estrategicamente às redes mercantis e ao capital intelectual de cristãos-novos (HOPFL, 2004; ASSUNÇÃO, 2004).

Essa racionalidade política, contudo, não se deu sem fricções. Como evidenciado pelos embates metodológicos da Província do Brasil frente às diretrizes dogmáticas de Roma bem como pelo desastroso desfecho político do Padre Antônio Vieira no conflito com o líder Guarapaúba, a viabilidade material do projeto missionário exigia uma autonomia local inegociável. A resistência dos padres provinciais em ceder a administração temporal das aldeias demonstra que o controle sobre o cotidiano civil, econômico e jurídico dos indígenas era o esteio que garantia a autossuficiência econômica e a estabilidade militar da colônia frente à predação dos colonos seculares. Para os jesuítas, a preservação do orbe cristão dependia da manutenção dessa jurisdição terrena. Em última análise, os jesuítas atuaram como os verdadeiros arquitetos da ordem social brasileira através de uma refinada microfísica do poder (FOUCAULT, 1979). Longe de ser um exercício centralizado e dependente exclusivamente da Coroa, o poder inaciano capilarizou-se no tecido colonial por meio de tecnologias de governança cotidianas: a disciplina rigorosa do trabalho, a segregação espacial nos aldeamentos, o controle psicológico da confissão e a fabricação de consensos retóricos. Embora o sincretismo e as resistências nativas tenham

impossibilitado a extirpação completa das práticas ancestrais, o legado material da Companhia de Jesus cumpriu seus fins históricos. Ao subordinar o idealismo teológico às urgências do terreno, a Ordem domesticou o território e propiciou a inserção periférica, porém fundamental, do Brasil no sistema-mundo capitalista emergente.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). **Revista de História (São Paulo)**, 2013.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HERMAN, Edward S.; CHOMSKY, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. [S. l.]: [s. n.], 2002.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- HÖPFL, Harro. **Jesuit political thought**: the Society of Jesus and the state, c. 1540–1630. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006. 2 v.
- LÉON, Abraham. **La concepción materialista de la cuestión judía**. Buenos Aires: El Yunque, 1975.
- MACHADO, Roberto; FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MARYKS, Robert Aleksander. **The Jesuit Order as a synagogue of Jews**: Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus. Leiden: Brill, 2009.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Transcendência, poder e cotidiano**: as cartas de missionário do padre Antônio Vieira. São Paulo: Atlântica Ed., 2004.
- PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese**: 1549-1600. São Paulo: Autores Associados, 1982.
- POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "e"; Tapuia" e; no Brasil colonial**. 2001. Tese de Doutorado. [sn].
- SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos e o comércio no Atlântico meridional**: com enfoque nas capitanias do sul, 1530-1680. Brasília: MEC, 1978.
- SOMBART, Werner. **Os judeus e a vida econômica**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.