



História Unicap  
ISSN 2359-2370

"[...] que fossem cristãos e bons vassalos": as representações da alteridade indígena amazônica no *Itinerario das Visitas Pastorais* de D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848)

"[...] que fossem cristãos e bons vassalos": the representations of Amazonian indigenous alterity in the *Itinerario das Visitas Pastorais* of D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848)"

**Leandro Carlos Melo da Silva\***

leiandro20@gmail.com

### **Resumo:**

O presente artigo tem como objeto as representações da alteridade indígena amazônica construídas pelo bispo Dom José Afonso de Moraes Torres (1805-1865) no *Itinerário das Visitas Pastorais*, registro de suas viagens pela diocese do Pará entre os anos de 1845 e 1848. Na leitura dele, nota-se um entrelaçamento entre os campos religioso e político, na medida em que despontam concepções e práticas informadas tanto pela ortodoxia ultramontana, quanto das questões formuladas nos debates entre as elites políticas e intelectuais do Segundo Reinado sobre a construção da nação e da nacionalidade brasileiras, sobre os quais, o bispo, como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), tinha amplo acesso. O desejo maior de D. José Afonso, nas visitas pastorais e no *Itinerário*, era o de sobrepor um modelo de cristão-vassalo, desejável naquela época à liderança da Igreja e do Estado, à heterogeneidade étnica e cultural indígena. Portanto, cabe-nos indagar sobre o que significava, para o bispo, *ser* cristão e vassalo.

### **Palavras-chave:**

Amazônia; Igreja; Indígenas.

### **Abstract:**

*The present article has as its object the representations of the Amazonian indigenous alterity built by Bishop Dom José Afonso de Moraes Torres (1805-1865) in the *Itinerario das Visitas Pastorais*, record of his travels by the Diocese of Pará between the years 1845 and 1848. In reading it, there is an intertwining between the religious and political fields, as conceptions and practices arise, informed both by the ultramontane orthodoxy, and the questions formulated in the debates between the political and intellectual elites of the Second Kingdom about the construction of the nation and Brazilian nationality, to which the bishop, as a member of the Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), had wide access. The greatest desire of D. José Afonso, during his pastoral visits and on the *Itinerario*, was to superimpose a model of Christian vassal, desirable at that time to the leadership of the Church and the State, to the ethnic and cultural heterogeneity of the Indians. Therefore, it is up to us to ask what it meant for the bishop to be a Christian and a vassal.*

### **Keywords:**

*Amazon; Church; Indigenous.*

\* Mestrando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará.

## A narrativa do *Itinerario* entre o religioso e o político

Simbiose entre o campo político, religioso e intelectual Na experiência das visitas e na construção narrativa do *Itinerário*, observa-se uma, informada pelo novo contexto da política indigenista imperial orientada pelo *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios*, que procurou manter o controle das missões sob o poder secular, o que, no entanto, em grande parte ficou apenas no papel, tendo em vista a indispensável função civilizatória da catequese, defendida ou reconhecida pela maioria dos agentes envolvidos no trato com os indígenas do Grão-Pará em meados do século XIX. Também influenciada pelo pensamento indigenista compartilhado entre as elites intelectuais do Império que, apesar da diversidade de concepções, foi balizada pelas discussões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) sobre o lugar do índio no projeto nacional.

Há ainda poucos trabalhos que já abordaram o *Itinerário* como fonte de pesquisa, porém, nunca como objeto privilegiado de análise. Destacamos três deles. Márcio Couto Henrique (2018), utilizando-se dos registros de D. José Afonso, procurou salientar neles agência indígena e os embaraços que esta causava aos agentes da civilização, como o próprio bispo. Fernando Arthur Neves Freitas (2009) destacou o aspecto institucional das visitas pastorais, mostrando a "solidariedade ativa" entre Estado e Igreja como condição de possibilidade das mesmas. Já Allan Azevedo Andrade (2016) pôs em relevo as maneiras como o bispo teceu relações com autoridades durante as viagens com o intuito de promover-se politicamente. Tais contribuições são importantes para o entendimento das viagens, contudo, entendemos que uma análise que busque os referências semânticos e ideológicos que incidiram sobre a narrativa *Itinerário* pode seja um exercício também profícuo.

Propomos nesse texto abordar os fatores que influíram sobre sua construção narrativa, considerando-o como um produto cultural, retórico e político, que está ligado a um campo semântico definido, possuindo objetivos práticos e servindo como importante meio de informações aos agentes envolvidos diretamente com a política e o pensamento indigenista imperial.

O *Itinerario da Visita do Ex.<sup>o</sup> e R.<sup>mo</sup> Senr. D. José Affonso de Moraes Torres<sup>1</sup>, Bispo do Gram-Pará ás Diversas Igrejas do seu Bispado* é um conjunto de registros sobre as visitas pastorais do bispo mencionado, editado e publicado em 1851. Segundo o prelado, não havia inicialmente a intenção de publicá-lo, tão somente pretendia escrevê-los em formas de cartas, a serem remetidas a Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré, bispo de Coimbra (4<sup>a</sup> CARTA, 1851)<sup>2</sup>. Posteriormente, convencido por "amigos", resolveu publicá-las no periódico *A Trombeta do Sanctuario*.<sup>3</sup> Entretanto, neste periódico foram publicadas somente as oito primeiras do total de 47 cartas, entre os números 2 e 12, e no 23. Tivemos acesso ao restante das cartas no por meio do jornal *Voz de Nazaré*,<sup>4</sup> situado na Arquidiocese de Belém (Cúria

<sup>1</sup> D. José Afonso de Moraes Torres, nasceu no Rio de Janeiro em 1805 e morreu em Minas Gerais no ano de 1865. Foi o 9<sup>o</sup> bispo do Pará, estando no cargo entre 1844 e 1857. As principais marcas de seu episcopado foram a ênfase na formação sacerdotal, o empenho na catequese e civilização dos indígenas, o incentivo à devoção à Imaculada Conceição e o estabelecimento pioneiro da imprensa católica (MELLO, 1980).

<sup>2</sup> No n<sup>o</sup> 5 do *Trombeta*, encontra-se a seguinte nota: "Não obstante ter falecido o Exm. Snr. Bispo de Coimbra a quem eram dirigidas as cartas de S. Exc. Rvm., com tudo o itinerario de sua visita as Igrejas deste Bispado, continua na mesma forma de cartas escriptas á uma outra pessoa".

<sup>3</sup> O *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1848) foi primeiro jornal católico propriamente dito da história da província do Grão-Pará e um dos primeiros do Império. Este periódico foi criado por D. José Afonso esteve sob a sua supervisão. Está localizado na Biblioteca Pública Arthur Vianna, em Belém, e disponível no site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

<sup>4</sup> *A Trombeta do Sanctuario* (1851-1854), foi criado por D. José Afonso para substituir o *Synopsis Ecclesiastica*, encerrado em 1849. Encontra-

Metropolitana), que em 1978 as republica em série, fazendo as atualizações ortográficas. No número 37 d' *A Trombeta do Santuario*, 1853, anuncia-se a publicação e venda das mesmas cartas reunidas em um livro, o qual não me foi possível localizar (ANNUNCIOS, 1853).

O *Itinerário* não é constituído apenas das anotações originais feitas pelo bispo durante a viagem. Em parte, inclui comentários a partir dessas anotações e modifica ou omite parte do que havia escrito antes; segundo ele, principalmente por duas razões: "porque por um lado a penna recusa-se a lançar sobre o papel o meo proprio elogio, por outro offender o melindre de alguém" (2ª CARTA, 1851, p. 15). Apesar da variação de temas entre as cartas, é possível perceber elementos basilares que estão presentes na quase totalidade delas. Há quase sempre uma breve descrição da história da missão estabelecida, comentários sobre as atividades econômicas desenvolvidas na localidade, vistas sobre as condições materiais do culto, relato sobre a recepção oficial de sua comitiva e sobre as atividades pastorais ali desenvolvidas, sobretudo referentes à aplicação dos sacramentos.

Logo na primeira carta, o bispo deixa bastante claro as duas principais motivações para empreender suas viagens:

"Quando o Ex.mo Ministro da Justiça me communicou a nomeação que S. M. o IMPERADOR Se Dignou faserme para o Episcopado, disse me entre outras coisas que o dese de S. M. era que percorresse o Amasonas, **procurando chamar á civilização as diferentes tribos de indigenas, que habitão suas mattas**, e não desfructar das delicias de Belem, esta advertencia unida **a rigorosa obrigação, que tem os Bispos de visitarem suas Dioceses**, fez crescer em mim o desejo de faser ouvir minha voz até a ultima, e mais distante ovelha do rebanho que a Provincia quiz confiar á minha fraquesa" (1ª CARTA, 1851, p. 5)".

Essa dualidade de propósitos irá se estender ao longo de toda a narrativa do *Itinerário*. Por vezes age como um bispo ultramontano que, seguindo as orientações do Concílio de Trento, procurava através da catequese e da aplicação dos sacramentos estabelecer e consolidar a ortodoxia católica sobre a diversidade religiosa amazônica (SANTIROCCHI, 2015).<sup>5</sup> Concomitantemente, exerce o papel político de um agente civilizatório do império incentivando o trabalho, a disciplina, condenando os comportamentos considerados imorais e produzindo e compilando informações sociais que eram muito úteis para o planejamento das ações do governo.

Indica também o compartilhamento da "proposta assimilacionista", tendência iniciada no período pombalino e acentuada no oitocentos, que orientou política indigenista do Segundo Império, cujo desiderato maior seria o de "incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes (ALMEIDA, 2012, p. 22)", o que implicou em várias regiões um processo de "apagamento das identidades

---

se disponível na sede do IHGB no Rio de Janeiro.

<sup>5</sup> D. José Afonso foi formado no Seminário de Caraçá, à época dirigido por religiosos lazaristas, que foram os divulgadores da doutrina ultramontana no Brasil. O ultramontanismo, no Brasil, foi um movimento político-doutrinal surgido em meados do século XIX. Ítalo Santirocchi sintetiza esse modelo de reforma diocesana em pelo menos cinco eixos: 1) o resgate da autoridade pontificia e episcopal; 2) a defesa da autonomia da Igreja perante o Estado e combate ao regalismo; 3) a reforma do clero; 4) a reforma das ordens religiosas masculinas e femininas; 5) educação religiosa do povo; 6) popularização da catequese tridentina: incentivo a participação nos sacramentos, intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais, importação de devoções e movimentos religiosos da Europa.

indígenas (ALMEIDA, 2012, p. 35)" pela tentativa de redução da diversidade étnica e cultural indígena na categoria de súditos, o que enfrentou a oposição dos indígenas que persistiam em afirmar suas identidades tradicionais.

Nesse sentido, cabe destacar o papel central desenvolvido pela intelectualidade do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), da qual o próprio D. José Afonso fazia parte. Como mostra Manoel L. S. Guimarães, o instituto formulou as ideias-chave da nascente política indigenista imperial: a questão dos indígenas como portadores de brasilidade, a associação entre catequese e civilização, através da recuperação da tradição regalista portuguesa, o controle sobre as populações indígenas fronteiriças como estratégia geopolítica frente ao cinturão republicano da América hispânica, a associação da questão indígenas com o problema da mão-de-obra (GUIMARÃES, 1998). Deste modo, entendo que essas diretrizes ideológicas estão presentes no discurso construído pelo bispo em seu *Itinerario*, e delinearão a sua política eclesiástica em relação aos indígenas da diocese do Grão-Pará.

Essa dupla motivação está fundamenta objetivo maior de suas visitas pastorais, a saber, converter os índios em "cristãos" e "vassalos". Quando da sua visita à vila de Andirá, no Alto Amazonas, junho de 1847, D. José Afonso sintetiza as suas intenções em relação aos indígenas da diocese. Na ocasião, registra ele, que conversou com líderes dos Maué, através de um intérprete. Houve a promessa de um padre e o batismo de dezenove crianças daquele grupo, depois o prelado chamou "os principais da nação e lhes disse que S. M. o Imperador era seu amigo e desejava que fossem cristãos e bons vassalos, homens que vivessem sempre conosco em paz (CARTAS DE D. JOSÉ AFONSO DE MORAES TORRES. ANDIRÁ E MAUÉS, 1978, p. 3)".<sup>6</sup>

Seguindo à trilha da História Cultural, a partir da concepção de Roger Chartier, para qual ela tem como "principal objecto identificar o modo como em diferente lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler", entendemos o *Itinerário* como um conjunto de "representações", sobre a província do Grão-Pará, seus habitantes e respectivos modos de vida, especialmente sobre os indígenas. As representações são "categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real", de maneira nenhuma neutras, mas "sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam", cujas funções primordiais são uma organizadora, uma justificadora, uma legitimadora e uma conformadora (CHARTIER, 1990, p. 17), pelas quais o autor procura incidir sobre a realidade que interpreta

Ao escrever sobre os indígenas, D. José Afonso reforça a perspectiva do entrelaçamento entre os campos políticos, religioso e intelectual, visto que em seus registros não são expressas apenas suas convicções e impressões pessoais, como também exprime o *habitus* (BOURDIEU, 2007, p. 191)<sup>7</sup> do grupo ao qual faz parte, "na medida em que pertence a um campo intelectual dotado de uma estrutura determinada (BOURDIEU, 2007, p. 188)". O que é apresentado pelo bispo como observações conscientes e desinteressadas constituem, em parte, um "sistema de

<sup>6</sup> Doravante optamos por referenciar apenas o subtítulo como está escrito no jornal *Voz de Nazaré*, que indicam os locais da visita, por entendermos que, assim, será beneficiado o processo de leitura.

<sup>7</sup> Por *habitus*, Bourdieu compreende um "sistema das disposições socialmente construídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias de um grupo de agentes".

disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas" de seu campo ideológico (BOURDIEU, 2007, p. 201).<sup>8</sup>

O conceito de representação associado ao de campos nos confere um interessante instrumento para compreender a obra em questão. Ambos, Chartier e Bourdieu, entendem a escrita como um fato sociopolítico e em parte inconsciente, não apenas estético e deliberado, sendo necessário, portanto, cotejar a organização interna da narrativa nas com as diretrizes ideológicas do campo ultramontano e do IHGB.

Em vista de respondermos à questão sobre o que significava, para o bispo, *ser cristão e vassalo*, um primeiro momento, faremos apontamentos sobre o seu esforço simbólico de redução da alteridade indígena à cultura cristã e civilizada desponta na narrativa em sua tentativa de instrumentalizar a Língua Geral para comunicar sua mensagem catequética e civilizacional, em suas percepções sobre o hibridismo religioso dos indígenas, na administração dos sacramentos como mediação, uma linguagem alternativa ante às dificuldades de comunicação pela Língua Geral. Na segunda parte, tentaremos mostrar como o prelado deixa visível sua intenção política na preocupação com a ordem, no esforço em trazer os índios "selvagens" aos aldeamentos, nas críticas à decadência moral e à desordem destes, responsabilizando por isso os diretores seculares, nos elogios às populações Mundurucu, ao mesmo passo que detratava as dos Mura.

O desiderato maior de D. José Afonso, nas visitas pastorais e no *Itinerário*, era conformar a diversidade indígena amazônica a um modelo de cristão-vassalo desejável àquela altura à direção da Igreja e do Estado, pela sobreposição da heterogeneidade cultural pela moral e religiosidade da ortodoxia ultramontana e da pluridiversidade étnica pela identidade nacional.

## **"[...] que sejam cristãos": a tentativa de redução das concepções e práticas tradicionais ao catolicismo ultramontano**

Entre 1845 e 1848, D. José Afonso realizou três grandes visitas pastorais pelo interior da diocese do Pará, percorrendo um significativo espaço da maior diocese do Império, acompanhado por missionários capuchinhos que, no decorrer das visitas, iam se familiarizando com os locais das missões para as quais seriam destinados. No mesmo ano em que traduziu uma biografia de Cristóvão Colombo em sua viagem de descoberta do Novo Mundo (AFFONSO, 1845), o bispo iniciaria uma experiência que seria marcada também pela estranheza em relação à imensa diversidade étnica e sociocultural que encontrara numa região de administração eclesiástica que se constituía ainda como uma verdadeira "iglesia de frontera (STEFANO, 2008)".<sup>9</sup>

<sup>8</sup> O campo é o "sistema das possibilidades e das impossibilidades objetivas que define o futuro objetivo e coletivo de uma classe (BOURDIEU, 2007, p. 201)", o qual fornece as "condições sociais de produção (BOUDIEU, p. 186)". Na perspectiva de Bourdieu, portanto, se faz necessário estar atento as estruturas sociais que mediam ou condicionam a singularidade do autor ou artista.

<sup>9</sup> Considero pertinente a utilização deste conceito para analisar a Igreja na Amazônia em meados do século XIX. A partir da investigação sobre a Igreja na região do Rio da Prata no século XIX, Roberto Di Stefano considera uma "iglesia de frontera" a aquela em que maior parte de sua geografia eclesiástica é caracterizada pela debilidade dos mecanismos de controle hierárquico e que, por isso, afloram expressões de

Diversos exemplos de contatos entre o bispo e os indígenas mostram uma dinâmica recíproca e constante de "leitura e tradução da alteridade (POMPA, 2001, p. 407)" para os códigos determinado por suas respectivas culturas. Esse processo, como indica Cristina Pompa, se caracterizava como uma "mediação cultural e linguística (POMPA, 2001, p. 427)". No entanto, além de um exercício de tradução, foi também um exercício de dominação, visto que o bispo, por meio do aprendizado da Língua Geral e administração dos sacramentos, inculcar valores e conformar práticas ligadas ao projeto catequético-civilizador que representava, o que implicava em uma sobrepor uma identidade homogênea e exógena de cristão-vassalo sobre uma diversidade sociocultural.

Tão logo se embrenhou nas matas da região amazônica, D. José Afonso percebeu definitivamente que, sem o conhecimento da Língua Geral, a integração dos indígenas à religião católica e à ordem imperial constituiria tarefa quase impossível. Isso porque em meados do século XIX a Língua Geral ainda era falada por boa parte da população da província do Grão-Pará (FREIRE, 2003). Seu conhecimento, portanto, era essencial para concretizar quaisquer tipos de relações pretendidas com os indígenas (FREIRE, 2003). Não era diferente com respeito à catequização. Entendemos que todo o esforço do bispo em aprender a Língua Geral e de criar uma estrutura de ensino da mesma para atender a empresa missionária representa, a um só tempo, uma "operação de compreensão da alteridade indígena (PRUDENTE, 2017, p. 126)" e uma "tentativa de reduzir a diversidade (PRUDENTE., p. 164)" aos parâmetros de seu projeto catequético-civilizador.

Em vários momentos, como registrado no *Itinerario* a presença do "língua"<sup>10</sup> foi indispensável para a realização das tarefas de evangelização e civilização. Só na aldeia dos Tucuna, em São Paulo de Olivença, no Alto Amazonas, o bispo registra uma dessas situações em que a figura do intérprete foi indispensável. De uma "velha de mais de 60 anos", à qual, através do "língua" pediu que trouxesse os demais índios para a freguesia "a fim de os encaminhar para o Céu". Ainda na vila, relata que obteve "do tuchaua um índio órfão, que trouxe comigo, e que eduquei. Já sabia bem toda a doutrina, lia e era um devoto cristão sendo pequeno apenas 12 anos (SÃO PAULO DE OLIVENÇA E ÍNDIOS TUCUNA, 1978, p. 11)".

Diante dessa constatação, o prelado empreendeu um grande esforço pessoal na compreensão da Língua Geral, entendida por ele como o meio por excelência para a catequese e civilização dos índios. Em 1847, quando de sua visita a Boim e Pinhel (Aveiro) iniciou seus estudos sobre a Língua Geral por meio de um dicionário, o que, contudo, se mostrou ineficaz em sua tentativa de falar com os índios, pois, as "alterações que a língua tinha sofrido com o tempo. É hoje inteiramente diversa de que falava há anos atrás (BOIM E PINHEL, 1978. p. 3)", informou o prelado.

Na visita à aldeia dos Tucuna, D. José Afonso se empenhou pessoalmente em aprendê-la, conversando com crianças índias que sabiam o português. Segundo diz, escreveu "1:500 vocábulos" e começou a compor frases com eles. O esforço foi, de certa maneira, efetivo, visto que pôde, na freguesia de São Paulo de Olivença, "ouvir confissões de

---

"dissidência religiosa subterrâneas".

<sup>10</sup> Desde o período colonial a figura do "língua" foi fundamental no processo de catequese e colonização. Eram pessoas que tinham conhecimento do tupi e do português e por isso eram procurados pelos colonizadores para que os acompanhassem e realizassem a mediação linguística com os indígenas. Vemos nos Itinerários e nos diários de viagem deste período que sua função ainda era essencial no contato entre os agentes civilizadores e os indígenas (PRUDENTE, 2017).

peças que nunca se tinham confessado por não terem padres que entendessem a sua língua (SÃO PAULO DE OLIVENÇA E ÍNDIOS TUCUNA, 1978, p. 11)".

Soma-se a este empenho pessoal de aprendizado da Língua Geral junto aos indígenas duas outras importantes ações de cunho institucional. Primeiro, a instituição da cadeira de língua indígena no seminário episcopal de Belém, conseguida em 1851 junto ao então ministro da justiça, Eusébio de Queiroz (DECRETO, 1851). Segundo, a compilação de informações com missionários capuchinhos que deram substância ao *Vocabulário da Língua Geral Usada Hoje em Dia no Alto-Amazonas*, oferecido ao IHGB pelo notável Antônio Gonçalves Dias e publicado na sua Revista do em 1854 (GUIMARÃES, 1998).<sup>11</sup> Tal obra se mostra condizente com orientação do instituto que, a partir de 1851, passa a incorporar "estudos de natureza etnográfica, arqueológica e relativo às línguas dos indígenas brasileiros", com o duplo objetivo de explicitar a presença de um "outro" não civilizado no território nacional e, ao mesmo tempo, "recuperar a cadeia civilizadora, demonstrando a inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização (GUIMARÃES., 1998, p. 11)".

As suas observações sobre as expressões da religiosidade indígena expressam seu repúdio à devoção híbrida, característica das populações do interior da diocese, que combinava elementos da devoção católica de matriz ibérica com religiosidades tradicionais de matriz indígena. A esse respeito, temos duas interessantes descrições de suas visitas a Boim e Pinhel:

"É pequena a povoação composta na maior parte de Índios [...]. Foi denominada antigamente Aldeia de Santo Inácio [Boim], missão dos Jesuítas, cujos **restos de educação** ainda conservam os Índios nas suas festas religiosas, a que eles, hoje, misturam outros **atos de sua invenção**, mais próprios a promover a **embriaguês** e a **imoralidade** do que a devoção".

"Consta o "sairé" do seguinte: uma velha com um pequeno tambor vai adiante de um rancho de mulheres tocando-o **monotonamente**, ao som de uma gaita de taquara, cujo som **fere desagradavelmente o timpano**. Seguem-se três a quatro raparigas, segurando um arco coberto de ramos de algodão e fitas, com diferentes repartições, a que dão um movimento de alto e baixo, inclinando-o às vezes quando se voltam para o Padre como quem o chama para si, e isto fazem com canto **desagradável** na língua indígena, que **mais parece choro** do que música [...]. Dizem ser **invenção dos Jesuítas** que, por este meio, inspiravam os índios idéias religiosas; por quanto o arco é emblemático em todas as suas partes, e somente certas raparigas tinham o direito de o segurar (BOIM E PINHEL, 1978, p. 3)".

Os "restos de sua educação" aos quais o bispo se refere, trata-se do legado deixado pelas missões jesuíticas extintas no final do século XVIII, com os quais foram combinados "outros atos de sua invenção", isto é, elementos próprios de sua cultura tradicional. Como mostra Cristina Pompa, a "pedagogia jesuítica" sugeria "a utilização de

---

<sup>11</sup> Professor de história e letras e latim, poeta, romancista e etnógrafo, Gonçalves Dias (1823-1864) foi um dos principais nomes do movimento romântico brasileiro, tendo dado importantíssimas contribuições ao estudo das populações indígenas e à construção da identidade nacional. Foi um destacado membro do IHGB, tendo integrado a Comissão Científica do Império, que entre 1859 a 1860 explorou os sertões da Amazônia com intuito de colher informações sobre os povos indígenas da região.

elementos da cultura nativa como "linguagem" para veicular conteúdo da fé católica (POMPA, 2001, p. 426)". Diferentemente dos jesuítas, D. José Afonso deu grande ênfase aos sacramentos em detrimento do devocional, visto que o que as práticas que os indígenas haviam aprendido e desenvolvido como devoção, seriam "mais próprios a promover a embriaguês e a imoralidade do que a devoção".

O confronto do bispo com "um que denominavão Pagé" na Vila de Cintra, em setembro de 1845, nos confere outro exemplo da confrontação do catolicismo híbrido empreendida pelo bispo. Assim este define a figura do "Pagé": "são curandeiros ou feiticeiros, a que chamarei antes embusteiros, e velhacos, que por meio de inventadas e incríveis curas procuram enganar o povo para seus fins (3ª CARTA, 1851, p. 18)". A hipótese de Mark Harris (2006) é a de que o "xamanismo", uma espécie de "catolicismo local", surgiu na Amazônia entre o fim do século XVIII e ao longo do XIX. A figura do "pajé assumiu nela uma função primordial. Na ausência do padre ele teria assumido a função de mediador com o sagrado (encantado), assimilando elemento do catolicismo em sua prática médico-religiosa, apesar de não contar com uma notória distinção dentro da comunidade e sendo muito perseguido pela Igreja.

Diferentemente da situação das festas em Boim e Pinhel, em Cintra o prelado procurou exercer o "controle eclesiástico (MAUÉS, 1995)"<sup>12</sup> sobre os rituais de curas via pajelança, ao repreender o "Pagé" publicamente. Podemos visualizar nessas situações o que Ferdinand Azevedo considerou como o embate entre uma "espiritualidade ultramontana" e um tipo de "piedade barroca jesuítica", essa, em geral, festiva, livre e externalizada; aquela mais hierárquica, sacramental e internalizada (AZEVEDO, 1988).

Além da língua, os sacramentos foram utilizados como meio para reformar ou extirpar práticas consideradas inadequadas ao catolicismo ultramontano como as dos relatos anteriores. O empenho desenvolvido pelo bispo na ministração dos sacramentos é um indicativo da diretriz ultramontana de sobreposição do catolicismo devocional pelo sacramental. Há em quase todas as cartas um lugar especial para o registro sobre batismos, crismas, confissões e matrimônios. Em 1848, no balanço final que faz sobre suas visitas, D. José Afonso afirma que pregou mais de 800 sermões, confessou mais de 14 mil, crismou mais de 20 mil, e casou cerca de 2 mil pessoas (REGRESSANDO DE SALINAS, 1978, p. 3).

Receber os sacramentos era parte *sine qua non* da pretendida transformação dos índios em cristãos, utilizado para corrigir comportamentos desviantes, era o meio privilegiado para integrá-los ao universo cultural da civilização católica e mantê-los nele. No entanto, os objetivos do bispo eram distintos aos dos índios em relação aos sacramentos. Chamo atenção aqui para dois relatos sobre o batismo que reforçam esse argumento. Mas que meramente religioso, o batismo, como bem observou Couto Henrique, era um "ato político (HENRIQUE, 2018, p. 149)", tanto para os agentes da civilização, quanto para os sujeitos que eram seus alvos. Na aldeia de Santa Cruz, em 1846, D. José Afonso fala sobre a receptividades dos Mundurucu em relação ao batismo, ao escrever: "eu mesmo batizei 13 crianças com o fim de animá-los e tinham um prazer em chamarem depois seu compadre (EM JURUTI, LIMITES DO PARÁ, 1979, p. 3)". O

<sup>12</sup> Raymundo Heraldo Maués (1995) utiliza a noção de "controle eclesiástico" a fim de explicar a atuação dos agentes do catolicismo oficial no sentido de combater as concepções e práticas do "catolicismo popular" ou "tradicional", que consistem numa gama de formas de experiência da religião católica pelas classes populares desde o período colonial, que, em muitos sentidos, se opõe ao modelo de catolicismo oficial (eurocêntrico, sacramental, hierárquico, intelectualizado).

bispo também deixa transparecer que havia algum interesse por parte daqueles índios em relação ao batismo, visto que os realizava "com o fim de animá-los". Em outra visita, à Itaituba no ano seguinte, a situação foi diferente. Conta o bispo que outro grupo da mesma etnia não queria que "os padrinhos fossem brancos" e nem que "seus filhos fossem batizados fora da Igreja que tinham na sua aldeia (ITAITUBA E SANTARÉM, 1978, p 3)".

Couto Henrique interpreta a resistência desses Mundurucu ao apadrinhamento de seus filhos por brancos como uma tentativa de manter o controle sobre o sistema de compadrio e preservar suas crianças de possíveis raptos pelos brancos, o que era muito comum. Assim, segundo o mesmo autor, "do ponto de vista indígena, o batismo se configuraria mais como um ato político do que um desejo de se tornar cristão civilizado (HENRIQUE, 2018, p. 148-149)".

A despeito da leitura que faz o bispo sobre as festas e sobre a pajelança, esses relatos são representativos, também, pois indicam o espaço de mediação cultural em que se constituíram os aldeamentos. A identidade cristã assumida por esses sujeitos, na visão do prelado, era mais nominal que efetiva, visto que em suas práticas religiosas predominavam traços culturais tradicionais. Eles mostram a continuidade das tradições indígenas combinadas a experiência católica que se tornara mais ou menos generalizada entre a população amazônica. Assumir a identidade de "cristãos" por aqueles indígenas não significava, no entanto, o abandono deliberado e generalizado de suas concepções e práticas tradicionais, mas sim demonstram o caráter fluído e flexível das identidades naquele contexto (CARVALHO JR, 2017) e o "processo ativo e criativo" de combinação entre elementos de religiosidades indígenas com a devoção católica e outras tradições (HARRIS, 2006, p. 105).

Diante uma diversidade étnica e cultural e, portanto, religiosa, D. José Afonso tentou traduzi-la para os referenciais de sua cultura, a modo de entendê-las, sem perceber, no entanto, que era também traduzido. Na sua narrativa é notório sua constante tentativa de impor a moral e religiosidade tridentinas aos indígenas, tendo a Língua Geral e os sacramentos como meios privilegiados para tal. Assim, o *ser cristão*, na concepção do bispo, estava ligado à obediência aos preceitos do catolicismo ultramontano, o que implicaria na homogeneização da alteridade indígena, diversa e heterogênea, sob o signo do cristianismo.

## **"[...] e bons vassalos": a religião como instrumento da ordem nos aldeamentos**

Para D. José Afonso, o *ser cristão* estava indissociavelmente ligado ao *ser bom vassalo*. A concepção de civilização amalgamada com a de ordem, encampada pela direção saquarema durante o Segundo Reinado, e que orientou o pensamento e a política indigenistas nesse período, é o outro referencial pelo qual o bispo interpretou a alteridade indígena amazônica. Tal como vimos no registro do encontro com os Maué em Andirá, como mostrado no início deste texto, ao longo de toda a narrativa, observa-se o entrelaçamento entre o campo religioso, o intelectual e o político (BOURDIEU, 2007).

Durante o período que vai da Maioridade até a década de 1870, a "direção moral e intelectual (MATTOS, 2011, p. 170)" do governo do Império era exercida pelos Saquaremas ou conservadores. Suas diretrizes políticas eram a "ordem pública, poder central e centralização político-administrativa (MATTOS., p. 150)". Para este grupo, o ideal de civilização estava visceralmente ligado à noção de ordem, o que implicava em um projeto de incorporação da população

livre e pobre e da escrava por meio do trabalho e da infusão de valores de respeito à ordem e às autoridades estabelecidas.

Os vínculos entre o episcopado de D. José Afonso e essa tendência política conservadora se iniciam quando de sua própria nomeação, que ocorreu alinhada à política do Segundo Império de nomeação de bispos com perfil conservador, comprometido com a defesa da ordem política e social estabelecida: monárquica e centralizadora. Essa tendência justifica-se pela necessidade imperial de combater a influência liberal e revolucionária sobre o clero brasileiro, assim como evitar um novo ciclo de revoltas dissidentes como acontecera durante o período regencial (WERNET, 1987; AZZI, 1979; SANTIROCCHI, 2013).

No que diz respeito à política indigenista no contexto da direção Saquarema, Celestino de Almeida afirma que ela "incorporou e acentuou a proposta de promover a assimilação dos índios e extinguir antigas aldeias coloniais que haviam sido introduzidas pelas reformas pombalinas, em meados do século XVIII (ALMEIDA, 2012, p. 24)". No entanto, houve significativas controvérsias sobre como operar essa "política assimilacionista". Quanto a isso, Carneiro da Cunha mostra que nos debates indigenistas oitocentistas acentua-se a oposição entre duas soluções polares: a violência ou a brandura, isto é, se se deveria exterminar os índios "bravos" ou procurar civilizá-los e integrá-los à ordem política (CUNHA, 1992, p. 134).

Com a revogação do Diretório Pombalino em 1798, criou-se um "vazio" na legislação indigenista.<sup>13</sup> A primeira iniciativa de preenchê-lo se deu em 1845 com a instituição do *Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios* (Decreto 426 de 24 de julho de 1845), que veio, em linhas gerais, ratificar a proposta assimilacionista e secularizadora de Pombal que, embora extinto oficialmente, continuo sendo o parâmetro para a legislação sobre os índios (CUNHA, 1992). Assim, no *Regulamento* permaneceram congregadas a retórica da civilização e da secularização com "à idéia de catequizaçã, majoritária nos séculos anteriores (HENRIQUE, 2007, p. 219)", deixando a tarefa de cristianização dos índios como subordinada ao projeto maior de civilização.

Esses referenciais explicam a preocupação do bispo com a ordem nos aldeamentos, a oposição valorativa que realiza entre os Mundurucu e os Mura, o esforço em demonstrar os aldeamentos como lugares privilegiados para a civilização dos índios "selvagens" e as críticas à decadência moral e à desordem destes, responsabilizando por isso os diretores seculares.

Seu temor em relação à ameaça de desordens sociais e políticas envolvendo os indígenas, é uma grande preocupação de D. José Afonso, acentuada por um fator de ordem regional, a saber o projeto de reorganização social, política e econômica da província no pós-Cabanagem (RICCI, 2006).<sup>14</sup> Como aponta Magda Ricci, o período entre 1838 e 1850 compreende a gestação e aplicação de um projeto de restauração na província Grão-Pará. Os principais objetivos das elites provinciais nesse contexto eram a urbanização de Belém, a reorganização do trabalho e da produção

<sup>13</sup> NOTA informativa: falar sobre as soluções regionais.

<sup>14</sup> Segundo Magda Ricci, a Cabanagem foi uma revolução social fruto das contradições sociais geradas pelo ambíguo processo de independência do Brasil, o qual não significou para as camadas populares mudanças em sua condição de exploração a que eram submetidos pelas elites brancas e portuguesas. Em meio aos conflitos, os cabanos criaram um sentimento comum de identidade na luta pela afirmação de sua cidadania e pela igualdade social. Essa historiadora organiza cronologicamente o movimento cabano nos seguintes momentos: o "tempo agudo da Cabanagem" (1835-1836), "repressão do interior" (1836-1840) e período de restauração da ordem política e da economia (1838-1850).

e a pacificação da província. Esses esforços significaram para as camadas populares um ambiente de constante vigilância, regimes de trabalho forçado, de restrição às liberdades e variadas formas de violência simbólica (RICCI, 2013).

A questão da necessidade de reorganização política, econômica e social da província, associada à necessidade de integração dos nativos à sociedade civil imperial, afetou as populações indígenas de um modo particular e grave. Foram gestados distintos projetos desenvolvimentistas cujo eixo foi o “rearranjo da mão de obra indígena e na exploração dos recursos naturais (BARRIGA, 2014, p. 159)”.

A inquietação com a iminência de desordens com a agência indígena possuía uma relação direta com um imaginário construído sobre estes grupos no que diz respeito às suas relações históricas com as forças da ordem. Isso fica bastante nítido na construção de imagens opostas sobre os Mundurucu e os Mura. Na aldeia de Santa Cruz, em Aveiro, menciona elogiosamente a aliança dos Mundurucu com o governo provincial contra os insurgentes durante as guerras cabanas e pela continuidade da aliança no fim delas. Assim descreve os Mundurucu:

"Os homens são gigantescos, corajosos e leais, as mulheres muito trabalhadoras. É uma das nações mais poderosas e guerreiras e que mais serviços tem prestado ao Estado; distinguiram-se contra os Cabanos em 1835, e ainda hoje prestam serviços nas expedições contra os quilombos (SUBINDO O TAPAJÓS, 1978, p. 3)".

Já ao falar dos Mura, o tom panegírico se transforma em um juízo curto e áspero, começando pela sua igreja, na aldeia de São José do Amarati (Itacoatiara), que estava "arruinadíssima" e "toda suja", passando pelo "caráter feroz desta nação, que parece de tudo desconfiar, e indica em sua fisionomia um coração mau (ITACOATIARA, AMATARI E MANAUS, 1978, p. 3)".

A construção dessas representações opostas parece estar ligada a uma memória compartilhada sobre as duas etnias que foi construída no período colonial por autoridades e colonos e reformulada durante e após a Cabanagem pelos agentes da ordem. A participação destas duas etnias nas lutas cabanas influenciou diretamente essa percepção do bispo. Letícia Barriga mostra que, durante as guerras cabanas, "os Mura se posicionaram, nos principais levantes, pelos cabanos, e os Mundurucu, rivais históricos dos Mura, atuaram conjuntamente com as tropas anticabanas (BARRIGA, 2014, p. 175)". Portanto, as posições opostas tomadas por estas duas etnias durante as lutas cabanas influenciaram significativamente na valoração dos Mundurucu como amigos da ordem, e dos Mura como filhos da desordem.

A descrição que o bispo faz sobre os Mundurucu tanto fazia referência ao imaginário construído sobre este grupo, onde estão presentes, dentre outras coisas, classificações como "cortadores de cabeça" ou "espartanos" da Amazônia, devido ao terror que suas atividades guerreiras causavam aos outros índios e aos não-índios, como também a sua participação nas guerras cabanas ao lado das forças legalistas. Por tudo isso, as autoridades "compreendiam que catequizar este povo guerreiro era condição fundamental para a catequese e civilização de todos os outros povos indígenas", por isso "passaram a ser tratados como aliados, sendo decisivos no processo de pacificação e recuperação econômica da província após a Cabanagem (HENRIQUE, 2018, p. 73)".

Essa distinção entre os Mundurucu e os Mura possuía, outrossim, uma função pedagógica. Ela representaria uma oposição entre dois modelos, que comportam valores e comportamentos desejados ou repudiados respectivamente.

De certa maneira, o discurso de D. José Afonso também representa o "modelo bipolar Tupi-Tapuia" e seu correspondente "assimilação-extinção", que era uma tendência importante do pensamento indigenista das elites imperiais em meados do século XIX (MONTERO, p. 2001). Os Mundurucu estariam mais próximos do polo "Tupi", isto é, seriam aliados da civilização e elegidos como símbolos da nacionalidade brasileira em gestação. Já os Mura, estariam mais perto do polo "Tapuia", ou seja, eram tidos como obstáculos da civilização e deveriam sofrer ações mais enérgicas por parte do Estado.

Numa província onde ainda pairava o espectro da revolução cabana, na qual a participação indígena foi determinante (LIMA, 2004), a tarefa civilizatória em relação aos indígenas assumiu o caráter de uma ação conjunta entre Estado e Igreja, tendo como eixo o binômio trabalho-catequese, dentro de uma conjuntura de "especificidade das missões no século XIX", isto é, a da dependência financeira do Estado e da ausência dos jesuítas (HENRIQUE, 2018).<sup>15</sup>

Apesar dos conflitos de concepções e estratégias entre as esferas secular e religiosa, sobressaiu-se uma convergência em torno de um projeto que pressupunha a catequese era consentânea e a inclusão na disciplina de trabalho imperial como o roteiro para a integração dos indígenas no Estado-nação. Como resultados das ações de "catequese e civilização", esperava-se por um lado, inibir novos movimentos revoltosos como o da Cabanagem e, por outro, a obtenção de uma massa de trabalhadores para o reerguimento da província. A razão para essa convergência era a crença na função da religião como freio social (AZZI, 1979). Enfatizando o poder coercitivo da religião, D. José Afonso afirma que:

“Um só missionário, na minha opinião, dotado das qualidades que se exigem em um ministro do Evangelho, vale mais do que mil inspetores de quarteiros, e delegados de polícia, que o muito que fazem é dominarem o exterior do homem, mas nenhuma força tem para submeter espíritos ao jugo da lei, e da autoridade: **pertence à Cruz, e ao Evangelho este privilégio** (EM OURÉM, 1978, p. 3)”.

Assim como reforço à ideia da religião como freio social, estas palavras podem também indicar uma crítica sutil à secularização dos aldeamentos. Em outros momentos do *Itinerário*, podemos ver de maneira mais clara a insatisfação do bispo com os diretores seculares. Em diversas ocasiões o bispo registra a situação de decadência material e desordem dos aldeamentos, apontando como principais responsáveis por essa situação geral os diretores seculares. Em sua opinião, o depósito destes nas mãos de religiosos seria a melhor solução para o sucesso da política de aldeamentos. Em uma conversa com os índios Mundurucu na aldeia de Santa Cruz, no rio Tapajós, o bispo faz eco às queixas daqueles sobre violência que vinha sofrendo por parte dos diretores seculares, escreve o prelado: "Mostraram-se tão indispostos a serem governados por diretores que me disseram que apenas o diretor aí se estabelecesse retiravam para o mato (SUBINDO O TAPAJÓS, 1978, p. 3)".

<sup>15</sup> Dois decretos, basicamente, atestam essa nova configuração da política indigenista. O Decreto nº 373, de 30 de julho de 1844, que determinou as regras para a distribuição dos missionários e delegou aos capuchinhos a catequese, a qual fora assumida "como uma espécie de missão oficial do Estado". Posteriormente, e mais importante, o Decreto 426, de 24 de julho de 1845 que vinha para regular as missões de "catequese e civilização dos índios", com ele ficou evidente "a preocupação do Estado em exercer o controle absoluto sobre os grupos indígenas e sobre os missionários, diferentemente do que acontecia nos tempos de Vieira (HENRIQUE, 2018, p. 58)".

Queixas como essa foram muito frequentes nesse período, como aponta Carneiro da Cunha. Relatavam-se uma diversidade de excessos e abusos cometidos por diretores, sobretudo no que concerne à utilização da mão-de-obra indígena para fins particulares, como também ao despreparo dos mesmos para gerir os aldeamentos. As observações do prelado remetem à "disputa secular que se arrastará até ao século XX, entre uma administração estritamente leiga e uma administração religiosa dos índios (CUNHA, 1992, p. 139)" e cuja publicação das mesmas indica a intenção de que elas pudessem levar as autoridades públicas a verem a situação com outros olhos. Esses fatores levam-no a uma conclusão, para si, inequívoca: "Não faltam disposições, faltam diretores que as saibam encaminhar, e duplicado seria o fruto se em cada aldeia que visito pudesse deixar um missionário (EM OURÉM, 1978, p. 3)".

Portanto, na visão do bispo, os aldeamentos sob a direção de religiosos seria a solução mais eficiente para a civilização dos indígenas e, como vimos no início desse texto, "a civilização as diferentes tribos de indígenas, que habitam suas mattas (1ª CARTA, 1851, p. 5)" foi uma das duas motivações principais que levaram o D. José Afonso às suas visitas. Chamar à civilização implicava, necessariamente, atrair os índios "selvagens" para o espaço dos aldeamentos. Como mostra em seu *Itinerário*, o bispo tentou promover a atração destes índios, assim com incentivou os missionários nessa tarefa. Em Juruti, relata ele: "tive a ocasião de conversar com vários índios Mundurucus e significar-lhe o desejo que tinha de ver aldeados todos os seus companheiros, que ainda existem nas brenhas (EM JURUTI, 1978, p. 3)". No mesmo espírito o bispo elogia a atuação do frei Egídio Garezzo, o qual:

"Tem chamado muitos gentios do mato para a aldeia e ele mesmo dirigiu-se, guiado por alguns Índios da aldeia Ixituba às campinas, donde voltou com um grande número de tuxauas da nação Mundurucus, que trouxe até esta capital onde os apresentou ao presidente da Província, que os recebeu bem e os encheu de brindes (ITAITUBA E SANTARÉM, 1978, p 3)".

O primeiro passo a ser realizado em direção à civilização seria chamar os indígenas dispersos "do mato para a aldeia". O prelado sabia que era no espaço dos aldeamentos que se poderia concretizar um processo genuíno de conversão ao Evangelho e de civilização. Os aldeamentos foram os espaços privilegiado onde, desde o período colonial, se tentou promover a "ocidentalização (CARVALHO JR, 2013, p. 73)" desses contingentes populacionais considerado à margem da sociedade política.

Participe da tarefa "de forjar uma identidade nacional, apaziguando as diferenças sociais e fortalecendo a ideia de unidade (SOUSA, 2011, p. 40)" que coube ao campo intelectual do Segundo Reinado, D. José Afonso constrói sua narrativa sobre a alteridade indígena em sua diocese, destacando-se nela a sua preocupação com a ordem nos aldeamentos e a catequese como elemento vital para a civilização. Seu esforço simbólico se constrói no sentido da condenação de práticas desviantes e perigosas à ordem pública e, em contrapartida, no incentivo à valores e práticas de submissão à ordem e às autoridades estabelecidas.

## Considerações finais

Para D. José Afonso, cristão e vassalo eram duas identidades necessariamente complementares. Se os indígenas deveriam assumi-las, subentende-se que deveriam eliminar o paganismo e a rebeldia que lhes era característico. Anunciada pelo bispo, a "amizade" prometida pelo Imperador possuía esse caráter condicional, haja vista que ela seria possível apenas se os índios assumissem a identidade de cristãos-vassalos, o que implicaria em uma mudança significativa em suas concepções e práticas tradicionais.

A forma como o mundo indígena é visto e representado por D. José Afonso das "relações entre política e produção cultural e intelectual (SOUSA, 2011, p. 180)". Como vimos, essas representações construídas pelo bispo em seu *Itinerario* não eram meramente percepções subjetivas, mas sim estavam inseridas no horizonte ideológico definido pelo entrelaçamento entre o campo intelectual e político. Como assevera Bourdieu, a "Igreja contribui para a manutenção da ordem política" por meio de sua função de "manutenção da ordem simbólica", isto é, de disseminação e naturalização de valores associados a esta ordem política (BOURDIEU, 2007, p. 70).

Se seguirmos à Roger Chartier, veremos que não havia nada de desinteressado em tudo o que escreveu o bispo, visto que as percepções do social "produzem estratégias e práticas [...] que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p. 17)". Assim, entendemos que sua retórica possuía, como fim, a orientação das práticas de seus leitores e, sobretudo, em relação àqueles sobre quem escrevera.

Seu discurso, em suma, visava reduzir a alteridade indígena amazônica, múltipla e heterogênea, ao seu modelo de cristão-vassalo, em conformidade com o projeto catequético-civilizador do qual era representante. Por mais que a questão da agência indígena não tenha sido o mote do presente trabalho, acreditamos ser necessário encerrá-lo ressaltando que as ações do bispo se inscrevem em um longo processo histórico, iniciado desde o século XVI, pelo qual os brancos tentaram invisibilização dos indígenas, predominantemente de forma violenta, dentro do projeto colonial e do Estado-nação. As imensas dificuldades que o prelado mostra nos seus escritos em conseguir seus intentos atestam que os indígenas souberam, dentro dos limites impostos pelas circunstâncias históricas, absorver elementos da cultura ocidental, sem, contudo, deixar de ser índios.

## Fontes

- 1ª CARTA. **A Trombeta do Santuario**. Ano 1, nº 2, 15 de agosto de 1851, p. 5. (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro).
- 2ª CARTA. **A Trombeta do Santuario**. Ano 1, nº 3, 1 de setembro de 1851, p. 15.
- 3ª CARTA. **Trombeta do Santuario**. Nº 4, 15 de setembro de 1851.
- 4ª CARTA. **A Trombeta do Santuario**. Ano 1, nº 5, 1 de outubro de 1851, p. 21.
- AFFONSO, D. José. Biographia de Christovão Colombo (Traduzida pelo nosso Socio o Exm. Sr. Bispo do Pará, D. José Affonso de Moraes). **Revista Trimestral de Historia e Geographia**. Nº 25 - Abril de 1845, p. 3-53.
- ANNUNCIOS. **A Trombeta do Santuario**. Ano 3, nº 37, 15 de março de 1853, p. 6. (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro).
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Em Ourém. **Voz de Nazaré**. Nº 1.272, 21 de maio de 1978 [setembro de 1847], p. 3. (Arquidiocese de Belém - Cúria Metropolitana).
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Em Juruti, limites do Pará. **Voz de Nazaré**. Nº 1.277, 25 de junho de 1978, p. 3.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Boim e Pinhel. **Voz de Nazaré**. Nº 1.280, 16 de julho de 1978 [fevereiro de 1848], p. 3.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Subindo o Tapajós. **Voz de Nazaré**. Nº 1.281, Belém, 23 de julho de 1978 [fevereiro de 1847], p. 3.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Andirá e Maués. **Voz de Nazaré**. Nº 1.285, 20 agosto de 1978 [junho-agosto de 1847], p. 3.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Itacoatiara, Amarati e Manaus. **Voz de Nazaré**. Nº 1.287, 3 de setembro de 1978 [outubro de 1847], p. 3.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. São Paulo de Olivença e Índios Ticuna. **Voz de Nazaré**. Nº 1.292, 8 de outubro de 1978 [fevereiro de 1848], p. 11.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Descendo o Solimões. **Voz de Nazaré**. Nº 1.293, 15 de outubro de 1978, p. 5.
- CARTAS de D. José Afonso de Moraes Torres. Tauápeçu, Alenquer e regresso a Belém. **Voz de Nazaré**. Nº 1.296, 5 de novembro de 1978.
- DECRETO N. 389 de 10 de Outubro de 1851. Creando novas cadeiras de ensino nos Seminarios do Pará, Bahia e Minas Geraes, e fixando seus ordenados". **Trombeta do Santuario**. Nº 8, 10 de novembro de 1851, p. 34-35. (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro).

## Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.
- ANDRADE, Allan Azevedo. *Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)*. Belém, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, 2016.
- AZEVEDO, Ferdinand S. J. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. *Perspectiva Teológica*, n. 20, 1988, p. 201-218.
- AZZI, Riolando. A defesa da ordem social no pensamento de D. Romualdo A. de Seixas, arcebispo da Bahia (1827-1860). *Síntese*, v. 6 n. 16, p. 131-153, 1979.
- BARRIGA, Letícia Pereira. *Entre leis e baionetas: Independência e Cabanagem no Médio Amazonas (1808-1840)*. Belém, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras Secretaria, Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

- FREIRE, José Ribamar. A LGA no século XIX: a hegemonia perdida. In: FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos locais das línguas amazônicas*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.
- GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1 n. 1, p. 5-27, 1998.
- HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, p. 81-108.
- HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina et alii (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, p. 81-108.
- HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.
- LIMA, Leandro M. Presenças indígenas na Cabanagem. Proposta metodológica para a compreensão de suas participações diferenciadas, 2004. *Anais do XVII Encontro Regional de História - O lugar da História*. Campinas: ANPUH/SPUNICAMP, p. 1-12.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema. A formação do estado imperial*. São Paulo: HUCITEC, 2011.
- MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.
- MELLO JR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres nono bispo do Pará 1844-1859. Alguns documentos para a biografia do bispo resignatário". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 328, p. 5-22, jul.-set. 1980.
- MONTERO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudo de história indígena e do indigenismo. Campinas, Tese (Concurso de Livre Docência), Unicamp, 2001.
- NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Antônio Macedo Costa (1862-1889)*. São Paulo, Tese (Doutorado), USP, 2009.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Campinas, Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.
- PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. Belém, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, 2017.
- RICCI, Magda Maria de Oliveira. "As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra". In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos; RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). *Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura*. Belém: Editora Açaí, 2013, p. 46-80.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SOUSA, Eveline. *Os ideais de civilização na Amazônia imperial: um estudo sobre os projetos de civilização indígena no Pará*. Belém, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, 2011.
- STEFANO, Roberto di. Dissidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 157-178, dezembro, 2008.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de America*. El problema del otro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

Submissão: 03/04/2020

Aceite: 27/01/2021