

---

# DENUNCIAR PARA CONVERTER: INQUISIÇÃO E CONTROLE MISSIONÁRIO NO ALDEAMENTO DE SÃO FIDÉLIS

DENOUNCING TO CONVERT: INQUISITION AND MISSIONARY CONTROL IN  
THE MISSION SETTLEMENT OF SÃO FIDÉLIS

Ciências Humanas • 22/05/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/779315858](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/779315858)

---

Luís Rafael Araújo Corrêa<sup>1</sup>

---

## **RESUMO**

O artigo analisa criticamente a experiência missionária dos capuchinhos em São Fidélis, no norte fluminense, com especial atenção às tensões produzidas pelos contatos entre indígenas aldeados e a sociedade colonial envolvente. Considerando a tradição missionária consolidada anteriormente pelos jesuítas na América portuguesa, demonstra-se que a preocupação com as influências externas sobre os indígenas constituiu elemento central dos projetos de catequese e disciplinamento. Nesse contexto, examinam-se as denúncias encaminhadas pelos missionários capuchinhos ao Santo Ofício entre o final do século XVIII e início do século XIX, sobretudo aquelas relacionadas a práticas consideradas supersticiosas. O estudo dedica atenção especial ao caso do indígena Estevo, a partir do qual se discute os limites da catequese capuchinha diante da intensa circulação indígena e a religiosidade popular amplamente difundida na região de Campos dos Goytacazes.

**Palavras-chave:** São Fidélis; Indígenas; Aldeamento; Inquisição; Evangelização.

## **ABSTRACT**

The article critically analyzes the missionary experience of the Capuchins in São Fidélis, in northern Rio de Janeiro, with a particular focus on the tensions arising from contacts between village-dwelling Indigenous peoples and the surrounding colonial society. Considering the missionary tradition previously established by the Jesuits in Portuguese America, it demonstrates that the concern regarding external influences on Indigenous populations was a central element of the projects for catechesis and discipline. In this context, the study examines the denunciations sent by Capuchin missionaries to the Holy Office between the late 18th and early 19th centuries, especially those related to practices deemed

"superstitious." Special attention is given to the case of the Indigenous man Estevo, through which the limits of Capuchin catechesis are discussed in light of the intense Indigenous circulation and the popular religiosity widely spread throughout the Campos dos Goytacazes region.

**Keywords:** São Fidélis; Indigenous peoples; Mission settlements; Inquisition; Evangelization.

## 1. INTRODUÇÃO

A prática missionária na América portuguesa jamais se restringiu à transmissão de conteúdos doutrinários ou à administração sacramental dos indígenas aldeados. Desde os primeiros esforços de catequese conduzidos pelos jesuítas no século XVI, a evangelização foi concebida como um empreendimento mais amplo de reorganização moral, disciplinamento cotidiano e transformação das formas de vida indígenas. Converter significava, simultaneamente, ensinar a fé cristã, alterar hábitos, regular comportamentos e inserir os brasílicos em uma ordem social compatível com os princípios da cristandade. Essa pretensão, contudo, esbarrava na realidade concreta da colonização portuguesa, marcada por violência, precariedade material, dificuldade no relacionamento com os indígenas e mobilidade populacional. Essa realidade justificava as palavras do superior geral da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva, que comparou a catequese ao trabalho de uma “vinha tão estéril, laboriosa e perigosa”<sup>2</sup>.

Mas essas não eram as únicas preocupações dos missionários. Para garantir o pleno êxito de projeto evangelizador, julgava-se fundamental prevenir os contatos dos aldeados com os colonos, por vezes distantes da retidão cristã, evitando assim possíveis influências

negativas que prejudicassem a empreitada. A este respeito, o padre Manoel da Nóbrega já observava em uma carta de 1549 que os maus exemplos dos colonos, além de recorrentes, eram muito prejudiciais à catequese, chegando ao ponto de dizer que os indígenas, depois de convertidos, conservavam a fé melhor do que os portugueses. Escrevendo a Tomé de Sousa, Nóbrega muito lamentou quanto ao comportamento dos colonos, tendo afirmado que “se contarem todas as casas desta terra, todas acharão cheias de pecados mortais, cheios de adultérios, incestos e abominações”<sup>3</sup>. Inquieto diante desta situação, ele anotou: “somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhe dá, porque há homens que há sete e dez anos não se confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres”<sup>4</sup>. O inaciano José de Anchieta também se queixava da influência negativa dos colonos, pontuando que os indígenas “que pior vivem são os que mais tratam com os portugueses, ensinados de seu mau exemplo”<sup>5</sup>. O padre Vieira, por sua vez, lembrava em um sermão da grande importância que a boa conduta dos cristãos tinha para a conversão dos indígenas, já que “com seu exemplo e imitação se convertem os gentios”<sup>6</sup>. Cientes do perigo que tal situação representava para os seus esforços, os jesuítas sempre demonstraram receio em relação ao comportamento dos colonos, razão pela qual procuravam evitar o contato deles com os indígenas.

Essa preocupação atravessou a experiência missionária ao longo dos séculos seguintes, sobretudo diante da consolidação do processo colonizador. O adensamento do povoamento e da ocupação em território americano intensificou os contatos entre os colonos e os indígenas dos aldeamentos, com grandes consequências para as missões. Má influência, fugas, esbulho de terras dos aldeamentos e contestações ao regime de tutela praticado nas aldeias estiveram entre os maiores problemas (Corrêa, 2018). No século XVIII, a Política

de Aldeamentos conduzida pela Companhia de Jesus dava sinais evidentes de crise, de modo que a revolta indígena ocorrida na aldeia de Reritiba foi o maior expoente deste momento crítico (Corrêa, 2021). Diante de tantos infortúnios, os inacianos admitiam: a evangelização não se realizava em abstrato, sendo profundamente condicionada pelo ambiente social nos quais os indígenas estavam inseridos. O incômodo diante das influências externas aos aldeamentos, portanto, era justificável. Ao final de sua trajetória missionária na América portuguesa, os jesuítas jamais foram capazes de limitar tais contatos como gostariam. E, após a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios lusitanos em 1759, a nova orientação da política indigenista caminhou justamente no sentido inverso. O Diretório dos Índios, legislação que consubstanciava essa postura diferenciada, primava pela intensificação dos contatos entre indígenas e colonos dentro de uma lógica assimilacionista.

A experiência capuchinha em São Fidélis, iniciada no final do século XVIII, insere-se claramente nessa tradição missionária. Embora desenvolvida em outro contexto histórico e sob direção distinta daquela conduzida pelos inacianos, o aldeamento em questão reproduziu inquietações semelhantes diante das interações mantidas pelos indígenas aldeados com os moradores de Campos dos Goytacazes. Os registros deixados pelos frades revelam preocupação constante com práticas religiosas populares, crenças heterodoxas, costumes considerados desviantes e formas de sociabilidade que circulavam entre fazendas, vilas e caminhos sertanejos. Aos olhos dos missionários, esses contatos ameaçavam diretamente o êxito da evangelização, sobretudo porque expunham os indígenas a experiências religiosas e morais exteriores ao controle da missão. Uma preocupação que não era novidade no horizonte de conversão indígena pertinente à América portuguesa.

## 2. A MISSÃO DE SÃO FIDÉLIS

O início da atuação missionária capuchinha na paragem que abrigaria o aldeamento de São Fidélis, no norte fluminense, constituiu um importante marco nesta localidade. Sob os auspícios dos frades italianos Ângelo Maria de Lucca e Vítório de Cambiasca, São Fidélis era mais do que um produto do zelo evangelizador. Ele foi fruto da complexa engrenagem que redesenharia os sertões do Rio de Janeiro no último quartel do século XVIII (Malheiros, 2008). Fundado em 1781 na região de Gamboa, às margens do rio Paraíba do Sul, o aldeamento contou a princípio com 30 indígenas Coroados que viviam em uma povoação do lugar e receberam cuidados espirituais dos frades<sup>7</sup>. Não demoraria, porém, para que a presença dos capuchinhos naquele espaço, inscrita em um momento de reconfiguração dos vetores de expansão colonial, emergisse como expressão de um projeto que combinava evangelização, ocupação territorial e integração subordinada de populações indígenas. Isso porque a região na qual a missão se estabelece, embora ainda designada como “sertão”, já se encontrava sob pressão crescente de frentes colonizadoras, impulsionadas sobretudo pela expansão da lavoura açucareira na vila de São Salvador de Campos dos Goytacazes, distante oito léguas de São Fidélis, e pela reorganização econômica que se seguiu à decadência da mineração. Tratava-se, pois, de um território em disputa, habitado por diferentes grupos indígenas, em grande parte Coroados, Coropó e Puri, e progressivamente integrado à lógica de apropriação colonial.

É em tal contexto que se deve situar a escolha do ponto inicial da missão. Embora esse processo tenha contado com participação efetiva dos indígenas que compuseram o empreendimento, não deixa de ser um fato que ela foi fixada em posição intermediária

entre os núcleos de colonização já consolidados e as zonas consideradas mais recônditas<sup>8</sup>. Esse espaço, marcado por sua condição limiar, adquiriu imediata centralidade estratégica. Ao se assentarem em uma área intermediária, os capuchinhos evitavam tanto o isolamento completo quanto a proximidade excessiva com os centros coloniais já estruturados. Esse posicionamento lhes permitia atuar em duas frentes simultâneas: por um lado, operar a partir de uma base onde a catequese indígena situava-se a distância conveniente dos circuitos de troca e interação com colonos; por outro, projetar sua ação em direção a regiões mais interiores, ainda percebidas como espaços de incerteza e potencial conflito (Malheiros, 2008). O local funcionava, portanto, como um ponto de articulação entre diferentes mundos, propiciando que a missão se afirmasse como um instrumento de mediação.

Convém ressaltar, aliás, que os grupos indígenas encontrados pelos missionários não correspondiam à imagem de isolamento absoluto frequentemente evocada nos discursos europeus. Vários indígenas acumulavam experiências prévias de contato com a sociedade envolvente, inclusive de evangelização, como a que se deu no aldeamento de Santo Antônio de Guarulhos na primeira metade do século XVIII (Almeida, 2003). A existência de indígenas já batizados reitera essa percepção. Todavia, a interpretação capuchinha dessa realidade foi guiada acima de tudo por uma leitura pragmática, que enfatizava a suposta insuficiência da catequese anterior, encarada como esporádica e inconsistente. Ao descreverem os indígenas como desconhecedores dos fundamentos da fé cristã, os missionários não apenas registravam um ponto de vista, mas construíam uma justificativa para a intensificação de sua intervenção<sup>9</sup>. A ignorância atribuída aos indígenas funcionava, então, como um argumento para legitimar a necessidade de um

trabalho sistemático de instrução e controle, desqualificando ainda formas autônomas de religiosidade ou sociabilidade. No fim das contas, essa perspectiva norteadora da prática missionária lançou as bases para um enquadramento discursivo no qual a atuação dos frades em São Fidélis se apresentava como indispensável.

Não surpreende que a ação missionária conduzida pelos capuchinhos tenha se organizado desde o início em torno de um conjunto de práticas que extrapolavam o âmbito estritamente religioso. A celebração de missas e a administração de sacramentos eram acompanhadas pela distribuição de vestimentas, pela orientação quanto à construção de moradias e pelo estímulo à formação de roças<sup>10</sup>. Essas iniciativas não podem ser dissociadas de um objetivo mais amplo: produzir uma transformação duradoura nas formas de vida indígenas (Malheiros, 2008). Por conseguinte, o aldeamento não constituiria unicamente um espaço de evangelização, mas um instrumento de reorganização social que buscou introduzir padrões de sedentarização, regularidade produtiva e disciplina do tempo. Logo, a conversão religiosa dos indígenas associava-se intimamente à disciplina do corpo e do tempo, pressupondo a assimilação tanto de novos hábitos quanto de valores renovados. Tal dimensão disciplinadora da missão ganha ainda mais relevo quando se observa a insistência dos frades na fixação dos indígenas em um local específico. A mobilidade, tão característica dos grupos étnicos da região, era percebida como obstáculo à catequese e à integração à ordem colonial. Ao incentivarem a permanência e o cultivo das terras, os missionários buscavam uma profunda ressocialização destes indígenas. O aldeamento surgia, enfim, como um mecanismo de territorialização, capaz de converter populações móveis em comunidades sedentárias, mais facilmente integráveis aos circuitos de poder e

produção. A transformação do espaço acompanhava a transformação dos indivíduos.

É nesse ponto que a interseção entre missão e interesses coloniais se explicita. A presença dos capuchinhos, mais do que responder a um imperativo eclesiástico, atendia a uma demanda expressa por autoridades civis e agentes locais interessados no avanço da fronteira agrícola, os quais chegaram até mesmo a contribuir materialmente para o estabelecimento da missão<sup>11</sup>. Nesse sentido, a solicitação da presença missionária por parte de figuras representativas da região de Campos dos Goytacazes deve ser interpretada à luz das necessidades de expansão da economia açucareira, que exigia tanto a incorporação de novas terras quanto a neutralização de possíveis resistências indígenas. Em meio à aquisição de extensas áreas por proprietários interessados na ampliação de seus domínios fundiários, somada à necessidade de estabilizar relações com populações indígenas arredias ao avanço colonial, criou-se um ambiente favorável à missão capuchinha. A partir deste cenário, os missionários assumiram uma função que transcendia a esfera espiritual, atuando como mediadores entre colonos e indígenas, além de contribuir na prática para a pacificação de áreas consideradas potencialmente conflituosas. Tal articulação entre instâncias religiosas e administrativas se torna ainda mais evidente quando observamos o processo de autorização e envio dos missionários ao lugar em questão. A convergência entre decisões do vice-reinado, da hierarquia eclesiástica e da liderança capuchinha<sup>12</sup> indica que a implantação da missão estava, de fato, longe de ser uma iniciativa autônoma dos frades<sup>13</sup>. Ao contrário, ela se inscrevia em uma política mais ampla de ocupação dos chamados “sertões do leste” (Malheiros, 2008), na qual a catequese desempenhava um papel funcional. Por isso, a fundação do aldeamento de São Fidélis

deve ser entendida como parte de um arranjo institucional que buscava articular fé, poder e economia em um mesmo projeto de territorialização.

E o discurso produzido pelos missionários desempenhou papel decisivo na legitimação desse processo. Ao descreverem os indígenas como habitantes de um mundo de “trevas” e desordem, os religiosos cumprem uma função ideológica fundamental, justificando a marcha civilizadora. Para sujeitos entregues a uma existência “sem lei”, naturalizava-se a subordinação a formas reconhecidas de autoridade<sup>14</sup>. Uma representação que, como não poderia deixar de ser, oculta a complexidade das sociedades indígenas e suas próprias formas de organização, reduzindo-as a um estágio de carência que somente a ação missionária poderia suprir. Essa narrativa, afinal, tornava a missão religiosa um empreendimento moralmente justificável.

Apesar disso, a dinâmica inicial da missão evidencia que a relação entre missionários e indígenas jamais foi unidirecional. É bem verdade que desde o momento em que a presença dos frades se tornou conhecida, verificou-se a afluência de indígenas oriundos de áreas mais distantes, situadas rio acima ou em zonas de mata menos integradas ao circuito colonial<sup>15</sup>. No entanto, esse deslocamento não deve ser interpretado como adesão espontânea e homogênea ao projeto missionário. Ao contrário, ele revela um quadro mais complexo, no qual a missão passa a operar como um novo polo de atração, inserido em redes de circulação já existentes. A curiosidade diante dos recém-chegados, portadores de objetos, rituais e práticas desconhecidas, combinava-se a motivações mundanas, sobretudo no que se refere ao acesso a bens escassos, como tecidos, utensílios e alimentos distribuídos pelos missionários.

Justamente por isso, a oferta de itens como roupas e ferramentas não pode ser reduzida a um gesto de benevolência ou a um recurso direto de imposição cultural. Ela se insere em uma economia de trocas mais ampla, na qual os indígenas avaliavam, de forma situada, as vantagens de se aproximar da missão. A aceitação desses bens não implicava necessariamente na internalização dos valores que os acompanhavam. Antes, indicava uma apropriação seletiva, orientada por necessidades concretas e por estratégias de interação com o mundo colonial em expansão. O que a experiência missionária em São Fidélis evidenciará é que os indígenas, mesmo quando ingressavam nos aldeamentos, não deixavam de lado seus próprios interesses, de modo que as práticas de aproximação levadas à cabo pelos missionários coexistiram com resistências, negociações e deslocamentos.

Assim, a experiência fundacional da aldeia de São Fidélis, examinada à luz das tensões entre poder espiritual e expansão territorial, revela-se paradigmática para a compreensão dos mecanismos de colonização tardia na América portuguesa. Ao contrário do que sugerem as narrativas edificantes que celebraram por décadas o heroísmo missionário, o aldeamento capuchinho não consistiu em um empreendimento de salvação autônomo ou desinteressado. Inscreveu-se, isto sim, em uma racionalidade administrativa que condicionava a conversão religiosa à pacificação de fronteiras e à viabilização de novas atividades econômicas. Quando os frades Ângelo Maria de Lucca e Vitório de Cambiasca subiram o rio Paraíba do Sul tornaram-se agentes de uma significativa reordenação espacial em curso. A Gamboa, zona intermediária entre o engenho e a serra, funcionaria como precursora de uma iniciativa missionária que mais tarde avançaria pelo norte fluminense. E no desenrolar do processo, inúmeros indígenas Coroadó, Puri e Coropó

experimentariam uma modalidade específica de violência simbólica: aquela que os transformava simultaneamente em objeto de tutela espiritual e em obstáculo a ser removido ou domesticado.

### **3. AS DIFICULDADES DA EVANGELIZAÇÃO**

A experiência missionária dos capuchinhos em São Fidélis foi marcada, desde seus primeiros anos, por dificuldades persistentes que ultrapassavam os obstáculos materiais normalmente associados à instalação de aldeamentos nos sertões da América portuguesa. Os entraves enfrentados pelos religiosos não decorriam apenas do isolamento geográfico, da precariedade dos recursos ou da lentidão da administração colonial (Malheiros, 2008). Em um plano mais profundo, derivavam do desencontro entre o projeto de reorganização social imaginado pelos missionários e as formas concretas de vida mantidas pelos grupos indígenas que buscavam aldear. A documentação produzida pelos próprios frades revela, mesmo que involuntariamente, a dimensão desse impasse.

Os capuchinhos chegaram à região movidos pela expectativa de consolidar um núcleo estável de catequese e disciplinamento. O aldeamento deveria funcionar como espaço de fixação populacional, de instrução religiosa e de transformação dos hábitos indígenas. Contudo, a realidade estava distante de corresponder ao modelo idealizado pelos missionários. Os grupos indígenas que circulavam pela região mantinham formas de ocupação do território incompatíveis com a lógica de permanência contínua desejada pelos religiosos. Mesmo quando frequentavam a aldeia, muitos continuavam a deslocar-se regularmente pelas matas, rios e fazendas vizinhas<sup>16</sup>, preservando práticas de deslocamento que escapavam ao controle missionário<sup>17</sup>. Uma aproximação que era

acima de tudo episódica. Essa mobilidade, longe de ser resquício de uma suposta “indisciplina”, remetia a um princípio estruturante das formas de vida destes indígenas, de maneira que sua persistência tensionava diretamente o projeto missionário. E é aqui que se tornam mais visíveis os limites da proposta de aldeamento. A tentativa de concentrar populações em um espaço fixo, submetendo-as a uma rotina regular de trabalho agrícola e de práticas religiosas, confrontava-se com padrões de ocupação do território que privilegiavam a dispersão e a flexibilidade. Por isso, a imposição de uma temporalidade marcada por ritmos externos, o calendário litúrgico, a regularidade das missas, a organização das roças segundo critérios definidos pelos missionários, entrava em choque com outras formas de organização do tempo e do trabalho. Esse desencontro não se resolvia por simples adaptação, mas produzia fricções contínuas, que se manifestavam tanto em recusas explícitas em seguir os ditames missionários quanto em formas mais sutis de negociação, como no caso da ausência temporária para a prática de caçadas tradicionais. Ainda que inseridos em uma relação profundamente assimétrica, não há dúvida de que os indígenas foram capazes de lidar com a nova situação, selecionando aquilo que lhes era útil e recusando, na medida do possível, aquilo que implicava maior grau de submissão. Dessa maneira, apesar de concebido pelos missionários como um espaço de ordem, o aldeamento de São Fidélis revelava-se, na prática, um ambiente de tensões.

Tal nomadismo, inclusive, provocava profunda frustração entre os capuchinhos. A ausência periódica dos indígenas era interpretada como sinal de instabilidade moral e fracasso catequético, ainda que, na realidade, expressasse a persistência de modos próprios de organização social. Conforme lamenta o frei Vitório de Cambiasca,

havia épocas que o aldeamento ficava pouco habitado, pois a maior parte dos indígenas se ausentava para “procurar sua vida em suas caçadas e tirar poias para vender, e visitar seus parentes nos sertões”<sup>18</sup>. As caçadas, as coletas, as visitas a parentes e os contatos comerciais realizados fora do aldeamento, todavia, demonstram que os indígenas não concebiam a missão como espaço exclusivo de existência. Para muitos, ela representava apenas um ponto possível dentro de uma rede mais ampla de relações e deslocamentos. A insistência missionária em fixá-los permanentemente colidia, portanto, com dinâmicas de vida anteriores à própria missão.

Os frades italianos frequentemente atribuíam esse comportamento à “preguiça” dos aldeados. A crítica aparece de maneira recorrente nos registros missionários e se associa à percepção de que os indígenas não aderiam com regularidade aos trabalhos promovidos pelos religiosos<sup>19</sup>. Entretanto, a própria documentação relativiza essa acusação. Os mesmos indígenas classificados como indolentes surgem constantemente envolvidos em derrubadas, plantações, caçadas, coleta de produtos da mata e pequenas atividades comerciais. O problema, na verdade, não residia em uma suposta recusa ao trabalho, mas na rejeição a um regime específico de trabalho: aquele subordinado às prioridades do aldeamento e aos projetos construtivos dos missionários. Os capuchinhos pretendiam erguer igrejas, enfermarias, casas, oficinas e outras estruturas permanentes que simbolizassem a consolidação material da missão (Malheiros, 2008). Para isso, necessitavam de mão de obra contínua, disciplinada e disponível. Os indígenas, contudo, participavam dessas atividades apenas de forma parcial e irregular, priorizando tarefas ligadas à própria subsistência e aos seus interesses imediatos. A tensão era inevitável. Enquanto os missionários buscavam produzir um espaço ordenado segundo padrões

européus de estabilidade e produtividade, os aldeados preservavam graus importantes de autonomia sobre o uso do tempo e do trabalho.

Outro elemento que agravava as dificuldades da missão era a precariedade das condições materiais do próprio aldeamento. Os registros dos frades revelam constantes reclamações quanto à escassez de recursos enviados pela administração colonial, que advinha em grande parte dos rendimentos arrecadados pelo aforamento das terras que pertenciam a extinta missão de Santo Antônio dos Guarulhos<sup>20</sup>. Telhas, ferramentas, tecidos, alimentos, materiais de construção e verbas para manutenção chegavam de forma irregular ou insuficiente. A dependência em relação aos grandes proprietários da região tornava-se, então, praticamente inevitável. Fazendeiros, militares e senhores de engenho surgem continuamente como “benfeitores” responsáveis por fornecer materiais, esmolas e apoio logístico para a sobrevivência da missão<sup>21</sup>. Essa dependência expunha uma contradição fundamental. Embora a missão fosse oficialmente reconhecida e incorporada às estratégias da Coroa para ocupação dos sertões, na prática os religiosos muitas vezes se viam abandonados pelas autoridades que deveriam ajudá-los em seu sustento. A lentidão no repasse de recursos obrigava os capuchinhos a recorrerem constantemente às elites locais, aprofundando vínculos de dependência política e econômica. A missão sobrevivia menos pela eficácia das autoridades do que pela articulação precária de favores, doações e auxílios particulares.

As próprias condições cotidianas do aldeamento constituíam um problema grave. Em diversos momentos, os missionários registraram surtos de doenças entre os indígenas que permaneciam

por períodos prolongados no povoado (Malheiros, 2008). Inflamações, problemas respiratórios e febres apareciam como ocorrências frequentes. A percepção indígena sobre essas enfermidades era particularmente significativa: muitos associavam a permanência na aldeia ao adoecimento e à morte. Em uma reclamação anotada pelos missionários, isso fica evidente: de acordo com a insatisfação indígena, no aldeamento a “gente adocece muito e vai depois morrer no mato”<sup>22</sup>. Assim, quando vários indígenas resistiam às tentativas de fixação promovidas pelos frades, não o faziam apenas por apego abstrato à vida nos matos, mas também porque percebiam concretamente os riscos envolvidos na concentração populacional em espaços pobres, passíveis de doenças e carentes de alimentos.

A questão da subsistência, a propósito, aprofundava ainda mais esse quadro. Acostumados a uma economia fortemente vinculada à caça, à coleta na mata e à movimentação pelo território, muitos indígenas encontravam dificuldades para adaptar-se às limitações alimentares do aldeamento. Os missionários reconheciam, ainda que de maneira indireta, que não possuíam meios suficientes para sustentar de maneira adequada os grupos que pretendiam reunir. Faltavam víveres, moradias e estruturas básicas. O missionário Ângelo Maria de Lucca, ao ser confrontado por um capitão indígena sobre a dificuldade de garantir a subsistência no aldeamento, admite: “nisso não dizia mal, porque no mato estavam acostumados à caça e cá pouca ou quase nenhuma carne se lhes podia dar”<sup>23</sup>. Nos momentos iniciais do empreendimento religioso, os próprios frades reconheciam não ter condições sequer de construir casas suficientes para os indígenas interessados em permanecer na aldeia<sup>24</sup>.

Além das dificuldades internas, os missionários enfrentavam pressões externas constantes. Desde os primeiros anos do aldeamento, surgem registros da expansão de propriedades coloniais sobre áreas reivindicadas pelos indígenas, inclusive em terras pertinentes ao próprio aldeamento. A abertura de roças por colonos nas proximidades da missão despertava desconfiança entre os aldeados, que percebiam naquele avanço um movimento gradual de apropriação territorial. Segundo observou Manoel do Couto Reys, os indígenas ficavam descontentes ao “verem os brancos irem fazendo roças pela vizinhança da sua nova aldeia e que aquilo se dirigia a tomarem posse das terras”<sup>25</sup>. E cabe dizer que o receio indígena não era infundado. Ao longo do período colonial, em particular no período de vigência do Diretório dos Índios, vários aldeamentos do Rio de Janeiro perderam terras por meio de arrendamentos, aforamentos e concessões sucessivas que, pouco a pouco, esvaziavam as bases materiais das comunidades indígenas (Almeida, 2003).

Os missionários demonstravam consciência desse risco. Em determinados momentos, reconheciam que o enfraquecimento da aldeia poderia abrir caminho para sua dissolução definitiva, tal como ocorrera em outras experiências missionárias da capitania. Foi o caso de Santo Antônio de Guarulhos, localizada na mesma região, que padeceu deste problema antes de ser extinguida por completo enquanto povoação indígena (Malheiros, 2008). O temor era agravado pela percepção de que muitos colonos observavam as terras indígenas com crescente interesse econômico<sup>26</sup>. A missão, afinal, não enfrentava somente problemas de catequese ou administração interna; ela se encontrava inserida em um ambiente de disputa territorial contínua.

Mas poucos problemas preocupavam tanto os capuchinhos quanto ao sucesso do projeto missionário do que a convivência entre indígenas e colonos. A este respeito, os religiosos registravam repetidamente a presença de grupos indígenas em fazendas da região, frequentando senzalas, circulando entre propriedades rurais e mantendo relações constantes com trabalhadores, escravizados e proprietários. Para os missionários, essa circulação representava uma ameaça direta ao projeto catequético, já que consideravam a população que cercava a aldeia repleta de vícios e desvios<sup>27</sup>. A inquietação dos frades decorria da convicção de que o contato contínuo com os “portugueses” comprometia o progresso religioso dos indígenas. Ao invés de fortalecer a conversão, os missionários acreditavam que tais relações favoreciam a incorporação de hábitos considerados moralmente condenáveis, como bebedeiras e o abandono das obrigações religiosas<sup>28</sup>.

Essa percepção produziu uma contradição profunda no interior da própria missão. Os religiosos haviam concebido o aldeamento como espaço de transformação moral, mas progressivamente se viam obrigados a reconhecer que o mundo colonial ao redor não correspondia ao ideal cristão que pretendiam difundir. Logo nos primeiros anos, os missionários já se queixavam de práticas que consideravam escandalosas entre os próprios moradores não-indígenas da região, incluindo o desrespeito aos dias santos, superstições e a precariedade da vida religiosa entre senhores e escravizados<sup>29</sup>. Para os religiosos, o contato cotidiano com uma sociedade que, aos olhos dos próprios missionários, encontrava-se moralmente corrompida, era um obstáculo enorme para a civilização que pretendiam levar aos indígenas. O resultado na visão deles era o prejuízo da evangelização e a degeneração, como se constata: “com o comércio contínuo que os índios têm com os

portugueses, vão se batizando bastante pouco, mas depressa se comunicaram os vícios mais do que as virtudes”<sup>30</sup>.

No fundo, a grande dificuldade da missão capuchinha em São Fidélis residia justamente nessa impossibilidade de isolamento. O aldeamento nunca existiu como espaço fechado. Os indígenas transitavam constantemente entre diferentes universos sociais, econômicos e culturais, estabelecendo relações que escapavam à vigilância missionária. A catequese, nesse contexto, era atravessada por influências múltiplas, disputas de interesse e experiências concretas que relativizavam continuamente o alcance do projeto religioso. A preocupação crescente dos capuchinhos com os contatos mantidos pelos indígenas fora da aldeia revela, assim, um reconhecimento implícito dos limites de sua própria atuação: os maiores obstáculos à missão não estavam apenas nos sertões, nas doenças ou na falta de recursos, mas na incapacidade de controlar plenamente as relações sociais que se formavam para além do espaço missionário. Os missionários, porém, não se manteriam inertes quanto a isso.

#### **4. DENÚNCIAS AO SANTO OFÍCIO**

A atuação dos missionários capuchinhos em São Fidélis não se limitou à catequese dos indígenas aldeados ou à administração cotidiana da missão. Desde os primeiros anos de consolidação do aldeamento, os religiosos demonstraram preocupação recorrente com os comportamentos e as práticas religiosas dos moradores que viviam nos arredores da missão. Essa inquietação não dizia respeito apenas à preservação abstrata da ortodoxia católica. Para os frades, o ambiente social que circundava o aldeamento exercia influência direta sobre os indígenas e poderia comprometer o trabalho de

evangelização desenvolvido entre eles. Nesse sentido, combater crenças consideradas desviantes ou heterodoxas tornava-se, aos olhos dos missionários, parte indispensável da própria missão catequética.

As denúncias encaminhadas pelos capuchinhos ao Santo Ofício revelam de maneira clara essa preocupação. Pouco mais de dez anos após o estabelecimento da missão ocorreu a primeira denúncia, no ano de 1793. Nesta oportunidade, o frei Ângelo Maria de Lucca levou ao conhecimento de Félix de Santa Teresa Nascentes, comissário do Santo Ofício no Rio de Janeiro, uma série de acusações. Elas foram obtidas, segundo o próprio missionário, por meio de confissões realizadas por indivíduos que buscavam “desencargo de consciência”<sup>31</sup>. A forma pela qual os frades construía essas denúncias é significativa: o confessionário transformava-se em espaço de vigilância moral e coleta de informações sobre práticas consideradas perigosas para a normalidade religiosa. Atentos à vida social da região, os missionários viram na denúncia um modo de propiciar um cenário mais favorável à catequese.

O frei Ângelo Maria de Lucca teve acesso a várias das erronias por meio de Caetana de Barcelos, mulher que morava na freguesia de Santo Antônio de Guarulhos, em casa de Antônio Dias, localizada às margens do rio Macaé. Entre os denunciados estavam Francisco, Quitéria, Thereza e Maria Coutinho, todos moradores da vila de São João da Praia. Eles eram acusados de recorrer a rituais de quebrantura, bênçãos e procedimentos supersticiosos de cura. Eram atos que envolviam rezas, manipulações simbólicas do corpo, fórmulas orais e práticas populares destinadas a afastar males físicos, espirituais ou quaisquer outras influências consideradas nocivas.

Embora os registros missionários tratem tais comportamentos como desvios condenáveis, sua recorrência sugere a ampla circulação de práticas ligadas à religiosidade popular na região. Convém salientar que em áreas marcadas pela precariedade da assistência médica e pela irregularidade da presença clerical, tal qual o norte fluminense, rezas, bênçãos e rituais de cura como os mencionados integravam profundamente o cotidiano colonial (Mott, 2001). Esse, no entanto, não era o entendimento dos missionários de São Fidélis. O problema para os capuchinhos residia no fato de que essas práticas escapavam ao controle da Igreja e criavam formas alternativas de mediação do sagrado.

No mesmo conjunto de denúncias realizadas por Caetana de Barcelos, aparecem acusações ainda mais graves do ponto de vista da ortodoxia religiosa. Frei Ângelo encaminhou também a denúncia contra Leonor da Rosa Paranhos e sua irmã, que viviam em Macabu, por sustentarem ideias consideradas heréticas. Elas negavam a existência do Inferno e diziam que as pessoas que cometem poucos pecados neste mundo nunca teriam descanso após a morte, enquanto aqueles que praticam muitos pecados iriam para um lugar de sossego depois de morrer, o Purgatório. Segundo consta, as irmãs moravam em uma fazenda grande, bastante povoada por cativos e forros, todos adeptos a estas proposições escandalosas. Para os missionários de São Fidélis esse era um grande problema, já que dimensionava o alcance de tais proposições desviantes. Também foi denunciada uma mulher chamada Ana Maria, da vila de São João da Praia, por demonstrar irreverência e desprezo diante de imagens sagradas. Além disso, ela pouco jejuava e costumava comer carne nas sextas-feiras, ignorando as advertências de que estava cometendo um erro. A acusada dizia, em resposta, que “o que entra pela boca não é pecado”<sup>32</sup>. Para completar, Ana Maria quase nunca

ia nas missas aos domingos ou em dias santos, afirmando ainda ser tão formosa e pura quanto Deus. Tais registros revelam um universo religioso muito mais complexo do que aquele idealizado pelos missionários quando projetaram a missão, inspirando de fato cuidados por parte dos evangelizadores. A filha de Ana Maria, Úrsula, foi igualmente acusada de tais faltas, indicando que essa não era uma questão individual. Úrsula, aliás, seria denunciada também por falas desrespeitosas em relação ao sagrado. Em dada oportunidade, quando choveu após um longo período de seca, ela disse que isso teria ocorrido porque tinham levado em procissão para a vila a imagem de Nossa Senhora do Rosário, denominada por ela de Mijona do Saco. Ao ser advertida a não falar dessa maneira da Santa, Úrsula comentou que assim a chamavam todos os seus parentes. E as mulheres não foram as únicas a serem acusadas por manter hábitos reprováveis do ponto de vista cristão. Outro denunciado nesta localidade foi o doutor Manoel Carlos da Silva e Gusmão. O denunciante, um sujeito que morava às margens do rio Macaé e que se chamava João Luís Machado, relatou ter testemunhado o doutor comendo carne em sua casa com vários convidados em dias de sexta-feira, contrariando as restrições cristãs. Como se não bastasse, o dito Manoel, que pouco ia às missas, teria contado que em dada ocasião estava de viagem e foi convidado a jantar pelo capitão-mor de Guarapari em sua casa. Como era sexta-feira, foi servido uma refeição com peixe, comida que foi prontamente rejeitada pelo doutor Manoel<sup>33</sup>. Segundo o próprio, ele não comia daquilo e só ficaria satisfeito se comesse um cabrito bem-preparado, o que disse sem se preocupar com qualquer preceito cristão. O que essas denúncias evidenciam é que, longe de uma adesão homogênea ao catolicismo oficial, a região em questão apresentava crenças fragmentadas, interpretações particulares da doutrina e práticas

espirituais heterogêneos que combinavam elementos diversos da cultura popular.

As denúncias não cessaram na década de 1790. Em 1804, o frei Ângelo Maria de Lucca voltou a recorrer ao Santo Ofício após tomar conhecimento de um caso através da confissão de Rosa Maria, que vivia na freguesia de Santo Antônio de Guarulhos e morava na fazenda do padre Manoel Pereira. A denúncia dizia respeito às práticas atribuídas a uma parda forra chamada Ana, acusada de superstições e rituais considerados ilícitos. A mulher, que era viúva e agregada na fazenda de João Gomes, chegou a convidar Rosa Maria para participar de um ato supersticioso, mas esta negou<sup>34</sup>. No ano seguinte, em 1805, foi a vez do frei Vitório de Cambiasca encaminhar denúncias às autoridades inquisitoriais. A partir da confissão de Ana Maria do Espírito Santo, parda, casada e moradora na vila de São Salvador de Campos dos Goytacazes, vários indivíduos foram acusados de fazer superstições e benção de olhado. Eram eles: os pardos Rosa e Antônio, casados e moradores no sertão da Lagoa de Cima; os casais Manoel José e Ana, Maria e Liandro, Josefa e Manoel, Maria da Lapa e Bartolomeu, e Antônio e Maria, todos moradores na vila de São Salvador de Campos dos Goytacazes; e Úrsula, mulher casada e moradora no sertão de Caliambola. Já por meio da confissão de Luzia Duque da Rosa, viúva e que morava em seu engenho na vila de São Salvador, foram denunciados por superstições e benções de quebranto: Carlos, preto forro, viúvo e morador no Rio Preto, em São Salvador; e Ana, viúva, forra e moradora na fazenda do capitão Custódio Valentim, também em São Salvador<sup>35</sup>. A insistência dos missionários nesse tipo de acusação, notável pelo número elevado de denunciados, demonstra que eles percebiam tais práticas não como episódios excepcionais, mas como fenômenos persistentes no cotidiano regional.

É importante salientar que as denúncias encaminhadas pelos capuchinhos de São Fidélis ao Santo Ofício ganham maior densidade histórica quando se observa o perfil social dos denunciados. O fato de recaírem majoritariamente sobre pardos, negros e despossuídos não deve ser tratado como dado acidental ou como reflexo de uma inclinação desses grupos às práticas consideradas supersticiosas. Ao contrário, esse recorte revela a posição desses indivíduos na estrutura social de Campos dos Goytacazes e, sobretudo, sua localização privilegiada nas zonas de contato entre o aldeamento, as fazendas, as vilas, as senzalas, os caminhos fluviais e os sertões. Esses sujeitos ocupavam os espaços mais porosos da sociedade colonial. Diferentemente de grandes proprietários, cuja presença se organizava mediante a posse de vastas terras, do comando senhorial e da autoridade local, pardos, negros livres, libertos e brancos pobres circulavam com maior frequência pelos interstícios da ordem colonial. Estavam nas fazendas, nas roças, nos pequenos povoados, nos serviços eventuais, nas margens dos rios e nos caminhos de passagem. Justamente por isso, eram mais propensos a estabelecer relações cotidianas com indígenas que também transitavam por esses espaços, seja em busca de trabalho, alimento, trocas, proteção, cuidados, parentesco ou simples convivência (Soares, 2025). A denúncia inquisitorial, nesse contexto, não apenas revela práticas religiosas populares; ela ilumina uma geografia social do contato. Os capuchinhos pareciam perceber que as influências mais perigosas para a catequese provinham desses grupos subalternos que compartilhavam com os indígenas uma experiência concreta de precariedade, mobilidade e relativa marginalidade diante das instituições oficiais. Eram eles que, no cotidiano, ofereciam aos indígenas exemplos de religiosidade vivida fora da disciplina missionária: bençãos de quebranto, curas por banhos rezas e saberes práticos destinados a enfrentar infortúnios e

ameaças diversas. Há, portanto, uma dimensão social, étnica e jurídica nessas denúncias. Os sujeitos mais vulneráveis da sociedade colonial eram também aqueles mais vigiados e expostos ao controle religioso.

As denúncias permitem compreender, então, que a preocupação dos capuchinhos ultrapassava a simples repressão moral. O combate às chamadas superstições estava diretamente ligado à tentativa de controlar o ambiente religioso que cercava o aldeamento. Como a missão de São Fidélis não existia em isolamento, os indígenas mantinham contato frequente com fazendas, povoações vizinhas e moradores dispersos da região. Circulavam pelos arredores, estabeleciam relações sociais diversas e conviviam continuamente com práticas culturais que escapavam à disciplina missionária. Nesse contexto, os religiosos passaram a enxergar o espaço externo à aldeia como um campo potencial de ameaça à catequese. Há, nesse aspecto, uma contradição significativa. Enquanto os missionários procuravam transformar os indígenas em cristãos disciplinados segundo os padrões da ortodoxia católica, a própria população não-indígena da região aparecia, em seus relatos, marcada por crenças condenáveis, irreverências religiosas e práticas supersticiosas. Ao invés de representar um exemplo de civilidade cristã, o entorno do aldeamento era com frequência apresentado pelos frades como moralmente problemático. Isso explica por que o combate aos desvios nos arredores da missão assumiu papel tão importante na atuação capuchinha.

É bom que se diga que as próprias características da religiosidade colonial agravavam tal inquietação. Muitas das práticas denunciadas pelos frades eram profundamente enraizadas entre diferentes segmentos da população, incluindo livres, escravizados, mestiços e

pequenos moradores. Benzedeiras, rezadeiras e curadores populares exerciam funções socialmente reconhecidas e frequentemente eram procurados para lidar com doenças, medos e malogros cotidianos (Souza, 1986). Para os missionários, contudo, essas formas de religiosidade representavam concorrência direta à autoridade espiritual que buscavam estabelecer no aldeamento. Daí a gravidade que essas denúncias assumiam para os missionários. Não se tratava apenas de eliminar maus costumes, mas de interromper canais de transmissão cultural que atravessavam a própria vida regional. Os capuchinhos sabiam que São Fidélis não representava um confinamento para os aldeados. Eles iam e viam pelo mundo que cercava a missão e, nesse trânsito, encontravam justamente tais sujeitos que viviam nas franjas da ordem colonial e que podiam oferecer modelos religiosos alternativos. Assim sendo, a aflição dos capuchinhos torna-se ainda mais compreensível quando se considera a fragilidade do próprio processo de catequese. A instrução religiosa promovida pelos frades precisava disputar espaço continuamente com outras referências culturais e espirituais presentes na vida regional. E, no fim das contas, o grande temor missionário era que os indígenas participassem dessas práticas e que encontrassem nelas modelos coerentes de interpretação do mundo, menos rígidos e mais próximos das às necessidades imediatas da vida.

As denúncias encaminhadas ao Santo Ofício, portanto, não devem ser lidas somente como expressão de intolerância religiosa ou zelo clerical. Elas integravam um esforço mais amplo de disciplinamento social e moral do espaço circundante ao aldeamento. Ao tentar eliminar práticas consideradas perigosas, os missionários buscavam criar condições mais favoráveis à evangelização indígena e proteger a missão de influências externas percebidas como nocivas. Os

religiosos compreendiam que a catequese não se realizava em um espaço isolado e que os aldeados estavam constantemente expostos a referências religiosas distintas daquelas ensinadas na missão. Por isso, os moradores das redondezas, envolvidos em práticas vistas como supersticiosas ou moralmente desviantes, eram exemplos indesejados aos indígenas, já que poderiam enfraquecer a autoridade missionária e comprometer o lento processo de formação cristã que os frades tentavam construir nos sertões fluminenses. O esforço missionário, porém, não foi o suficiente para impedir o que eles tanto temiam.

## **5. O CASO DO INDÍGENA ESTEVO**

A denúncia encaminhada ao Santo Ofício contra o indígena Estevo, em 1803, constitui um episódio emblemático para compreender os limites concretos do projeto missionário em São Fidélis. Embora pareça à primeira vista circunscrito a um caso individual de superstição, o episódio expõe tensões muito mais amplas, relacionadas às circulações indígenas, às conexões sociais estabelecidas para além do aldeamento e à dificuldade dos religiosos em controlar os referenciais culturais que permeavam a vida cotidiana nos sertões fluminenses. O caso adquire relevância justamente porque evidencia que a catequese se dava em meio a uma sociedade colonial marcada pela coexistência de práticas religiosas heterogêneas e formas de sociabilidade que escapavam à disciplina missionária.

Em 1º de julho de 1803, o pardo Vitorino José Pereira informou em confissão ao frei Vitório de Cambiasca que o indígena de nome Estevo, então residente na vila de São João da Praia, realizava procedimentos considerados ilícitos segundo os padrões da

ortodoxia católica. De acordo com a acusação, ele praticava feitiços por meio de banhos, emplastos e bênçãos consideradas supersticiosas. Procedimentos bem semelhantes aos que os frades denunciavam em relação aos moradores que viviam nos arredores de São Fidélis. O missionário, ao tomar conhecimento da situação, encaminhou logo a denúncia ao Santo Ofício<sup>36</sup>. A reação de Vitório de Cambiasca indica que o problema ultrapassava a esfera privada da devoção ou das práticas populares de cura. Aos olhos dos capuchinhos, comportamentos dessa natureza representavam ameaça potencial à estabilidade moral da missão e ao próprio processo de evangelização indígena.

Todavia, o mais interessante nesse episódio talvez seja aquilo que o documento não esclarece. Não sabemos se Estevo havia sido aldeado em São Fidélis, vivendo anteriormente sob a assistência dos missionários, ou se mantinha vínculos diretos com indígenas da aldeia. Ainda assim, o fato de o caso ter sido levado especificamente ao frei Vitório sugere que o acusado não era percebido como personagem alheio ao universo missionário. E a denúncia encaminhada de pronto parece confirmar estas suspeitas. Além disso, não podemos deixar de destacar a relevância da mobilidade indígena neste contexto. Em uma região marcada pela intensa circulação entre povoações, fazendas e aldeamentos, as fronteiras sociais eram bastante permeáveis. Indígenas transitavam constantemente pelos sertões, deslocavam-se em busca de trabalho, mantinham relações de parentesco dispersas e estabeleciam contatos frequentes com populações não-indígenas. Com isso, não é difícil pressupor que Estevo se inseriu de algum modo em redes de circulação que afluíam em direção ao aldeamento.

Nesse sentido, o caso de Estevo torna visível exatamente aquilo que os missionários mais temiam: a incorporação, pelos indígenas, de práticas religiosas e conhecimentos considerados incompatíveis com a catequese. As práticas atribuídas ao denunciado — banhos ritualizados, emplastros e bênçãos — inseriam-se em um universo de saberes populares bastante disseminado na América portuguesa. Tratava-se de práticas que articulavam cura, proteção espiritual e manipulação simbólica do corpo, com frequência associadas à experiência concreta da doença, do sofrimento e da precariedade da vida material. Esses saberes circulavam entre diferentes grupos sociais e não pertenciam de maneira exclusiva a uma única matriz cultural. Elementos indígenas, africanos e ibéricos frequentemente se combinavam em formas mestiças de religiosidade popular. E em regiões periféricas, onde a presença institucional da Igreja era limitada e a assistência médica quase inexistente, tais práticas adquiriam enorme relevância, respondendo a necessidades imediatas da população (Souza, 1986).

Para os capuchinhos, entretanto, esse universo representava um problema grave. A preocupação dos missionários não se restringia apenas ao conteúdo dessas crenças, como também à autoridade espiritual e social que elas produziam. Ao recorrer a semelhantes superstições fora do controle eclesiástico, indígenas como Estevo estabeleciam vínculos com formas alternativas de interpretação do sagrado e de intervenção sobre o mundo. Mais do que isso: a atuação de Estevo certamente lhe garantia algum reconhecimento entre aqueles que recorriam aos seus serviços, do contrário ele não teria chamado atenção a ponto de ser denunciado. Na visão dos dirigentes de São Fidélis, porém, o efeito era inverso: tais práticas reduziam a centralidade da catequese e enfraqueciam o monopólio espiritual que os frades procuravam consolidar no interior da missão.

Sob esse aspecto, a denúncia permite perceber que de fato a catequese disputava espaço com outros sistemas de explicação do mundo e da experiência cotidiana. Os missionários não enfrentavam somente a persistência de costumes indígenas anteriores ao aldeamento, mas a existência de um universo religioso híbrido, profundamente disseminado pela sociedade colonial. O convívio entre indígenas, mestiços, africanos, escravizados e colonos pobres produzia formas de religiosidade difíceis de enquadrar nos moldes rígidos que pautavam a ortodoxia católica. E a missão de São Fidélis, que se encontrava inserida nesse ambiente, não conseguia impedir completamente que os aldeados participassem dele.

A denúncia contra Estevo deve ser compreendida, então, nesse horizonte. No caso dele ter sido aldeado em algum momento, sua trajetória simbolizaria uma espécie de fracasso parcial da própria missão. Um indígena exposto à catequese, mas posteriormente envolvido em práticas condenadas pela ortodoxia católica, tornava-se evidência concreta de que a evangelização estava longe de produzir resultados homogêneos ou permanentes. Mais preocupante ainda era a possibilidade de que ele influenciasse outros indígenas, sobretudo em razão dos contatos constantes existentes entre aldeias, fazendas e povoações vizinhas. É importante lembrar que essa inquietação aparece de forma recorrente na documentação missionária. Os capuchinhos demonstravam consciência de que os aldeados absorviam referências culturais para além daquelas ensinadas na missão, o que, aliás, criava um ambiente de instabilidade permanente para a catequese. Estevo representava menos um “desvio individual” do que um produto das próprias relações estabelecidas nos sertões fluminenses.

Por isso, a reação de frei Vitório ao encaminhar a denúncia ao Santo Ofício revela na prática uma tentativa de contenção. Não se tratava apenas de punir um indivíduo acusado de feitiçaria, mas de impedir a difusão de comportamentos vistos como perigosos para os indígenas catequizados. A denúncia inquisitorial funcionava, pois, como reafirmação da autoridade religiosa capuchinha em um contexto no qual os limites entre ortodoxia e prática popular eram constantemente atravessados. Punir ou vigiar indivíduos como Estevo significava também limitar a circulação dessas referências entre os indígenas aldeados. No fundo, os capuchinhos buscavam proteger a missão daquilo que consideravam exemplos perigosos para a estabilidade da catequese. Em outras palavras, o problema central, mais do que a existência de crenças heterodoxas, era a circulação dessas experiências em espaços que conectavam o aldeamento e o mundo exterior.

A própria necessidade dessas denúncias, contudo, revela os limites concretos desse esforço. Os frades dão a impressão de compreender que a evangelização indígena não dependia exclusivamente da instrução religiosa oferecida dentro da aldeia, mas também da capacidade de controlar as influências provenientes do mundo colonial circundante. Mas, verdade seja dita, o aldeamento nunca conseguiu isolar plenamente seus habitantes do mundo exterior, uma vez que a missão era resultado de uma iniciativa que procurava conciliar e atender também os interesses coloniais. Com isso, os indígenas continuavam inseridos em redes amplas de sociabilidade e circulação, apropriando-se seletivamente de práticas, saberes e relações que encontravam fora da missão. A evangelização, nesse cenário, desenvolvia-se de maneira incompleta, sujeita a interferências constantes e atravessada por negociações que escapavam ao controle dos religiosos.

A consciência dessa dificuldade aparece de forma particularmente eloquente no relato produzido por frei Vitório de Cambiasca em 1812. Ao responder às críticas daqueles que desejavam incorporar as terras da aldeia e criticavam o empreendimento religioso, o missionário lamentava o “nenhum proveito” que os indígenas haviam alcançado “no ser cristãos” e admitia, inclusive, a possibilidade de negligência por parte dos próprios religiosos na instrução catequética<sup>37</sup>. A observação é reveladora porque demonstra que, após algumas décadas de atuação missionária, os capuchinhos reconheciam os resultados limitados de seus esforços. O caso de Estevo, anos antes, já antecipava essa percepção: por mais intensa que fosse a vigilância dos missionários, os indígenas de São Fidélis permaneciam profundamente conectados às experiências sociais e culturais do mundo ao redor. E era essa impossibilidade de mantê-los alheios às influências externas que comprometia, aos olhos dos próprios capuchinhos, o pleno sucesso da catequese.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A experiência missionária em São Fidélis revela, em última instância, os limites de qualquer tentativa de ordenar rigidamente iniciativas constituídas em meio à circulação, ao contato e à transformação contínua. O aldeamento projetado pelos capuchinhos pretendia ser um espaço de estabilidade moral e disciplinamento religioso em uma região percebida como instável. Contudo, a própria dinâmica da colonização impedia que essa pretensão se realizasse plenamente. Os indígenas aldeados jamais deixaram de participar das redes que articulavam fazendas, rios, povoações, bem como matas do norte fluminense.

Essa condição conferiu à missão um caráter profundamente contraditório. Ao mesmo tempo em que buscava separar, controlar e fixar, ela dependia das relações que procurava limitar. A sobrevivência material do aldeamento vinculava-se aos fazendeiros da região; a circulação indígena tornava inevitáveis os contatos externos; e a própria catequese desenvolvia-se em uma sociedade marcada por religiosidades híbridas e comportamentos condenados pelos missionários. Assim, a missão não operava sobre um território vazio ou sobre populações passivas, mas em um espaço atravessado por múltiplas formas de negociação e convivência.

Os documentos produzidos pelos capuchinhos deixam essa tensão bastante evidente. Ao denunciarem superstições, lamentarem os maus exemplos dos moradores locais ou reconhecerem os resultados limitados da catequese, os próprios missionários acabavam registrando a vitalidade das conexões que uniam o aldeamento ao restante da sociedade colonial. Paradoxalmente, é nos momentos em que tentam reafirmar a autoridade da missão que os frades revelam sua fragilidade. Quanto maior o esforço de vigilância, mais claro se torna a impossibilidade de controlar de modo integral os fluxos de pessoas, crenças e experiências que atravessavam a região na qual São Fidélis se situava.

Por isso, a história da missão capuchinha não deve ser compreendida unicamente como narrativa de imposição religiosa ou de resistência indígena em sentido estrito. Ela expressa, acima de tudo, a formação de um espaço de contato permanente, no qual diferentes universos culturais se cruzavam, se tensionavam e se transformavam de forma mútua. Os indígenas aldeados não permaneceram isolados dentro de uma ordem missionária homogênea, assim como os próprios missionários jamais

conseguiram atuar à margem das dinâmicas sociais da colonização. O aldeamento tornou-se, antes, um ponto de convergência entre projetos distintos e frequentemente inconciliáveis.

E reside justamente aí o aspecto mais significativo da experiência em São Fidélis. Mais do que demonstrar o sucesso ou o fracasso da evangelização, ela traz à tona a impossibilidade de estabilizar completamente as fronteiras culturais que os missionários procuravam construir. Os sertões fluminenses do período colonial eram espaços marcados pela mobilidade e pela permeabilidade social. Neles, pessoas, práticas e saberes circulavam continuamente, desfazendo as separações rígidas idealizadas pelos projetos de catequese. A missão capuchinha, apesar de todos os esforços de disciplinamento, acabou incorporada a essa lógica mais ampla de circulação e contato. Uma lógica que nenhum aldeamento conseguiu interromper plenamente.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. *Insurgentes brasílicos: uma comunidade indígena rebelde no Espírito Santo colonial*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

MALHEIROS, Marcia. *“Homens da fronteira”*: índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2008.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, v.1, pp.155-220.

SOARES, Márcio de Sousa. “Campos das mestiçagens: casamentos e mobilidade social de libertos em uma freguesia açucareira da capitania da Paraíba do Sul (1756-1840)”. In: *Almanack*, v.39, ed.10425, 2025.

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

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela UFF e docente da graduação em História do Colégio Pedro II.

<sup>2</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p.375.

<sup>3</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p.75.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> ANCHIETA, Pe. José de. *Textos históricos*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p.64.

<sup>6</sup> VERDASCA, José (org.). *Sermões escolhidos: padre Antônio Vieira*. São Paulo: Martin Claret, 2009, p.178.

<sup>7</sup> REYS, Manoel Martinz do Couto. *Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997, p.80.

<sup>8</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.3; REYS, Manoel Martinz do Couto. *Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997, p.75.

<sup>9</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.4.

<sup>10</sup> Ibidem, p.5.

<sup>11</sup> Ibidem, p.26.

<sup>12</sup> “Ofício do Vice-rei Luis de Vasconcelos e Sousa a seu sucessor, de 20/08/1789”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, tomo IV, 1863, p.86.

<sup>13</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.33.

<sup>14</sup> Ibidem, p.4.

<sup>15</sup> Ibidem, p.5.

<sup>16</sup> Ibidem, p.72.

<sup>17</sup> Ibidem, p.131.

<sup>18</sup> Ibidem, p.131.

<sup>19</sup> Ibidem, p.6.

<sup>20</sup> Ibidem, p.16.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.47.

<sup>23</sup> Ibidem, p.48.

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> REYS, Manoel Martinz do Couto. *Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997, p.80.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.12.

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

<sup>29</sup> Ibidem, p.12.

<sup>30</sup> Ibidem, p.72.

<sup>31</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa,  
Processo nº14779.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa,  
Processo nº14779.

<sup>37</sup> LUCCA, Ângelo Maria de; CAMBIASCA, Victorino de. *Memórias de São Fidélis (1781-1831)*. Arquivo dos Capuchinhos da Custódia do Rio de Janeiro, Gaveta D, p.129.