


Freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro: administração religiosa, atuação dos párocos e protagonismo dos paroquianos indígenas no tempo do *Diretório*

Parishes of Indians in the former Captaincy of Porto Seguro: religious administration, parish priests and the role of indigenous parishioners at the time of the Directory

Francisco Cancela

 <https://orcid.org/0000-0003-4807-5215>

Universidade do Estado da Bahia (DCHT/Campus XVIII)

Resumo: O objetivo desse trabalho é examinar as freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro entre a segunda metade do século XVIII e início do século XIX. Nesse período, tanto a igreja secular quanto a política indigenista viviam o auge de medidas reformistas, que impactaram diretamente no cotidiano e na organização social das populações indígenas. O principal argumento apresentado é o que compreende a instalação e administração das freguesias de índios como um reforço do processo de territorialização vivenciado pelos povos indígenas. O estudo faz uso de um variado conjunto de fontes históricas, incluindo alguns registros eclesiástico, documentos administrativos e relatos de viajantes. No geral, a análise não encontrou muita diferença na estrutura e funcionamento das freguesias de índios quando comparadas às demais freguesias da América portuguesa, embora tenha sido possível identificar como a implantação dessas unidades jurídico-administrativas e religiosas abriram novos espaços de tradução, mediação, negociação e conflito para os povos indígenas.

Palavras-chave: Freguesias. Povos Indígenas. Diretório dos Índios. Igreja Secular. Porto Seguro.

Abstract: The objective of this work is to examine the parishes of Indians in the old captaincy of Porto Seguro between the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century. During this period, both the secular church and the indigenous policy were experiencing the height of reformist measures, which directly impacted the daily life and social organization of indigenous populations. The main argument presented is that which understands the installation and administration of the parishes of Indians as a reinforcement of the process of territorialization experienced by indigenous peoples. The study makes use of a varied set of historical sources, including some ecclesiastical records, administrative documents and travelers' accounts. In general, the analysis did not find much difference in the structure and functioning of the parishes of Indians when compared to other parishes in Portuguese America, although it was possible to identify how the implementation of these legal-administrative and religious units opened new spaces for translation, mediation, negotiation and conflict for indigenous peoples.

Keywords: Parishes. Indian people. Directory of Indians. Secular Church. Porto Seguro.

As freguesias ou paróquias se constituíram, em todo império português da época moderna, na “unidade-base” da vida religiosa (PAIVA, 2000, p. 187). Nessas unidades eclesiásticas se formavam as comunidades religiosas, unificadas sob a administração de um sacerdote, a obrigação coletiva de preceitos de fé e o culto devocional a um orago particular. Junto com a dinamização das celebrações e da assistência sacramental, as freguesias também assumiam a centralidade do funcionamento da burocracia e dos aparelhos de controle da igreja secular, principalmente após as medidas reformistas do concílio de Trento. De um modo geral, as freguesias designavam “o templo – a igreja matriz –, bem como a povoação que a continha (o arraial), o conjunto dos fregueses, e,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

por fim, o território paroquial, que incluía a povoação sede, áreas rurais e, por vezes, sertões residuais” (FONSECA, 2011, p. 86).

Para além da vida religiosa, as freguesias também estavam à serviço da administração civil. Por causa da sua unidade territorial e da atuação de um agente estatal pago pela fazenda real, as freguesias contribuíam para a execução de inúmeros atos tipicamente de natureza administrativa, tais como o registro de terras, o recenseamento da população e a cobrança de impostos. Conforme destacou Fernando Torres-Londoño (1997, p. 67), em um contexto

[...] marcado pelo padroado, coube à igreja cumprir inúmeras funções em nome do Estado. Na imensidão de um território que se desdobrava a cada entrada e bandeira, a figura da freguesia preenchia a falta de autoridades e jurisdições civis. Mesmo sem ser coladas ou reconhecidas pelo rei, as paróquias encomendadas, os curatos e capelanias constituíram espaços que eram aos poucos ocupados pelos poderes civis. Através do cumprimento de obrigações religiosas como o pagamento de dízimo, ou as desobrigas, a autoridade colonial se fazia presente. Não era diferente no âmbito do judiciário, onde a justiça eclesiástica se fez presente através das devassas eclesiásticas.

Reconhecendo, portanto, a importância das freguesias no cotidiano da vida e da morte da sociedade colonial, esse trabalho tem por objetivo examinar a organização e a dinâmica das paróquias indígenas na antiga capitania de Porto Seguro. Das onze freguesias existentes no território do atual extremo sul da Bahia no decurso da segunda metade do século XVIII, seis eram classificadas como “de índios”. A análise aqui apresentada busca demonstrar como a instalação e o funcionamento dessas unidades eclesiásticas contribuíram para impulsionar mais uma etapa do processo de territorialização vivenciado pelos povos indígenas na região. De acordo com João Pacheco de Oliveira (2016, p. 205), esse processo se caracteriza por um

[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

Juntamente com a instituição das câmaras, das ordenanças e demais órgãos da administração civil e militar resultante da aplicação do *Diretório dos Índios* nas povoações indígenas coloniais, as novas freguesias instituíram um novo governo sobre os costumes da população ameríndia, além de também terem ampliado a comunicação administrativa nas localidades e monopolizado o controle sobre as mentalidades. Além disso, a execução das atividades próprias da administração eclesiástica possuía forte dimensão territorial, já que cada pároco tinha autoridade apenas sobre a jurisdição de sua respectiva freguesia. Nestes termos, enquanto unidades político-administrativas e religiosas, as freguesias de índios de Porto Seguro, por terem se constituído em sua maior parte de povoação sem antecedência missionária, se transformaram em um importante instrumento de reorganização sociocultural das populações indígenas, ainda que à serviço da empresa colonial.

O contexto de criação das freguesias de índios em Porto Seguro

Na segunda metade do século XVIII, a antiga capitania de Porto Seguro vivenciou uma surpreendente expansão de sua malha paroquial com a criação de sete novas freguesias. Essa alteração do quadro geral da organização e da dinâmica da igreja secular esteve relacionada com a implantação das medidas reformistas do reinado de d. José I na região. De início, as primeiras mudanças vieram à tona a partir da chamada “reforma jesuítica” em 1759, que resultou na aplicação das leis de liberdade dos índios e no afastamento dos inicianos da administração temporal das aldeias – o que resultou na transformação dos aldeamentos São João Batista e Espírito Santo em vilas, recebendo, respectivamente, os nomes de Trancoso e Verde, além de cada uma ter recebido

sua freguesia colada, dedicadas aos mesmos oragos dos antigos aldeamentos. De acordo com Fabrício Lyrio dos Santos (2014, p. 25), essas medidas da reforma jesuítica levada à cabo em toda América portuguesa não somente aboliram o “sistema jesuítico” como também criaram um “novo sistema de colonização dos índios”, caracterizado por:

1) fixação de um novo formato para as povoações indígenas (transformação das aldeias em vilas); 2) estabelecimento de uma nova modalidade de administração e governo sobre os índios ou dos índios sobre si mesmos; 3) definição de uma nova modalidade de intervenção da igreja no tocante à catequese, com predomínio do clero secular (afirmação e ampliação do padroado régio); 4) maior centralidade da ação do estado e dos agentes civis em detrimento dos religiosos (mais do que uma simples separação de jurisdições); 5) designação de um novo papel para os índios na colonização por meio do reconhecimento de sua liberdade e de sua equiparação aos demais vassalos. (SANTOS, 2014, p. 25)

A partir de 1763, as mudanças foram ainda mais profundas com a criação da Nova Ouvidoria de Porto Seguro, que pretendia transformar a região da antiga donataria em uma zona produtora de gêneros alimentícios para abastecer as cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Para tanto, a coroa portuguesa formulou um projeto de colonização que ordenava a criação de novas vilas, a construção de estradas de comunicação, o estímulo à produção agrícola e o incentivo à exploração das madeiras da região. Com efeito, graças a implantação dessas medidas, a antiga capitania de Porto Seguro vivenciou um radical processo de dinamização econômica e de reconfiguração do mapa de ocupação colonial com a criação de 6 novas vilas (Prado, Belmonte, São Mateus, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça), com suas respectivas freguesias. No entanto, todo este processo só foi realizado

[...] graças ao aproveitamento dos índios como agentes da própria colonização, cuja possibilidade [de materialização] dependia centralmente da execução de um programa de transformação cultural baseado na política assimilacionista que já estava em desenvolvimento no norte da América portuguesa. A criação da Nova Ouvidoria de Porto Seguro, portanto, não representou apenas a conclusão do processo de secularização iniciado com a destituição dos aldeamentos, a expulsão dos jesuítas e a incorporação da donataria ao patrimônio da coroa. Antes mais, a instituição desse novo aparato jurídico-administrativo representou um momento oportuno para completar a aplicação da nova política indigenista em Porto Seguro, recorrendo-se, nesse momento, ao uso do Diretório dos Índios como principal código legal para conferir poder e legitimidade às autoridades coloniais na execução das medidas que visavam à sua efetiva colonização (CANCELA, 2018, p. 82).

As freguesias criadas na segunda metade do século XVIII na região acompanhavam a implantação da nova política indigenista portuguesa caracterizada por seu teor assimilacionista e pela imposição da tutela do estado sobre as populações indígenas. Antes de excluir a questão religiosa, o movimento de secularização levado a cabo pela política pombalina buscava reforçar o papel do padroado, mantendo a religião enquanto um instrumento fundamental da identidade lusitana, de incorporação dos povos à sociedade portuguesa e de garantia da unidade social do império. Com a expansão da igreja secular, a coroa assegurava a extensão da soberania régia a partir do domínio dos territórios delimitados pela malha paroquial e o clero ampliava o governo sobre as almas e os costumes estendendo o alcance da confissão e demais sacramentos religiosos. A conjunção entre cristianização e civilização estava presente no *Diretório dos Índios*, que afirmava no seu terceiro parágrafo:

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a **cristianizar**, e **civilizar** estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da

ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado: Estes dois virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heroica empresa do incomparável zelo dos nossos Católicos, e Fidelíssimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos Diretores (FURTADO, 1983, p. 86, grifos do autor).

Para além das políticas reformistas pombalinas, o século XVIII também foi marcado por uma dilatação dos princípios reformistas tridentinos na América portuguesa. Embora as diretrizes do concílio de Trento estivessem presentes desde o início da conquista e colonização da colônia americana, foi somente com a produção (1707) e publicação (1719) das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que se manifestou de forma orgânica e sistêmica uma política para implantação das determinações tridentinas nas terras de Santa Cruz. Sob o comando de d. Sebastião Monteiro da Vide, as principais medidas reformistas defendidas no documento e disseminadas nos quatro cantos da colônia foram:

[...] a criação de novas prelazias e bispados; a multiplicação e colação das paróquias; o reforço da hierarquia eclesiástica; a realização de visitas episcopais; a fundação de seminários diocesanos; a instituição das conferências de Moral; o combate à simonia, ao nicolaísmo, ao absenteísmo; o controle das ordenações, da pregação e da confissão, incluindo a vigilância sobre a desobriga da Quaresma e a preocupação em descobrir e punir a solitação (LAGE, 2011, p. 148).

As vilas de índios criadas na antiga capitania de Porto Seguro na segunda metade do século XVIII conviviam com este duplo campo de medidas reformistas. Com o passar do tempo, entretanto, algumas povoações porto-segurenses foram perdendo o título de vila de índios. Este foi o caso de Viçosa e São Mateus, situadas no extremo sul da antiga capitania, que viram sua população indígena perder espaço demográfica e politicamente por causa da ampliação da presença de colonos luso-brasileiros (brancos e mestiços) e do crescimento das atividades econômicas articuladas ao comércio intercapitanias (especialmente do comércio da farinha). Mesmo com estas transformações, a maioria das vilas de Porto Seguro continuou a ser identificada pelas autoridades coloniais e pelos seus moradores como vilas de índios, fazendo que os registros eclesiásticos também referenciassem as freguesias destas povoações como “de índios” (Quadro 1).

Quadro 1 – Freguesias classificadas como “de índios” na documentação eclesiástica

Vila	Freguesia
Alcobaça	São Bernardo
Belmonte	Nossa Senhora do Monte do Carmo
Porto Alegre	São José
Prado	Nossa Senhora da Purificação
Trancoso	São João Batista
Verde	Divino Espírito Santo

Fonte: VP 1794 e VP 1795

As freguesias de índios porto-segurenses: dimensões, estruturas e especificidades

As freguesias de índios porto-segurenses traziam dimensões dilatadas e fluidas (Quadro 2). Essa característica, obviamente, não era uma exclusividade do fato de serem “de índios”, nem tampouco das condições regionais. Na verdade, em toda América portuguesa, a organização da igreja secular ficou aquém das demandas coloniais. No bispado de Pernambuco, as maiores freguesias chegavam a ter extensão de 200 léguas, apresentando, na região do Ceará, limites “elásticos, frouxos, difíceis de serem determinados” (JUCÁ NETO, 2016, p. 124). As freguesias fluminenses também tinham grandes dimensões e “disparidade de extensões”, sendo “definidas de acordo com a conquista” (FRIDMAN, 2009, p. 100). Na capitania de Minas Gerais, as paróquias também tinham grande extensão territorial, sendo que “a rede paroquial se constituiu em poucas décadas e permaneceu bastante “distendida” durante todo o século XVIII e boa parte do XIX”

(FONSECA, 2011, p. 86). Sendo assim, em toda colônia portuguesa, a delimitação da área paroquial dependia de uma conjunção de vários fatores, como avanço da conquista colonial, a densidade demográfica, a dinâmica econômica, as condições geológicas e os interesses políticos em jogo.

Quadro 2 – Extensão de algumas freguesias de Porto Seguro

Freguesia	Vila	Extensão (léguas – norte/sul)
São José	Porto Alegre	12
Nossa Senhora da Conceição	Viçosa	6
São Bernardo	Alcobaça	4
Nossa Senhora da Purificação	Prado	12
São João Batista	Trancoso	8

Fonte: VP 1785.

Mais que identificar a área de cada freguesia, os dados levantados por meio da documentação eclesiástica permitem compreender alguns aspectos da própria dinâmica territorial vivenciada na região. O momento era de dilatação da política colonial de ocupação por meio da fixação de colonos luso-brasileiros atraídos pela distribuição de terras e do acesso aos cargos da administração local e da incorporação da população indígena sob as orientações da “reforma dos costumes” e do trabalho compulsório considerado útil “a si, aos moradores, e ao Estado”, como previa do *Directório*. Com isso, os limites territoriais de cada freguesia “de índios” na antiga capitania de Porto Seguro eram delineados pela própria ocupação colonial, sobrepondo seus contornos aos termos de cada vila de índios. Ao mesmo tempo, como as vilas ocupavam um lugar de fronteira, não apenas demarcando os limites político-administrativos de cada instância e autoridade da governança local, mas também dos limites entre um mundo que se pretendia da ordem, da civilidade e da cristandade e outro que era considerado os “sertões cobertos de gentios de mal natural”, onde, supostamente, reinavam a barbárie e a selvageria. Assim, muitas freguesias também ganharam essa dimensão, apresentando em seus limites o “sertão que fica em distância de meia légua invadido de gentio bárbaro” (Freguesia de São João – Trancoso) ou “o sertão com fazendas de alguns moradores” (Freguesia de Nossa Senhora da Purificação – Prado) (INFORMAÇÕES DA VISITA..., maço 07). E, nestes termos, tanto a jurisdição civil das câmaras quanto a jurisdição eclesiástica das freguesias incitavam o espírito da conquista territorial, econômica e religiosa.

Uma das maiores freguesias era a de São José com 12 léguas de norte a sul. Os seus limites correspondiam ao termo da vila de Porto Alegre, que se localizava na margem esquerda do rio Mucuri, no extremo sul da capitania de Porto Seguro, onde, antes de 1769, data de sua criação, “não havia outro povoador mais que o gentio bravo que insultava os viandantes”. (CARTA DO OUVIDOR... 1769). Mais de trinta anos depois de sua instalação, a freguesia era descrita com a mesma dimensão de fronteira, tendo de “extensão, pelo Sul, nove léguas até o termo da vila de São Mateus; pelo Norte confina com a freguesia de Nossa Senhora da Conceição de vila Viçosa, na distância de três léguas; a Leste nada tem que o mar; e para o oeste é o sertão invadido de tapuias”. (INFORMAÇÕES DA VISITA..., maço 07).

A menor freguesia, por outro lado, era a de São Bernardo de Alcobaça. Essa vila foi criada em 1772, na margem norte do rio Itanhém, também na região sul da capitania. De acordo com os argumentos do ouvidor José Xavier Machado Monteiro, a criação dessa vila teve por objetivo arregimentar a população indígena para impulsionar o processo de expansão da produção e comercialização de farinha, cujo epicentro inicial estava na vila de Caravelas. Segundo o padre Francisco dos Santos Pinto, a freguesia de São Bernardo estendia-se

[...] de norte a sul 4 léguas em linha reta, sendo 2 para o norte até o sítio Guaratiba, fazendo fronteira com a freguesia de Nossa Senhora da Purificação da vila do Prado e 2 para o sul tendo a Ponta da Baleia como limite com a freguesia de Caravelas. Para o leste fica com o mar e oeste o sertão sem conhecimento de seus confins. (INFORMAÇÕES DA VISITA..., maço 07).

As igrejas matrizes das freguesias “de índios” de Porto Seguro merecem especial atenção. Enquanto sede da vida paroquial, cada igreja matriz deveria se transformar no espaço central das atividades religiosas. Embora pudessem existir capelas coladas e igrejas de irmandades dentro de uma freguesia, determinados atos litúrgicos, alguns sacramentos e certos registros eclesiásticos somente poderiam ser realizados nas igrejas matrizes. Por isso, esses templos precisavam se instalar “em lugares decentes e acomodados” (VIDE, 2010, n. 687, 393) e deveriam possuir “ornamentos e móveis para se celebrar com decência e limpeza” (VIDE, 2010, n. 706, p. 400). Para melhor incentivar os fiéis a lembrar da graça divina e despertar neles formas de devoção piedosa, bem como para enaltecer modelos de fé, também se obrigava que nessas igrejas tivessem “as imagens de Cristo Senhor Nosso, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora e dos outros santos que estiverem canonizados ou beatificados” (VIDE, 2010, n. 696, p. 397). Além dos elementos já citados, as *Constituições da Bahia* ainda indicavam outros materiais, espaços e recursos necessários para o pleno funcionamento das igrejas matrizes, que completavam um acervo patrimonial grande e oneroso de bens móveis e integrados. Segundo ordenava o texto normativo,

As igrejas paroquiais terão capela-mor e cruzeiro e se procurará que a capela mor se funde de maneira que, posto o sacerdote no altar, fique com o rosto no oriente, e não podendo ser, fique para o meio-dia, mas nunca para o norte, nem para o ocidente. Terão pias batismais de pedra, bem vedadas de todas as partes, armários para os santos óleos, pias de água benta, um púlpito, confessionários, sinos e casa de sacristia. E haverá no âmbito e circunferência dela adros e cemitérios capazes para nela se enterrarem os defuntos (VIDE, 2010, n. 688, p. 394).

A documentação consultada indica que, de um modo geral, as matrizes das vilas de índios eram modestas e muito precárias. A igreja matriz da freguesia do Carmo, em Belmonte, por exemplo, tinha sua construção de adobe, as paredes eram de barro e a cobertura de telha van. Com o uso desses recursos comuns na arquitetura colonial desde o início da colonização, mas muito frágeis diante do desgaste do tempo, não era fácil realizar a manutenção do edifício religioso, de modo que, vinte anos após a criação da vila, em 1785, a igreja já se encontrava “bastantemente arruinada” (FREGUESIA de Nossa Senhora do Carmo da Nova Vila de Belmonte, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04). A matriz da freguesia de Nossa Senhora da Purificação, na vila do Prado, também apresentava condições precárias de edificação, além de traços arquitetônicos desalinhados e espaços litúrgicos pouco condizentes com as normas canônicas. Espantado com o estado de manutenção do templo, o padre enviado pelo bispo do Rio de Janeiro para vistoriar a região escreveu: “e o que fizeram foram umas paredes de barro a pau a pique, sem ordem, sem formalidade e sem preceito” (FREGUESIA de Nossa Senhora da Purificação da Nova Vila do Prado, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04.). No início do século XIX, a realidade das freguesias de índios parece não ter se alterado e o capitão-mor João da Silva Santos descreveu a sede da freguesia de Alcobaça da seguinte forma:

[...] a Igreja Matriz é uma pequena e mal consertada choupana, em à qual com fatal inocência se celebra o tremendo sacrifício da Missa. Não sei bem entender a causa ou a razão, porque se acha semelhante indecência nesta Vila, mas atrevo-me a conjecturar, que procede da pouca suficiência do lugar em que se fundou a Vila, pois as continuadas inundações do rio e o quanto desfaz este e leva as soltas áreas de seu terreno anuncia a pouca subsistência dele, motivo este que me deixa capacitado, que não só receiam aqueles habitantes fazer boas casas para suas moradas, mas nem se animam a concorrer para a fatura de uma boa de uma matriz mais suntuosa havendo sem dúvidas com deliberação, e forças para fundamentarem com magnificência uma e outra coisa. (MAPA E DESCRIÇÃO DA COSTA..., 1803).

Essa não foi a única explicação para o estado geral das igrejas matrizes na região. O ouvidor José Xavier Machado Monteiro também havia reclamado, em 1771, da dificuldade de erigir os edifícios públicos e particulares nas povoações porto-segurenses por causa da “grande [...] falta de

artífices e principalmente de pedreiros e carpinteiros”. De alguma forma, os dois agentes coloniais estavam retratando as dificuldades de implantação da igreja secular em vilas recém-instaladas, cujo povoamento ainda era bastante rarefeito, as condições econômicas eram instáveis e a maior parte da população vivia em condições de profunda opressão e exploração. As tarefas de construção e manutenção das igrejas matrizes, portanto, acompanhavam os condicionantes da dinâmica da ocupação colonial nas localidades, com exceção das vilas de Trancoso, Verde e Viçosa, que herdaram seus prédios religiosos de experiências anteriores: as duas primeiras transformaram as capelas de exercício espiritual dos jesuítas em igrejas matrizes; e a última se originou da capela da Conceição criada como filial da freguesia de Santo Antônio das Caravelas, no início do século XVIII, pelo proprietário de terras João Domingos Monteiro. Nas demais vilas, as igrejas matrizes se ergueram na difícil rotina de negociação com os indígenas, na mediação com os interesses dos colonos luso-brasileiros e no aproveitamento dos recursos econômicos, naturais e humanos existentes – o que deixou o ouvidor Machado Monteiro preocupado e queixoso com o tempo de execução das políticas de povoamento diante do amplo panorama de dificuldades:

Para acaricia-los para um deserto, aonde hão de esperar 2 anos, que as terras lhes produzam mantimentos; cuidar no entanto em prove-los de farinhas para comerem vindas de outras partes e de sementes e ferramentas para abrirem lavouras; encaminhar e fazer conservar lá degradados, homens comumente viciosos, que só se lembram ou de fugirem ou de perturbarem aos outros; prover de artífices temporais; e zelar o provimento dos espirituais, que com tão má qualidade de gente governem a vinha do Senhor sendo nesta Capitania tanta a falta de sacerdotes, que todos, exceto um, já decrépito, estão paroquiando e sem coadjutores. Fazer erigir e paramentar igrejas sem dinheiro, nem de onde se obtenha ao menos para os móveis precisos para o sacrifício; escolher para o governo temporal juizes, escrivão e mais oficiais, aonde os empregos nada rendem e onde por acaso se acha quem saiba ler e escrever; e finalmente fazer abrir fontes, formar pontes e barcas, cortar matos, abrir caminhos e estradas, introduzir gados, descantilhar e aterrplanar (*sic*) os terrenos, balizar ruas e praças, etc. (CARTA DO OUVIDOR... 1770).

Mesmo diante de todas essas questões, os argumentos mais recorrentes para explicar as precárias condições das igrejas matrizes das vilas de índios foram baseados no baixo rendimento das freguesias. A manutenção do templo dependia também da gestão do dinheiro da fábrica, que formava um fundo, administrado pelos fabriqueiros eleitos pela comunidade, cuja fonte de receita consistia basicamente no dote repassado anualmente pela coroa e nas esmolas dos paroquianos. Com esse recurso, os párocos, auxiliados pelos fabriqueiros, deveriam garantir tudo o que fosse necessário para a realização das celebrações e funcionamento geral da igreja paroquial, não se limitando à manutenção das estruturas físicas dos prédios, mas incluindo também a preservação de todos os bens móveis e a aquisição e conservação dos objetos litúrgicos, como cera, vinho, hóstia, alfaias e ornamentos (ZANON, 2009).

Das queixas político-administrativas das autoridades régias às análises religiosas dos agentes clericais, o problema dos rendimentos dessas freguesias estava na composição étnica e social da sua própria comunidade. Depois de ter criado três novas vilas e não ter conseguido construir e manter as igrejas matrizes na formalidade pretendida, o ouvidor José Xavier Machado Monteiro escreveu: “me desanima a falta de artífices e muito mais a mínima pobreza de seus povoadores” (CARTA DO DESEMBARGADOR...,1776). Já o reverendo Francisco dos Santos Pinto, explicou ao bispo do Rio de Janeiro que a igreja de São José estava arruinada porque a freguesia era “habitada de índios, que mal podem subsistir e sua fábrica é carecida que não poderá precaver a ruína”. O mesmo padre informou também que a igreja de Alcobaça não tinha “rendimento algum pela suma pobreza de seus moradores, que são quase todos índios”. Por fim, intensificando sua visão pessimista dos paroquianos indígenas, o padre Pinto colocou a culpa do arrasamento da matriz nos paroquianos da vila Viçosa, que, apesar de não ser classificada como freguesia de índio, possuía um escrivão-diretor e sua população era majoritariamente ameríndia, afirmando que a igreja

[...] se acha demolida: o tempo a tem destelhado e só existe as tristes paredes dos lados e a metade da frente e por Providência Divina se conservou a pobre Capela mor com escoras que ameaçam grande ruínas; não obstante o eminente perigo desta, o incansável pároco, com desvelo, a procura para exercer as funções do seu Ministério. A fábrica vive tão indigente que não tem aqueles meios para refazer do necessário e as suas alfaias merecem um total consumo pela indecência em que se acham. Os paroquianos desta miserável freguesia, esquecidos de lhes prestarem algum benefício, se empregam e ocupam nos seus interesses particulares (NOTÍCIAS DA COMARCA, 1795).

Mais que retratar o quadro social das povoações, os argumentos apresentados demonstram como a sociedade colonial observava aquelas comunidades religiosas a partir de suas especificidades. Os agentes administrativos e clericais distinguiam o modo de vida dos paroquianos a partir do reconhecimento de suas etnicidades, ainda que reproduzissem uma visão primitivista de cultura e uma postura de dominação colonial. No fundo, aquilo que chamavam de pobreza, miséria e rusticidade traduziam o confronto entre diferentes concepções de tempo, de trabalho, de sociabilidade e, também, de fé. Interessante notar que os índios também se apropriaram desse discurso e, por várias vezes, se negaram a ir à missa ou realizar casamentos utilizando como desculpa a falta de recursos para a roupa domingueira ou para passar os papéis dos banhos matrimoniais.

Outro aspecto importante é que o patrimônio das igrejas das freguesias de índios era também bastante limitado. Diferente das experiências vivenciadas pelos jesuítas, que junto com sua assistência espiritual aos indígenas implantaram grandes negócios coloniais (ASSUNÇÃO, 2004), os padres seculares não conseguiram construir um patrimônio significativo para a igreja na gestão das freguesias de índios. Ao contrário, os indícios apontam um patrimônio que, no máximo, chegava a acumular um pequeno rebanho de gado *vacum* que não ultrapassava a casa da primeira centena. No mais, não se observou mais nada que o patrimônio próprio para o desempenho da função religiosa: algumas alfaias de ouro e prata, poucos panos finos, representativas coleções de esculturas devocionais, alguns livros obrigatórios para os registros eclesiásticos e outros para as celebrações religiosas, além dos bens móveis de madeira existente nos templos, como arcazes, credências e genuflexórios, e dos bens integrados, como sinos, pias e púlpitos.

Na freguesia de Nossa Senhora do Carmo de Belmonte, o sustento da igreja se dava pela existência de “60 ou 70 cabeças de gado *vacum*” e as rendas paroquiais ganhavam ainda cerca de 12 mil reis anuais “dos contingentes de suas sepulturas”. Na sacristia da matriz existia também um livro do “ritual antigo” para os sacramentos do batismo, um missal “de impressão não muito antiga”, um exemplar das “Constituições do Bispado” e um exemplar do “Catecismo de Montpellier”, além dos livros para assentos de batismos, casamentos, óbitos e crismas. Nos retábulos, tanto do altar mor quanto dos colaterais, constavam as imagens de Nossa Senhora do Carmo, do Senhor do Bonfim, de São Francisco Borja, de São Francisco das Chagas, de Santo Antônio, de São Benedito, de São José, do Menino Deus e de Nossa Senhora Mãe dos Homens (FREGUESIA de Nossa Senhora do Carmo..., 1785). Nem todas as freguesias possuía um acervo tão diversificado como o de Belmonte. Na freguesia de São João Batista, observou-se a existência de apenas “algumas cabeças de gado” e, embora tivesse um livro do rito fúnebre, dois missais e os demais livros de assentos, não possuía as *Constituições da Bahia*, “nem catecismo para instrução do povo” (FREGUESIA de São João Batista..., 1785). Na freguesia de Nossa Senhora da Purificação, a situação parecia mais precária: não havia nenhum livro a não ser os de assentos e “não (tinha) esta igreja outro algum patrimônio qual o contingente de suas sepulturas” (FREGUESIA de Nossa Senhora da Purificação..., 1785).

Mesmo que os argumentos hegemônicos depositassem nos índios a responsabilidade pelo pequeno rendimento e precário patrimônio das igrejas, nem sempre os párocos conseguiam escapar da inculpação. Alguns padres foram punidos por não terem cumprido com a obrigação de zelar pelo patrimônio da igreja. Em 1768, por exemplo, o pároco de Trancoso teve o pagamento de

sua cônica suspenso por ter arruinado a casa paroquial e os ornamentos do templo. O despacho encaminhado ao provedor da Fazenda Real apresentava uma portaria que condicionava o retorno do pagamento dos vencimentos do sacerdote a uma notificação do ouvidor da comarca de mudança do seu comportamento. O documento explicava a causa da suspensão da cônica:

Por quanto me foi presente, que o vigário atual da igreja da vila de Trancoso da comarca de Porto Seguro, deixara por omissão sua destruir o melhor ornamento da dita igreja, como também as casas em que mora de graça, pertencente ao confisco dos jesuítas, que se acham arruinadas (PORTARIA ao provedor..., 1768).

Os párocos das freguesias de índios

No império português, os párocos tinham papel central na vida de uma freguesia. A autoridade que possuíam sobre todo território que administravam incorporava amplas atribuições no campo religioso e, também, no administrativo. Ao assumir o governo espiritual de uma jurisdição determinada, os membros do clero secular encarnavam “as imagens do mestre e do pai como detentores do saber, sobre os alunos, e do poder, sobre as famílias (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 64). Desta forma, especialmente na América portuguesa, onde o processo de conversão e evangelização acompanhava as dinâmicas das frentes de conquista e colonização dos territórios e povos indígenas, à medida que a implantação das paróquias materializava a formação de um espaço de disciplina e ordem, os párocos nomeados para sua administração se transformavam em instrumentos de controle dos modos de ser, viver e sentir dos paroquianos.

Para além da administração dos sacramentos e da doutrinação dos fiéis, os párocos deveriam assumir o papel de exemplo a ser seguido pelos paroquianos. Com as *Constituições da Bahia* a preocupação com uma rígida e ortodoxa formação do clero e a vigilância sistemática sobre suas práticas se apresentavam como uma das principais formas de enquadramento da igreja colonial ao clericalismo típico do espírito tridentino (SANTOS, 2016, p. 456). Estes princípios podem ser percebidos na obrigação de os padres se transformarem em “varões espirituais e perfeitos”, assumindo

[...] não só na vida e costumes, mas também no vestido, gesto, passos e práticas tudo que seja grave e religioso para que suas ações correspondam ao seu nome e não tenham dignidade sublime e vidas disformes; procedimento ilícito e estado santo; ministério de anjos e obras de demônios (VIDE, 2010, n. 438, p. 311).

Nas vilas de índios, a atuação dos párocos na reafirmação da soberania régia, na confirmação das hierarquias sociais e na condução da reforma dos costumes reforçava princípios presentes no *Diretório*. Imbuídos do espírito tridentino de “corrigir os erros e abusos” do clero e de “frear as contínuas faltas” da vida dos fiéis, os párocos deveriam seguir “atentamente as obrigações de seu estado e grande virtude que para ele se requer”, evitando-se “cometer um sacerdote qualquer culpa” (VIDE, 2010, n. 439, p. 311-312). Além disso, segundo as *Instruções para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro*, aos párocos também cabia a responsabilidade da catequese das crianças indígenas aos sábados, o estímulo ao casamento dos índios sem cobrança de fintas e a vigilância sobre os preceitos religiosos, especialmente o de ouvir missa aos domingos e dias santos (INSTRUÇÕES..., 1777). Nestes termos, o lugar dos párocos no universo do poder colonial neste contexto do reformismo na Igreja e na política indigenista ganhou destaque especial no cotidiano das relações entre povos indígenas, clero e colonos.

Aliás, a preocupação com a retidão dos padres que atuavam nas vilas de índios na antiga capitania de Porto Seguro se manifestou na vigilância do poder episcopal durante as visitas pastorais. Em 1785, por exemplo, uma das inquietações do visitador encomendado pelo bispo do Rio de Janeiro foi o nível de conhecimento teológico e litúrgico dos párocos. De um modo geral, o visitador destacou o domínio relativamente suficiente que os padres possuíam para o exercício de

seus ministérios, indicando os autores com os quais se atualizavam e a forma como celebravam os sacramentos. Ao descrever o pároco da freguesia de Nossa Senhora do Carmo da Vila de Belmonte, André de Souza, o visitador afirmou que ele tinha uma “boa noção de Teologia Moral e não menos dos ritos e cerimônias da Igreja” (FREGUESIA de Nossa Senhora do Carmo..., 1785). Já para Domingos Alomba do Nascimento, pároco da freguesia do Divino Espírito Santo da Vila Verde, disse que ele “estudou Filosofia e tem sua instrução em Teologia Moral, o que se aplica e lê em autores modernos, como a Suma do Padre Coneima (sic)” (FREGUESIA do Divino..., 1785). Do pároco de Trancoso, Manoel José do Espírito Santo Menezes, disse que se dedicava aos “estudos de Teologia Moral, que perfeitamente sabe e aplica pelas obras de Anacleto” e que celebrava “com perfeição o Santo Sacrifício da Missa”, tendo “muito bom conhecimento dos ritos e cerimônias da Igreja” (FREGUESIA de São João..., 1785). Manoel José Ribeiro da Conceição, por sua vez, embora celebrasse “decentemente” na vila do Prado o “Santo Sacrifício da Missa e os ritos da Igreja”, sabia “sofridamente” moral pelos estudos que fazia de “seu Larraga” (sic) (FREGUESIA de Nossa Senhora da Purificação..., 1785).

Se, por um lado, os conhecimentos religiosos dos padres que atuavam nas vilas de índios na antiga capitania de Porto Seguro pareciam se alinhar às expectativas definidas pelas normas canônicas, por outro lado, os comportamentos cotidianos dos párocos revelavam diversos desvios da norma moral e violações da legislação eclesiástica e até mesmo civil. De um modo geral, as práticas transgressivas dos padres da região não estavam distantes do conjunto de transgressões que se manifestavam em outras partes da América portuguesa e que já foram estudadas largamente por diversos autores (SANTOS, 2016; MENDONÇA, 2007). Nas cinco visitas pastorais encontradas no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro (de 1785, 1795, 1799, 1803 e 1819), seis padres foram denunciados por quatro tipos de transgressões: atos de violência, uso de arma de fogo, negligência na administração de seu ministério e concubinato (Quadro 3).

É certo que, quantitativamente, parece não ser um número elevado de padres transgressores. A pesquisa com os registros paroquiais, com os documentos da administração colonial e com os relatos de cronistas e viajantes possibilitou a identificação, para o mesmo período da segunda metade do século XVIII e princípios do XIX, de uma lista nominal de pouco mais de trinta párocos que serviram nas freguesias indígenas porto-segurenses. No entanto, ao invés de buscar um possível padrão das transgressões clericais, o objetivo da apresentação destes dados é problematizar as relações desses padres com os paroquianos indígenas, tanto no confronto com as prescrições normativas (da reforma tridentina e da política indigenista) quanto na produção de mediações, traduções e conflitos no cotidiano daquela sociedade.

Quadro 3 – Transgressões de clérigos seculares nas vilas de índios porto-segurenses

Nome	Freguesia	Ano da denúncia	Crime/acusação
Manoel José Ribeiro da Conceição	Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado	1785	Atos de violência
João Nunes da Costa	Divino Espírito Santo da Vila Verde	1799	Uso de arma de fogo
Manoel Mendes de Sá	São José da Vila de Porto Alegre	1799	Concubinato
Antônio Francisco Lomba	Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado	1803	Negligência
José Antônio Rodrigues da Silva	São Bernardo da Vila de Alcobaça	1819	Concubinato
José Lopes Ferreira	Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado	1819	Concubinato e Negligência

Fonte: VP04 – ACRJ; VP07 – ACRJ; VP10 – ACRJ; VP20 – ACRJ.

O padre João Nunes da Costa foi denunciado por andar com arma de fogo. Segundo as *Constituições da Bahia*, os clérigos estavam proibidos de portar armas ofensivas ou defensivas, pois como membros da “milícia de Cristo” somente poderiam usar das armas “espirituais”, que

consistiam em “ter contrição, derramar lágrimas de coração, fazer orações e coisas semelhantes”, de modo que pudessem contribuir com o fim das “perturbações, mortes e sacrilégios que o uso das armas [ofensivas e defensivas] resultam contra a quietação da República, bom exemplo do povo e em opróbrio do sacerdócio” (VIDE, 2010, n. 454, p. 315-316). Apesar do coerente argumento, os membros do clero na América portuguesa não se convenceram de abdicar prontamente das armas. Segundo Pollyanna Mendonça (2011), o uso de armas proibidas alcançou o quinto tipo de delito mais cometido pelos padres no bispado do Maranhão, aparecendo quase na mesma proporção de outras violações como o abuso de poder e a desobediência aos superiores e às autoridades civis. Já para a realidade do bispado de São Paulo, Michelle Brito (2015) também identificou, além dos crimes de negligência com os sacramentos e dos delitos da carne, a prática comum do intrometimento dos clérigos na vida profana, como agressão, jogatina e uso de arma de fogo. Nestes termos, o pároco da freguesia do Divino Espírito Santo não estava sozinho no rol dos clérigos denunciados por esta transgressão na América portuguesa ao longo do século XVIII¹.

O curioso é que o fato de o padre João Nunes andar armado não se tornou um “escândalo público”, nem para o visitador Francisco dos Santos Pinto, nem para os próprios fregueses indígenas da vila – que não chegaram a formalizar qualquer tipo de denúncia no inquérito realizado. Aos olhos do representante do bispo, nada havia contra o pároco na devassa, embora tivesse percebido que ele praticava “leviandades impróprias do caráter paroquial”, como “atemoriza(r) os índios com promessas do exercício do seu valor e usa(r) arma de fogo” (INFORMAÇÕES DA VISISTA..., 1799). A explicação está, certamente, na própria cultura beligerante da sociedade colonial na América portuguesa, que vivia em constante estado de guerra contra os inimigos externos e internos desde o século XVI. Sendo assim, ainda que a preocupação tridentina de controlar e disciplinar o clero tenha refletido no ordenamento de uma legislação proibitiva do uso de armas, a cultura de violência típica daquela sociedade legitimava e naturalizava o porte de armas e seu uso na mediação de conflitos, inclusive por parte de clérigos.

Em 1785, uma denúncia contra o pároco da freguesia de Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado pode ser interpretada como um indício para outro tipo de legitimação e naturalização da violência: os atos de agressões, abusos e brutalidades contra os paroquianos indígenas. A acusação foi feita contra o padre Manoel Ribeiro da Conceição, que foi denunciado por ter “um gênio pouco sofredor” e “tudo quer(er) levar à pancada”. De acordo com o visitador, este comportamento do padre tornava-o “bem pouco amado por seus fregueses”, que “requereram compadecesse deles dando-lhes outro pároco” (FREGUESIA de Nossa Senhora da Purificação..., 1785). Certamente, as pancadas aplicadas pelo clérigo em seus paroquianos refletiam uma tradição de violência contra os povos indígenas presentes na América portuguesa desde o início da conquista e colonização, ainda que parte da legislação indigenista indicasse o uso dos “meios da suavidade e da brandura” (*Diretório*, n. 14) e alguns catecismos orientassem o uso da “persuasão” e da “bondade” (Montapellier). Contudo, na prática, prevalecia no cotidiano daquela sociedade a violência das bandeiras, das guerras justas, da escravização, do trabalho compulsório, da imposição da fé, do controle dos costumes e de outras tantas violências já indicadas em diversos estudos (MONTEIRO, 1994; RESENDE; LANGFUR, 2008; LOPES, 2011)².

¹ Outro caso de padre armado bastante documentado na antiga capitania de Porto Seguro foi do pároco da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Santa Cruz, que atuou na resistência contra a invasão de franceses no porto de Coroa Vermelha (Cf. Rezende, 2019).

² As *Constituições* também orientavam os padres a tratar os fiéis sob sua proteção sem uso de violência: “Como os párocos não só são pastores de seus fregueses, mas também pais e mestres espirituais, e não possam bem cumprir com esta obrigação senão admoestando e repreendendo suavemente como pais, enquanto as admoestações e repreensões bastarem; e, não sendo bastantes, castigando como mestres e superiores, usando de todos os meios para lucrar as almas para Deus e guia-las para a eterna glória, mandamos que, quando lhes for necessário arguir e repreender aos seus fregueses, e também multa-los, mostrem que o fazem com amor e caridade paternal, e para bem de suas almas. E lhes encarregamos muito que se hajam nisto com muita prudência, modéstia e gravidade, não usando de palavras escandalosas nas repreensões, antes mostrando amor verdadeiro de pais e pastores, e seguindo a doutrina do Apóstolo, que ensina deve ser a repreensão rogando, e increpando com bondade e paciência” (VIDE, 2010, n. 596, p. 364).

O tipo de transgressão mais comum praticado pelos padres nas vilas de índios na antiga capitania de Porto Seguro foi a do “pecado da carne”. Mais uma vez, se refletia ali um comportamento geral recorrente em toda América portuguesa, onde não somente se tolerava a prática do concubinato de padres com punições brandas por parte da justiça eclesiástica, como também se admitia a legitimação de famílias sacrílegas com o perfilhamento dos frutos das “amizades ilícitas” como legítimos herdeiros (ALMEIDA, 2004; MENDONÇA, 2007; SANTOS, 2014). De qualquer forma, a quebra do celibato consistia num descumprimento das normas canônicas e a reprodução de um modelo de conjugalidade por fora do controle do estado que representava um desvio da proposta de valorização do casamento existente no *Diretório*.

Na vila do Prado, cometendo “grande escândalo aos seus fregueses”, o vigário José Lopes Ferreira vivia de “amizade ilícita” com a índia solteira chamada Tereza de tal. Em São José de Porto Alegre, o padre Manuel Mendes de Sá igualmente caiu em tentação ao se amancebar com uma índia solteira, de cuja relação parece ter surgido uma criança que o vigário “tratava como fosse seu filho”. Também teve um filho pequeno com uma mulher de vila Verde o pároco da freguesia de São Bernardo de Alcobaca, José Antônio Rodrigues da Silva, que vivia com a referida mulher “dentro de sua casa com título de comadre”. Com tantas transgressões que colocavam os integrantes do clero da antiga capitania de Porto Seguro nas paixões da vida mundana, o visitador Francisco dos Santos Pinto se queixou ao bispo do Rio de Janeiro afirmando: “não achei em todas as vilas do norte um sacerdote decente” (INFORMAÇÕES DA VISITA..., 1799).

Não foi possível identificar quantas denúncias de “escândalo público” apresentadas nas visitas pastorais contra os párocos das vilas de índios porto-segurenses subiram ao juízo eclesiástico. Os indícios disponíveis revelam que, na esfera local, as punições não ultrapassaram as admoestações, seguidas de ameaças de medidas mais enérgicas diante da possível reincidência da transgressão. No caso do padre José Lopes Ferreira, por exemplo, depois de ouvir a reprimenda do visitador, teve que se declarar “inteiramente arrependido”, prometendo “nunca mais entrar na casa da dita Tereza, nem admiti-la na própria”, além de também “não ter com ela mais nenhuma comunicação” (INFORMAÇÕES DA VISITA..., 1799). De acordo com Gustavo dos Santos (2014, p. 188), essas punições leves “serviam para proteger o clero colonial e não necessariamente para puni-lo”, pois “acreditava-se que penas severas e escandalosas logo nas primeiras transgressões iriam apenas denegrir (*sic*) a imagem de todo o grupo social e não corrigir os desvios”.

Um caso de violação das normas referentes ao relacionamento dos clérigos com as mulheres merece atenção especial. Segundo as *Constituições da Bahia*, para se evitar “ocasião de escândalo”, os padres deveriam “fugir das companhias, vistas e práticas com as mulheres”, sendo proibido a qualquer membro das ordens sacras que “tenha de portas a dentro ou se sirva de mulher alguma de que possa haver suspeita ou perigo, ainda que seja escrava sua” (VIDE, 2010, n. 483, p. 326). Na visita pastoral de 1785, o padre Manoel José do Espírito Santo Menezes foi descrito como “amado e respeitado por todos seus fregueses” da vila Verde, ainda que tivesse “uma índia de maior” da qual “se servia de escrava”. De acordo com o visitador, a violação das normas eclesiásticas não produzia nenhuma “infâmia”, mas, ao contrário, se tornava “razão de ser um exemplar procedimento” (FREGUESIA do Divino..., 1785). Contraditoriamente, o consentimento do vigário representante do bispo violava, além das normas canônicas, a legislação indigenista pombalina, que, desde 06 de junho de 1755, proibia a escravidão dos povos indígenas e garantia o direito à liberdade de suas pessoas e comércio (GOMES, 2013). Mesmo sem saber mais detalhes sobre o caso, o procedimento considerado “exemplar” revela aquilo que Nádia Farage (1991, p. 47) chamou de “liberdade fictícia”, na qual se observa a tênue fronteira entre o sistema de trabalho compulsório imposto pelas determinações regionais do *Diretório* em Porto Seguro (CANCELA, 2014) e a escravização concreta dos povos indígenas sempre presente na colonização desde o

século XVI.³

Ainda no campo das transgressões relacionadas à intromissão dos clérigos na vida profana, cabe um caso que não consta no quadro 3, pois foi identificado a partir do cruzamento com outro tipo de fonte e, portanto, não aparece nas denúncias das visitas pastorais analisadas. A proibição do envolvimento dos padres em “negócios seculares” estava presente nas normas do sínodo comandado por d. Sebastião Monteiro da Vide, que vetava a participação clerical nos ofícios da justiça secular, ofícios de médico e ofícios mecânicos, além de “todo o gênero de trato, mercancia e negociação” (VIDE, 2010, n. 481, p. 325). Contrariando estas determinações, o padre Mendes, pároco da freguesia de São José, não somente possuía bens e atuava no comércio da vila de Porto Alegre, como também participava de um amplo círculo de relações políticas, no qual se inseria o conde da Barca. Segundo o relato de Maximiliano de Wied (1989, p. 174),

O padre vigário Mendes, sacerdote do lugar, é, na zona, a única pessoa que possui uma fazenda de tamanho razoável. É dono de algumas vacas, que lhe suprem de leite, verdadeira raridade nesse litoral. O Sr. Mendes, a quem fomos particularmente recomendados pelo ministro Conde da Barca, recebeu-nos muito gentilmente. O ministro possui aí, às margens do Mucuri, consideráveis trechos de terra, tendo-se tomado medidas para protegê-los dos selvagens.

Por fim, cabe retratar os crimes mais graves. Dois padres foram denunciados por negligência na administração dos sacramentos. Antônio Francisco Lomba, pároco da vila do Prado, foi acusado de não “confessar e administrar os mais sacramentos a uns índios que enfermaram de bexigas no sítio das Barreiras, distante uma légua desta vila, sendo por vezes chamado a ir”. (AUTO DA INQUIRIÇÃO..., 1803). Também na vila do Prado, mais de dez anos depois, o padre José Lopes Ferreira foi acusado, além de concubinado, de “não cumprimento de suas obrigações no ministério paroquial, assim na falta de assentos, de administração dos sacramentos e até de faltar algumas missas de Domingo e Dias Santos” (VISITA PASTORAL..., 1819). Nos dois casos a punição às transgressões mais uma vez se limitou às admoestações do reverendo visitador, repetindo o padrão de não desperdiçar os recursos humanos da própria igreja secular e de buscar não ampliar o desgaste com a crítica e descrédito com a instituição clerical.

Os membros do clero secular das freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro não apresentavam comportamentos muito distintos dos demais clérigos da América portuguesa. Dos tipos de transgressões às formas de punição, não existiu uma alteração do padrão já observado em outras partes da colônia. A especificidade da população indígena não demandou maior vigilância da autoridade episcopal, nem resultou em grandes distinções na relação entre párocos e fregueses. Ao contrário, talvez apenas tenha gerado certa flexibilidade do controle e vigilância por parte do bispo, pois sabia-se que as freguesias de índios porto-segurenses não se apresentavam como atrativas para a carreira eclesiástica e uma medida mais enérgica da justiça eclesiástica poderia dificultar o governo espiritual daquela população. Aliás, foi o que expressou d. José Joaquim Justiniano Mascarenhas, bispo do Rio de Janeiro, em uma carta enviada à rainha d. Maria I em 1778:

Sucede que não haja sacerdotes, ainda de pouca idoneidade, que estejam prontos a curar

³ Ao elaborar o sistema de trabalho compulsório para os índios de Porto Seguro, em 1766, o ouvidor José Xavier Machado Monteiro admitiu, em tom de crítica, a prática comum de exploração da mão de obra indígena na região numa fronteira muito tênue com a escravidão: “Ainda entre muitos brancos e pardos persiste (suposto que mais paliada) a ambição dos seus interesses à custa do suor dos Índios, como fomes da escravidão, em que antigamente os dominavam procurando ainda hoje enganá-los por monopólios e contratos lesivos em que por sumamente rústicos facilmente convêm, vendendo-lhes todos os gêneros por exorbitante preço e pagando-lhes o que lhes comprem pelo mais ínfimo. E algumas vezes os seus serviços em vestidos e trastes velhos que lhes não prestam ou em água ardente que lhes é tão perniciosa, cujo mal pretende obviar mandando em observância o Diretório dos Índios do Grão-Pará apregoar e fixar editais com penas de prisão e pecuniária contra todos os que com eles por qualquer modo contratassem em valor de mais de um tostão sem expressa faculdade e aprovação de seus Diretores ou lhes vendessem água ardente em quantidade que os pudesse embriagar” (*Instruções para o governo dos índios da capitania de Porto Seguro*).

semelhantes igrejas [de índios] que ainda a estes mesmos seja preciso ao bispo obrigar com violência que clamem contra o bispo, pelos desterrar sem culpa e contra os povos, pela indigência em que se vivem; e que finalmente a mesma necessidade os obrigue (pelo menos) a ser antes caçadores de aves que pescadores de almas, quando não desamparam totalmente as igrejas e abandonam o bispado para evitar punição, como me tem sucedido em algumas igrejas mais desertas e estéreis, chegando a ponto de ser preciso haver nelas providência geral para que os povos se possam aproveitar de qualquer sacerdote que possa por ali passar, em ordem a evitar o maior mal (CARTA do bispo..., 1778).

Os indígenas paroquianos: sociabilidades, religiosidades e resistências

Com a perspectiva assimilacionista da política indigenista pombalina, a igreja paroquial servia a todos os moradores das vilas, inclusive aos brancos, negros e mestiços. Esta nova realidade de intensificação do convívio interétnico implicou no surgimento de trocas, conflitos e mediações também no campo religioso. De diferentes formas e com distintas intensidades, cada segmento étnico e social buscava ocupar e ampliar seu espaço na dinâmica religiosa de sua respectiva freguesia. Ao mesmo tempo, esse contexto de constante demarcação de diferenças e desigualdades possibilitava a afirmação da identidade étnica, que se manifestava na construção de experiências próprias de sociabilidades, de religiosidades e de formas de piedade por parte dos paroquianos indígenas.

Assim como nas demais freguesias da colônia americana, e mesmo do império português, um dos espaços privilegiados de sociabilidade religiosa e de disputa de poder nas vilas de índios foram as irmandades. De acordo com as *Constituições da Bahia*, as irmandades deveriam “ser instituídas para serviço de Deus Nosso Senhor” e para a “honra e veneração dos santos” (VIDE, 2010, n. 867, p. 451). Pelo mesmo estatuto eclesiástico, as autoridades clericais eram recomendadas a estimular a criação das irmandades para melhor animar os fiéis na devoção e piedade, indicando que, sempre “quanto for possível e a capacidade dos fregueses o permitir”, se instituisse em cada igreja “principalmente a do Santíssimo Sacramento, a do nome de Jesus, a de Nossa Senhora e das almas do purgatório” (VIDE, 2010, n. 869, 452). No entanto, sabe-se que estas instituições não possuíam apenas um caráter religioso. Ao contrário, as irmandades também “garantiam aos seus filiados uma proteção corporativa que implicava assistência espiritual e material”, assegurando aos seus agremiados importantes serviços, tais como “socorro em caso de doença, viuvez ou desgraça pessoal; execução de cortejos fúnebres e enterros solenes; celebração de missas em sufrágio da alma e concessão de sepultura em solo sagrado” (CAMPOS, 2011, p. 97).

A existência de irmandades nas freguesias de índios de Porto Seguro compõe o quadro geral que articula a tradição religiosa lusitana, as estratégias eclesiásticas de promoção de devoções e formas de piedade e também as próprias condições de vida e morte dos paroquianos indígenas. Se, por um lado, essas associações religiosas colaboravam para disseminar e mesmo disciplinar crenças, condutas e cultos entre os fiéis indígenas; por outro lado, possibilitavam a criação de um espaço de solidariedade coletiva, que auxiliava no enfrentamento das incertezas do mundo espiritual e social, abrindo possibilidades não apenas de fortalecimento dos laços étnicos, como também de construção de alianças e mediações com outros segmentos. Afinal, como demonstrou Caio Bosch (1986, p. 14),

[...] as irmandades, enquanto entidades coletivas, traziam em seu bojo acentuado individualismo, isto é, podiam ser entendidas também como centro catalisador de individualidades atemorizadas pela morte e pela doença e ávidas por um espaço político. Para essas associações convergiram todas as espécies de sentimentos e aspirações. As relações comunitárias faziam-se na medida exata da identificação entre os que delas participavam simultaneamente, integravam os indivíduos e liberavam seus anseios de libertação, passando, assim, a ser também o canal de manifestação de seus membros, o veículo de suas queixas, o palco de suas discussões.

Em quase todas as freguesias de índios porto-segurenses foram identificadas a presença de irmandades. Somente na freguesia de São José é que não se identificou qualquer referência à sua existência. Isso, no entanto, não significa que os paroquianos dessa freguesia não tivessem também as suas associações religiosas. Infelizmente, o problema foi acentuado pelos limites impostos pelas fontes disponíveis. Apenas uma das visitas pastorais consultadas oferece informações sobre a existência de irmandades, mas sua condição de conservação não permite a leitura completa da descrição de todas as freguesias de índios. As demais fontes consultadas, especialmente os documentos de natureza administrativa ou os relatos e descrições da região feitos por cronistas e viajantes, apenas pontuam a existência das associações, sem oferecer nenhuma outra informação importante. Lamentavelmente, não se encontrou nenhum compromisso dessas irmandades de índios, nem mesmo seus livros de tomo, tornando impossível realizar análises sobre a composição, as formas de organização, as obrigações e o patrimônio das agremiações. Ainda assim, a simples elaboração de uma relação incompleta de irmandades nas paróquias indígenas possibilita a realização de algumas reflexões sobre as devoções religiosas e as alianças étnicas e sociais.

Uma diversidade de titulações de irmandades criava uma multifacetada geografia de devoções na região. Como em todo império português, havia a presença de associações dedicadas ao culto mariano, através, por exemplo, da invocação de Nossa Senhora de Belém (Trancoso) e Nossa Senhora Mãe dos Homens (Belmonte), reproduzindo as pretensões do concílio tridentino de disseminar a imagem de Maria como modelo de fé e intercessora dos homens. Outras irmandades tinham invocação dos padroeiros das freguesias, estimulando o culto e a devoção ao diversificado panteão de santos católicos, como a de São João em Trancoso e São Bernardo em Alcobaça. Ainda tinha também irmandades de santos relacionados às mais diversas tradições religiosas lusitanas, como de Santo Antônio (Trancoso) e São Sebastião (Prado e Trancoso): o primeiro, certamente, teve seu culto estimulado pelos frades franciscanos, que atuaram de forma esporádica na região desde o século XVI; e o segundo foi introduzido pelos padres jesuítas, que exploraram a iconografia renascentista do santo (sempre representado atado em uma árvore e transpassado por flechas) para aproximar de simbolismos próprios das populações nativas.

A irmandade dedicada ao culto ao Santíssimo Sacramento apareceu em três freguesias, a saber: a do Divino Espírito Santo (Verde), de São João Batista (Trancoso) e de Nossa Senhora da Purificação (Prado). Como visto anteriormente, as *Constituições da Bahia* orientavam a criação de irmandades dedicada ao culto ao Santíssimo Sacramento, como parte do espírito tridentino de defesa, disseminação e afirmação da Eucaristia, compreendida como “o mais excelente de todos os sacramentos, porque nele está verdadeiramente e realmente nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (VIDE, 2010, n. 97, p. 171). Em geral, como tem demonstrado alguns estudos (KUHN, 2010; CHAHON, 2008), as irmandades do Santíssimo Sacramento foram, em quase toda América portuguesa, hegemônicas pelas elites coloniais locais, tendo um quadro social e étnico mais homogêneo por apresentar critérios de ingresso mais rígidos. Entre as atribuições mais comuns desse tipo de irmandade, destacava-se a organização, junto com a câmara municipal, da festa de *Corpus Christi*, quando o Santíssimo Sacramento era conduzido em procissão solene pelas ruas da freguesia (MENDES, 2011).

A incidência das irmandades do Santíssimo Sacramento nas freguesias de índios pode também ter sido estimulada como uma estratégia de ampliação da conversão dos paroquianos indígenas. Ainda que boa parte dos habitantes das vilas de índios de Porto Seguro já tivesse um longo acúmulo de experiência de contato com a sociedade colonial, sendo, inclusive, as vilas de Trancoso e Verde oriundas de antigos aldeamentos jesuítas, o culto regular, sistemático e cotidiano à eucaristia auxiliava no processo de incorporação dos neófitos indígenas a esta nova experiência de controle e disciplinamento dos modos de ser, viver e sentir empreendidos pela administração espiritual secular. Por fim, se nas vilas de índios porto-segurenses se repetiu o

mesmo padrão geral de congregar nas irmandades do Santíssimo Sacramento a “elite paroquial” (GRENDI, 2004, p. 65), pode ter existido aí uma reserva de espaço diferenciado para que os colonos brancos exercessem também seu papel de dominação, reforçando as hierarquias sociais e as desigualdades típicas daquela sociedade.

Outra irmandade que se repetiu em duas freguesias (Belmonte e Prado) foi a dedicada a São Benedito. Em toda América portuguesa o culto aos santos negros foi estimulado pela igreja católica como parte do projeto colonial de conversão das populações africanas escravizadas. Agremiações dedicadas a santos negros, como Santa Efigênia, Santo Antônio de Categeró, Santo Elesbão, Santo Rei Baltazar e São Benedito, além de outras devoções às diferentes invocações de Cristo (Senhor da Redenção e dos Martírios, por exemplo) e, também, às diferentes titulações de Nossa Senhora (do Amparo, de Guadalupe e, principalmente, do Rosário), se espalharam por inúmeras igrejas, capelas e conventos (REGINALDO, 2011). O frei Apolinário da Conceição (1744, p. 266), ao redigir uma das mais famosas hagiografias de São Benedito no século XVIII, dedicou um dos capítulos finais para informar e explicar a extensão da devoção ao “bem aventurado negro” por toda cristandade, especialmente no Brasil, onde, segundo sua narrativa, não havia “vila ou povoação grande, e ainda em muitas pequenas, que não tinham altar, capela ou imagem sua”, nas quais festejavam-no “com muita solenidade e fausto”. Ainda de acordo com esse cronista franciscano, o culto a São Benedito proporcionava “não pequeno fruto espiritual, assim nos brancos como nos pretos, estes por se lhes propor um santo de sua própria cor e condição, àqueles por verem a um por seu nascimento tão humilde e tão exaltado e fornecido de Deus” (CONCEIÇÃO, 1744, p. 267).

A existência de confrarias dedicadas ao culto de São Benedito nas vilas de índios da antiga capitania de Porto Seguro indica a presença e participação da população africana e de seus descendentes naquelas localidades. O primeiro grande fluxo dessa população para as referidas povoações aconteceu ainda na década de 1760, quando os ouvidores Tomé Couceiro de Abreu e, principalmente, José Xavier Machado Monteiro impulsionaram uma política de povoamento das vilas de índios que, além de buscar atrair colonos brancos através da concessão de direitos e privilégios, também fazia uso do degredo interno, transferindo para a região condenados por crimes leves nos Tribunais da Relação do Rio de Janeiro e da Bahia⁴. Na comunicação entre o marquês de Lavradio e o ouvidor de Porto Seguro, foi possível identificar que parte dos degredados encaminhados para as terras porto-segurenses era de negros e pardos. Em 1773, o vice-rei enviou “uma negra e um mulato pequeno filho dela”, acusados de praticar “desordens”, “ardizes” e “consideráveis roubos”. Já em 1776, sob a inculpação de “algumas desordens que cometeu na prática de feitiços”, foi degredado o “preto forro” Felipe de Moraes. E, ainda em 1776, Ignácia Francisca, identificada como “parda forra”, foi enviada por andar pelas ruas do Rio “vestida em trajes

⁴ Em carta encaminhada à coroa portuguesa logo no início de seu governo, Tomé Couceiro de Abreu sugeriu: “Deveria mandar S. M. alguns dos muitos vadios que tem na Bahia povoar esta Capitania, porque assim como os de Portugal são mandados todos os anos para Índia, bem podiam os da Bahia vir para esta Capitania, ser gente e adquirir com que passam a vida. Eu deixei recomendado ao Chanceler da Bahia, que encaminhasse para esta Capitania os degredados que não fossem por ladrões; porém se lhe viesse Aviso de S. M. E para o Rio de Janeiro se recomendasse o mesmo, mais útil seria” (RELAÇÃO sobre as Villas e Rios da Capitania de Porto Seguro, pelo ouvidor Tomé Couceiro de Abreu. Porto Seguro, 08 de janeiro de 1764. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 34, D. 6430). Quase uma década depois, José Xavier Machado Monteiro reivindicou mais uma vez o pedido: “Solicito a V. M. Que se cumpra a lei da Polícia na Cidade da Bahia, onde se me diz serem inumeráveis os ociosos e vadios, que agora fazem aumentar o preço da farinha e seria melhor que viessem estes para cá lavrar onde tanto se pode produzir” (CARTA do ouvidor da Comarca de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, na qual relata os acontecimentos e progressos da sua capitania, no ano anterior. Porto Seguro, 10 de maio de 1770. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 44, D. 8215). Em 1771, o mesmo ouvidor revelou o volume anual de degredados enviados à antiga capitania, mas se queixou do comportamento dos povoadores: “Os degredados que de lá me vem somam pouco mais de duas dúzias cada ano e alguns tais que mais mereceriam ir para a força e com estes pelo seu mau procedimento me vejo cá perturbadíssimo” (CARTA do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, dirigida ao Rei, na qual relata os progressos daquela capitania durante o ano anterior. Porto Seguro, 10 de maio de 1771. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8446).

de homem”⁵. Independentemente do tipo de crime cometido, o fato é que “junto aos grupos indígenas, estes degredados enviados atuaram como agentes da colonização” no período de maior expansão da ocupação colonial na antiga capitania de Porto Seguro (SILVA, 2016, p. 176).

No início do século XIX, a ampliação da presença de africanos e seus descendentes nas povoações porto-segurense acompanhou a dilatação da empresa colonial na região. Com o aumento da produção agrícola e dos circuitos comerciais atlânticos, novos empreendimentos foram instalados nas vilas de índios, tendo a mão de obra negra escravizada como força de trabalho complementar à indígena. Este foi o caso, por exemplo, da fazenda Caledônia, criada em 1811 pelo inglês Carlos Frazer, no termo da vila do Prado, que possuía “cerca de trinta fortes negros para o cultivo da fazenda” (WIED NEUWIED, 1989, p. 217). E, também, da fazenda pertencente ao ouvidor José Marcelino da Cunha, instalada em 1810 em Mogiquiçaba, no termo da vila de Belmonte, onde “trabalha(va)m cerca de 18 escravos negros, que, entre outras coisas, se ocupavam em fazer cordoalhas para navios com as folhas de coco da piaçaba” (WIED NEUWIED, 1989, p. 231). Em 1817, a *Relação Circunstanciada das vilas, freguesias e povoações [...] na comarca de Porto Seguro*, escrita por João de Almeida Freire, registrou a forte presença da população negra na região ao informar que as vilas de índios de Belmonte, Prado, Alcobaça, Viçosa e Porto Alegre possuíam moradores “brancos, índios, pardos, pretos forros e cativos” (RELAÇÃO CIRCUNSTANCIADA..., 1817).

Uma vez presentes em quase todas as vilas de índios (exceção apenas para Trancoso e Verde, de acordo com a documentação consultada), a população negra não foi apenas objeto da ação colonial. A existência de irmandades negras em Belmonte e Prado indica que, como protagonistas da sua própria história, também construíram estratégias de organização política para melhorar a sua inserção na sociedade dominante, bem como para contestar os grilhões impostos pelo processo de escravização. Infelizmente, sem a identificação dos compromissos dessas irmandades, pouco se poderá avaliar sobre as dinâmicas de ingresso, funcionamento e práticas devocionais. Não se sabe, por exemplo, se eram exclusivamente de negros ou se exclusivas para um determinado grupo étnico africano. No entanto, as evidências de relações matrimoniais e de atuações políticas conjuntas que colocavam negros e índios num mesmo campo de ação podem sugerir que, para além de afirmar identidades étnicas e fortalecer laços de solidariedades para a população negra, essas irmandades podem ter potencializado uma experiência de mediação e de alianças entre negros e índios. Em outras palavras, as irmandades negras das vilas de índios devem ter assumido, ao mesmo tempo, um papel de arena de disputa ou de partilha do domínio das crenças e devoções religiosas que dinamizavam o campo religioso num complexo caleidoscópio cultural marcado por uma fronteira porosa entre o patrimônio afro-americano e ameríndio dentro da sociedade colonial dominante.

As práticas religiosas dos fiéis indígenas eram colocadas à prova nas devassas promovidas durante as visitas pastorais. De acordo com José Paiva (2000), além de controlar o clero, as visitas se transformavam num espaço de vigilância e disciplinamento da comunidade de leigos⁶. Foi neste contexto que, em 1803, o índio Antônio Manoel, morador da vila de São José de Porto Alegre, foi denunciado por ser “acostumado a não ouvir missa nos dias de preceitos”, além de ser “negligente

⁵ Esta informação aparece na seguinte documentação: ANRJ – Marquês de Lavradio. CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao Desembargador de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 20 de julho de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao desembargador ouvidor geral da comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 24 de outubro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA do Marquês de Lavradio ao ouvidor de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 26 de maio de 1773. BNRJ – Manuscritos.

⁶ Seguindo as orientações do concílio tridentino, que definia como principal intento das visitas pastorais “estabelecer a doutrina sã e ortodoxa”, as *Constituições da Bahia* ordenaram a realização dessas devassas na colônia americana, indicando que se publicasse e lesse um edital para informar à comunidade de leigos que a visitação servia para desterrar “os vícios, erros, escândalos e abusos” (VIDE, 2010, n. 398, p. 836).

a confessar-se pela quaresma”. Admoestado pelo visitador, jurou emendar seus erros. Certamente, Antônio não estava sozinho nos atos de transgressões dos preceitos religiosos. No entanto, chama atenção o pequeno volume de denúncias contra paroquianos indígenas nas visitas pastorais encontradas e, de modo particular, na que foi realizada em 1803, pois, dos 16 denunciados por crimes contra a família e violações gerais dos compromissos cristãos, apenas o caso de Antônio foi registrado⁷.

Curioso que o ouvidor José Xavier Machado Monteiro, ao redigir suas *Instruções para o governo dos índios da capitania de Porto Seguro*, alertava aos diretores das vilas que fossem atentos na vigilância sobre o cumprimento do preceito de ouvir missa, afirmando que o costume de faltar às obrigações religiosas nos domingos e dias santos era um

[...] pecado nesta capitania tão comum entre os brancos, pardos e negros que, todos lhes dão esse mau exemplo, procurando ordinariamente desculpá-lo com o pretexto de pobres e destituídos de ornato decente ou, aliás, vaidoso para serem vistos na casa de Deus ao mesmo tempo que o tem e o reputam por suficiente para andarem, como andam, de dia pelas ruas e praças públicas (INSTRUÇÕES PARA O GOVERNO..., 1777).

A ausência de denúncias de graves transgressões de fé contra os paroquianos indígenas nos registros das visitas pastorais não significa que os padres tiveram êxito no processo de enquadramento e disciplinamento da população indígena. Ao contrário, há grande número de relatos de práticas religiosas indígenas muito distantes da ortodoxia católica. No entanto, curiosamente, estas evidências não estão anotadas nos registros eclesiásticos e, sim, nos documentos administrativos e relatos de viajantes. É possível que essas vivências espirituais não tenham caído na permanente, sistemática e ativa malha de controle religioso do clero secular porque algumas proposições teológicas, como as que reivindicavam os princípios da “ignorância invencível” e da “*persona miserabilis*”, isentavam a culpa dos pecados e asseguravam a salvação às almas indígenas, geralmente descritas como “rústicas”, “miseráveis” e “ignorantes”.

De acordo com Maria Leônia de Resende (2019, p. 102), estes princípios sedimentaram uma solução jurídico-teológica mais benevolente ou ponderada em relação aos povos indígenas na ação inquisitorial. Diante de transgressões de fé, os índios eram considerados na sua “condição de pessoas rústicas, gente tosca, de fraco entendimento”, vistos “como prisioneiros de sua “ignorância” e “rusticidade”, ou seja, reféns de sua incapacidade para se darem conta dos seus erros, já que nem sempre tinham plena consciência do pecado”. Se é possível admitir uma postura mais tolerante na prática jurídico-canônica do Tribunal do Santo Ofício diante das populações indígenas, adaptando o uso dos princípios da “*persona miserabilis*” e da “ignorância invencível”, também pode-se supor que esta concepção tenha influenciado um comportamento mais flexível da própria atuação do clero secular setecentista na América Portuguesa frente às práticas religiosas e costumes indígenas. Chama atenção, inclusive, o grande silêncio sobre a questão do “gentilismo” indígena nas *Constituições da Bahia*, que não apresentam nenhuma orientação sobre a conversão, a catequização e a administração espiritual das populações indígenas. De acordo com Bruno Feitler

⁷ Nas denúncias apresentadas, a presença indígena é bastante notável na condição de cúmplice do crime de concubinato. Dos 15 casos que vieram à tona em 1803 (3 em Viçosa, 8 em Alcobaça, 2 em Prado, 1 em Verde e 1 em Belmonte), 6 envolviam mulheres indígenas. Para uma análise destes casos, conferir Francisco Cancela (2018, p. 264): “Se, para os colonos, o estabelecimento de relações extramatrimoniais com as índias saciavam seus deleites sexuais e contribuíam nas tarefas domésticas do cotidiano, para as mulheres indígenas, aquelas relações também tinham seus benefícios. Ao viverem como concubinas de “portas adentro”, as índias estavam isentas do trabalho alheio, de onde não mais buscariam o sustento diário, pois, como donas do novo lar, seriam “sustentadas” por seus amantes, retribuindo-lhes com os afazeres domésticos próprios daquele sexo na sociedade do Antigo Regime. Ademais, em uma sociedade marcada pela misoginia, um vínculo estável, mesmo que considerado ilícito, correspondia a uma situação menos traumática e excludente que uma vida errante e precária de solteira, geralmente traduzida pelo preconceito e discriminação reinantes como sinônimo de mulher de “má fama” ou “meretriz pública”. Desta forma, mesmo com toda criminalização moral imposta pela Igreja, as mulheres indígenas transformavam a concubinação no modelo conjugal privilegiado para atenuar os impactos desestruturantes de uma sociedade em constantes transformações, garantindo um espaço negociado de sobrevivência e participação no mundo dos brancos”.

e Evergton Souza (2011, p. 20), a ausência da questão da catequese dos índios nas normas elaboradas por d. Sebastião Monteiro da Vide se deve “provavelmente para evitar atritos com as ordens regulares”. É certo que, por ter sido escrito no início do século XVIII, quando o regalismo e o antijesuitismo ainda não tinham ganhado força hegemônica como aconteceu durante o reinado de d. José I, o documento não colocou o tema da evangelização das populações indígenas na centralidade do pastoreio episcopal. No entanto, não se deve descartar a possível influência de concepções teológicas mais tolerantes na redação das *Constituições da Bahia* e, em decorrência, como a ausência da questão indígena facilitou a disseminação dos princípios da “*persona miserabilis*” e da “ignorância invencível” no seio do clero secular na segunda metade do setecentos, quando foi também incorporada à alçada dos bispos o governo das almas dos índios aldeados, que, com a extinção dos aldeamentos, passaram a viver nas novas freguesias. Vale lembrar, por fim, que um dos autores utilizados como importante fonte para a elaboração do *Diretório dos Índios*, segundo afirma Maria Helena Flexor (2010, p. 175), foi Juan de Solórzano Pereira, que, na sua doutrina, também defendia o princípio da “ignorância invencível” para as populações indígenas.

Ainda que se faça necessário um confronto com as cartas pastorais dos bispos para se testar a hipótese, o fato é que não faltou registro de que os fregueses indígenas na antiga capitania de Porto Seguro praticavam rituais religiosos heterodoxos que não foram denunciados na visita pastoral de 1803 e, sim, numa inquirição civil promovida pelo ouvidor no mesmo ano. Em Belmonte, segundo testemunhou o ajudante Ignácio Rodrigues da Pena, alguns índios tinham se ausentado da vila e se instalado no pontal próximo à barra do rio Grande “para viverem ociosos e inclinados aos vícios da bebedeira e das suas superstições”. Em Alcobaça, João José de Medeiros, homem branco e natural da Ilha de São Miguel, chegou até a afirmar que os índios sabiam da doutrina cristã “o que se precisa(va) para um cristão se salvar”, mas não deixou de denunciar que “a maior parte da mandioca que planta(va)m” era destinada a “beberem em cauim”. Segundo o alferes Venceslau Borges Trindade, as índias mais velhas das vilas porto-segurenses conservavam “algumas superstições antigas, curando os doentes das enfermidades a que chama(va)m mal da caipora e mal da lua”. As anciãs indígenas também foram denunciadas por João Xavier da Arruda, que afirmou que “não larga(va)m algumas delas suas superstições tanto repetindo as coisas que fazem como as danças bárbaras que praticam principalmente nos seus sítios e roças”. Ainda que as descrições disponíveis não permitam avançar sobre a dinâmica dos rituais denunciados na inquirição, os fragmentos selecionados são suficientes para identificar a existência de práticas curativas, cerimônias coletivas, espaços sagrados e autoridades religiosas que alimentavam o diversificado universo espiritual indígena, de modo que, aos olhos de alguns colonos mais ortodoxos, tudo isso levaria os índios a regressarem aos “antigos vícios que os conduzirão em breve tempo ao gentilismo e barbaridade” (AUTO de inquirição de testemunhas..., 1803).

Ao realizar suas práticas religiosas nada ortodoxas, as populações indígenas da antiga capitania de Porto Seguro também demonstraram que estavam inseridas numa tradição popular de tolerância religiosa presente na sociedade ibero-americana que possibilitava o trânsito, a troca, a apropriação e a adaptação de formas de crença, de práticas celebrativas e de visões de mundo (SCHWARTZ, 2009). Alguns registros indicam a participação dos índios em festas, cerimônias religiosas e outros divertimentos que são facilmente tipificados como elementos da tradição afro-americana (cf. CANCELA, 2015). Para ficar apenas em um exemplo, veja-se o que notou o príncipe naturalista Maximiliano de Wied (1989, p. 172) quando sua expedição estava se aproximando, em uma noite de lua cheia, da fazenda Itaúnas, no termo da vila de Porto Alegre, e ouviu à distância “os tambores dos negros”, que celebravam “suas festas”, pintando-se, vestindo-se e dançando “à moda natal”. Logo em seguida, meio sem querer, o viajante deixou escapar que os negros não estavam sozinhos na celebração daquele ritual, pois o lugar foi descrito como “uma fazenda de criação, com um curral ou cercado para gado e uma miserável choupana para negros e índios, que tomavam conta dos animais” (WIED NEUWIED, 1989, p. 173). Certamente, por dividirem o mesmo

espaço social, conviverem com as mesmas agruras do trabalho forçado e compartilharem os mesmos desejos de liberdade, índios e negros vivenciaram experiências criativas de ressignificação de práticas culturais que em nada se aproximavam dos discursos de intolerância religiosa presentes nas *Constituições da Bahia*, nem das ideias de civilização presente no *Diretório* – o que evidencia como estes sujeitos protagonizaram um conjunto de estratégias não somente para garantir sua sobrevivência física como também sua (re)existência espiritual.

Outras ações dos paroquianos indígenas também evidenciam uma postura de protagonismo no contexto do funcionamento das freguesias. Durante as inquirições das visitas pastorais, alguns indígenas, compreendendo aquele espaço como um momento privilegiado de disputa, aproveitaram a ocasião para apresentar reivindicações. Ainda que se considere as condições limitadas daquele momento, no qual a denúncia ganhava força de “poderosos, definitivos e irreversíveis libelos acusatórios” (BOSCHI, 1987, p. 168), a transformação do direito à fala numa audiência para externalizar as amarguras, as opressões e as injustiças da vida cristã de uma comunidade subalternizada parece ter sido um recurso importante, principalmente na defesa de interesses mais coletivos⁸. Foi o que se viu no caso já citado dos índios de vila do Prado que, diante de um pároco violento, denunciaram na visita pastoral de 1785 as constantes pancadas que levavam e requereram a substituição do padre. Outro caso relevante apareceu na devassa de 1803, na mesma vila, quando dois indígenas, que faziam parte de um grande círculo familiar e de compadrio, denunciaram o padre Antônio Lomba por negligência na administração dos sacramentos. Após receber em audiência o índio Manuel Francisco de Jesus, o padre visitador Manuel José do Espírito Santo registrou nos papéis eclesiásticos a queixa apresentada:

[...] quando houve uma [epidemia de] bexiga no lugar chamado Barreiras faleceu seu irmão José da Cunha, seu cunhado Simão da Costa e uma irmã chamada Joana e outra chamada Damazia, todos sem sacramentos por não querer ir lá administrá-los, ainda que para isso se lhe oferecesse as condições; além de outros que morreram do mesmo modo e mal no lugar chamado Comuxatiba (AUTO da inquirição aos moradores..., 1803).

Conclusão

A criação e administração de freguesias nas vilas de índios intensificaram o processo de territorialização vivenciado pela população indígena na antiga capitania de Porto Seguro a partir da segunda metade do século XVIII. Com a presença constante de um agente religioso estatal responsável pelo governo espiritual de uma comunidade circunscrita num determinado recorte espacial, buscava-se viabilizar um processo de controle dos modos de pensar, viver e morrer daquela população, inspirado no ideário ortodoxo da reforma tridentina. Em várias situações, as preocupações morais e teológicas que se manifestavam no universo intelectual-jurídico e nos dispositivos do direito eclesiástico desse contexto se aproximavam da plataforma de “civilização” presente no *Diretório*, proporcionando um ambiente de conjugação de forças que, em teoria, potencializavam o exercício da tutela, a subalternização de corpos, espaços e mentes e a extensão do domínio colonial. No entanto, a própria dinâmica das freguesias, acrescidas do protagonismo indígena, propiciou o fortalecimento dos laços identitário da população cristã local, que, embora fosse o desejo contrário tanto da ortodoxia da igreja quanto dos pressupostos da política indigenista, continuou a ser identificada e conhecida como indígena, além de reforçar, por meio da instituição de associações religiosas, de devoções piedosas e de ritos sacramentais, os vínculos de coletividade e solidariedade internos (e até mesmo externos), propiciando uma reestruturação nas

⁸ De acordo com Caio Boschi (1987, p. 168), a “denúncia estava na razão de ser da visita, dado o feito intimidatório e ameaçador dos textos dos editais. Várias eram as razões que levavam os indivíduos a denunciarem, cabendo lembrar, dentre outras, a convicção, o zelo e fidelidade religiosos; o temor da ira divina ou da excomunhão; o desencargo de consciência; o mero ímpeto colaboracionista com a Igreja; o desejo de vinganças pessoais; o ódio ou simples inveja em relação ao denunciado”.

formas de organização, representação e atuação das populações ameríndias.

Fontes

ANRJ – Marquês de Lavradio. CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao Desembargador de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 20 de julho de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao desembargador ouvidor geral da comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 24 de outubro de 1776. ANRJ – Marquês de Lavradio, Microfilme: 024.97; CARTA do Marquês de Lavradio ao ouvidor de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 26 de maio de 1773. BNRJ – Manuscritos.

AUTO de inquirição de testemunhas a que procedeu o Ouvidor interino de Porto Seguro, Sargento-mor Francisco Dantas Barbosa, para se informar do estado de civilização dos índios. Porto Seguro, 19 de setembro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334.

AUTO da inquirição aos moradores das comarcas do norte do Bispado do Rio de Janeiro, 1803. ACRJ – Visita Pastoral, VP10.

CARTA do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, informando sobre essa Comarca, e a criação de Vila Viçosa. Porto Seguro, 24 de fevereiro de 1769. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 43, D. 7972.

CARTA do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, relatando os progressos dessa capitania em 1770. Porto Seguro, 10 de maio de 1771. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8446.

CARTA do desembargador, ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro ao [Martinho de Melo e Castro] agradecendo a nomeação do seu irmão, Francisco Machado, para o lugar de provedor da Comarca de Aveiro, e dando informações sobre a capitania de Porto Seguro. Porto Seguro, 01 de julho de 1776. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 49, D. 9147.

FREGUESIA de Nossa Senhora do Carmo da Nova Vila de Belmonte, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04.

FREGUESIA de Nossa Senhora da Purificação da Nova Vila do Prado, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04.

FREGUESIA de São João Batista da Vila de Trancoso, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04.

FREGUESIA do Divino Espírito Santo da Nova Vila Verde, 1785. ACRJ – Visita Pastoral, VP04.

INFORMAÇÕES da visita do norte de que fez o visitador padre Francisco dos Santos Pinto, 1799. Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro – Visitas Pastorais, maço 07.

INSTRUÇÕES para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro, que os meus Diretores ao de praticar em tudo aquilo que não se encontrar com o Diretório dos Índios do Grão-Pará. José Xavier Machado Monteiro. Porto Seguro, ant. 1777. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9494.

MAPA e descrição da costa, rios e seus terrenos, de toda a capitania de Porto Seguro e até onde pode chegar sumacas, lanchas e canoas com seus fundos, feito e examinado pelo capitão-mor João da Silva Santos. Porto Seguro, abril de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 136, D. 271113.

NOTÍCIAS da Comarca de Porto Seguro levantadas pelo visitador reverendo João de Figueiredo Chaves Coimbra. ACRJ – Visitas Pastorais, maço 05, 1795.

PORTARIA ao provedor da Fazenda Real para suspender o pagamento ao vigário da vila de Trancoso da comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 05 de dezembro de 1768. ANRJ – Secretaria de Estado do Brasil, código 73, vol. 4.

RELAÇÃO circunstanciada das vilas, freguesias e povoações compreendidas na Comarca de Porto Seguro, Capitania da Bahia. Porto Seguro, 23 de agosto de 1817. ANRJ – Série Interior, IJJ2-296^a.

VISITA PASTORAL que fez à comarca de Porto Seguro o juiz visitador Antônio Marcelino da Silva, 1819. ACRJ – VP20.

Referências

ALMEIDA, Suely. Os padres e as mancebas: legitimação e perfilhação na Capitania de Pernambuco. *Gênero & História: Cadernos de História*, Recife, Ano 2, n. 2, p. 25-35, set./dez. 2004.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, p. 151-184, 1987.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

CANCELA, Francisco. Bebedeiras, batuques e superstições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, p. 97-113, 2015.

CANCELA, Francisco. Índios, colonos e jesuítas na colonização da capitania de Porto Seguro: um esboço histórico. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; FERREIRA, Jackson André da Silva; CANCELA, Francisco. O trabalho dos índios numa 'terra muito destituída de escravos': políticas indigenistas e políticas indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808). *História* (São Paulo. Online), v. 33, p. 514-539, 2014.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008.

CONCEIÇÃO, Fr. Apolinário da. *Flor peregrina* ou nova maravilha da graça descoberta na prodigiosa vida do beato Benedicto de S. Philadelphio, religioso leigo da província reformada de Sicília. Lisboa: Oficina Pinheirense da Música e da sagrada religião de Malta, 1744.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: UNIFESP, 2011.

FLEXOR, Maria Helena. Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Direito Indiano. *Politeia: História e Sociedade*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 167-183, 2010.

FONSECA, Cláudia. *Arraiais e vilas d'El Rey: espaço e poder nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

FRIDMAN, Fania. Freguesias fluminenses ao final do Setecentos. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 48, p. 91-143, 2009.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758. In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política*

indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 86.

GOMES, Robeilton de Souza. *“Na forma que sua majestade permitir”*: legislação indigenista e conflito. Uma leitura sobre a Lei de liberdade dos índios de 1755. Dissertação – Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, 2013.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. *Anál. Social* [online], n. 213, p. 820-860, 2014.

JUCÁ NETO, Clovis Ramiro. O lugar dos aldeamentos, capelas e freguesias do Ceará durante o século XVIII e alvorecer do século XIX. Alguns apontamentos. In: RODRIGUES, Aldair; ASSIS, Ângelo; MUNIZ, Pollyanna; MATTOS, Yllan (orgs.). *Edificar e transgredir*: clero, religiosidade e inquisição no espaço ibero-americano. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 109-140.

KÜHN, Fábio. "Um corpo, ainda que particular": irmandades leigas e Ordens Terceiras no Rio Grande do Sul colonial. *História Unisinos*, v. 14(2), p. 121-134, 2010.

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton (orgs.). *A Igreja no Brasil*: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

LOPES, Fátima Martins. As mazelas do Diretório dos Índios: exploração e violência no início do século XIX. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 241-265.

MENDES, Ediana Ferreira. *Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial*: séculos XVII e XVIII. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2011.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos*: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

MENDONÇA, Pollyanna. *Sacrílegas famílias*: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. 2007. 168 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007.

MONTEIRO, John. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PAIVA, José. Dioceses e organização eclesiástica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187-199.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda; Fapesb, 2011.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 23, p. 1-20, 2008.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Da ignorância e rusticidade”: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX). In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (orgs.). *Os Indígenas e as justiças no mundo Ibero-Americano* (Sécs. XVI –

XIX). Lisboa: Atlantica Lisbon Historical Studies. Centro de História da Universidade de Lisboa, CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc) e Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei (PPGH-UFSJ), 2019, p. 87-126.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas, BA: Editora UFRB, 2014.

SANTOS, Gustavo. As sacrílegas famílias de Pernambuco: as famílias de padres nas freguesias do açúcar de Pernambuco (1768 – 1804). In: OLIVEIRA, Anderson; MARTINS, William (orgs.). *Dimensões do catolicismo no império português (século XVI – XIX)*. Rio de Janeiro: Gramond, 2014, p. 175-198.

SANTOS, Gustavo. Concubinatos, atos de violência e solicitação no cotidiano do clero secular da capitania de Pernambuco (1750-1800). In: RODRIGUES, Aldair; ASSIS, Ângelo; MUNIZ, Pollyanna; MATTOS, Yllan (org.). *Edificar e transgredir: clero, religiosidade e inquisição no espaço ibero-americano*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 453-473.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

SILVA, Tharles. História não contadas: degredo interno e reinserção social na comarca de Porto Seguro. In: CANCELA, Francisco (org.). *História da Capitania de Porto Seguro: novos estudos sobre a Bahia Colonial, séc. XVI – XIX*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 175-208.

TORRES-LONDONO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: TORRES-LONDONO, Fernando (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 51-90.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza, Istvam Jancson, Pedro Puntoni (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

WIED MAXIMILIAN, Prinz Von. *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.

ZANON, Dalila. A missa e a fábrica: tentativas de controle dos espaços das igrejas pelos bispos coloniais paulistas (1745-1796). *História* (São Paulo. Online), v. 28, p. 79-106, 2009.

Nota de autoria

Francisco Cancela é Professor Titular do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias da Universidade do Estado da Bahia (UNEB – Campus XVIII), integrante do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (UNEB) e do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (UFSB). E-mail: franciscocancela@yahoo.com.br.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

CANCELA, Francisco. Freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro: administração religiosa, atuação dos párocos e protagonismo dos paroquianos indígenas no tempo do Diretório. *Sæculum – Revista de História*, v. 26, n. 44, p. 328-352, 2021.

Contribuição de autoria

Não se aplica.

Financiamento

Não se aplica.

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 17/02/2021.

Modificações solicitadas em 09/04/2021.

Aprovado em 12/05/2021.