



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

IDELSON MACIEL FERREIRA

**DO ALTAR À ESCOLA:
A ATUAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO CAMPO EDUCACIONAL
AMAPAENSE (1903-1956)**

Macapá-AP
2022

IDELSON MACIEL FERREIRA

**DO ALTAR À ESCOLA:
A ATUAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO CAMPO EDUCACIONAL
AMAPAENSE (1903-1956)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED-Unifap) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Dr. Sidney Lobato

Macapá-AP
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborada por Thalita Ferreira – CRB-2/1557

- F383a Ferreira, Idelson Maciel.
Do altar à escola: a atuação da Igreja Católica no campo educacional amapaense (1903-1956)/ Idelson Maciel Ferreira. 2022. 130 folhas.
- Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Educação. Macapá.
Orientador: Prof. Dr. Sidney da Silva Lobato
1. Política educacional. 2. Igreja católica - Educação escolar - Amapá. 3. Romanização - Amapá. I. Lobato, Sidney Silva, orientador. II. Título.
-

Classificação Decimal de Dewey. 22 ed. 370.98116

IDELSON MACIEL FERREIRA

**DO ALTAR À ESCOLA:
A ATUAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO CAMPO EDUCACIONAL
AMAPAENSE (1903-1956)**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED/Unifap), como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação, Políticas e Culturas. Linha de Pesquisa: Políticas Educacionais.

Aprovada em: 19 de abril de 2022

BANCA EXAMINADORA

Dr. Sidney da Silva Lobato – PPGED/Unifap
Presidente e Orientador

Dra. Ilma de Andrade Barleta – PPGED/Unifap
Examinadora Interna

Dra. Raimunda Gomes da Silva – PPGE/UEER
Examinadora Externa

Me chamarão subversivo
E lhes direi: eu o sou
Por meu Povo em luta eu vivo
Com meu Povo, em marcha, vou
Tenho fé de guerrilheiro
E amor de revolução.

Canção da foice e do feixe

Pedro Casaldáliga

AGRADECIMENTOS

A conclusão da jornada é fruto de uma tarefa que não foi completada desacompanhada, muito menos na ausência daqueles que estão no cerne de nossa vida. Durante todo esse percurso, pude agregar alguns novos parceiros e contar com a confiança e amparo daqueles que sempre estiveram ao meu lado.

Por isso, quero iniciar agradecendo aos meus familiares: à minha mãe (professora, ribeirinha amazônica, filha de parteira, amiga para todas as horas), ao meu pai (homem honrado, operário no labor e sábio na vida) e aos meus irmãos e irmã pelo estímulo incondicional.

À minha companheira, guerreira, forte e plenamente admirável em seu modo de ver a realidade.

À Ana Lívia, minha filha.

Ao meu orientador, Sidney Lobato, pela paciência, cuidado e afeto investido em todos os momentos. Um admirável amigo que a vida se encarregou de colocar em meu caminho.

Ao inesquecível amigo André Luiz (*in memoriam*) pelos sonhos construídos juntos.

Ao amigo padre do Pime, Luiz Brusadelli (*in memoriam*), pela disponibilidade de compartilhar obras de Piero Gheddo.

Aos companheiros da turma PPGED-Unifap (2019) e do ProfHistoria-Unifap (2019) pelos momentos de debate e entusiasmo. Em especial, às colegas Kátia dos Anjos e Neuci Pereira, pela confiança e amizade edificada.

Aos meus professores do PPGED-Unifap pelo compromisso e pela dedicação.

À Coordenação do PPGED-Unifap e ao corpo administrativo do Programa, que tocam diariamente o funcionamento do curso.

À Universidade Corporativa Banco do Brasil (UniBB), por ter disponibilizado bolsa de incentivo estudantil.

Aos membros das bancas de qualificação e defesa, que me apontaram os caminhos mais acertados a seguir.

Sei que agradecimento carrega consigo o risco iminente de deixar de listar alguém que colaborou com a nossa jornada. Mas, de modo algum tal omissão anula o carinho ou o respeito por quem fez parte de nossa trajetória.

RESUMO

Este estudo aborda a atuação da Igreja Católica no campo da Educação em perspectiva histórica. A pesquisa enfoca a área que corresponde hoje ao estado do Amapá, e tem como recorte cronológico o período de 1903 a 1956. O foco da pesquisa recai sobre os modos como duas entidades religiosas – a Congregação Missionários da Sagrada Família e o Pontifício Instituto das Missões Exteriores –, em articulação com o Estado, contribuíram para consolidar a forma escolar de educação nas terras amapaenses. Nossa pesquisa tem os seguintes objetivos: 1) identificar os interesses que levaram o clero a investir, em cooperação com o Estado, na ampliação do campo da educação escolar no Amapá, durante o período estudado; 2) caracterizar agentes, estratégias e instrumentos que foram mobilizados nesse investimento. Partindo da concepção ampliada de Estado, de Antonio Gramsci, examinamos o *Livro do Tombo*, além de artigos de jornais e escritos de cronistas da Igreja, a fim de atingir as metas da investigação. As principais inferências da pesquisa são: 1) a Igreja investiu na educação escolar amapaense por ver nela um meio eficaz de efetivar seu intento de romanizar (criar uma vivência da fé ajustada à ortodoxia católica) a sociedade local; 2) o clero mobilizou, com o apoio da classe dirigente, religiosos (padres e freiras), catequistas e professores na realização de desobrigas, catequeses e celebrações religiosas no interior do espaço escolar, criando, assim, uma *escola genuflexada*, ou seja, aquela em que o ensino explicitamente ganha a forma confessional.

Palavras-chave: Política Educacional. Igreja Católica. Educação Escolar. Romanização. Amapá

ABSTRACT

This study addresses the role of the Catholic Church in the field of Education from a historical perspective. The research focuses on the area that today corresponds to the state of Amapá and has the period from 1903 to 1956 as a chronological cut. The focus is on the ways in which two religious entities – the Congregation of Missionaries of the Holy Family and the Pontifical Institute of Foreign Missions –, in conjunction with the State, contributed to consolidating the school form of education in the lands of Amapá. Our research has the following objectives: 1) to identify the interests that led the clergy to invest, in cooperation with the State, in expanding the field of school education in Amapá, during the period studied; 2) to characterize agents, strategies and instruments that were mobilized in this investment. Starting from the expanded conception of State, by Antonio Gramsci, we examined *Livro do Tombo*, newspaper articles and writings by Church chroniclers, in order to achieve the goals of the investigation. The main inferences from the research are: 1) the priests invested in school education in Amapá because they saw in it an effective means of effecting its intention to romanize (create an experience of faith adjusted to Catholic orthodoxy) the local society; 2) the clergy mobilized, with the support of the ruling class, religious (priests and nuns), catechists and teachers in carrying out *desobrigas*, catechesis and religious celebrations within the school space, thus creating a *genuflected school*, that is, one that in which teaching explicitly takes on a confessional form.

Keywords: Educational Policy. Catholic Church. Schooling. Romanization. Amapá

LISTA DE IMAGENS

Imagem n. 1: Educandos do Grupo Escolar Barão do Rio Branco (Macapá-AP) reunidos diante da bandeira nacional	47
Imagem n. 2: Aristides Pirovano em viagem pelo rio Amazonas	55
Imagem n. 3: Missionário e moradores durante desobriga religiosa	70
Imagem n. 4: Alunas da Escola de Prendas de Macapá	81
Imagem n. 5: Educadoras, educandos e missionários em atividade lúdica	89
Imagem n. 6: Mestre Julião Ramos tocando caixa de Marabaixo à direita e de chapéu	94
Imagem n. 7: Padre Simão Corridori e “cidadãos-mirins” de Meninópolis	103

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
I. A ESCOLA ROMANIZADORA DA CONGREGAÇÃO MISSIONÁRIOS DA SAGRADA FAMÍLIA (1903-1923)	15
1.1 Romanização e Educação na foz do Amazonas entre 1903 e 1911	16
1.2 Sagrada Família: Missão e Educação romanizadora na Amazônia	25
II. IGREJA E ESTADO EM TEMPOS DE TRANSIÇÃO (1923-1948)	39
2.1 Fase final da atuação dos Missionários da Sagrada Família no Amapá	39
2.2 A criação do TFA e as diretrizes educacionais de seu primeiro governo....	44
2.3 A chegada do Pime e o início das obras do Instituto no TFA.....	48
III. EDUCAÇÃO E CRUZADA MORALIZADORA: A ESCOLA COMO ESPAÇO DE DESOBRIGA, CATEQUESE E CELEBRAÇÃO RELIGIOSA (1948-1956)	61
3.1 Educação escolar <i>versus</i> ribeiridade	61
3.2 A cruzada moralizadora dos padres do Pime e as discordâncias entre clero e governo do TFA.....	66
3.3 Igreja e Estado de mãos dadas pela ampliação da rede escolar	80
IV A CIDADE DOS MENINOS: UMA EXPERIÊNCIA DE EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA	98
4.1 A instituição educativa e o projeto social	98
4.2 Uma proposta pedagógica inovadora	104
4.3 Crise financeira e fechamento	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
FONTES	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Experiências pessoais nos quadros da Pastoral da Juventude (PJ) – que levaram ao envolvimento em atividades junto à associação de bairro, à agremiação sindical e ao cursinho pré-concurso para pessoas carentes da comunidade – nos conduziram a esboçar, na graduação em Secretariado Executivo (Unifap), um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado *Pastoral da Juventude: práxis e formação de jovens no município de Santana-AP*. Naquela ocasião, havia sido lançado o desafio de compreender como se dava a formação político-social de jovens católicos. O estudo tornou evidente que a constituição da práxis social juvenil a Teologia da Libertação e as diretrizes da PJ foram muito importantes. O TCC resultou na construção da história da PJ local, cujas lutas desembocaram na formação de seções amapaenses do Partido dos Trabalhadores e do Partido Comunista do Brasil, do sindicato dos profissionais da Educação e de outros organismos representativos de classe. Essa pesquisa explorou diversos tipos de documentos, a exemplo de atas, convites, panfletos, entrevistas e cadernos formativos da Pastoral. Ficou, então, muito evidente para nós a potencialidade do uso desse tipo de fonte para a escrita da História.

Cabe destacar que, do ensino maternal até o infantil, estudamos em uma escola construída por missionários do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (Pime). À época, a gestão da escola era exercida por uma religiosa, nisso auxiliada por catequistas. Tratava-se de uma escola mantida por recursos da Igreja e por doações da comunidade, que oferecia ensino gratuito, sendo comum a convocação da direção do educandário para que docentes e discentes suprissem demandas típicas da prática religiosa, como a organização e o preparo de festas de santos. Curioso notar que o espaço escolar era concebido como uma extensão do espaço catequético paroquial. Todas as atividades pedagógicas estavam sujeitas ao calendário litúrgico da Igreja Católica.

Essa inserção do pesquisador no campo das atividades educativas da Igreja explica, em grande parte, o escopo da investigação que gerou essa dissertação. O recorte temporal da pesquisa abarca os anos de 1903-1956, contexto histórico marcado por diversas modificações nas esferas político-cultural-religiosas no Amapá. O foco recai sobre os modos como as duas entidades religiosas – a Congregação Missionários da Sagrada Família e o Pontifício Instituto das Missões Exteriores –, em articulação com o

Estado, contribuíram para consolidar a forma escolar de educação nas terras amapaenses¹. Ao analisarmos a atuação da Igreja Católica, procuraremos responder às seguintes questões norteadoras: quais eram os interesses do clero ao investir, em cooperação com o Estado, na ampliação do campo da educação escolar no Amapá, durante o período estudado? Quais agentes, estratégias e instrumentos foram mobilizados nesse investimento?

Esta pesquisa se vincula à Linha de Políticas Educacionais do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unifap. Por considerar a Igreja um agente político que se articula com o Estado para atuar no campo das políticas educacionais, nossa investigação também participa da compreensão de que “a educação é uma relação de poder – o conhecimento de alguns grupos é declarado oficial, e o de outros é declarado apenas como ‘popular’, não importante; as políticas de alguns grupos são colocadas em prática e a de outros nunca nem comentada” (APPLE, 2014, p. 285). Mas, mesmo silenciados, os subalternizados pressionam o Estado. Portanto, é necessário considerar, conforme adverte Souza (2016, p. 77), “que qualquer política não pode ser entendida como iniciativa isolada e unidirecional do Estado ou, ainda menos, do governo”.

Nosso estudo também intersecciona os campos da Política Educacional, da História da Igreja e da História da Educação. Costa e Moraes (2018) constroem balanço da recente produção do campo da História da Educação na Amazônia, tomando por referência teses e dissertações defendidas em 13 Programas de Pós-Graduação. Deste total, 10 são programas de Educação, sendo os demais de História. As autoras afirmam: “Dos programas nos quais foram identificados trabalhos de História da Educação, observamos uma concentração em dois únicos estados, Pará e Amazonas”(COSTA; MORAES, 2018, p. 212-213), correspondendo aos Programas de Pós-Graduação em Educação e História da Universidade Federal do Amazonas (Ufam); ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (Uepa); bem como aos

¹ Adiante, veremos que a atuação dos missionários dessas entidades católicas ganhou corpo por meio de ações educacionais financiadas por órgãos governamentais, institutos internacionais ou redes de colaboradores particulares, acessadas dentro e fora do Brasil. Os recursos vieram, principalmente, de duas fontes: a) o fundo público, autorizado pelo governo territorial amapaense ou pelo Estado brasileiro através da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e do Ministério da Educação e Saúde; b) o financiamento privado garantido por colegiados internos da Igreja, como a Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), a Nunciatura Apostólica do Brasil, a Congregação para a Evangelização dos Povos (Propaganda Fide), a Congregação da Infância Missionária, a comunidade católica italiana de Milão, a comunidade católica de Detroit (EUA), as igrejas irmãs do Paraná e de São Paulo, os benfeitores amigos de Aristides em Petrópolis (RJ), a comunidade católica de Belo Horizonte e a comunidades do Amapá.

Programas de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, em Educação e Educação em Ciências Matemática da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Costa e Moraes (2018), ao analisarem as produções sobre a História da Educação na Amazônia, identificaram “Instituições de formação escolares e científicas” como tema mais pesquisado na região Norte (28%), seguido pelas “Políticas Públicas Educacionais” (20%). Lobato (2009), Oliveira (2016) e Ferreira (2019) elegeram a Amazônia setentrional (Amapá) como *lócus* para suas pesquisas. Esses estudos elucidam mudanças no campo educacional amapaense, protagonizadas pelo governo territorial e pela Indústria e Comércio de Minérios S. A (Icomi). Trata-se de investigações que têm em comum o foco nas políticas de Educação voltadas a sujeitos subalternizados: lavradores, extrativas, mulheres, operários, mineradores, incluindo ensino profissional para moços e “educação para o lar” para moças. São produções que fortaleceram o campo da História da Educação ao lançarem luzes sobre processos educativos na cidade pública (Macapá-AP) e na cidade privada (a *company town* Vila Amazonas).

Cabe, porém, ressaltar que a escrita da história da educação amapaense foi, por muito tempo, negligenciada. Existem instituições educativas ainda pouco estudadas, a exemplo das escolas de padre Júlio Maria de Lombaerde (escola-internato de rapazes e de moças ou sua creche na Macapá de 1916), da Escola de Marcenaria da Prelazia de São José de Macapá, do Colégio Normal da mesma Prelazia, da Escola São José, da Escola Paroquial de Datilografia Olivette, do Orfanato São José (Cidade dos Meninos na Ilha de Santana, de que trataremos adiante) e outras. Sem a pretensão de romantizar as ações do clero na seara educacional, cabe reconhecer que ele criou e protagonizou experiências educativas que geraram efeitos duradouros no campo das políticas educacionais amapaenses. Tais experiências, conforme elucidaremos adiante, ligadas aos dilemas da evangelização do Amapá, ao projeto romanizador de difusão de formas ortodoxas da vivência da fé e da moral.

Nossa pesquisa tem os seguintes objetivos: 1) identificar os interesses que levaram o clero a investir, em cooperação com o Estado, na ampliação do campo da educação escolar no Amapá, durante o período estudado; 2) caracterizar (a) agentes, (b) estratégias e (c) instrumentos que foram mobilizados nesse investimento. Para alcançar tais objetivos, exploramos documentos produzidos pelo governo local e pelo clero: cartas particulares ou institucionais, agenda de desobriga das paróquias da Prelazia de Macapá, relatórios das atividades da Igreja, fontes eclesiásticas anexadas nas obras

Pistas para a História da Evangelização no Amapá e Livro do Tombo da Prelazia de Macapá, artigos de periódico (do jornal *Amapá*), além de entrevistas e vários tipos de registro compilados pelo padre Piero Gheddo (algo reunido principalmente nos livros *Missione Brasilee Missione Amazzonia*, ambos escritos em italiano). Esse *corpus* documental está majoritariamente guardado na Cúria Diocesana de Macapá.²

Fonte amplamente explorada em nossa pesquisa, o *Livro do Tombo* abriu-nos a possibilidade de abordar questões que de outro modo ficariam sem respostas. Como destaca Londoño (1994, p. 96-97), desde o período colonial, esses livros foram usados para “consignar a história e a origem de [cada] paróquia”. E o autor acrescenta: “Praticamente nada deveria escapar do registro, constituindo-se o livro numa fonte sobre a vida paroquial a ser consultada pelo ordinário cada seis meses”. O *Livro do Tombo* por nós consultado foi escrito por Angelo Bubani, padre do Pime que aí compôs uma crônica da Igreja de Macapá. Esse livro está organizado em cinco volumes. Tendo em conta os recortes e as finalidades de nosso estudo, utilizamos o volume I. Nas suas 558 páginas, esse volume traz dados que possibilitam abordar algumas das principais realizações da Igreja e do Estado no campo educacional amapaense, no século XX. Esse livro reúne anotações importantes sobre a cultura e a religiosidade dos ribeirinhos que viveram na foz do Amazonas no período aqui abordado. Para se ter uma ideia da amplitude e da riqueza dessa obra, foram necessários 32 anos para que Angelo Bubani chegasse a organizá-la completamente.

O jornal *Amapá* é um periódico criado pelo governo territorial em 1945, sendo destinado a divulgar as ações governamentais locais e nacionais. Ele tinha um discurso afinado com as orientações nacional-desenvolvimentistas de Getúlio Vargas. Na análise desse tipo de fonte, tivemos em conta a seguinte advertência de Luca (2005, p. 139): “a imprensa periódica seleciona, ordena, estrutura e narra, de uma determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar até o público”. Tal seleção, segundo pressupomos, é orientada pela luta em torno da hegemonia.

Uma segunda importante obra de Bubani é o livro *Pistas para a História da Evangelização no Território do Amapá*. Neste estudo de característica ensaísta, que traz

² Bastos e Marino (2015, p. 114) afirmam que “no processo de catolização, os padres do PIME foram criando uma memória ligada às lembranças de suas experiências por onde passavam. Nesse percurso geraram/construíram uma memória social por meio de documentos guardados até hoje na Cúria de Macapá”.

uma síntese do volume I do *Livro Tombo*, Padre Angelo Bubani procurou escrever um texto com características de produção histórica, abordando, principalmente, a trajetória do aparelhamento religioso e missionário local. O padre realizou ampla coleta de dados em fundos de arquivos e em compêndios publicados em italiano, em textos escritos em francês, além da bibliografia brasileira especializada. Ele examinou livros que tratam da história da Igreja, como o Livro do Tombo da Paróquia de São José, das igrejas de Mazagão, Amapá e de Oiapoque, além de documentos dos arquivos dos Fóruns de Amapá e Mazagão. A análise desse tão amplo *corpus* torna seu estudo uma referência obrigatória para a história do Amapá.

Bubani narra a marcha de expansão da fé, mas não somente do catolicismo no Amapá, pois inclui no seu inventário anotações de fatos e eventos relativos ao protestantismo, assim como ações dos adeptos da doutrina espírita e de membros da maçonaria. Nessa obra, o Amapá é apresentado como objeto de constante preocupação por parte da Igreja e do Estado. Sua população é percebida estando imersa no “atraso” social, econômico e religioso, algo que problematizaremos adiante³. Em Bubani, o Amapá também é apresentado na condição de área periférica do cristianismo brasileiro e portadora de tradições que remontavam ao Período Colonial.

O padre e historiador Piero Gheddo (1998) igualmente aponta que, mesmo atravessando longo período entre o marco inaugural da presença da Igreja até o tempo presente, o processo catequético no Amapá ainda permanecia inconcluso. Dirigindo críticas ao modelo evangelizador adotado na Amazônia, ele responsabiliza as empreitadas missionárias pregressas como insuficientes à consolidação da presença da Igreja Católica na região. Nos seus escritos, os padres Angelo Bubani e Piero Gheddo destacam a criação de várias instituições educacionais nas terras amapaenses, tais como creche; escolas de meninos, de meninas ou mistas; orfanatos e pensionatos; escola técnica; hospital-escola; escola-agrícola; cinemas etc. Destaca-se igualmente o incentivo dos padres à formação de organizações civis como: Ação Católica, associações de catequistas, associações e grupos desportivos, confrarias de assistência a desvalidos,

³ Essa visão - também encontrada nas obras de Piero Gheddo - tem sua origem nas narrativas de viajantes que descreveram a Amazônia colonial. Na ótica do europeu, a floresta amazônica foi representada como ambiente hostil e habitado por comunidades primitivas que enfrentavam grandes incertezas. O espaço amazônico foi também muitas vezes representado como lugar pitoresco ou exótico.

experiências de ações sanitárias (distribuição de remédios, fundação de farmácia comunitária e ambulatório popular).

Inegavelmente, um dos principais desafios encontrados foi o manuseio e a sistematização dos dados presentes no volumoso *corpus* documental acima brevemente descrito. A dispersão das informações no *Livro do Tombo* tornou necessárias as idas e vindas por entre suas centenas de páginas. Inclusive, tivemos de lidar com uma linguagem cheia de coloquialismos e palavras que viraram arcaísmos.

No tratamento das fontes, a investigação se apoiou na Análise de Conteúdo (AC) de Laurence Bardin. Segundo essa autora, a AC “visa o conhecimento de variáveis de ordem psicológica, sociológica, histórica etc., por meio de um mecanismo de dedução com base em indicadores reconstruídos a partir de uma amostra de mensagens particulares” (BARDIN, 2016, p. 50). Na investigação, a primeira preocupação foi montar uma estratégia viável de organização do material empírico que serviu de fonte, visto existir ali uma vastidão de textos com diferentes propósitos e configurações discursivas. Por isso, iniciamos a exploração dessa massa textual por meio da leitura flutuante, etapa da AC recomendada por Bardin, que se mostrou promissora no primeiro contato com as fontes.

Em seguida, avançamos para a segunda etapa da AC, denominada Análise Temática (AT). A Análise Temática se volta à “unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo certos critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura” (BARDIN, 2016, p. 135). O processo analítico culminou na unitarização, processo que, segundo Moraes (1999), consiste na releitura do material, visando encontrar unidades de registro ou de significado que irão formar a unidade de conteúdo a ser levada à classificação. Então, passamos a encontrar os “núcleos de sentido” implícitos no *corpus* documental, a partir do recorte temático orientado pelos seguintes eixos: educação, catequese e escola. Em vários momentos, temáticas transversais passaram à nossa frente, no sentido de desviar o foco para outros debates. Mas, seguindo nosso foco temático, foi possível neutralizar esse “canto da sereia”.

Questões como “quem fala”, “para dizer o que”, “a quem”, “de que modo”, “com que finalidade”, “com que resultados” são apontadas por Bardin (2016) como auxiliares no processo analítico da AC. Por vezes, isso levou a pesquisa a adotar a estratégia de marcação inteiramente manual dos dados que depois seriam transpostos para quadro analítico temático. A tarefa exploratória mostrou-se extremamente cansativa, consistindo em visitar página a página, parágrafo a parágrafo do material para

conseguir capturar todos os dados relevantes ali existentes. Foi essa multiplicidade de pequenos atos que garantiu o sucesso na montagem da arquitetura da escrita.

A análise das fontes e o estudo bibliográfico que servem de base a essa dissertação foram realizados tendo como fundamento teórico os seguintes pressupostos e categorias de análise:

- Partimos da premissa de que a escola é um objeto cultural histórico. Neste atinente, é importante retomar as palavras de Varela e Alvarez-Uria (1992, p. 6): “As novas instituições fechadas, destinadas ao recolhimento e instrução da juventude, que emergem a partir do século XVI [...] têm em comum esta funcionalidade ordenadora, regulamentadora e sobretudo transformadora do espaço conventual”. No Brasil, a forma escolar tornou-se o principal meio de educação das crianças apenas no século XIX (SCHUELLER, 2002). Na Amazônia, a expansão das escolas regulares ocorrerá a partir da década de 1870 (RIZZINI, 2004). Mas, na foz do Amazonas, esse processo apenas ganhou fôlego na primeira metade do século XX. Entre 1911 e 1943, essa expansão foi protagonizada pela Igreja, uma vez que o Estado pouco investia na escolarização dos moradores da Amazônia setentrional. Já entre 1943 e 1956, observamos os agentes estatais tomando as rédeas desse processo, o que se materializava na construção de prédios escolares, na contratação e na formação de professores, na compra de materiais de ensino etc. Contudo, a Igreja seguiu tendo uma posição de destaque nessa seara, inclusive expandindo e diversificando suas formas de atuação.

- A forma escolar será, assim, objeto de investimentos, primeiramente, da Igreja e depois do Estado. A nossa investigação pretende elucidar esses investimentos, indagando quais interesses, agentes, estratégias e instrumentos foram, para esse fim, mobilizados. A hipótese que orientou nossa investigação foi a de que essas categorias de análise (interesses, agentes, estratégias e instrumentos) derivam diretamente da luta de frações da classe dominante (Igreja e classe dirigente) pela hegemonia. Para Antonio Gramsci, a luta política não deriva exclusivamente do Estado em sentido restrito (aparelho de coerção), pois ela engloba a sociedade civil onde atuam aparelhos de hegemonia. Gramsci (2011, p. 195) destaca que “a realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento”. Para os fins de nosso estudo, tanto a Igreja quanto a escola são considerados aparelhos de hegemonia.

• Nos recortes cronológico (1903-1956) e espacial (atual estado do Amapá, no extremo-norte do Brasil), a luta pela hegemonia ocorria em dois níveis. Assim, primeiramente, o clero lutava para se tornar hegemônico (ter o controle da direção a ser seguida) dentro do próprio campo religioso, onde se via desafiado pelos agentes do catolicismo popular⁴, mormente por irmandades leigas e seus festeiros. Nesse sentido, são significativas as seguintes palavras de Bourdieu (2001, p. 57):

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio de gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social [grifos do autor].

É nessa “concorrência pelo monopólio de gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso” que ganha sentido o investimento do clero para transformar a escola num meio de difusão de formas ortodoxas de vivência da fé católica (romanização). Também adotamos a premissa de que esse mesmo investimento era uma medida para contrabalançar a perda de poder ou de influência no campo da Educação, decorrente da secularização da escola pública, conforme a agenda liberal do final do Império e início da República. Essa luta pela hegemonia dentro do campo religioso se articulava com aquela mais ampla da dominação da sociedade civil. No caso em análise, observa-se inicialmente uma escola para poucos, e mais acessível, sobretudo, às classes proprietárias. Mas, depois de 1943, a forma escolar será instrumentalizada pelo governo local, visando à formação de trabalhadores virtuosos (disciplinados, higienizados e tecnicamente instruídos). Aqui o Estado encontrará na Igreja uma aliada de primeira grandeza.

⁴ Segundo Lobato (2015, p. 153), “este catolicismo popular tinha as seguintes características gerais: a) o protagonismo dos leigos; b) a centralidade dos sacramentais; c) a relação familiar com o sagrado; d) a tolerância religiosa (abertura ao pluralismo religioso); e) e o gosto pela expressão festiva e teatralizada da espiritualidade”.

Assim, forma escolar, hegemonia e campo são as categorias de análises centrais de nosso estudo. Argumentamos que os investimentos da Igreja na escolarização dos amapaenses fazia parte de um programa que buscava ampliar a influência dessa instituição sobre os trabalhadores e suas famílias. A pesquisa pretende compreender o papel da Igreja na formulação e na execução de ações educacionais no Amapá, a partir da concepção ampliada de Estado, em Antônio Gramsci, para quem aquele ente não é constituído somente por instituições e agências públicas, mas também pela sociedade política e pela sociedade civil (SEMERANO, 2006; VACCA, 2016). Sendo a primeira formada pelo governo e o aparelho estatal, com regramento jurídico estabelecido, detendo o poderio militar e toda maquinaria burocrática necessária a seu funcionamento. Já a sociedade civil é constituída por entidades como: associações, sindicatos, igrejas, partidos políticos etc. No bojo dessa plêiade de entidades, ocorrem lutas ideológicas que alcançam o campo educacional. É nessa perspectiva que a Igreja mobilizará seus agentes para ampliar sua influência sobre a sociedade via redes escolares.

Esta dissertação está dividida em quatro seções, organizadas cronológica e tematicamente. A primeira, “A escola romanizadora da Congregação Missionários da Sagrada Família na foz do Amazonas”, aborda os avanços e os percalços da atuação da Igreja na seara educacional da região da foz do Amazonas, desde a criação da Prelazia de Santarém, em 1903, até a partida de padre Júlio Maria Lombaerde (MSF), em 1923. Nosso foco recai sobre o protagonismo dos familiares, num contexto de pouquíssimos investimentos do Estado na educação escolar. A seção possibilita ao leitor compreender como a escola foi apropriada pelos religiosos como instrumento de romanização da sociedade local.

Na segunda seção, intitulada “Igreja e Estado em tempos de transição (1923-1948)”, abordaremos o período que vai de 1923 até os primeiros anos da existência do TFA, destacando a instalação do governo territorial amapaense e a chegada do Pime (1948). Interessamos elucidar aí as mudanças ocorridas nas esferas governamental e eclesial, com atenção especial ao campo educacional. Objetivamos esclarecer como a modernização autoritária levada a cabo pelo governo territorial irá se materializar em políticas educacionais e redefinir a relação entre Igreja e Estado. Tendo em vista as questões norteadoras de nosso estudo, daremos especial atenção à caracterização de interesses e agentes responsáveis por essa transição.

Nesta terceira seção, chamada “Educação e cruzada moralizadora: a escola como espaço de desobriga, catequese e celebração religiosa (1948-1956)”, os investimentos do Pime, no campo da educação escolar amapaense, entre de 1948 e 1956, serão o foco. O *modus operandi* desse instituto será então caracterizado tendo em conta interesses, agentes, estratégias e instrumentos mobilizados para fazer da escola mais e mais um espaço de aprendizagem religiosa alinhada aos ideais romanizadores. Também destacaremos aqui as negociações e os conflitos entre clero e o governo territorial no relativo à educação escolar e à disciplinarização dos costumes.

“A Cidade dos Meninos: uma experiência de educação para a cidadania” é a quarta e última seção da dissertação. Ela aborda a criação e o funcionamento do Orfanato da Ilha de Santana, também chamada de Meninópolis. Fazemos uma análise vertical, ajustando nosso foco nessa pouco conhecida instituição educacional criada pelos missionários do Pime no TFA. Colocamos em evidência suas diretrizes pedagógicas assim como os agentes e os instrumentos (materiais e imateriais) mobilizados para seu funcionamento e ampliação. Destacamos também os fatores que levaram à sua crise e ao fechamento do referido orfanato.

I. A ESCOLA ROMANIZADORA DA CONGREGAÇÃO MISSIONÁRIOS DA SAGRADA FAMÍLIA (1903-1923)

A presente seção aborda o período entre a criação da Prelazia de Santarém, em 1903, e a chegada dos padres do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (Pime), em 1948. Seu escopo é analisar as ações educativas da Congregação Missionários da Sagrada Família (MSF) na área da foz do Amazonas, com interesse especial em seus investimentos na escolarização dos moradores locais, num contexto de pouquíssimos investimentos do Estado em políticas educacionais. A seção elucida como a escola foi apropriada pelos familiares como instrumento da romanização.

O percurso da evangelização na foz do Amazonas foi marcado pela passagem de diversas ordens religiosas, como franciscanos, jesuítas, carmelitas, mercedários etc. Cada grupo de religiosos mobilizou um aparato educativo próprio. O *modus operandi* das missões da Igreja foi alterado principalmente depois do fim do Padroado e do advento da República, que desatrelou Estado e Igreja (MATA, 1992). No quadro das novas demandas relativas ao crescente mercado de trabalho assalariado e ao processo de urbanização das cidades, a Igreja adotou um conjunto de estratégias para assegurar sua hegemonia no campo religioso e sua influência no campo educacional. Essa instituição se via ameaçada pela leva de imigrantes, que chegavam ao Brasil comprometidos com a fé protestante (OLIVEIRA, 1985).

Nesse contexto, a Igreja buscava aproximar-se das camadas populares para afastá-las das “seitas” protestantes e do catolicismo popular. Cada vez mais a Igreja preencheu os vácuos de políticas sociais, construindo casas de saúde, abrigos para meninos ou meninas, e garantindo atendimento educacional a filhos de trabalhadoras e trabalhadores. Internamente, a Igreja procurava reordenar todo o aparato missionário vigente até então. Assim, uma “nova” onda missionária, que desembarcou no país depois da queda da Monarquia, propunha basicamente intervir na cultura religiosa brasileira, considerada sincrética e desviante do catolicismo ortodoxo.

Na foz do Amazonas, a escola será um aparato educativo mobilizado a fim de conter ideias e práticas advindas do protestantismo e da Maçonaria, assim como aquelas ligadas ao sincretismo religioso cultivado nas famílias. Os missionários, dentro do espaço educativo, procurarão combater a cultura da pajelança, inibir expressões e festas populares, como o Marabaixo, o batuque, as práticas de esmolação (folias), entre outras.

É nessa perspectiva que a atuação de missionários da Congregação da Sagrada Família (sobretudo na segunda década do século XX) e do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (desde o final dos anos 1940) será acompanhada de vasta experiência educacional. As ações educativas, com escolas, internatos e outros projetos, estarão em estreito diálogo com as diretrizes do clero do Brasil e com as orientações romanizadoras do Vaticano.

1.1 Romanização e Educação na foz do Amazonas entre 1903 e 1911

Na História da Igreja na Amazônia, destaca-se o quadro de completa ausência de padres residentes na foz do Amazonas nos períodos de: 1850-1855, 1873-1884 e 1896-1903 (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Isso denota a descontinuidade da atuação missionária, o que tinha rebatimento nos campos catequético e educacional. Mas essa descontinuidade também pode ser atestada em outros momentos da história da região. Em nenhum outro momento dessa história o abalo dos privilégios da Igreja foi mais forte do que naquele marcado pelo conjunto de ações orquestradas pelo Marquês de Pombal. O primeiro-ministro de Portugal sequestrou bens dos jesuítas, ordenou fechamento de seus seminários e ordenou o encarceramento de diversos religiosos (MACIEL, 2006).

Para a Educação, a principal resultante dessa política foi a redução drástica do alcance do ensino formal. Conforme ressalta Colares (2003, p. 169), se por um lado o Diretório dos índios obrigou os responsáveis pelos povoados que substituíram as missões a tomar providências para que os meninos aprendessem a ler, por outro, “tal obrigação de nada adiantou, pois não havia meios para o seu cumprimento”. E autor elucida: “Além da dificuldade em encontrar professores, era muito grande a aversão das crianças com o tipo de escola existente”. Tratando do tema, Saviani (2013, p. 107) afirma que, visando reivindicar tardiamente o controle da maquinaria educacional, o Estado acabou penalizando o incipiente aparato de ensino com sequelas irreparáveis.

Mainwaring (2004) aponta que, já na década de 1850, líderes eclesiásticos tentaram imprimir um novo rumo à Igreja. O esforço cobria adquirir maior controle sobre as Igrejas nacionais, pois o povo estava disperso e o clero distanciado da autoridade papal. O referido autor destaca que, no Brasil Império, a Igreja apressou-se para tentar salvar sua posição hegemônica, então ameaçada pelos defensores das ideias liberais. Não obstante, o Vaticano oficialmente considerou a separação legal entre Igreja e Estado “como sendo uma heresia da modernidade”, no plano prático “esse

desmembramento [...] libertou a Igreja de uma relação de subserviência”, que sufocava a amplitude de seus interesses (MAINWARING, p. 2004, 42). Mas, Gonçalves (2012) aponta que, com a Proclamação da República, quem de fato saiu ganhando foi o Estado, por se libertar de um incômodo parceiro, que era a Igreja.

O panorama criado pela dissolução do Padroado deve ser entendido como algo perturbador para a Igreja⁵, pois tal evento contribuiu significativamente para o declínio da ação catequética católica. Uma das consequências do fragilizado quadro de controle eclesial foi o fortalecimento do catolicismo popular (AZEVEDO, 2002). Esse catolicismo é caracterizado pela maior autonomia das comunidades no tocante ao exercício de suas práticas religiosas; ou por um conjunto de expressões culturais e crenças religiosas cultivadas no cotidiano das classes subalternas, que, reativando sentidos oriundos de suas ancestralidades africana, indígena e popular-portuguesa, passaram a ressignificar objetos da tradição católica.

Hoornaert (1992, p. 80-81) aponta que, apesar da ação da Igreja ter sido fragilizada pela crescente secularização do Estado, “o povo continuou a viver as tradições que os missionários tinham ensinado e criou desta maneira uma forma original, menos controlada pelo clero, de vivência do evangelho”. É nesse diapasão que a Igreja considera o povo brasileiro como ente desviante da fé (AZEVEDO, 2002). A ideia de que havia nascido e crescido uma subcultura religiosa no seio do catolicismo insuflou no clero o sentimento de que era urgente reeducar o povo na fé. A Igreja investiu, então, em um “novo ciclo” missionário, impulsionando duas frentes bem definidas de atuação: a primeira visava os povos “pagãos”, aqueles que ainda não haviam sido cristianizados; a segunda ficaria responsável por recristianizar áreas que já tinham recebido a “Boa Nova”, como foi o caso do Brasil (GHEDDO, 1996).⁶ O objetivo era claro: realinhar a população à “fé autêntica”, unir e romanizar o catolicismo brasileiro, proclamando a adesão total ao Papa (SANTOS, 1992, p. 296-298).

⁵ O Padroado assegurou por séculos a aliança político-militar entre Estado e Igreja. Mainwaring (2004, p. 41) ressalta que “durante a maior parte de sua história, a Igreja Católica teve menos força no Brasil do que na América espanhola”. Portanto, no Brasil ela “nunca dispôs de recursos financeiros ou do zelo de que usufruíam seus equivalentes” (MAINWARING, 2004, p. 41).

⁶ Piero Gheddo atualizou o debate do fenômeno da evangelização na contemporaneidade. Inclusive, sua atuação garantiu a edição e a publicação de documentos papais significativos para o campo da história eclesial. Gheddo foi missionário do Pime e jornalista, em toda sua carreira publicou mais de 90 obras em italiano, francês e inglês.

Parecia, então, que a cúpula clerical (estabelecida em Roma) se convencera de que a Igreja do Brasil operava um modelo imaturo ou heterodoxo de catolicismo. O debate acerca da necessidade da romanização colocava em “relevo o fato do catolicismo brasileiro ser destituído de suas características tradicionais” (OLIVEIRA, 1995, p. 12). Desse modo, o catolicismo popular, composto por crenças e práticas diversas no cotidiano das comunidades, estaria em grave desvio do caminho trilhado pelo catolicismo romano europeu, prescrito no Concílio Vaticano I.

Na virada do século XIX para o XX, Roma enviou várias levadas de agentes religiosos para o Brasil, tendo como meta a disseminação do “correto” modo do povo se relacionar com a fé (MAINWARING, 2004). Foram mobilizadas congregações religiosas que criaram escolas, santas casas de misericórdia e institutos de ensino profissionalizante. Não obstante a secularização operada no nascente regime republicano, o Estado brasileiro incentivou a vinda de institutos e congregações religiosas estrangeiras. Estas instituições deveriam assumir o compromisso de administrar unidades escolares, abrigos e instituições de saúde (TRABAJ, 1997).

E para a realidade da Amazônia amapaense? Como foi tratado o “problema” do catolicismo popular? Cronistas da Igreja afirmam que, na transição do século XVIII para o século XIX, o cenário religioso e educacional da Amazônia “era lastimável em todos os aspectos”. A vivência da religião parecia ser inconciliável com os bons modos, em que pese “o dogma e as superstições se misturaram a festas populares numa tristeza que causava dó” (CAVALIERI, 1981, p. 15). Desde o início da colonização, o discurso clerical insistiu em caracterizar a cultura dos povos amazônicos como algo inferior e primitivo. No campo espiritual, os indivíduos eram percebidos como carentes de inadequada orientação, devendo por isso ser tratados como sujeitos imersos no pecado. Nessa perspectiva, a população padecia da falta de cuidados que somente a Igreja poderia garantir. No século XIX e início do XX, os órgãos eclesiais reavaliaram suas formas de atuação, focando nas áreas *ad gentes*⁷ e de cristianização imatura. A inconstante presença do religioso junto à maioria dos fiéis deveria ceder lugar a um novo programa evangelizador, baseado na paroquialização, com um padre residindo na

⁷ Missões de categoria *ad gentes* “é um o serviço missionário de evangelização às nações mais pobres e longínquas do mundo” (CNBB). Disponível em <<https://www.cnbb.org.br/missao-ad-gentes-o-servico-missionario-de-evangelizacao-as-nacoes-mais-pobres-e-longinquas-do-mundo/>>. Visitado em 12/01/2021. A concepção de pobreza é um discurso muito presente para intervenção de projetos missionários.

comunidade por ele atendida. A evangelização no espaço amazônico somente se tornou mais regular após a fundação de prelazias e paróquias (GHEDDO, 1998) - fenômeno que ganhou força no século XIX e se consolidou no XX. A paróquia subsidiou todo o programa romanizador.⁸

Ao analisar a intensificação do fenômeno da paróquialização no pós-guerra, Gheddo (1998, p. 27) lembra que o Papa Pio XII “levou a sério o continente católico da América Latina: enviando missionários da Europa e da América do Norte para somar esforços junto a essas igrejas” consideradas frágeis. As paróquias eram percebidas como a personificação do ideal de um religioso engajado em atividades religiosas e sociais, realizadas em colaboração com seus paroquianos.⁹ Por esse caminho, “a evangelização do território amazônico, somente ganhou maior regularidade no século XIX” (GHEDDO, 1998, p. 26).¹⁰ A fundação de novas unidades administrativas visava ao atendimento de necessidades pastorais e sociais (saúde, educação e assistência) da crescente população das cidades.

Desde a colonização, o trabalho catequético fora conduzido no espaço amazônico por número insuficiente de missionários. No recorte amapaense, cabe destacar que, entre os anos de 1901 e 1903, a área encontrava-se sem nenhum padre residente, algo não muito diferente das décadas anteriores. A única forma possível de trabalho religioso era a itinerante, ou seja: as desobrigas (“visitas”) feitas “por um ou outro padre proveniente de Belém, sem que nenhum deles fosse canonicamente responsável por alguma Paróquia” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 32).

⁸ As circunscrições eclesiais brasileiras saltaram de 20, no início do século XX, para 152 em 1960 (27 Arquidioceses, 92 Dioceses, 30 Prelazias Nullius, etc.). Até o ano de 1996, as prefeituras eclesiais ultrapassaram a marca de 300 (GHEDDO, 1996).

⁹ Reinert (2019) vê na paróquia algo que vai além de um órgão pontifício, envolvendo relações de colaboração entre sujeitos eclesiais (leigos e religiosos) e sendo a base da espiritualidade do católico, ou atuando no sentido de “ser casa da iniciação à vida cristã” (REINERT, 2019). Souza (2018) caracteriza a paróquia enquanto espaço constitutivo das tecnologias do poder pastoral, disciplinar e normalizador, adotadas pela Igreja Católica. Este autor vê nela também uma unidade que dialoga com a biopolítica que desboca no processo de formação da República no Brasil.

¹⁰ A primeira Diocese da Amazônia brasileira foi a de Belém, instituída em 1720. A segunda foi a de Manaus (1892) e a terceira, a de Santarém, em 1903 (tornando-se efetivamente Diocese somente em 1979). Em seguida, veio a de Roraima (1907), construída como Abadia Beneditina, sob a jurisdição do Mosteiro Beneditino em Manaus. Na sequência, apareceram: Alto Solimões, Rio Negro e Tefé (1910), Araguaia (1911), Tocantins (1915), Acre e Purus (1919) e Arquipélago de Marajó (1928) (GHEDDO, 1998).

Na foz do Amazonas, a Igreja só teve relativa alteração de seu quadro catequético depois do estabelecimento de padre Francisco Rellier como pároco residente da Igreja de São José (CAVALIERI, 1981).¹¹ Esse acontecimento que ocorre na esteira da criação da Prelazia de Santarém, em 1903, por meio da qual a Igreja Católica deu maior atenção avilas e povoados do Baixo Amazonas (até a foz), abarcando as paróquias de Amapá, Trombetas, Tapajós e Xingu.¹²

Assim, a expansão evangelizadora da Igreja Católica na Amazônia do pós-Proclamação da República caracterizou-se pela criação de dioceses e paróquias. Essa estratégia conjugou-se à chegada de diferentes religiosos e religiosas oriundos da Europa. A criação de novas paróquias visava o “avivamento do elã missionário e conseqüentemente a reorganização das antigas ordens e nascimento de novas congregações, segundo pela constante onda anticatólica na Europa, o que veio a provocar a dispersão de muitos religiosos, como aconteceu na França” (MATA, 1992, p. 354).

O Papa Pio X escolheu o padre Frederico Benício Costa para assumir o posto de bispo da Prelazia de Santarém -unidade desmembrada da Diocese de Belém.¹³ A atuação de D. Frederico Benício da Costa foi marcante para a Igreja na Amazônia, conseguindo ele exercer forte influência no campo religioso e educacional. Quando ainda era Cônego da Basílica de Nazaré, ele construiu a Escola Paroquial da Basílica, conquistando respaldo como patrono do ensino infantil e catequético, em Belém (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em Santarém, entre os anos de 1903 e 1906, ele participou ativamente da fundação de escolas paroquiais e da criação

¹¹ Francisco Rellier era padre secular. Ele foi vigário da matriz de Macapá entre os anos de 1904 e 1912. Rellier conseguiu modificar o lento compasso da evangelização local, além de criar alicerces para que futuramente membros de institutos religiosos passassem a residir em Macapá (CAVALIERI, 1981).

¹² A Prelazia de Santarém foi criada em 21/09/1903 através do decreto *Romani Pontífices* do Papa Pio X. Administrativamente, a Prelazia de Santarém estava dividida em 19 Paróquias, sendo seis no Rio Tapajós; nove pelo Rio Amazonas e quatro na região do Amapá, ficando ao norte as divisas internacionais com as Guianas, seu extremo ponto boreal. Havia nela apenas 12 padres (incluindo o bispo Dom Frederico). Número ínfimo para atender à mais extensa prelazia do mundo (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1980). Posidônio da Mata (1992) discorda dessa contagem, apontando que a Prelazia de Santarém abarcava 22 unidades paróquias.

¹³ Dom Frederico Costa era afilhado de Dom Macedo Costa (BUBANI, 1980). Pe. Angelo Bubani escreveu, no Livro do Tombo, que Frederico Costa foi nomeado pelo Papa Pio XIII em 26 de março de 1904, tomando posse em 29/09/1905. Frederico Benício da Costa era filho de professora e oriundo da região do Tapajós. Após ter concluído sua escolarização por intermédio de Dom Macedo Costa, foi indicado para “continuar os estudos no Colégio de Saint Súplice para cursar Teologia e Filosofia. Anos depois chegou ao título de Doutor em Teologia, defendendo tese em sessão presidida pelo Papa Pio XIII” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979. p. 19).

de congregações religiosas para suprir demandas das áreas da assistência social, religiosa e educacional (GHEDDO, 1998).¹⁴ Frederico Costa era um homem com alto nível de formação intelectual. A fim de ampliar o alcance do trabalho catequético, ele “inseriu um catecismo em língua geral, com cânticos religiosos em português e tupi e uma pequena gramática dessa língua” (MATA, 1992, p. 349).

Em consonância com a grande tensão social vigente na maior parte da Amazônia, o episcopado de Dom Frederico Costa foi muito conturbado pela expansão da economia da borracha (MATA, 1992), o que ensejou o aparecimento de um novo sujeito social na paisagem humana da Amazônia: o seringueiro. Este sujeito, amplamente explorado pelo proprietário do barracão (seringalista), era quem realmente produzia a riqueza, extraindo a seiva da seringueira para abastecer a voracidade do mercado internacional (LIMA, 2013). Testemunhava-se a exploração brutal e sistemática de milhares de indígenas, mestiços e migrantes nordestinos.¹⁵ A borracha, ou o chamado “ouro negro”, motivou uma grande onda migratória, principalmente de nordestinos, provocando exponencial crescimento demográfico que alterou radicalmente o perfil da região. Os seringueiros foram inseridos em todas as etapas do processo da produção gomífera, menos no amplo acesso às riquezas daí derivadas.

A riqueza gerada pela borracha fomentou o crescimento demográfico e a urbanização de parte de Belém e Manaus. Isso acarretou novas demandas de serviços públicos e privados, com destaque aos educacionais. A escolarização passou a ser mais e mais associada à reforma dos costumes e aos novos sinais de diferenciação social, como o “refinamento dos gostos”. Conforme destaca Rizzini (2004, p. 77), “estando estabelecida na legislação e nas práticas educacionais dos governos das províncias, a *forma escolar*, o desafio da década [de 1870] tornou-se a consolidação e a expansão das ‘escolas regulares’ aos lugares distantes e pouco povoados” [grifo da autora]. Novo espaço educacional e socializador, a escola passaria a alcançar áreas e porções populacionais crescentes, indo concorrer com aldeias, beiras de rios e florestas; enfim, com os espaços de aprendizagem onde imperavam a oralidade e a tradição.

¹⁴ Posidômio da Mata (1992) escreveu que as três maiores autoridades eclesiásticas, naquele início de século na Amazônia, D. Francisco Maia, de Belém, D. José Lourenço, de Manaus, e Mons. Frederico Benício, de Santarém, eram formadas dentro de uma concepção de Igreja reformada, preconizada por D. Antônio de Macedo Costa (MATA, 1992).

¹⁵ Poucas autoridades, a exemplo de Dom Macedo Costa, seguido por Dom Frederico Costa, ousaram denunciar com seriedade as barbáries cometidas nos seringais.

Pretendemos, nesta dissertação, dar destaque ao papel exercido por membros do clero no processo de ampliação do alcance da forma escolar. Analisando a política educacional na Macapá oitocentista, Nery (2021, p. 111) aponta que “os sacerdotes tinham especial interesse na instrução primária pela questão do ensino religioso, visando, sob uma perspectiva imediata, a formação moral e cristã dos meninos e, a longo prazo, reverter a tendência anticlerical que crescia em determinados setores da sociedade brasileira”. Mata (1992, p. 307 e 350), por sua vez, argumenta que a Igreja tinha uma proposta de restauração da evangelização no espaço amazônico, algo “inspirado no discurso de reformas da Igreja do Brasil”, visando “substituir o antigo modelo de Igreja-Cristandade, de origem medieval [...] pelo modelo de Igreja Hierárquica”, com efetivo controle papal.

Na condição de orientador do clero de sua prelazia, Dom Frederico escreveu oito cartas pastorais, sendo a última especificamente direcionada a prestar contas da visita feita às freguesias da foz do Amazonas. São cartas de caráter edificante, dogmático e de orientação moral (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 19). Por meio destes documentos, Dom Frederico Costa denuncia as práticas religiosas da foz do Amazonas como entraves ao aprofundamento da vivência da “verdadeira fé”.¹⁶ Com riqueza de detalhes, o prelado descreve os momentos de sua visita pastoral à localidade de Oiapoque, destacando sua passagem pela fronteira com a Guiana Francesa, ocasião em que fez coleta de dados e relatos para embasar suas intervenções.¹⁷

Em suas ponderações, Dom Frederico Costa expõe as dificuldades materiais que a Igreja enfrentava no extremo norte do Brasil. Para o religioso, definitivamente, a foz do Amazonas era local de cristianização incipiente e frágil, com uma comunidade extremamente pobre e raramente visitada por religiosos.¹⁸ O bispo de Belém tratou da situação nos seguintes termos: “o Santo Padre Pio X, está contristado porque tem querido mandar missionários para o Amapá [...] e todos tem se recusado” (BUBANI,

¹⁶ João Santos (1978) analisa consistentemente as inquietações catequéticas do bispo, ao tratar da romanização em sua prelazia.

¹⁷ O bispo narrou suas desobrigas como uma verdadeira cruzada pastoral, geralmente sem programação definida e que o levava a povoados e pessoas de maneira quase improvisada: “de modo a aproveitar as raras embarcações que trafegavam pelos rios da região, pois não dispunha de condução própria e nem recursos para fretá-las” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 20).

¹⁸ Carta do bispo de Belém, datada de 13/06/1905 e endereçada ao Monsenhor Frederico Costa (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 20).

1980, p. 33). Dom Frederico ressalta que “o Papa está[va] muito sentido” e que procurava religiosos italianos interessados em evangelizar aquelas almas (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 20).

No retorno da capital da Guiana Francesa (Caiena), o bispo passou alguns dias em Macapá. Ao revisitar a cidade, ele afirmou que “a Igreja de Macapá é uma das mais belas Igrejas e bem mais conservadas do Baixo Amazonas” (BUBANI, 1980, p. 38). Porém, se de um lado elogiava a robusta arquitetura da Igreja São José, do outro, ele criticava veementemente os praticantes do batuque, os adeptos da pajelança e de todo rol de práticas classificadas como imorais. Permanecendo em Macapá para participar das festas natalinas, Dom Frederico Costa aproveitou o ensejo para promover uma festa estritamente religiosa em substituição ao “batuque” dos “negros tocadores de Marabaixo”, para assim “oferecer ao povo um passatempo lícito” (BUBANI, 1980, p. 33). Dom Frederico registrou que a única boa impressão de fé que tivera da população macapaense era a das atividades desenvolvidas pelas confrarias.¹⁹

Em 1º de janeiro de 1905, em sua jornada episcopal, o prelado “presidiu as solenidades da Epifania, com concorrência popular muito boa” (BUBANI, 1980, p. 38). Ali, pôde-se confirmar que a festividade de São Tiago²⁰ atraía mais interesse popular do que as festas oficiais da Igreja. O bispo advertiu que aquela e as demais festas de caráter popular deveriam ser realizadas com o devido rigor e permanente vigilância. Ele não tinha o menor apreço pelas festas organizadas pelas confrarias, considerando a festividade de São Tiago “uma profanação e uma péssima recomendação do grau de civilização do povo de Mazagão” (BUBANI, 1980, p. 38). No âmago da questão, estava a insistência da Igreja em submeter as confrarias à sua autoridade.

Depois da longa viagem pela prelazia, em meados de 1906, D. Frederico Costa foi a Roma com o propósito de expor à Santa Sé a real situação da evangelização de sua área pastoral. Concluíra que, naquele momento, a extensa Prelazia de Santarém não reunia condição para se tornar uma diocese. De modo que só haveria de avançar para outro estágio caso “fosse entregue a uma ordem religiosa, que garantisse provê-la de

¹⁹ Nas fontes, foram encontrados nomes das confrarias da Macapá do tempo do governo eclesial de Dom Frederico, sendo elas: a Confraria do Rosário; as Irmandades de São José; de Jesus e Maria; de São Benedito; e do Divino Espírito Santo (BUBANI, 1980, p. 22; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 22).

²⁰ A Festividade de São Tiago fora “introduzida pelos portugueses vindos da primitiva Mazagão” africana. O termo “primitivo” denota o discursivo de repúdio da Igreja para com uma festa religiosa protagonizada por negros (BUBANI, 1980, p. 38).

padres e de seu sustento”, com arrecadação financeira provinda de outros países (BUBANI, 1980, p. 38).

Aceitando as observações de Dom Frederico Costa, o Papa Pio X passou a prelazia aos cuidados da Província Alemã dos Franciscanos. Em 1907, a tarefa foi confiada “à Ordem dos Frades Menores (O.F.M.), propondo que a Província de Santo Antônio da Bahia se encarregasse de gerir a nova Prelazia” (CAVALIERI, 1981, p. 25). O retorno dos franciscanos para a Amazônia alterou profundamente a dinâmica educacional da região e “do ponto de vista da história da educação a Congregação dos Frades Menores de São Francisco de Assis foi a responsável em estruturar e alavancar a educação da região do Baixo Amazonas no início do século XX” (COLARES; COUTO, 2019, p. 18).

Os trabalhos dos Franciscanos em Santarém, Óbidos e Monte Alegre geraram um legado educacional ainda pouco estudado. Frei Amando Bahlmann expandiu a maquinaria escolar por meio de um empreendimento de quase três décadas no Baixo Amazonas.²¹ Ele arrebanhou apoiadores para suas ações no campo da saúde indígena, Educação, orfanato e atendimento hospitalar (MATA, 1992). Sua maior preocupação era dar condições ao fortalecimento da cristianização nas localidades que estavam sem padres (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Assim, logo que tomou posse no bispado de Santarém, Dom Amando confirmou os cargos dos padres Feliciano Fusey (paróquia de Amapá) e Savedra (paróquia de Mazagão). O bispo autorizou o padre Francisco Rellier a ficar na administração das paróquias de Macapá e das ilhas do Bailique.

No ano de 1909, Dom Amando realizou sua primeira visita à Guiana Brasileira para compreender a realidade das freguesias da foz do Amazonas.²² Em dois anos, seu programa missionário sofreria alterações marcantes. Na foz do Amazonas, essa nova etapa foi inaugurada com a chegada dos missionários da Congregação Missionários da Sagrada Família (MSF), em 1911.

²¹ Amando Bahlmann era doutor em Teologia e professor de Direito Canônico. Em 1908, ele foi sagrado bispo pelas mãos do Papa Pio X, recebendo o título de bispo titular de Argos, com solenidade ocorrida na Igreja de Santo Antônio, em Roma, no dia 19 de junho de 1907. Dom Amando trabalhou por mais de 30 anos à frente da Prelazia de Santarém, deixando uma vasta herança de serviços prestados à região, como construções de escolas, hospitais e internatos. Ele fundou também a Congregação da Imaculada Conceição, que administra a rede de escolas Santa Clara (COLARES; COUTO, 2019).

²² O primeiro contato de Dom Amando com as freguesias da foz do Amazonas ocorreu entre os dias 18 e 29 de abril de 1909 (BUBANI, 1980).

1.2 Sagrada Família: Missão e Educação romanizadora na Amazônia

No dia 14 de agosto de 1911, desembarcaram na cidade de Mazagão os religiosos deslocados para assumir a evangelização da foz do Amazonas, em substituição aos padres que ali atuavam anteriormente (MATA, 1992). A chegada do Padre João Hermano Elsing e do irmão Boaventura Hammacher representou um marco na vida da Congregação Missionários da Sagrada Família (MSF), por se tratar da sua primeira missão do fora da Europa (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Essa congregação foi fundada em 1895 pelo padre francês João Berthier, contando com o incentivo do Papa Leão XIII. A França experimentava um clima de incertezas, algo que não favorecia o surgimento de congregações religiosas. Por essa razão, a entidade nasceu na Holanda. Na contemporaneidade, a Sagrada Família atua em 20 países.

Os trabalhos dos missionários familiares tiveram importante impacto nos âmbitos religioso, educacional e assistencial na foz do Amazonas. Entretanto, conforme os *Relatórios do Movimento Religioso* das paróquias amapaenses, a atuação dos padres MSF nessa área gerou diversas tensões sociais. Isso decorreu principalmente da tríade natureza ou realidade concreta-material, problemas de saúde física e embates entre diferentes modos de viver a fé. Os dois primeiros componentes da tríade remetem, sobretudo, à dificuldade de adaptação ao clima amazônico e à “dieta cabocla” à base de farinha de mandioca, peixe ou caça (BUBANI, 1980, p. 40). O choque entre os missionários do Velho Mundo e os amazônidas ocorreu principalmente por causa do sincretismo religioso praticado por estes últimos. Os missionários recorreram à violência simbólica para combater a cultura popular, ocasionando, assim, graves celeumas entre leigos e clero.

Apesar das “intempéries” nas relações com os populares, aqueles homens inauguraram nova fase na evangelização do espaço amazônico, marcada pela ação orientada pelo maior alinhamento às diretrizes da autoridade papal. O vínculo com uma rede de apoiadores na Europa lhes possibilitava realizar campanhas de captação de recursos a serem aplicados em suas zonas missionárias, tal qual fariam depois os padres do Pime. Os familiares chegaram às terras amapaenses às vésperas do início da longa decadência da economia da borracha (WEINSTEIN, 1993), que retiraria do Estado a capacidade de seguir com a expansão da rede escolar iniciada na década de 1870 (SAMPAIO; NASCIMENTO, 2018). É nesse sentido que Lobato (2009, p. 126) afirma: “A atuação dos administradores locais de antes da criação do Território do Amapá foi

mínima no campo educacional – assim como no relativo aos demais setores da vida social moderna”. E o autor acrescenta: “Sobre esse pano de fundo [...] destacava-se a atuação da Igreja – principalmente dos religiosos da congregação da Sagrada Família (masculina) e da Comunidade das Filhas do Coração Imaculado de Maria (feminina)”.

Dentre os missionários da Sagrada Família designados para atuar no que viria a ser o Amapá, talvez aquele que mais se comprometera com o espírito romanizador foi Júlio Maria de Lombaerde. O destaque que daremos à práxis missionária desse religioso belga se justifica pela sua ampla atuação na seara da Educação. Maria de Lombaerde chegou a Macapá no começo de 1913.²³ Além do Pará, ele trabalhou nos estados do Rio Grande do Norte e Minas Gerais. As fontes relativas ao padre Lombaerde abordam, com frequência, alguns temas ou núcleos de sentidos que evidenciam traços de “uma época de controle social, que se realizava simultaneamente nos espaços escolares e religiosos” (SAMPAIO; NASCIMENTO, 2018, p. 132). Na concepção de padre Júlio, a escola era um caminho autêntico para edificar as famílias na fé e nos valores cristãos. Ele mobilizou agentes e aparelhos estatais para assistir as camadas populares dos núcleos populacionais da Guiana Brasileira e das Ilhas do Pará.

Estudos da década de 1990 deram visibilidade às empreitadas de Maria de Lombaerde na Prelazia de Santarém²⁴. Alguns desses escritos reconstroem os percalços do missionário na acumulação de capital cultural e político, além de expor episódios de conflitos e conciliações, envolvendo integrantes das confrarias e religiosos. Daquela década para hoje, as pesquisas com foco nas obras de padre Júlio cresceram tanto em termos de quantidade quanto de qualidade (considerando os dados apresentados). Hoje existe um conjunto de mais de 80 livros publicados em diversos idiomas, e que abordam diferentes aspectos das suas obras.²⁵

Maria de Lombaerde publicou relatos de suas inquietações com relação ao avanço das igrejas protestantes na Amazônia, o que o motivava a criar dispositivos de

²³ Padre Júlio Maria de Lombaerde (1878-1944) chegou em 27 de fevereiro de 1913 na cidade de Macapá. Ele fundou a Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria (cordimarianas), a Congregação dos Missionários de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento (sacramentinos e irmãs sacramentinas) (CAVALIERI, 1981).

²⁴ Tendo convivido por 12 anos com o padre Júlio Maira, padre Demerval Alves Botelho (SDN) é considerado um dos principais historiadores de Júlio Maria de Lombaerde. Demerval escreveu: *Histórias dos Missionários Sacramentinos* (vol. I: 1878-1944) e *Diário missionário do pe. Júlio Maria*. Este último foi organizado através da compilação de cartas escritas por Júlio Maria em francês, com o intuito de animar novas vocações para as missões no Brasil.

²⁵ Nádia Guariza (2017) analisa os livros de padre Júlio Maria, caracterizando produtos culturais produzidos e consumidos por públicos específicos.

propagação do catolicismo, como escolas comprometidas com o ensino da doutrina católica. Alguns autores tratam a propagação regional de Igrejas não católicas na Amazônia como parte de amplo projeto de invasão protestante do Brasil.²⁶ Essa era a ótica de Júlio Maria, que se empenhou em promover a expansão das ligas católicas no Sul e no Sudeste. A intolerância religiosa de padre Júlio Maria lhe rendera o título de “martelo do protestantismo no Brasil”. Não podemos perder de vista que as concepções externadas por ele “não eram meros reflexos das ideias do Vaticano” (GUARIZA, 2007, p. 26).

O diálogo com o contexto histórico local colabora para o entendimento do tímido investimento dos governos na educação amapaense e do caráter substitutivo (não supletivo) da escolarização promovida pela Igreja, no início do século XX. Em 1914, Dom Amando Bahlmann fez a segunda visita pastoral a Macapá. Desta vez, suas orientações deram destaque para a regularização dos cemitérios. Segundo aquele bispo, parecia que os defuntos haviam sido esquecidos por seus familiares (BUBANI, 1980), o que para o prelado exemplificava toda a precariedade do senso religioso local. D. Bahlmann indicava ser imperativo ampliar a atuação dos padres em toda a Prelazia de Santarém, reforçando a autoridade do clero, que passaria a disputar espaço de influência com as irmandades ligadas às festas de santo. Por exemplo, em sua estada, Dom Amando proibiu rigorosamente toda categoria de esmolação (folias)²⁷ com imagens e coroas de santos.

Passada a visita do bispo, o vigário de Macapá, pe. José Lauth, remeteu à Cúria de Santarém minuciosa prestação de contas das ações catequéticas, com ênfase ao quadro de ações religiosas da Igreja (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Entusiasmado, padre José confirma que naquele ano haviam sido inibidas as festividades de São Benedito e da Santíssima Trindade. A perseguição às festas de santos buscava fragilizar as irmandades que as organizavam e ampliar a influência dos

²⁶ Há quem afirme que a questão estava amarrada “a uma suposta campanha imperialista norte-americana”, o que levaria os brasileiros a identificar o combate ao protestantismo como um dever cívico (SIMÕES, 2008, p. 12).

²⁷ A esmolação (folia) era um conjunto de práticas festivas estritamente populares, ou sem intermédio da autoridade eclesial. Nas esmolações, as pessoas saíam às ruas carregando imagens dos santos nos ombros por dias (semanas e, às vezes, até meses), pedindo dinheiro “cantando modinhas ao som do tambor, explorando a fé dos crentes” (CAVALIERI, 1981, p. 34). O clero tipificava a prática da esmolação como ato profano e momento de orgia, inclusive por meio de carta pastoral, datada de 24 de maio de 1906

movimentos de leigos (controlados pelos padres) sobre a sociedade local.²⁸ O clero esperava dissolver, ou ao menos enfraquecer, o poder das irmandades por considerá-las guardiãs do “catolicismo selvagem português”.²⁹ Assim, as festividades das irmandades eram postas sob uma vigilância permanente. A intenção era substituí-las pelos movimentos de leigos em curto prazo. É neste quadro que a escola era concebida como instituição que iria subsidiar os moradores da foz do Amazonas na marcha rumo à plena obediência à ortodoxia católica (SIMÕES, 2008).

Um texto escrito por padre Júlio, em 1937, nos ajuda a entender sua percepção do catolicismo popular. O padre comenta o seguinte a respeito do catolicismo brasileiro: “aqui há mais do que o bem a fazer: há todo um povo a salvar de uma ruína iminente; são milhões de almas a soerguer, que por falta de padres, se perderão irrevogavelmente”, precisando, segundo ele, serem resgatadas das trevas da ignorância. Em Macapá, ele agira no intento de salvar almas dos “desvios” do catolicismo popular e do protestantismo. Em face da necessidade de formar um quadro de colaboradores para o amplo e intenso regime de atividades da paróquia, padre Júlio Maria fundou uma congregação religiosa feminina, que passou a atuar na assistência social, na catequese e na educação infantil. A respeito dessa congregação religiosa – fundada 1º de abril de 1916 –, Cavalieri (1981, p. 8) destaca:

em princípios de dezembro Pe. Júlio Maria de Lombaerde funda uma congregação feminina com o nome de ‘Filhas do Coração de Maria’, para ajudá-lo na educação feminina de Macapá. No fim desse mesmo ano, ele fundou na cidade o Colégio ‘Santa Maria’, dirigido pelas suas religiosas.

A autorização de criação da Congregação das Filhas do Coração de Maria (cordimarianas) foi dada pelo Papa Bento XV.³⁰ As fontes não apresentam muitos dados

²⁸ Os movimentos de leigos presentes em Macapá, no ano de 1916, eram: Irmandades do Coração de Jesus, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (aprovada no ano de 1787), Pia das Filhas de Maria (criada em 22 de janeiro de 1914), Irmandade de São José (ainda em processo de reconhecimento) e Irmandade do Santíssimo Sacramento (também em processo de aprovação canônica) (CAVALIERI, 1981).

²⁹ Em Macapá, havia duas categorias de festas do Divino Espírito Santo organizadas pelas irmandades: a Festa do Espírito Santo Real e a do Espírito Santo dos Pardos. Cada associação administrava sua festividade e fazia a guarda de sua coroa, com programações independentes uma da outra (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

³⁰ Há um debate em ralação à data de fundação das cordimarianas. Segundo Dom Alberto Gaudêncio Ramos (1985), a congregação foi criada em 21/11/1916, na passagem da Festa da Apresentação de Maria. Para Cavalieri (1994), naquele ano havia sido dada apenas a autorização verbal para funcionamento da congregação. Foi somente em 17 de novembro de 1918 que o bispo Amando Bahlmann deu a padre

sobre as várias atividades realizadas por essas freiras em Macapá. Elas são tratadas como “colaboradoras” ou “auxiliares” dos missionários, relegadas ao quase total silêncio pela historiografia da Igreja e da Educação na Amazônia.

A busca do controle da vida religiosa local pelo clero se expressa na determinação de Dom Amando para que, a partir de dezembro de 1916, ficasse “obrigado a todos os padres a pregação nos Domingos e Festas”, devendo estes então “ler o Evangelho com sua explicação anexa num dos manuais Goffiné ou Guillos” (CAVALIERI, 1994, p. 48).³¹ Goffiné, o manual dos cristãos, acumula mais de três séculos de tradição doutrinária, indicando o esforço do bispado de Santarém para reconectar a Igreja da Amazônia às orientações de Roma.

Em 1917, em nova rodada de visita pastoral pelas paróquias da foz do Amazonas, o bispo da Prelazia de Santarém se dirigiu a Mazagão. Ali reestruturou as congregações de leigos, expulsando da Irmandade de Nossa Senhora da Piedade “todos os amasiados” e todas as “pessoas de reputação duvidosa”. Como destacado, outrora ele já havia proibido as esmolações para santos que não tivessem licença da Igreja. Desse modo, os indivíduos que não se enquadrassem nas normativas da Igreja eram literalmente expulsos dos serviços religiosos. Dos tesoureiros dessas organizações, Dom Amando cobrou prestação de contas e concedeu autorizações de funcionamento somente às irmandades “sérias”, ou verdadeiramente comungantes da orientação do clero. As ações do prelado foram consideradas tão severas, quanto arbitrárias, ao ponto de o caso ser apresentado ao delegado de polícia, que disse que esses assuntos eram de responsabilidade da Igreja (CAVALIERI, 1981).

Por meio da leitura das notas do bispo, percebemos que o avanço da educação romanizadora na foz do Amazonas consistiu: a) na oficialização da fundação da

Júlio Maria autorização escrita para a formação da congregação, “o que canonicamente, equivale a Decreto da criação de uma Pia Associação”, explica Cavalieri (1994, p. 46-47). Rapidamente o trabalho das religiosas experimentou bons resultados, pois, com apenas três anos de funcionamento, a congregação já contava com sete irmãs trabalhando na área da Educação e na catequese, além de realizar visitas a doentes (CAVALIERI, 1994, p. 38, 46-48; RAMOS, 1985, p. 129, 131; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 24-25).

³¹ O livro de Goffiné e a obra de Guillos são produções literárias embasadas na mais profunda tradição da Igreja greco-romana. Cavalieri (1994, p. 48) afirma que “esses livros são antigos, espécie de Missal, com textos das Missas nos Domingos e Festas com reflexões”. O autor afirma que: Goffiné, chamado Manual dos Cristãos e também Tesouro dos Fiéis foi escrito pelo Pe. Leonardo Goffiné. A 1ª edição data de 1609, amplamente divulgada na Alemanha, França Suíça e na Europa em geral. Para o português foi traduzida por um padre da Congregação da Missão Lazarista, da 4ª edição francesa, em 1897 (CAVALIERI, 1994, p. 48-49).

Associação Pia União das Filhas de Maria; b) na intervenção direta sobre as irmandades de São Tiago e de Nossa Senhora da Piedade, com expurgos de membros considerados “indignos”; c) na criação do Colégio Santa Maria (em Macapá), por iniciativa do pároco padre Júlio Maria, em 1916. Este colégio foi administrado por seis irmãs cordimarianas, com “10 alunas internas e 60 externas”, como destacou Dom Amando (BUBANI, 1980, p. 43).

O Relatório do “Movimento Religioso” (1917) da Paróquia de Macapá apresentou os trabalhos desenvolvidos pelos Missionários da Sagrada Família, dando bastante ênfase às ações do padre Júlio Maria (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O documento avalia o panorama da Educação sob a óptica dos missionários, em diálogo com iniciativas educativas no âmbito das linguagens artísticas, como cinema, música e teatro educativo, que dialogavam diretamente com os populares. Em 1917, foi inaugurada a Escola Infantil para crianças menores de oito anos, posta também sob a direção das irmãs Filhas do Coração de Maria (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Essa escola buscava atender os filhos de moradores carentes de Macapá. No mesmo ano, a Igreja fundou um educandário de caráter público na cidade de Macapá. Ocorreu que, “embora o governo tivesse dispensado o Padre do encargo da Escola, esta continuou a funcionar como escola particular, sem perder nenhum dos 60 alunos”, conforme comentou pe. Júlio Maria (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 24). Pelo registro, percebe-se que o padre já havia sido docente naquele estabelecimento. Antes o funcionamento dependia do recurso público, mas a escola passou para o financiamento particular: as próprias famílias arcavam com os custos da instrução de seus filhos.³²

De acordo com relatos de ex-alunos internos do Colégio de Meninos, a Igreja articulava promissor programa, integrando formação religiosa e iniciação escolar em regime de internato.³³ Alguns autores destacam que essa instituição nada mais era do que uma escola reunida que funcionava na sua residência, ao lado direito da Igreja de

³² Sampaio e Nascimento (2018, p. 128) afirmam que esse modelo de escola foi implantado no Brasil “após a Proclamação da República (1889), como componente da política educacional da nova forma de governo recém-instalado”, na perspectiva de propagar o conjunto das concepções republicanas.

³³ Entrevista com Zacarias Teixeira Leite, datada de 27 de julho de 1980, domingo às 9h30min, e aplicada por Ivan Cavaliere. Zacarias falava com muito entusiasmo de seu professor, padre Júlio Maria: “Conheci Pe. Júlio Maria — disse-me sr. Zacarias — desde quando ele chegou a Macapá em 1913. Era alto, forte, barbudo. Morava em companhia de Pe. José Lauth, num prédio feito de taipa onde hoje é a Biblioteca Pública. Ali, naquela casa baixa, ele tinha uma farmácia e uma escola” (CAVALIERI, 1981, p. 13-16).

São José e que contava com a frequência de 60 a 70 alunos, tendo como diretor o próprio pe. Júlio Maria de Lombaerde (SAMPAIO; NASCIMENTO, 2018). Nomes de alguns alunos aparecem nos documentos: Emmanuel Serra e Silva, José Serra e Silva, Zacarias Teixeira, Raimundo Serra, Canoza, Manuel Bastos Monteiro, José Rosa Tavares, Cleto Serra e Silva. Sendo que, “desse grupo, José Serra e Silva e Teixeira Leite executavam encargos de coroinha na igreja”, comentou um dos ex-alunos da Escola Paroquial.³⁴

No tocante às ações educativas complementares, destacavam-se o “Cine Olímpia” ou cinema religioso de Macapá, uma iniciativa dos missionários da Sagrada Família (BUBANI, 1980, p. 44). A sétima arte entrou em Macapá no começo de 1916, por iniciativa de padre Júlio Maria de Lombaerde, que manteve o cine funcionando em prédio ao lado da paróquia. As sessões eram gratuitas e livres para as famílias. O Cine Olímpia teve vida efêmera, funcionando por apenas dois anos. Os custos de manutenção do projeto, somados às contingências econômicas, acarretaram no fechamento da casa (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

A Filarmônica São José era composta pelos garotos da escola do padre Júlio Maria e por outros membros da sociedade local. Ao todo, 25 componentes participavam da banda, que tinha como diretor o próprio pe. Júlio Maria. Todos os instrumentos foram adquiridos pela Igreja (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A Filarmônica São José almejava atrair a comunidade para maior participação em missas, festejos e demais eventos autorizados pela Igreja. Além de prover espaço de apreciação cultural, a banda do padre concorria para neutralizar agrupamentos de caráter popular, a exemplo de tocadores de Marabaixo e outros músicos das festas populares. Os missionários anunciavam que “os tocadores da noite estimulavam a imoralidade”, já os da Igreja favoreciam o exercício da fé (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 24).

³⁴ Fragmento retirado da entrevista com Zacarias Teixeira Leite, datada de 27 de julho de 1980, domingo às 9h30min, e da entrevista com Emmanuel Serra e Silva, datada de 26 de julho de 1980, sábado às 10h, ambas aplicadas por Ivan Cavaliere. Em suas reminiscências, Zacarias aponta que: “José Serra e Silva, Zacarias Teixeira, Raimundo Serra, Canoza, Manuel Bastos Monteiro, José Rosa Tavares, Cleto Serra e Silva, nós formávamos um grupo de meninos que estudávamos com Pe. Júlio Maria na casa paroquial. Ele tinha somente dois coroinhas: José Serra e Silva e eu”. Em 1948, José Serra e Silva (ex-aluno do padre e integrante da Filarmônica São José) chegou a ocupar posto no alto escalão do governo territorial. No ano seguinte, ele foi convidado pelo governo territorial para assumir a função de prefeito da capital, Macapá – entrevista com Emmanuel Serra e Silva, datada de 26 de julho de 1980, sábado às 10h, e aplicada por Ivan Cavaliere (1981, p. 12, 14).

Sobre o Teatro Educativo Religioso há poucas informações. O Relatório aponta apenas que o teatro recreativo e religioso de Macapá foi iniciado em 1917, servindo de ponto de partida para a difusão do catolicismo. Logo, o Teatro Educativo Religioso servia como espaço privilegiado para o processo catequético e educativo (BUBANI, 1980).

Padre Júlio Maria de Lombaerde realizava inúmeras visitas ao espaço escolar³⁵, demonstrando preocupação com a manutenção da moral religiosa que, segundo ele, a comunidade insistia “perder” com muita facilidade. Para dar andamento ao programa de fortalecimento da Igreja local, em junho de 1918, o bispo de Santarém nomeou o padre Júlio Maria de Lombaerde procurador da prelazia.³⁶ Nessa nova função, o padre poderia representar Dom Amando Bahlmann, ministrar sacramentos, organizar a vida espiritual do clero, orientar as religiosas, celebrar contratos em nome da prelazia, dentre outras atribuições.

Com o ato, a cúpula regional da instituição religiosa mandava uma mensagem bem clara aos moradores da foz do Amazonas: a de que o padre gozava de grande prestígio e confiança da Igreja. De toda maneira, a nomeação acabou fortalecendo a figura do padre Júlio Maria, que já era bastante reputado entre os membros do clero e do governo local, que o apoiava mesmo na tomada de decisões impopulares. Na perspectiva dos romanizadores, fortalecê-lo era uma aposta necessária, visto o padre ter levado a cabo as reformas em favor do projeto de enfraquecimento das irmandades populares. O que, conforme já destacado, incluía o uso do aparato educativo para atingir seus objetivos.

Nesse sentido, em 1918, os padres Júlio Maria e Hermano Elsing fundaram, em Mazagão Velho, um educandário para formação de meninas (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Assim, a expansão do projeto educativo da Igreja deu-se em consonância com a amplificação da autoridade do vigário. Depois de inaugurado, o

³⁵ As aulas de catequese ocorriam “três vezes ao dia para as crianças da escola masculina; para as meninas do Colégio e para o povo em geral todas as noites, após a reza do terço”, sendo todos os encontros ministrados diretamente pelo vigário. Relatório do Movimento Religioso de 1918 (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 25).

³⁶ O cargo de Vigário Forâneo, Examinador Sinodal e Pároco Consultor da prelazia conferia poderes de representar o bispo, quando assim fosse determinado. O cargo equivale ao de administrador e procurador geral das quatro paróquias do Amapá: Macapá, Mazagão, Bailique e Amapá. Nas palavras do bispo: “O Rev. P. Júlio Maria, como Vigário Forâneo, fica autorizado, na nossa ausência, de examinar a liberdade da vontade das Postulantes como das Noviças para serem admitidas no Noviciado ou a Profissão na Congregação das Filhas do Coração de Maria em Macapá” (CAVALIERI, 1981, p. 39-41).

colégio passou para a responsabilidade das cordimarianas, que resolveram destacar três irmãs para Mazagão Velho, afim de cumprir a tarefa (BUBANI, 1980).

Em 1919, às vésperas dos festejos do padroeiro da cidade, Dom Amando desembarcou em Macapá. Na ocasião, ele manifestou entusiasmo com relação ao trabalho desenvolvido pelas freiras, apontando que elas contribuíam consistentemente para aumentar o espírito religioso e garantir o ensino catequético no seio da sociedade local (BUBANI, 1980). Essa afirmação fazia ecoar uma das principais aspirações da ação clerical naquele momento: restaurar os caminhos da “verdadeira fé”, com inserção maciça de religiosos e religiosas no campo educacional. Nessa perspectiva, era importante operar não exclusivamente no espaço privado, pois era igualmente fundamental que o Estado garantisse (através de seus órgãos de gestão e financiamento) a manutenção desse modelo de ensino. Assim, 20 de março de 1919 foi o dia em que, oficialmente, o Estado concedeu autorização de funcionamento ao Colégio das Irmãs Filhas do Coração de Maria (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Localmente, a educação escolar foi impactada por um problema de escala global: a crise mundial de saúde de 1919, causada pela pandemia da gripe espanhola, que desorganizou rapidamente as ações educacionais e catequéticas, fazendo despencar o ritmo do atendimento religioso-escolar. A consequência mais grave foi a redução significativa do contato entre Igreja e moradores. Júlio Maria Lombaerde descreveu a situação local nos seguintes termos: “Igreja e Sacramentos têm sido menos frequentados por causa da gripe e outras doenças que assolaram o Município, uma grande parte do ano. Muitas famílias retiraram-se, outras ficaram adoentadas e outras na miséria” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 26).

A gripe espanhola³⁷ obrigava famílias a se deslocarem em direção às vilas das ilhas do Pará. O intento era fugir da moléstia que abatia os moradores das cidades.³⁸ Na

³⁷ Ruy Castro (2019), médico norte-americano, em carta publicada no *British Medical Journal*, destaca: “A doença começa como o tipo comum de gripe, mas os doentes desenvolvem rapidamente o tipo mais viscoso de pneumonia jamais visto. Duas horas após darem entrada no hospital, têm manchas castanho-avermelhadas nas maçãs do rosto e algumas horas mais tarde pode-se começar a ver a cianose estendendo-se por toda a face a partir das orelhas, até que se torna difícil distinguir o homem negro do branco. A morte chega em poucas horas e acontece simplesmente como uma falta de ar, até que morrem sufocados. É horrível. Pode-se ficar olhando um, dois ou 20 homens morrerem, mas ver esses pobres-diabos sendo abatidos como moscas deixa qualquer um exasperado”.

³⁸ Como se constata no *Relatório do Movimento Religioso*, em 1918, os missionários já tinham sentido o deslocamento populacional para regiões mais distantes das cidades. Mas, a única menção à causa desse movimento é relativa ao quadro de muitas mortes por “moléstia gripal, levando ao cenário desolador que a todos atingia” (BUBANI, 1980, p. 45).

esteira desses acontecimentos, as irmandades se contraíram, sendo quase levadas ao desaparecimento (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O efeito agudo do problema sanitário somava-se à longa e grave crise econômica da borracha. Nesse sentido, Cavalieri (1981, p. 8) afirma:

os efeitos da queda da borracha na Amazônia com suas nefastas consequências de pobreza material e miséria moral aliadas às doenças e as mortes fizeram com que muitas famílias fugissem de Macapá para o interior e para as Ilhas, diminuindo conseqüentemente a frequência à Igreja e aos sacramentos e modificando, a partir desse momento histórico, o comportamento social e religioso do povo.

Dispersão de moradores, desativação de trabalhos da Igreja, crise sanitária e declínio da extração do látex na Amazônia aparecem conjugados dentro do mesmo contexto crítico. Como é esperado de fontes eclesiais, o *Relatório da Igreja de Macapá* não apresenta comentários a respeito da crise econômica que abateu o espaço amazônico, gerando falências, migrações intrarregionais e tensão social. E quanto à frequência dos alunos na escola e na catequese? O vigário afirma que foi um desastre. As crianças desapareciam das escolas e da Igreja, muitas delas abandonaram a catequese e outras perderam o ano escolar (BUBANI, 1980).

As relações entre Igreja e Estado, no campo educacional, deram novo salto em 1920, quando Maria de Lombaerde foi nomeado professor público (CAVALIERI, 1981). É bem provável que o professor titular tenha deixado o cargo vago ou que o governo não tenha conseguido preencher a vaga. De toda maneira, o reingresso do padre na atividade docente ampliou a participação da Igreja na estrutura educacional local. Ainda no mesmo ano, a Escola de Mazagão, das irmãs cordimarianas, teve reconhecimento de educandário público. Além desta, elas dirigiam outras duas em Macapá — todos criados por Maria de Lombaerde (BUBANI, 1980). O pedido de verbas para os colégios das freiras se deu em 1921. No mesmo período, o governo aprovou a concessão de recursos do orçamento público para essas escolas. O provimento de financiamento público para as escolas da Igreja evidencia a opção estatal de ceder espaço ao protagonismo eclesial no campo da escolarização.

As escolas do padre Júlio eram instituições privadas de natureza confessional, que realizavam, ao lado do ensino regular, atividades catequéticas. Tanto o colégio, passando pela escola mista, como também o internato feminino, todos esses educandárioslocaiseram dirigidos por freiras, que zelavam pelo cumprimento das diretivas de padre Júlio. O próprio bispo de Santarém apontou que o colégio das freiras

era o maior centro de propagação da moral e da fé católica para meninas da região, garantindo a elas, crianças pobres, o ensino regular, mesmo que não necessariamente buscassem formação para ingressar na vida religiosa. Esperava-se dessas escolas a formação de “meninas de bem”, conforme destacava D. Amando Bahlmann (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 46).

No relatório de 1921, o vigário de Macapá afirmou que, concluído o ano, a responsabilidade administrativa da Escola Pública de Macapá permaneceu com a Igreja. A Escola Feminina de Macapá e a Escola Pública Mista de Mazagão foram, durante todo aquele ano, geridas pelas irmãs do Imaculado Coração da Maria (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Assim, a instituição religiosa tanto dirigia os educandários católicos, quanto controlava o ensino público. Podemos, então, argumentar que, nas duas primeiras décadas do século XX, a Igreja foi protagonista no campo educacional da foz do Amazonas. Em outras palavras: “nas terras banhadas pelas águas da foz do rio Amazonas, a Igreja Católica era quem se destacava por dar assistência aos doentes e a educação escolar às crianças” (SAMPAIO; NASCIMENTO, 2018, p. 132).

Em 1922, padre Júlio prosseguiu na função de vigário forâneo da Igreja de Macapá. Juntamente com seus confrades da Sagrada Família, José Lauth e João Theodoro Weberck, Júlio Maria mantinha a esperança de que novos missionários viessem para ajudar a manter o ritmo da missão Amapá. De fato, naquele ano ocorreu a chegada de mais dois religiosos: padre João Wagner e padre Francisco Germing, ambos da Sagrada Família (BUBANI, 1980). Desse modo, padre Júlio conseguiria se preparar para deixar Macapá. Porém, o padre não contara com certos imprevistos. Quase um ano depois do falecimento do padre Hermano Elsing (ocorrido no final de maio de 1921), braço direito do vigário³⁹, a Igreja de Macapá entrava novamente em estado de luto. Desta vez pela perda da superiora das cordimarianas, irmã Celeste.⁴⁰ Com o falecimento

³⁹ Em 29 de maio de 1921, faleceu o pe. Hermano Elsing. O missionário Elsing morrera jovem, com apenas 30 anos de idade, dos quais onze foram dedicados à educação e à evangelização em terras amapaenses, com ênfase na realização de trabalhos na região de Mazagão (BUBANI, 1980).

⁴⁰ Irmã Celeste era natural de Macapá, sendo uma das primeiras a ingressar na Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria. Ela faleceu em 22 de abril de 1922. Padre Júlio Maria de Lombaerde escreveu que Irmã Celeste morreu em ardor de santidade, ilustrando discurso edificante ao acontecimento: “Na biografia da religiosa, escrita por uma de suas companheiras, [Irmã Celeste] é apresentada como mulher de piedade e de uma invulgar energia na condição das obras que lhe eram confiadas” (BUBANI, 1980, p. 51). A estima de padre Júlio Maria pela amiga de Macapá fora tão forte

de irmã Celeste, pe. Júlio Maria assumiu, interinamente, a gestão da Escola Feminina de Macapá (CAVALIERI, 1981). Esse infortúnio gerou embaraços aos planos da missão Amapá. As irmãs tinham papel central no processo educativo e catequético local (BUBANI, 1980). No mês em que faleceu a madre-superiora, o internato das Irmãs estava com 21 abrigadas, sendo todas declaradas órfãs.⁴¹ Nas primeiras décadas do século XX, a crescente presença missionária feminina tem como contraponto a queda na taxa mundial de vocações masculinas. De modo geral, a mulher ganhava um papel de destaque nas apostas que a Igreja Católica fazia no início do novo milênio. A cúpula clerical apostava

no papel feminino na propagação e na defesa do catolicismo na sociedade. Esse processo se intensifica no início do século XX, baseado na teoria dos círculos concêntricos; segundo Ivan Manoel (1996), a ideia era reconquistar a sociedade a partir das famílias, e neste plano, as mães de família era um elemento chave, como formadoras morais de seus filhos (GUARIZA, 2007, p. 22).

Com saída adiada, pe. Júlio Maria se viu absorvido pelo acúmulo das funções de diretor da Escola Pública, diretor da farmácia pública e ainda de delegado de higiene pública (BUBANI, 1980). Ele, enquanto liderança religiosa e social, influenciava imensamente na condução das políticas locais. Em 1º de abril de 1923, padre Júlio Maria recebeu autorização da Prelazia de Santarém para deixar a foz do Amazonas. Em 15 de maio daquele ano, ele deixou definitivamente Macapá, estabelecendo-se em Icoaraci (na antiga Vila Pinheiro), no estado do Pará (SIMÕES, 2008). Padre Luiz Bechold assumiu provisoriamente o comando da Igreja de Macapá.

Padre Luiz elaborou um dossiê com uma avaliação extremamente negativa da atuação de padre Júlio Maria de Lombaerde, acusando-o de ser omissos em várias questões. O vigário interino insistia que os registros de seu antecessor não coincidiam com a realidade⁴², já que, no mandato de padre Júlio Maria Lombaerde, se procedera a desativação sistemática de várias associações, confrarias, serviços antes implantados por designação dos bispos. Bechold também argumentava que padre Júlio Maria dedicou

que ele escreveu um livro sobre as virtudes da amiga, tida por ele como modelo de mãe espiritual (BUBANI, 1980, p. 51).

⁴¹ Em 1922, a congregação das cordimarianas estava atuando em quatro dioceses do Brasil. De Macapá, quatro irmãs tornaram-se membros da congregação (BUBANI, 1980).

⁴² É possível encontrar o relatório do vigário provisório no *Livro do Tombo* da Prelazia de Macapá (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 29-30).

seus cuidados exclusivamente à congregação das cordimarianas. O vigário afirmava que a inércia de pe. Júlio Maria havia custado muito caro para o conjunto da missão, levando Macapá a perder importantes frentes de trabalho pastoral, mergulhando no retrocesso educacional e religioso.

Apontando a necessidade de se conter o desmonte dos trabalhos na região, pe. Luiz Bechold formulou como meta inicial de sua administração a reorganização dos projetos desenvolvidos nas paróquias. A princípio, o empenho esteve centrado no acompanhamento dos movimentos de leigos, por Bechold conceber que eles dialogavam diretamente com as massas. Segundo alegações do padre, as confrarias estavam totalmente desassistidas pela Igreja, apesar de pe. Júlio Maria insistir em dizer que elas “funcionam regularmente”, produzindo frutos essencialmente visíveis.

Para corroborar com o discurso duvidoso em relação às crônicas do padre Júlio Maria, padre Luiz escreveu que encontrou inativas as entidades Apostolado da Oração, Pia União das Filhas de Maria e Irmandade de São José. Sondando os moradores, ele obteve informações de que essas entidades haviam decaído porque “o Pe. Júlio não se ocupou delas depois de ter fundado o convento. Com este abandono da Freguesia o espírito de fé e de religião perdeu-se entre o povo. Ninguém quase liga com as obrigações do cristão” (BUBANI, 1980, p. 52). Assim, o debate clerical tem, de um lado, o padre Júlio Maria de Lombaerde – narrando o avanço educacional e catequético – e, de outro, o padre Luiz Belchold – negando veementemente todo avanço registrado por seu antecessor.

Refutando dados dos *Relatórios do Movimento*, o novo vigário de Macapá resolveu denunciar o caso ao bispo Dom Amando, ponderando que o quadro da Igreja de Macapá era notoriamente desanimador, e que não havia possibilidade de mudá-lo em curto prazo. Padre Bechold apontava que o espírito de fé e religião tinha decaído consideravelmente, “e o espírito da moral nas mulheres” também estava em crise. Concluindo suas queixas, Belchold afirma que as pessoas já “não se importam quase com a religião”, só aparecendo quando dos momentos de festejos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 29). Um dos aspectos que a autoridade da Igreja destaca é justamente o papel das mulheres na comunidade. Indicando que o aumento da participação delas em festejos, culto aos santos e demais manifestações populares, sem encaminhamento adequado, era uma prova do “afrouxamento” da moral cristã.

À luz dos *Relatórios do Movimento* das paróquias (1911-1918), entendemos que o aumento do número de participação de fiéis pode ser atribuído à efetividade do

contato mais duradouro entre leigos e religiosos (padres e freiras). Vale destacar o fato de os familiares e as irmãs cordimarianas terem exercido o magistério nas escolas da Igreja e do Estado. Assim, no campo educacional dos primeiros anos do século XX, o Estado transferiu responsabilidades e cedeu espaço à Igreja. Esse quadro somente foi modificado quando o Amapá foi transformado em Território Federal (1943). A partir daí, o governo territorial pautará sua política de formação de homens e mulheres para “os novos tempos”. Por seu turno, a Igreja seguirá lançando mão da maquinaria escolar para atingir suas metas romanizadoras.

II. IGREJA E ESTADO EM TEMPOS DE TRANSIÇÃO (1923-1948)

2.1 Fase final da atuação dos Missionários da Sagrada Família no Amapá

Nesta seção, abordaremos os momentos finais da atuação da Congregação Missionários da Sagrada Família na foz do Amazonas, assim como colocaremos em exame a instalação do governo territorial amapaense e a chegada do Pime, com atenção especial aos rebatimentos disso no campo educacional. Nossa meta é elucidar a transição de uma instituição missionária a outra. Objetivamos, igualmente, esclarecer as mudanças ocorridas na esfera estatal, algo que irá redefinir dinâmica das alianças entre Igreja e Estado. Tendo em vista as questões norteadoras de nosso estudo, daremos especial atenção à caracterização de interesses e agentes responsáveis por essa transição.

Conforme destacado na seção anterior, padre Bechold denunciou Júlio Maria ao bispado de Santarém, ressaltando que o quadro religioso e educativo de Macapá era tanto crítico quanto desanimador, não se achando aí “esperança para uma melhora tão cedo” (BUBANI, 1980, p. 52). Na visão do vigário, fora da Igreja e da escola, as crianças estavam correndo grande risco social e moral. Porém, o declínio da educação escolar no Amapá não foi ocasionado pelas negligências do padre Júlio Maria. Parece-nos plausível a hipótese de que a longa crise da economia da borracha, a depressão socioeconômica trazida pela Primeira Guerra Mundial e a crise sanitária de 1919 tenham tido grande peso no declínio da catequese e da educação locais. A crise sanitária, por exemplo, vinha agravar a falta de missionários e a “fuga” de educandos. Áreas de missão, que antes estiveram em plena atividade catequética, foram fechadas por decisão governamental ou pelos riscos iminentes à vida de religiosos. Tal crise sanitária (de escala mundial) dispersou habitantes dos principais núcleos populacionais (Macapá e de Mazagão), forçando-os a se refugiar em locais mais isoladas. Tal dispersão concorreu para a brusca queda da frequência escolar.

O quadro crítico do campo educacional (como de outros) se agravou ainda mais quando padre Júlio Maria decidiu levar o convento das irmãs cordimarianas a outro município do Pará (1926). A saída das cordimarianas das freguesias da foz do Amazonas, seguida da venda dos prédios em que funcionavam os educandários e da dispensa das alunas externas e internas, foi um duro golpe na educação local. Isso produziu duradouros efeitos que ainda precisam ser mais bem investigados. O desaparecimento da assistência aos moradores de Macapá não ocorreu apenas no

campo da Educação, pois os atendimentos à saúde – distribuição de medicamentos e tratamentos médico-odontológicos realizados por aqueles religiosos – também foram comprometidos (CAVALIERI, 1981; SAMPAIO & NASCIMENTO, 2018).

Essa crise pôs em evidência o protagonismo de padres e freiras na oferta de serviços essenciais à população dessa área. No âmbito cultural mais amplo, vários são os desdobramentos da interrupção do trabalho desses religiosos: desativação da banda de fanfarra São José, encerramento do Cine Olímpia, fechamento dos educandários das irmãs e do colégio paroquial de meninos de Macapá etc. Com esse quadro, fica demonstrada igualmente a fragilidade da atuação do Estado na garantia da educação escolar. Resta evidente a posição-chave da Igreja como aparelho de hegemonia nos anos anteriores à transformação do Amapá em Território Federal.

O protagonismo da Igreja na oferta de serviços educacionais não era um fenômeno exclusivamente local. Dallabrida (2005) destaca que, em meio a muitas tensões, o episcopado brasileiro aceitara o regime republicano, mas se manteve contrário à opção deste pelo caráter laico do ensino, por crer que isso feria a fé católica da maioria dos brasileiros. Em resposta à supressão do ensino religioso nas escolas públicas, a Igreja buscou formar uma rede de educandários católicos. Segundo o autor, “o fator decisivo do êxito da Igreja Católica no campo educacional foi a atuação das ordens e congregações, masculinas e femininas, de origem europeia”. E ele acrescenta que “esses grupos religiosos começaram a imigrar para o Brasil ao longo do século XIX, especialmente no Segundo Reinado”, sendo responsáveis por introduzirem “práticas católicas romanizadas, muito diferentes da religiosidade do catolicismo ‘tradicional’ luso-brasileiro, que envolvia tanto o clero como o povo” (DALLABRIDA, 2005, p. 79).

Retornando ao âmbito local, é significativo reconhecer quão escassa é a documentação que oferece dados a respeito da Educação no Amapá do segundo quartel do século XX. As fontes mais promissoras nesse atinente são as de caráter eclesial. Destacamos o *Livro do Tombo* que, apesar de suas limitações (decorrentes de seus objetivos e público restrito), traz informações valiosas sobre o tema. Essa fonte demonstra claramente o interesse da Igreja para com a educação escolar. A lacuna documental existente entre os anos de 1924-1940 muito provavelmente é fruto das limitações administrativas da Igreja de Macapá, justificadas pela partida de missionários e freiras, que foram para a outra margem do Amazonas, não muito depois da crise sanitária.

Essas lacunas na documentação, segundo Bastos e Marino (2015), são um fenômeno que, infelizmente, também se verifica em outros lugares. Para as autoras, “a Igreja Católica brasileira, particularmente ao longo do século XX, passou por contínuos desmembramentos de suas Dioceses e na criação de uma nova Diocese o costume era deslocar a documentação das paróquias da nova Diocese” (BASTOS e MARINO, 2015, p. 110). As autoras ainda apontam ser possível que a Igreja de Macapá, ao se tornar integrante da Prelazia de Santarém (1903), tenha sido obrigada a realizar o envio de considerável parte de sua massa documental para a cidade-sede ou ainda para a Cúria da Arquidiocese do Pará. Nos arquivos locais, a lacuna de fontes sobre as práticas e as políticas educacionais somente é interrompida quando se chega aos papéis da fase da instalação do governo do Território Federal do Amapá.

Cabe destacar ainda que, na foz do Amazonas, o período entre guerras foi marcado por grandes tensões na relação entre leigos e religiosos. Membros da Sagrada Família foram vítimas de emboscadas e de constante vigilância por parte de autoridades públicas e de grupos de moradores, que os acusavam de serem espiões do Terceiro Reich. Segundo seus acusadores, na Ilha de Santana, os missionários haviam criado uma base espiã que contava com aparato de comunicação militar. Algo que nunca fora comprovado (GHEDDO, 1998).⁴³

Nesse contexto, as atividades educativas da Igreja ficaram contingenciadas, visto que o fechamento dos colégios das irmãs cordimarianas (1926) e a decisão de padre Júlio Maria de pôr fim ao internato masculino haviam encerrado uma fase no campo da Educação no Amapá, marcada pelo predomínio do ensino misto-confessional (particular e público). A década de 1920 também conheceu o fortalecimento das políticas de ocupação estratégica de áreas fronteiriças, consideradas vulneráveis e repletas de problemas socioeconômicos. Destaca-se, nesse atinente, a instalação da Colônia Agrícola de Clevelândia do Norte, em 1922, na região de Oiapoque (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Durante toda a década de 1920, os missionários atuantes no Amapá não ultrapassaram o número máximo de três (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ,

⁴³ Padre Bubani afirma, em entrevista, que “os missionários alemães foram acusados, por uma voz popular, de ajudar submarinos alemães! Imagine, eles estavam morrendo de fome, além de ajudar os outros. Certa vez, durante a guerra, o ‘promotor público de Macapá reuniu uma equipe de homens desordeiros, atacou a ilha de Santana e a casa dos padres, acreditando ter encontrado marinheiros alemães ali. Em vez disso, havia apenas o velho padre doente!’” (GHEDDO, 1998, p. 36).

1979). Não tendo muitas alternativas, a Igreja foi levada a descentralizar sua ação educativa, instituindo espaços de ensino dirigidos por leigos. Padre Angelo Bubani refere-se a um modelo de ensino ministrado nas casas dos moradores, chamadas então de *casas de catequese* (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O Relatório paroquial de Macapá de 1923 indica que Cora de Carvalho era professora da *casa de catequese* de Macapá. Cora de Carvalho Penna Rolla⁴⁴ foi uma das primeiras professoras do Grupo Escolar de Macapá⁴⁵, chegando a dirigir o educandário de 1913 a 1917. A residência da professora teve de ser adaptada para servir de *casa de catequese*, visando combater tanto o analfabetismo quanto o sincretismo religioso (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A *casa* deveria, então, amparar filhos e filhas dos trabalhadores no realinhamento do papel social das famílias, definido a partir de um plano mais amplo de romanização da vida religiosa e de promoção da ordem civil. Ela mobilizava os sujeitos em defesa do catolicismo romanizado, conjugando ensino catequético e secular, fora dos espaços escolares tradicionais.

A experiência pode ser entendida à luz de duas características fundamentais da Igreja local: a falta de religiosos para a condução da cristianização e a grande carência de recursos materiais para o ensino das primeiras letras. É possível imaginar que os agentes da *casa de catequese* gozavam de certa autonomia pedagógica, pois as famílias, literalmente, abriam seus lares para serem espaços de formação religiosa e de instrução escolar, num contexto em que o Estado quase não promovia direta e amplamente a instrução.

Cabe destacar que, após o falecimento do Dom Amando, em março 1939⁴⁶, assumiu o cargo de bispo da prelazia de Santarém Dom Anselmo Pietrulla (AMAPÁ,

⁴⁴ Eram trabalhadores do Grupo Escolar que atuavam na docência: Martinho de Balhões, Paes e Jovino d'Albuquerque Dinoá. Além desses, havia: como porteiro, José de Souza Saravia; os serventes Raymundo Virgílio dos Santos e D. Lina Pacífica de Carvalho. Existiam: uma escola municipal na Ilha de Sant'Ana (tendo como docente José de Souza Neto); uma na povoação de Miritysal (atuando aí a professora Da. Silveira Loureiro de Moraes); na comunidade de Baturité, com os docentes D. Francisca de Queiroz Jucá, Dário Salvador e Demétrio Bacelar; uma escolaparticular sob responsabilidade do professor Ten. José Marianno Dias (provavelmente na mesma região) (PARÁ. **Anuário Administrativo, Agrícola, Profissional, Mercantil e Industrial da República dos Estados Unidos do Brasil**. Ano 73, 2 vol. Pará, 1917).

⁴⁵ Foi criada pelo Decreto de Lei nº 1.521, de 8 de agosto de 1907, e funcionava em uma casa alugada, que estava em péssimas condições (SAMPAIO & NASCIMENTO, 2018).

⁴⁶ Frei Dom Amando Bahmann geriu a prelazia de Santarém por 37 anos.

1946; BUBANI, 1980). Durante seu episcopado, Dom Anselmo⁴⁷ construiu sólidas relações com as classes dirigentes locais, tanto que órgãos e membros do governo paraense pareciam atuar quase que integralmente em favor da moral pregada pela autoridade religiosa. Por exemplo, a pedido de Dom Anselmo, o órgão de Segurança Pública do Pará baixou um decreto determinando que não se fizesse rezas em casas de particulares, salvo com autorização do vigário local (BUBANI, 1980). O mesmo dispositivo desautorizava a venda de bebida alcóolica nas festividades, além de proibir jogatinas que explorassem a sorte (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Os agentes do Estado censuravam os rezadores populares, colocando em questão a legalidade da sua expressão religiosa. Raimundo Maués (1994) afirma que os populares eram praticantes de uma religiosidade protagonizada no cotidiano por rezadeiras, benzedoras, parteiras, pajés, cantadores de ladainhas, autores de curas do corpo ou da alma. Em 19 de março de 1942, um decreto baixado pelo Delegado Geral de Polícia do Pará pôs em questão a religiosidade desses homens e mulheres que, em virtude das ambições da classe dirigente, estavam sendo taxados de subversivos e compelidos a deixarem de se comprometer com suas tradições ancestrais.

Vigiados e perseguidos pelos aparelhos coercitivos do clero e do Estado, os agentes do catolicismo popular passaram a hostilizar os religiosos da Congregação Missionários da Sagrada Família. O arcebispo de Belém, Dom Jaime Barros Câmara, se viu obrigado a requerer formalmente que o delegado geral de Polícia do Pará desse salvo conduto aos missionários, para continuarem a realizar suas atividades pastorais em segurança (BUBANI, 1980; GHEDDO, 1998; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Mesmo com as providências da autoridade policial, ao que parece, os missionários não conseguiram manter a tranquilidade nos trabalhos educativos junto aos populares.

Em 1945, apreensivos com as incertezas geradas pela Segunda Guerra Mundial, e buscando garantia de integridade física, os familiares passaram a residir na “casa dos padres”, na Ilha de Santana (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 36). Em abril de 1948, o padre José Beste deixou definitivamente o Amapá, e os padres João Lentnerz e Antônio Schulte ficaram no aguardo de orientações para entregar a Igreja local aos cuidados dos missionários do Pime. Estes assumiriam a tarefa

⁴⁷ Dom Anselmo pertencia à Ordem de São Francisco e já tinha atuado na região Sul do Brasil.

de assistir (não só religiosamente) o crescente número de trabalhadores que se deslocavam em direção ao recém-criado Território Federal do Amapá (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Lobato (2018) afirma que esse *boom* demográfico exigirá incrementos em todos os setores da sociedade amapaense, incluindo: educação, saúde, segurança pública, assistência social, etc.

2.2 A criação do TFA e as diretrizes educacionais de seu primeiro governo

O Território Federal do Amapá foi criado por decreto presidencial, em 13 de setembro de 1943⁴⁸, sendo seu governo instalado em 25 de janeiro de 1944. O seu primeiro governador foi Janary Gentil Nunes. Ele nasceu em 1º de junho de 1912, na cidade de Alenquer, no Pará⁴⁹, filho de Joaquim Ascendino Monteiro Nunes e de Laurinda Gentil Monteiro Nunes. Sua formação teve como um importante *locus* a Escola Militar do Realengo (1934), no Rio de Janeiro, onde obteve a experiência de editor da *Revista da Escola Militar* (1933-34). Em 1938, foi designado para o Centro de Transmissões da 5ª Região Militar, localizado em Curitiba, mesmo ano em que assumiu a direção técnica da Federação de Escoteiros do Paraná e Santa Catarina. Publicou, nesse mesmo ano, a obra *Bandeiras do Brasil*, livro que detalha o cerimonial do uso da bandeira e dos símbolos nacionais. Em 1942, concluiu o Curso Regional de Aperfeiçoamento de Oficiais da 8ª Região Militar (Belém-PA, 1942). Durante a Segunda Guerra Mundial, exerceu o comando da 1ª Companhia de Metralhadoras Antiaéreas no posto de comando de defesa do Aeroporto de Val-de-Cans (1942-1943), na capital paraense. Já em 1949, fez o Curso de Aperfeiçoamento de Oficiais. Depois de ter sido governador do TFA, Janary Nunes assumiu o cargo de Presidente da Petrobras (1956-1958) e, em 1960, foi ser embaixador do Brasil na Turquia (BENEVIDES, 1946; SANTOS, 2006).

Janary Gentil Nunes apresentava sua gestão como uma empreitada no sentido de superar o “atraso” socioeconômico local. Esse governador e os demais ideólogos do

⁴⁸ O Decreto Lei n. 5.812, de 13 de setembro de 1943, criou de uma só vez os Territórios Federais do Amapá, do Guaporé (Rondônia), de Rio Branco (Roraima), Iguaçu e Ponta Porã, desatrelando-os administrativamente de seus respectivos estados de origem. No caso do Amapá, antes suas terras pertenciam ao estado do Pará (**Revista Brasileira de Estatística**, ano IV, n. 16, 1943).

⁴⁹ Janary havia servido à unidade do Exército existente na área fronteira de Oiapoque. Paz (2013) estima que essa experiência em Clevelândia, construída entre extrativistas, garimpeiros, estrangeiros e outros grupos sociais, tenha influenciado a visão que o jovem militar teria em relação a homens e terras do Amapá.

progresso amapaense afirmavam que a superação desse estado de coisas seria possível porque o *caboclo* era capaz de atender ao chamado do Estado, por meio da adoção de um novo modo de vida, calcado na ética do trabalho e na racionalidade técnica. Para Gentil Nunes, somente com a cooperação geral dos trabalhadores amapaenses (como mão-de-obra de terceiro escalão) haveria de se pôr fim à fama histórica que o Amapá tinha de área insalubre, e de se alavancar ao máximo o “nível de vida do seu povo”, aplicando o modelo de integração do “homem selvagem” aos ditames da civilização brasileira⁵⁰.

O governador iniciou, então, um levantamento socioeconômico da realidade amapaense. Acompanhado por sua comitiva de assessores, ele percorreu o Amapá, fazendo amplo recenseamento em termos de saúde e economia, bem como diagnosticando a carência no trato da educação, da moradia etc. (NUNES, 1945). Ele sistematizou os resultados dessas observações no *Relatório de atividades do governo do Território Federal do Amapá*⁵¹. Esse documento traz uma seção voltada inteiramente às políticas educacionais. A Educação também ganhou destaque nas páginas do jornal *Amapá*, periódico do governo local que, desde 1945, passou a divulgar as atividades governamentais. Esse periódico contava com seções de esporte, educação, saúde, política, religião etc. (FERREIRA, 2021).

A administração territorial importou um conjunto de experiências do campo da Educação de outras partes do país, como do Acre, do Amazonas e do Distrito Federal. Foi então criado o Departamento de Educação e Cultura (DEC)⁵². Segundo Janary, a vida escolar amapaense estava à míngua, com um total de “sete escolas para vinte e cinco mil habitantes”, verdadeiras palhoças em péssimas condições de uso (COELHO, 2004, p. 145). O Relatório de 1946 aponta que os educandários eram “depósitos” feitos de madeira, em sua maioria, com cobertura de palha, onde o professorado trabalhava

⁵⁰ Janary ressaltava, em seus pronunciamentos, que os objetivos da criação do Território Federal do Amapá abarcavam a “transformação econômica, tornando-o, de espaço morto e improdutivo, zona ativa de enriquecimento nacional” (NUNES, 1946, p. 5).

⁵¹ O **Relatório das atividades do Governo do Território Federal do Amapá** descrevia as principais problemáticas que o recém-criado governo territorial teria que enfrentar. O documento fora entregue ao presidente Getúlio Vargas e sua equipe. Na esteira do discurso varguista relativo às fronteiras nacionais, Janary Gentil Nunes apontou como pilares de sua administração: sanear, educar e povoar. O historiador amazonense Artur César Ferreira Reis adverte que “o Relatório de Janary Nunes, em consequência, ao invés de uma simples exposição ufanista, dever ser lido como documento impressionante” (DOCUMENTÁRIO impressionante. **Amapá**, nº 86, de 9 de novembro de 1946).

⁵² Criado através do Decreto Lei nº 1 de 25 de janeiro de 1944.

totalmente desanimado. Oferecia-se apenas até o terceiro ano do ensino primário (NUNES, 1946, p. 6).

Novas estruturas e atividades educativas foram criadas no primeiro governo do TFA. Este orientava suas ações pelo projeto varguista de superação do suposto “atraso” socioeconômico das populações da foz do Amazonas, visando integrá-las aos circuitos da produção capitalista em escala nacional e internacional. Segundo Coelho (2004, p. 147-148), o projeto educacional janarista pretendia atingir todas as esferas da vida social, “processo que permitiria a potencialização do capital humano ao suprimir-lhe as dificuldades sanitárias e facultar-lhe a aquisição de técnicas de cultivo e criação”.

Nesse ambicioso projeto, a formação para o trabalho disciplinado e tecnicamente orientado tinha um lugar central. Lobato (2014) ressalta que, nos anos 1930 e 1940, a sociedade brasileira experimentava céleres mudanças, expressas nos processos de urbanização e industrialização. A nova política de desenvolvimento social do Estado nutria-se do otimismo em relação à possibilidade de uma mais rápida modernização do Brasil. Como centro irradiador dessa visão de mundo, o Estado definira a Educação e o higienismo social como fatores-chave para a criação de um homem novo: uma categoria de trabalhador capaz de ingressar nas trincheiras do capitalismo mundial, por ser socialmente produtivo e disciplinado. Lobato (2014) e Paz (2013) destacam várias das ações estatais que visavam converter o nomadismo do ribeirinho (inerente a sua necessidade de sobrevivência) em formas sedentárias e controladas de produção e habitação.

O termo “atraso”, frequentemente encontrado na documentação produzida pelo governo do TFA, era a base de um discurso hegemônico que legitimava a modernização autoritária levada a cabo pelos agentes do Estado. Tratava-se, na verdade, da atualização de um discurso usado desde há muito tempo para ensejar a aceitação de intervenções amiúde violentas na Amazônia. Segundo Messina (2016, p. 97), “o que não parece mudar, no contexto da ‘modernidade global’, constantemente definida por significantes como ‘progresso’, ‘inovação’ ou ‘rapidez’ é exatamente a representação da região enquanto um lugar atrasado, no qual a dinâmica do ‘progresso’ ainda não chegou”. E o autor acrescenta: “Este tipo de representação é um instrumento de dominação cultural que justifica incursões violentas de uma ‘modernidade’ que se manifesta cada vez em formas diferentes”.

A administração territorial, capitaneada por Janary Gentil, realizou uma gama de incrementos no campo educacional que viera eclipsar o protagonismo que a Igreja

outrora aí detinha: inauguração de grupos escolares, criação de escolas de ensino especializado, contratação e formação de professores, aquisição de móveis e equipamentos escolares, padronização curricular etc. (LOBATO, 2009). Os novos programas de ensino eram alicerçados em pactos nacionais de alfabetização, com escolas noturnas para operários e com impulso ao ensino rural, facultando a difusão das técnicas modernas de cultivo.

**Imagem n. 1: Educandos do Grupo Escolar Barão do Rio Branco (Macapá-AP)
reunidos diante da bandeira nacional**



Fonte: Acervo dos Municípios Brasileiros (IBGE, 1952).

Analisando o discurso de Janary, Coelho (2004) destaca seu esforço de formação de uma identidade amapaense calcada no nacionalismo (Imagem n. 1). O autor ressalta que Gentil Nunes insistia no enaltecimento de figuras “heroicas”, como Francisco Xavier Veiga Cabral, que era apresentado como o herói amapaense que lutara contra “a última invasão francesa”. O governador usava isso como mote de um discurso de elevação do moral da população do Território. Algo que dissimulava divisões e tensões sociais locais. Coelho (2004) aponta que, usando a retórica nacionalista, o governador procurava se colocar acima dos conflitos de classe e de grupos políticos, cimentando uma aliança entre o Estado modernizador e o povo, representado como carente ou economicamente imaturo. Em vista disso, a modernização autoritária que levaria à superação do “atraso” passava pela aplicação de processos educativos.

2.3 A chegada do Pime e o início das obras do Instituto no TFA

Esta subseção é dedicada a apresentar a chegada dos missionários do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (Pime) ao TFA, destacando a estruturação da missão na foz do Amazonas, os desafios iniciais e as estratégias adotadas para superá-los. Também colocaremos em relevo as primeiras formas de colaboração entre Igreja e Estado no campo educacional amapaense.

O Pime foi fundado por Angelo Ramazzoti, em 1850, na província de Saronno (arredores de Milão, na Itália). Os bispos da Lombardia (Itália) formalizaram pedido ao Papa Pio IX, para que autorizasse a criação de um seminário, na expectativa de preparar religiosos e leigos para missões além-fronteiras (BUONO, 2008; GHEDDO, 2000, 1996)⁵³. Trata-se de uma comunidade pontifícia internacional de religiosos e leigos que não emitem votos, como outras instituições católicas⁵⁴. Em audiência da Assembleia

⁵³ Consta em seu estatuto que o “Instituto está em primeiro lugar e por natureza, portanto, inteiramente e absolutamente subordinado ao Sumo Pontífice e à Sagrada Congregação da Propaganda da Fé” (Fide), sendo então entidade que designa campos de missão, incluindo o licenciamento dos missionários (GHEDDO e NEGRI, s/d, p. 18). A Propaganda Fide foi fundada em Lion, em 1822, por iniciativa da jovem Pauline Jaricot. O objetivo da Congregação da Fé é “criar nos católicos uma consciência missionária comprometida com a oração e com a ajuda financeira em favor das missões” (BUONO, 2008, p. 57). No Amapá, a Fide teve papel de destaque no financiamento das obras sociais da Prelazia de Macapá, conforme encontrado na vasta documentação.

⁵⁴ Em se tratando do postulado dos institutos de caráter pontifício, Buono (2008, p. 57) afirma: “Em meados do século XIX, as associações católicas se dirigiram de modo particular à atividade missionária da Igreja, especialmente em favor das missões na Ásia, África, Oceania. Na segunda metade do século na França, nasceram três das quatro Sociedades missionárias de caráter universal, que o Papa mais tarde tornará suas e as transferirá para Roma denominando-as institutos papais ou pontifícios”.

Geral do Instituto de 2019, para apreciar a escolha do novo Superior Geral, o Papa Francisco recordou que a origem do Pime advém do “princípio da corresponsabilidade de todas as dioceses pela difusão do Evangelho aos povos que ainda não conhecem Jesus Cristo” (PAPA FRANCISCO, 2019).

A primeira missão deste Instituto ocorreu em 1853, na Oceania (atuais ilhas de Papua Nova Guiné). Posteriormente, foram enviados membros para países da Ásia (Índia, Hong Kong, Bengala, Birmânia, China) e da África (Etiópia, que era uma ex-colônia italiana). No período de 1856 a 1942, os missionários do Pime assumiram compromissos na Colômbia (Diocese de Cartagena) e no México (1895-1926), de onde foram expulsos quando da Revolução Mexicana (1924) (DONEGANA, 2016, GHEDDO, 1996; 2000; GHEDDO e NEGRI, 2000; PIME, 2018). Estando nos cinco continentes, em 18 países, o Pime chegou ao Brasil em 1946⁵⁵. A chegada ao território brasileiro dialoga com as transformações econômicas e políticas do pós-guerra: avanço da industrialização, do êxodo rural e da urbanização, em concomitância com a redemocratização (pós-Estado Novo). Sendo ainda o momento em que o fluxo missionário, estacionado por décadas, experimentava um significativo crescimento em escala mundial (GHEDDO, 1998; 1989).

Nessa pesquisa, os estudos do jornalista e missionário italiano Piero Gheddo merecem destaque, por sua abrangência e pela enorme quantidade de dados que reúne. Sua obra, produzida majoritariamente em sua língua nativa, é um repositório valioso de entrevistas, compilações de correspondências e relatórios dos seus coirmãos do Pime. Por fim, se não fosse o trabalho de Gheddo, fontes primárias, que em parte (e por fatores distintos) foram perdidas, ou que por decisão do Instituto ficaram indisponíveis à consulta⁵⁶, provavelmente cairiam no esquecimento.

⁵⁵ Em 1946, o Pontifício Instituto enviou alguns de seus confrades aos Estados Unidos da América. A intenção (que rompia com a tradição de evangelizar povos pagãos) era montar uma base de captação de recursos entre a classe abastada daquela sociedade e reverter isso em benefício de agrupamentos do Pime em outros países. Até meados de 1996 (ano em que Gheddo publicou a maior parte de suas obras), mais de 359 missionários já haviam realizado missão no Brasil, número que compreendia religiosos e religiosas (GHEDDO, 1996). Só não constam nos anais do Instituto os dados mais consistentes sobre as Missionárias do Imaculado, seção feminina do Pime. Nos textos publicados, as poucas linhas encontradas sobre esse tema dão conta de que o carisma das irmãs só foi reconhecido a partir do Capítulo Geral do Pime do ano de 1934. O primeiro envio das Missionárias do Imaculado aconteceu em 30 de agosto de 1948 para regiões da Índia. Em 2020, o censo missionário contabilizava 800 religiosas: 157 italianas, 552 de origem indiana, 49 brasileiras, 40 de Bangladesh e apenas uma de Hong Kong (GHEDDO e NEGRI; s/d).

⁵⁶ Sobre a missão do Pime no Brasil, o escritor produziu duas obras: *Missione Brasilee Missione Amazonia*. O primeiro faz um apanhado cronológico das empreitadas dos missionários nas dioceses do

Entretanto, é importante ressaltar que Piero Gheddo, em seus livros, procura enaltecer os feitos de seus confrades, narrando a vinda do Pime ao Brasil como uma epopeia. Ele afirma que a missão brasileira se iniciou com a chegada de Attílio Garré (veterano em missões na China), acompanhado dos jovens padres Aristides Pirovano e José Maritano (GHEDDO, 2000)⁵⁷, e que o nascimento da *missione Brasile* ocorreu mais por imposições conjunturais do que realmente como resultado de um projeto expansionista da instituição. Ao final da década de 1930, aconteceu o fechamento dos campos missionários de China, Índia e Birmânia, deixando cerca de 150 padres do Pime sem local para atuar⁵⁸. Diante desse cenário, “a Direção Geral decidiu procurar outros campos para estes jovens”, visto que as missões de outrora já não poderiam absorver todos os candidatos estacionados na casa-mãe (GHEDDO, 1996, p. 19).

Em 1946, o Instituto contava com o contingente considerável de 427 integrantes em seus quadros. Desse total, 176 estavam ociosos (GHEDDO, 2007). A longa espera finalmente fora rompida quando o convite do arcebispo de São Paulo, Cardeal Carlo Carmelo Vasconcelos Motta, abriu novos locais de evangelização para o Pime. Gheddo (1996) e Negri (s/d.) afirmam que, em 17 de fevereiro daquele ano, o Cardeal estivera em Roma e ali aproveitara para tratar com os superiores do Pime sobre a intenção de criar uma missão entre os índios do Brasil (GHEDDO, 2000).

O trio Garré, Pirovano e Maritano partira da Itália em 9 de novembro de 1946, no navio brasileiro Almirante Alexandrino, numa viagem “insuportável” de 37 dias de travessia do Atlântico, chegando ao Brasil somente em 16 de dezembro (PIME, 1979)⁵⁹.

Paraná, São Paulo e Santa Catarina. Já o segundo, talvez um dos mais volumosos e ricos trabalhos do missionário, Guedo explorou os escritórios regionais do Instituto e contou com a colaboração de outros historiadores do Pime, entre eles Angelo Bubani e Angelo Negri. Gheddo compilou importantes documentos, bem como realizou diversas entrevistas com os pioneiros da *missione Brasile*.

⁵⁷ Padre Garré desempenhou papel crucial na vinda do Pime no Brasil. Pois, além de aplicar sua vasta experiência no campo das missões (tinha acabado de chegar da China, na qual fora vítima de expulsão), detinha bases financeiras importantes (GHEDDO, 2000). A preliminar articulação com uma família italiana residente em São Paulo (de nome ainda não elucidado), que ofereceu apoio financeiro, foi essencial para o início da *missione Brasile*. Padre Garré ministrava palestras num hospital de São Paulo e, depois de falar das necessidades de seus paroquianos, transformava seus ouvintes em doadores potenciais. Garré descrevia que se tratava de “um belo grupo de senhoras italianas, entre as quais estavam a Duquesa de Ancona, Princesa de Bourbon, Condessas Crespi e Locatelli, além de outras autoridades. No início eram vinte, agora são quase cinquenta. Pode ser um bom núcleo de patrocinadoras” (GHEDDO, 1996, p. 37, 54).

⁵⁸ Em 1930 o Instituto abrigava, em seus quadros, 12 bispos, 199 padres, 56 padres ativos na Itália, 12 padres em repouso e sete com tarefas externas, além de 62 irmãos leigos em plena missão (GHEDDO e NEGRI, 1989).

⁵⁹ Entrevista com Mons. José Maritano, encontrada no periódico do Pime, **Mundo e Missão**, edição de outubro de 1979.

Nos primeiros meses, os missionários assumiram os seguintes trabalhos: Maritano tornou-se coadjutor da paróquia de Cotia (cidade próxima de São Paulo) e capelão de um Carmelo; Aristides e Garré permaneceram na grande São Paulo, insistindo em encontrar a “missão entre os índios” (GHEDDO, 2000).

Maritano destacou que havia entre eles uma concepção tanto romântica quanto equivocada da realidade brasileira: andavam por longas horas em busca dos índios. Nas palavras do missionário: “Queríamos pelo menos poder ‘converter’ os índios”, e por isso eram questionados: “Como vocês vêm procurar os índios na grande e moderna São Paulo?”. Bispo e padres riam deles... Com o passar do tempo, a ideia de converter os indígenas foi perdendo força (GHEDDO, 1996, p. 30, 52). O desabafo de José Maritano evidencia o total desconhecimento prévio do chão da missão brasileira. Sem saber bem como proceder, Atílio Garré e seus dois acompanhantes começaram a mergulhar no cotidiano das paróquias, devotando-se à resolução dos problemas de seus paroquianos (NEGRI, s/d).

Percebendo que os três padres estavam com dificuldades para dar uma base mais sólida ao planejamento da missão no Brasil, Dom Carmelo os aconselhou a escrever “a todos os bispos preladados com territórios com infiéis para ofertarem seus préstimos” (GHEDDO, 1996, p. 30). Aristides não só enviou correspondência para diversos locais, como também fez um levantamento – entre 12 de abril e 19 de maio de 1947 – a partir de sistemáticas visitas a prelazias e dioceses. Pirovano reuniu-se com o Núncio Apostólico, no Rio de Janeiro, e, após essa audiência, deslocou-se para Belém do Pará, no intento de expor aos frades capuchinhos seus planos de montagem de uma nova base de trabalho. Do Pará, ele viajou de carona em um avião militar até a sede da Prelazia de Santarém. Nesse lugar, Dom Anselmo Pietrulla ofereceu-lhe a área pastoral do recém-criado Território Federal do Amapá (GHEDDO, 2000; GHEDDO, 1996). Theodoro Negri (s/d) aponta que as áreas visitadas por Aristides, além das cidades já mencionadas por Gheddo (1998; 1996), incluíam Salvador e Recife.

Em troca de expedientes com a direção do Pime, padre Garré garantiu que, assim como Dom Pietrulla ofertou o Amapá, o bispo de Manaus prometeu-lhe duas áreas⁶⁰, sendo uma no rio Madeira e outra em Manaus⁶¹. Dias corridos, já de posse das

⁶⁰ Correspondência datada de 30 de outubro de 1947, expondo as tratativas da elaboração da *missione Amazonia* (Archivio Generale Pime [doravante AGPIME] XV, I, 568 *apud* GHEDDO, 1998, p. 44)

novas propostas, padre Aristides retornou ao Rio de Janeiro para confirmar ao Núncio Apostólico que o Pime tinha aceitado as missões de Amapá e Manaus e que, em São Paulo, assumiria três paróquias (uma em Bragança Paulista e duas em Assis), ficando ainda na assistência do arcebispado paulistano (GHEDDO, 2000; GHEDDO, 1998).

À frente da assessoria diocesana, em janeiro de 1948, padre Aristides Pirovano escrevera ao Superior Geral de seu Instituto, informando que se encontrava em Assis, junto de seu amigo José Maritano. Nessa cidade, havia duas paróquias e o colégio diocesano, “o único numa vastíssima área, ainda em construção, porém já em funcionamento” (GHEDDO, 1996, p. 39). Em 22 daquele mesmo janeiro, Aristides foi nomeado pároco da Catedral de Assis. Segundo Maritano, isso ocorreu a contragosto dele.⁶²

Importa destacar que identificar as áreas que poderiam ser consideradas carentes da ação missionária ou de incipiente vida cristã eram algo relevante, pois um sistema classificatório orientava o trabalho do Pime. Isso explica o amplo esforço de levantamento de espaços propícios à missão, feito por Aristides. Esse futuro superior da missão no Amapá teve uma infância laboriosa, engajou-se em grupos da Ação Católica e sofreu tragédias familiares – como a perda do pai, o que o levou a ter de assumir a responsabilidade pela manutenção da sua casa. Atuou junto ao Comitê Nacional de Libertação (CNL) de sua cidade natal (Erba)⁶³ e liderou a rendição pacífica de forças militares nazifascistas, impedindo o derramamento desnecessário do sangue das tropas já rendidas (COLOMBO, 2008). Todas essas experiências acabaram, de alguma forma,

⁶¹ Os pioneiros do Amazonas foram os padres Alberto Morelli (Superior da Missão), Annibale Battiston, Luigi Bellini, Carlo Forcella, Mario Giudici, Francesco Luppino, Bernardino Micci, Pietro Rizzo e Domenico Rossi (GHEDDO, 1998).

⁶² “Nomear-me para função de pároco da Igreja de Assis (São Paulo) foi um grande erro”, esbravejou Aristides Pirovano. “De sã consciência eu não poderia aceitar tal indicação. O padre Garré disse-me mais de uma vez que me considerava com perfil para ser o superior do Pime... E que por acaso em sua bondade, tivesse escrito algo, era para ser desconsiderado” (GHEDDO, 1996, p. 41). Provavelmente Aristides tinha receio de ficar naquela cidade e perder a oportunidade de ir para a Amazônia.

⁶³ Após a queda do ditador fascista Mussolini, a Itália ficou dividida: “no Sul, os aliados; no Norte, os nazifascistas. Por vários motivos, padre Aristides havia feito contato com o núcleo milanês do CLN (Comitê de Libertação Nacional), que ajudava judeus e antifascistas a refugiarem-se nas montanhas de Varese para depois chegarem à Suíça, além de soldados que não queriam lutar ao lado dos alemães ou se alistar com as tropas da assim chamada República Social de Saló, dos fascistas” (NEGRI, s/d, p. 13). O empenho de Aristides Pirovano (à época da guerra, conhecido através do codinome “padre Barba”) em ajudar civis e militares que se opunham a lutar lhe rendera mais de três meses de prisão na cadeia de San Vittore (em Milão). As forças nazistas da S.S o cadastraram com a ficha prisional 814 (COLOMBO, 2008).

desembocando em sua personalidade firme, que marcou o modo como conduziria a evangelização e os processos educativos no Amapá.

Nas bodas de ouro da presença do Pime no Brasil, este Instituto fez um balanço de sua atuação, lembrando que:

em 50 anos o Pime enviou para o Brasil mais de 300 integrantes (166 para o Sul do Brasil e Mato Grosso), entre eles padres e irmãos (missionários leigos e religiosos permanentes), fundaram duas dioceses na Amazônia (Macapá, no Território Federal do Amapá e a de Parintins, no Amazonas), uma em Mato Grosso (Jardim); fundou o trabalho em cerca de setenta freguesias nos estados do Paraná, de São Paulo, Santa Catarina, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia; e novamente em Manaus no Amazonas (GHEDDO, 1996, p. 12).

Durante sua existência, o Pime modificou seu estatuto diversas vezes e, provavelmente, as mais significativas alterações tenham se dado entre os anos de 1977 e 2000, período em que o Instituto passou a admitir, em seu quadro, jovens de todas as nações, pois até então ele só recebia candidatos italianos. O Instituto administrava uma ampla e sofisticada base de divulgação, contando com periódicos internos (*Il Vincolo* e *Infor-Pime*). O Pime editava e publicava revistas especializadas (*Mundo e Missão* e *Missão Jovem*) e possuía editora com parque gráfico (*Mundo e Missão*). A instituição criou, ainda, grupos de apoio, a exemplo da Associação de Leigos do Pime, da Associação Italiana Aristides Pirovano, da Fundação Marcelo Cândia e da Casa de Repouso aos Padres Aposentados. Além disso, o Instituto dispunha de centros de formação religiosa (Casas de Formação) e do Centro Cultural do Pime, que criaram múltiplas formas de culto à memória de seus mártires (GHEDDO, 2000; GHEDDO & NEGRI; 2000). A publicidade missionária era uma prioridade do Instituto. Ela ocorria por meio dos citados periódicos, mas também através de palestras que divulgavam carências e peculiaridades das populações atendidas, expondo o *Outro* na condição de ser exótico. O Amapá não escapou a esta caracterização do espaço missional como *habitat* de “seres exóticos”. Os “caboclos” foram descritos segundo velhos parâmetros antropológicos:

Quanto às características da fisionomia dos caboclos encontrados em nossa missão - escreveu Mons. Arcangelo Cerqua, Bispo prelado de Parintins, no estado do Amazonas - não existe um tipo uniforme, varia de acordo com a comunidade, origem e depende da predominância do elemento indígena ou outro. Eles geralmente têm pele tom de oliva, olhos levemente castanhos, cabelo crespo-éban, estatura média, aparência arredondada no início da juventude e fina após os 20 anos, com um princípio de barba esparsa. Poucos chegam aos 50 anos,

sendo raro encontrar alguém com cabelos brancos, no máximo ficam cinza. As mulheres são um tanto baixas, no início de seu desenvolvimento são cheias e vistosas, porém quando atingem cerca de treze anos envelhecem subitamente (GHEDDO, 1998, p. 24)

Essa “propaganda etnográfica” visava estimular doações de benfeitores do Velho Mundo. Os missionários também se valiam da ajuda conseguida de missões mais prósperas do ponto de vista financeiro. Padre Luigi Mandelli (Pime), que viveu 20 anos no Paraná e depois 14 anos na Amazônia, fez o seguinte apontamento acerca dessa região:

Enquanto no Sul do Brasil você sente uma forte influência europeia e cristã, aqui na Amazônia existe uma forte influência pré-cristã, indígena e africana. O batismo está enraizado, mas por exemplo, o casamento não faz parte da cultura deles, não se casam nem na igreja nem em outra formalidade. Se você conversar com as crianças sobre sua família, perceberá que a maioria não tem pai nem mãe. Muitas meninas têm o primeiro filho aos 15 anos e nem sabem de quem é, aos 33-35 já se tornam avós (GHEDDO, 2000, p. 868).

Caracterizações como essa fortaleciam o discurso do “atraso”, perpetuando o imaginário da Amazônia como espaço de comunidades primitivas. Outras missões, como as dos Estados Unidos, cooperaram muitas vezes com a *missione* Amapá. Os missionários construíram redes de colaboração que financiaram grande parte dos projetos catequético-educativos da Prelazia de Macapá. Só para ilustrar, em 12 de junho de 1949, uma campanha de arrecadação de dinheiro fora criada nos EUA para viabilizar a compra de um transporte marítimo para Aristides e seus confrades. A campanha para a aquisição de uma lancha contou com o envio de várias fotos, propositalmente selecionadas para sensibilizar os benfeitores estadunidenses, que expunham aspectos dos trabalhos sociais do Pime realizados com crianças da Prelazia de Macapá (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). No dia 23 de novembro, atracou no porto de Macapá a lancha *Coração de Detroit*. As fontes consultadas relatam que, depois de 40 dias de ausência de Macapá, padre Aristides, pilotando a lancha, regressava à cidade, algo noticiado como feito heroico (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Com a aquisição dessa embarcação, as viagens dos religiosos pelos rios da Amazônia (até então feitas em canoas a remo ou montaria à vela) poderiam ser encurtadas em termos de duração. *Coração de Detroit* foi, portanto, um importante instrumento na consolidação das ações sociais do Pime no TFA, bem como no avanço do programa romanizador (Imagem n. 2).

Imagem n. 2: Aristides Pirovano em viagem pelo rio Amazonas



Fonte: Piero Gheddo - *Il Vescovo Partigiano: Aristide Pirovano* (1997, p. 99)

A quantidade de missionários do Pime no TFA foi gradualmente aumentando, o que permitiu a ampliação e a consolidação dos espaços de atuação da Igreja. Em solo brasileiro, o número inicial de apenas três membros (1946) saltara para 38 em dezembro de 1948 (GHEDDO, 1998). Em 1º de fevereiro de 1949, já se somavam 41 padres e um irmão em terras brasileiras⁶⁴. Entre os pioneiros da missão Amapá, estavam Aristide Pirovano (Superior), Arcangelo Cerqua (vice-superior da *missione* e pároco da Catedral de Macapá), Giorgio Basile, Carlo Bassanini, Angelo Bubani, Antonio Cocco, Simone Corridori, Vittorio Galliani, Mario Limonta, Pietro Locati, Angelo Negri, Lino Simonelli, Luigi Viganò e o irmão Francesco Mazzoleni. Os missionários Bassanini e o ex-capelão militar Lino Simonelli vinham da Etiópia. O Superior da missão Amapá e seu vice foram recebidos em Macapá no dia 29 de maio de 1948⁶⁵. As levas posteriores podem ser assim resumidamente apresentadas: em 19 de junho, chegaram Galliani e

⁶⁴ Distribuídos em 19 no Sul (São Paulo e Paraná), 13 no Amapá e nove em Manaus, incluindo os da missão no Rio Madeira (DONEGANA, 2016). Os nove primeiros do estado do Amazonas eram Alberto Morelli (Superior da missão), Annibale Battiston, Luigi Bellini, Carlo Forcella, Mario Giudici, Francesco Luppino, Bernardino Micci, Pietro Rizzo, Domenico Rossi (GHEDDO, 1996).

⁶⁵ Um despacho de Monsenhor Balconi (Superior Geral do Pime), endereçado ao Cardeal Raffaello Rossi, seguindo o mapeamento das zonas de missão feito por Aristides, concedeu autorização para o Istituto trabalhar no Amapá. Correspondência datada de 2 de outubro de 1947 (*apud*. GHEDDO, 1996).

Bubani; em 25 de junho, Basile, Basanini, Simonelli e Viganò; em julho, Limonta e Mazzolenie; e, no último mês daquele ano, era a vez de Cocco, Corridori, Locati e Negri (GHEDDO, 1998).

Na tentativa de atingir seus ambiciosos objetivos, esses missionários enfrentaram grandes desafios. A cristianização de povos além-fronteiras e o fito de conectá-los a uma rede estruturada do Catolicismo eram as prioridades do Pime. A realidade missionária da Amazônia era distinta daquela encarada anteriormente pelo Instituto. Na Ásia, por exemplo, o Pime atuava em regiões que ainda não haviam sido evangelizadas (DONEGANA, 2016; GHEDDO, 1989). Ao se lançarem no Brasil, os missionários acharam um país católico, mas com forte complexidade em sua vivência do Catolicismo (AZEVEDO, 2002). Dessa vez, o Instituto atuava em área fora do perfil *ad gentes*. A permissão para um instituto missionário atuar em áreas de recristianização causou importantes debates. Os mais conservadores julgaram ser totalmente questionável a aplicação de vultosos recursos em lugares já cristianizados. Estabelecido o debate, Dom Carlo Carmelo Vascellos Motta, representante do Papa no Brasil, argumentou em favor do Pime, justificando a urgência do atendimento religioso em comunidades mais distantes e “atrasadas”, como supunha ser o caso do Amapá. Dizia ele que as contingências desafiadoras do extremo-norte do Brasil exigiam a presença de um instituto religioso forte, com tradição e disposto a reacender a fé em locais inóspitos da América Latina (GHEDDO, 1996).

De fato, as adversidades enfrentadas pelos missionários, nos primeiros anos do Pime no TFA, não foram poucas. Vejamos a impressão de Aristides acerca dos primórdios da *missione* Amapá:

alimentos escassos e pouca variedade na nutrição, doenças de todas as ordens e quase nenhum atendimento médico e clima debilitante. Acima de todas as doenças que colaboram para o envelhecimento precoce da população estão a disenteria amebiana, malária, feridas de todos os tipos que insistem em permanecer abertas e cárie dentária (GHEDDO, 1998, p. 25)

Esses obstáculos levantados por Aristides faziam parte da justificativa para a fixação do Pime no Amapá. Como se percebe, o TFA era apresentado como espaço insalubre, extremamente pobre e carente de acompanhamento espiritual (COLOMBO, 2008). Nessa perspectiva, caberia ao Instituto suplantar barreiras seculares à plena cristianização e ao desenvolvimento da Amazônia, considerando o histórico de irregularidades da presença da Igreja nessa região.

Na verdade, em grande medida, esses são debates requeitados, pois o catálogo de dificuldades estruturais da presença da Igreja na Amazônia já havia sido apreciado pelos bispos envolvidos na *Questão Religiosa*, com maior relevo nos episcopados de Dom Macedo Costa (1861-1890) e de Dom Frederico Benício (no início do século XX). Naquele momento, os bispos denunciaram veementemente a decadente realidade das paróquias do vale amazônico (SANTOS, 1992). O que há de novidade no uso desse discurso, no contexto da chegada do Pime ao TFA, é a atmosfera desenvolvimentista embrionada nas mudanças em curso na sociedade e no Estado. O Estado desenvolvimentista representava uma aliança mais ou menos instável entre setores do empresariado nacional, desejoso de acelerar o processo de industrialização capitalista, sob amparo das barreiras protecionistas. A chegada dos missionários do Pime ao Brasil dialoga com essas transformações econômicas e políticas do pós-guerra. Esse também é o contexto da formação de um contingente de religiosos mais atentos às pautas sociais. No trabalho missionário do Pime, contudo, ganhará destaque a persistência da agenda romanizadora combinada com o esforço no sentido de expurgar os supostos “vícios” das classes subalternas, tendo no operário cristão e escolarizado o ideal de fiel.

Segundo Oliveira (1985), a Igreja, tradicionalmente vinculada à classe dominante, se deparando com a crise do capital (iniciada em 1929) e entendendo que sua hegemonia estava ameaçada, estrategicamente aperfeiçoou suas formas de atuar, revendo métodos de evangelização e reestruturando seu aparato religioso. Embora reconheça a validade dos postulados de Oliveira, Mainwaring (2004) aponta para a heterogeneidade da Igreja, destacando que, no interior dessa instituição, havia tensões e contradições. Mainwaring (2004) afirma que a Segunda Guerra alterou as missões, pois esse conflito entre nações forçou congregações religiosas e institutos missionários a abandonarem zonas pastorais. Isso ocorreu ao mesmo tempo em que a Igreja mudava suas estratégias de cultivo espiritual e fortalecia internamente um programa social reformador, inaugurado pela encíclica *Rerum Novarum*, reafirmado nas teses da *Quadragesimo Anno*.

Se a narrativa de Janary Nunes divide a história amapaense em antes e depois da criação do Território Federal do Amapá, os padres do Pime dividirão a história religiosa amapaense tendo como baliza o maio de 1948, quando os missionários chegaram a Macapá. Bubani deixou isso bem evidente ao narrar, em entrevista, que, antes de seus confrades virem para a capital do TFA, havia aí apenas dois religiosos, doentes e sem energia para tocar as tarefas a eles confiados (GHEDDO, 1998).

Infelizmente, na caracterização que as fontes consultadas fazem dessa transição, não encontramos dados confiáveis acerca das ações educativas dos padres da Sagrada Família. A exceção é a menção à *casa de catequese* de Dona Cora de Carvalho (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 37).

Em suas reminiscências, Aristides Pirovano afirma que, na região da foz do Amazonas, “nunca houve mais de três a quatro sacerdotes por vez e isso tornou impossível a sistematização da evangelização” (GHEDDO, 1996, p. 35). Sobre esse contexto de estagnação dos trabalhos da Igreja, ele ainda relatou:

Quando chegamos em 1948, de fato permaneciam dois missionários, mas completamente isolados. Durante os longos anos de guerra e depois dela eles não receberam ajuda ou reposição de novo pessoal da Alemanha, passando a residir na Ilha [de Santana], sofrendo de fome terrível. As pessoas suspeitaram de espionagem em favor dos alemães e falavam de submarinos alemães, transmissores de rádio etc. [...]. Esses dois missionários pobres, que, repito, eram verdadeiros heróis, para continuar a missão, sofreram as dores do Calvário. Quando chegamos ao local, eles nos receberam como anjos libertadores, um destes padres estava tão doente e deprimido que nem conseguia nem falar (GHEDDO, 1998, 36).

Narrativas como essa, de um lado, apresentam os missionários da Sagrada Família como “doentes e deprimidos” e, de outro, representam os padres do Pime como um grupo vigoroso de “anjos libertadores”, que não somente salvará os primeiros como também tirará os fiéis amapaenses do “atraso” e da ignorância, emancipando-os da subcultura religiosa advinda de sua ancestralidade. A maior parte dos documentos do Pontifício Instituto das Missões Exteriores reproduz essa narrativa de ruptura e desbravamento. Para eles, “tudo estava por fazer”⁶⁶. Desse modo, era desconsiderada ou minimizada a atuação de outros religiosos que ali estiveram desde o Período Colonial.

A historiografia local, que estuda a atuação da Igreja depois da saída dos missionários da Sagrada Família, geralmente repete as narrativas produzidas pelos padres do Pime, dando novo vigor à ideia equivocada de que as ações dos predecessores desses religiosos foram exercidas de maneira descontínua e fracassada. Porém, é preciso ter cautela ao analisar os documentos, pois eles devem ser entendidos à luz do seu

⁶⁶ A expressão *tudo estava por fazer* era quase uma categoria explicativa. Tanto o governo de Janary Gentil Nunes quanto a administração eclesiástica de Dom Aristides Pirovano se apropriaram das palavras do historiador Artur César Ferreira Reis publicadas no jornal *Amapá*, em texto intitulado “Documentário impressionante” (AMAPÁ, n. 86, de 9 de novembro de 1946).

tempo histórico e dos interesses de seus produtores. Devemos nos precaver das armadilhas discursivas criadas pelos padres-cronistas, que se traduzem nas histórias de “religiosos fraquejantes”, mártires e santos, e que ensejam compadecimento ou admiração. O organizador do *Livro do Tombo* registrou que “os dois missionários da Sagrada Família que atuavam no Território do Amapá haviam abandonado aquela missão, vencidos pelas doenças e pelas dificuldades” (BUBANI, 1980, p. 60). É falso esse discurso, pois acompanhando as informações disponíveis, vimos que foram as contingências históricas da longa crise econômica, da guerra e da crise sanitária que primeiro abalaram o avanço das ações catequéticas e educativas dos missionários nas freguesias da foz do Amazonas.

Os Missionários da Sagrada Família deixaram Macapá em 21 de junho de 1948 (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Ao assumir as paróquias amapaenses, o Pime via-se desafiado pela diversidade natural, social e religiosa existente no TFA: “Em suas florestas havia milhares de índios vivendo em estado natural. A maioria da população era formada de caboclos que viviam ao longo dos rios, em palafitas com telhados de folhas de palmeiras. Alimentavam-se de peixes e mandioca. Alguns tiravam látex das seringueiras” (NEGRI, s/d, p. 26). O estereótipo do homem bruto, em estado selvagem, apresentado nas narrativas dos missionários, assumia, por vezes, conotações pitorescas a sugerir um mundo amazônico quase lendário. Essa imagem reforçava a concepção de que imperava localmente um quadro de atraso social e religioso que justificava a introdução de formas educativas inovadoras, comprometidas com a modernização autoritária e com a romanização.

Os missionários do Pime organizaram o grupo de coroinhas, aproximando-se, assim, das crianças para depois alcançar suas respectivas famílias. Em visita feita a convite do padre Antônio Shulte, Aristides Pirovano e o vigário de Macapá conheceram, respectivamente, nos dias 4 e 9 de junho de 1948, as *casas de catequese* dos bairros Buritizal e Laguinho. Supomos que a visita tinha como meta a apresentação deste modelo educativo de fé e instrução implantado pelos familianos⁶⁷ (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). É recorrente na história da Igreja a descontinuidade ou o não reconhecimento dos trabalhos das administrações

⁶⁷ À exceção do *Livro do Tombo*, não encontramos menção ao trabalho de cunho popular e catequético oferecido nas *casas de catequese*, em Macapá.

eclesiásticas dos predecessores. O que pode explicar o esforço dos missionários da Sagrada Família no sentido de tentar, de alguma forma, consagrar o seu legado.

Constatamos, nesta seção, como novos agentes da Igreja e do Estado caracterizaram as transições políticas e religiosas vividas no TFA da década de 1940, em termos da superação do “atraso”. Conforme demonstraremos adiante, esses agentes se valeram da escola como peça-chave de sua luta pela hegemonia junto aos moradores locais. Janary Nunes encontrou no jovem missionário Aristides Pirovano um parceiro qualificado para a realização de seu ambicioso plano educacional.

Antes de encerrar a seção, destacamos que, embora insistissem no discurso de que “tudo estava por fazer”, os padres do Pime receberam com muita simpatia o legado catequético e educativo dos Missionários da Sagrada Família. Estes haviam atuado num campo educacional em que o Estado estava quase totalmente ausente e tinham procurado estabelecer os pilares de uma nova cultura religiosa, aspirando à completa superação do catolicismo popular e do protagonismo das irmandades comandadas por festeiros. No contexto da Segunda Guerra Mundial, o Estado passou a mobilizar recursos diversos para viabilizar a integração das terras amapaenses ao projeto de modernização nacional, o que explica a criação do TFA. Para tanto, o governo territorial procurou gerar uma nova sociabilidade local, tendo como principal meio a escolarização dos “caboclos”. Assim, a forma escolar vai alcançar muitos moradores. Mas, conforme detalharemos na seção vindoura, a Igreja ainda terá um papel de destaque nesse novo capítulo da História da Educação na Amazônia setentrional.

III. EDUCAÇÃO E CRUZADA MORALIZADORA: A ESCOLA COMO ESPAÇO DE DESOBRIGA, CATEQUESE E CELEBRAÇÃO RELIGIOSA (1948-1956)

3.1 Educação escolar *versus* ribeiridade

Nesta seção, abordaremos os investimentos do Pime no campo da educação escolar amapaense, entre de 1948 e 1956. Interessa-nos caracterizar o *modus operandi* desse Instituto, tendo em conta interesses, agentes, estratégias e instrumentos mobilizados para fazer da escola, mais e mais, um espaço de aprendizagem religiosa alinhada aos ideais romanizadores. Ganham destaque aqui, igualmente, as negociações e os conflitos entre clero e governo territorial no relativo à educação escolar e à disciplinarização dos costumes.

Conforme vimos até aqui, a ação da Igreja na foz do Amazonas, nas primeiras décadas do século XX, visava, sobretudo, a depuração da vivência da fé, em evidente contraposição ao catolicismo popular praticado pela maioria dos leigos. A importância disso para a alta cúpula eclesial ficou demonstrada quando o Vaticano prescreveu para o TFA (e outros locais da Amazônia) um modelo administrativo ainda não consolidado: a prelazia *nullius*.⁶⁸ Isso fica de igual forma patente no fato de o Amapá ter se tornado, a partir de 1948, uma zona pastoral com crescente quantidade de missionários, vindos do continente europeu.

Esse dinamismo religioso nascia quase que *pari passu* à federalização do Amapá, por vias autoritárias. Para os agentes do Estado, era urgente que os entraves ao ingresso definitivo do TFA nos mais dinâmicos circuitos do capitalismo transnacional fossem definitivamente removidos. Na perspectiva hegemônica, o “caboclo” era desprovido de ímpeto para a acumulação de riquezas. Nessa ótica, superar esse descaso generalizado pela produção de excedentes era algo que se esperava ser possível por meio do uso ampliado do aparelho educativo. As metas estadonovistas para a Amazônia visavam a passagem do Brasil de um “país essencialmente agrícola para uma economia de base mista (agroindustrial) sob a coordenação do poder estatal” (LOBATO, 2009, p. 46). Ainda nessa ótica, o Amapá era chamado a se integrar na economia nacional, por meio da produção e da comercialização de mercadorias (gêneros agrícolas, minérios

⁶⁸ Prelazia *nullius* tem aqui o sentido de uma administração apostólica permanente, espécie de pré-diocese.

etc.). Na reorganização do mundo do trabalho no espaço amapaense, esperava-se que a escola ajudasse a população local a substituir uma produção voltada principalmente à subsistência, transformando a força de trabalho ali existente em laboriosa classe operária.

Dentre as diretrizes educacionais do governo territorial, constava “estabelecer escolas rurais” de 1ª e 2ª séries do primário (com apenas um docente) em localidades em que se achassem, no mínimo, 10 crianças. Planejava-se, ainda, formar escolas rurais de 1ª, 2ª e 3ª séries do ensino primário, em vilarejos com, no mínimo, 30 alunos (NUNES, 1946). Analisando as diretrizes em educação rural no TFA, Lobato (2009, p. 110) destaca:

O ensino rural, sem prejuízo de suas especificidades, fazia parte de um amplo planejamento cujo objetivo era a formação de um novo homem, plenamente adequado às exigências da modernização econômica, da consolidação do capitalismo nacional. A produção rural ultrapassaria os limites da subsistência, gerando um excedente regional que abasteceria os centros urbanos do Brasil. A integração nacional seria resultado do trabalho de fazer coincidir a fronteira econômica com a fronteira política.

Em outros termos, a política educacional visava integrar o amapaense a uma cadeia de produção e circulação de bens, superando um *modus vivendi* principalmente voltado à subsistência, algo que, de acordo com o discurso governamental, era uma característica de sociedades atrasadas e avessas ao trabalho. Padre Aristides escreveu que o “caboclo amapaense” se singularizava por seu “excessivo fatalismo, sem esforço mínimo para melhorar suas condições de vida e a propensão de gastar o pouco dinheiro obtido com a venda do látex em solenes bebedeiras de água ardente”, modo de vida que, na visão do missionário, não assegurava um futuro promissor (COLOMBO, 2008, p. 106). Essa suposta falta de previdência soava como sinônimo de comodismo e de não simpatia ao trabalho disciplinado.

Para a classe dirigente local, o extrativismo deveria ser gradualmente abandonado em favor de uma agricultura tecnicamente orientada para a produção de excedentes. Segundo Lobato (2009, p. 113), “na Amazônia, as classes dirigentes se ressentiam de depender de uma atividade econômica que, em grande medida, escapava do seu controle”. O ensino rural, então, deveria ajudar o governo a incorporar áreas “abandonadas” e a formar operários rurais. Nesse sentido, foi criada, em Macapá, uma

cooperativa agrícola imbuída da filosofia do cooperativismo de Rochdale.⁶⁹ É importante destacar que, em âmbito nacional, desde o começo da República, as classes dirigentes investiram na suposta “predestinação agrícola” do país, adaptando o ensino rural inclusive para áreas urbanas (ALMEIDA, 2005, p. 278).⁷⁰

Janary Gentil Nunes compreendia as limitações de sua empreitada. Um grande obstáculo eram os impasses à vinda de recursos da União. Diante disso, o governador afirmou não esperar um grande avanço em pouco tempo. Ciente das dificuldades existentes, a classe dirigente local buscou a cooperação de membros da sociedade civil, combinando agentes, estratégias e instrumentos para alcançar seus objetivos (GRAMSCI, 1982). Como aparelho de hegemonia, a Igreja foi convidada a cooperar na expansão da rede escolar, num quadro educacional caracterizado como sendo de completo abandono:

Para a população de 25.000 almas no Território apenas existem 7 escolas, aliás, péssimas, instalada em casas e barracas em ruínas: 2 na cidade de Macapá, 1 no rio Pedreira, 1 na cidade de Amapá, 1 no povoado de Tucumã, outra no de São Miguel e 1 na vila de Mazagão Velho. Nenhuma recebia material escolar e ensinavam até o 3º ano primário (NUNES, 1946, p. 6).

Conforme relata o governador, o conjunto de estabelecimentos de ensino era insuficiente para atender uma população de 25 mil habitantes. Mas, essa insuficiência era ainda maior se levarmos em conta aquilo que Janary esperava que a rede escolar realizasse. Segundo o relatório governamental, 44% dos educandos amapaenses eram procedentes de famílias de trabalhadores que lavraram a terra e 25% oriundos de lares de operários. Nesses lares, imperava um aprendizado organizado pela tradição oral e pela observação participante. O governador destacava que nas “folhas de pagamento de trabalhadores a assinatura geral é a datiloscópica do dedo polegar”. O analfabetismo era apresentado como equivalente à incivilidade e à incapacidade de autogoverno (NUNES, 1946, p. 6).

⁶⁹ O articulista ressaltou que “o Cooperativismo Escolar ensina aos estudantes fazerem o que fazemos na vida prática, não de maneira egoísta e personalista, mas dando justo valor ao consumidor e ao produtor. Preparando-os a resolverem seus próprios problemas” (COOPERATIVAS escolares de Macapá e de Mazagão. **Amapá**, nº 52, de 16 de março de 1946, p. 9).

⁷⁰ Está aberto o espaço para estudos que analisem o uso do modelo de escola rural em zonas urbanas no TFA.

O DEC apontava que a frequência escolar dos educandos era descontínua. Nas vilas interioranas, a chegada do período de grandes cheias ou de extrema maré vazante dos rios provocava a inacessibilidade das escolas. Os deslocamentos sazonais para a prática extrativista, para a manutenção de roçados e para realização de pesca ou caça muito impactavam a frequência escolar. Na avaliação do departamento, o segundo semestre (geralmente a partir do mês de novembro) era o mais desanimador: “o motivo essencial é o fim do verão, que marca época para a exploração de certos produtos”, indo pais e filhos ao trabalho de coleta de látex e outros gêneros florestais (NUNES, 1946, p. 50).

As atividades econômicas dependiam das estações e dos regimes das águas, assim como todo o modo de vida dos ribeirinhos. O *Relatório das atividades do governo do Território Federal do Amapá* (1946) aponta que, de 1147 alunos matriculados no ensino primário comum (com idade de 5 a 14 anos), 796 tinham feito o exame-diagnóstico para mensurar o nível de aprendizado. Destes, apenas 215 foram aprovados. Os demais 581 alunos foram classificados como inaptos para avançar às séries subsequentes do ensino primário. Do montante dos estudantes retidos, 357 não participaram do exame.

O relatório mostrou que as ausências foram decorrentes do abandono escolar (79); da participação em atividades ligadas à safra da borracha (84); da mudança de endereço da família (58); do acometimento de doença grave (17); e por ocasião da criança ter conseguido emprego fixo (2). 117 não compareceram por “motivo ignorado”, o que pode significar que o estudante mudou de moradia e o professor não foi informado disso (NUNES, 1946, p. 64). O diretor de Educação do TFA, Otávio Mendonça, ressaltou que as matrículas não estavam correspondendo às expectativas do DEC.⁷¹ Conforme destacado anteriormente, esta expectativa estava ligada ao que se esperava da escola em termos de transformação social. Nesse sentido, é oportuno citar as seguintes palavras de Janary:

⁷¹ Otávio de Mendonça apontava as dificuldades de acesso a dados mais consistentes a respeito da Educação da década de 40 no Amapá: “alguns dados, mesmo parecem-me já muito difíceis de obter, como a localização e quantidades precisas da população infantil, os estabelecimentos esparsos e deficientíssimos de ensino particular, os índices rigorosos de frequência, o número e percentagem das aprovações e conclusões de curso”. O relatório leva à seguinte conclusão: “pode-se, porém, traçar um panorama, senão minucioso, porque lhe falta alguma coisa, ao menos absolutamente fiel no que foi possível observar” (NUNES, 1946, p. 45).

no Amapá ela terá de intervir em todos os setores de atividades: alfabetizando, porque, se aprender a ler e contar não constitui sua finalidade, é, pelo menos, o processo inicial mais necessário para atingi-la; divulgando as regras higiênicas e sanitárias e criando a mística do caboclo sadio para combater o conformismo às doenças; executando processos novos de cultura da terra, de assistência à criação; de organização administrativa e social; lutando contra o nomadismo, a casa miserável, família sem tradição, o pauperismo; pregando a fixação ao solo e exemplificando com fatos a possibilidade de ser feliz na cidade ou no interior: propagando o dever de satisfazer os compromissos comerciais, o instinto da economia e o amor ao trabalho: ensinando a alimentação, o vestuário, o exercício, a alegria, o conforto, à criança; incutindo em cada indivíduo a noção de pertence à coletividade brasileira; difundindo as diretrizes da geopolítica nacional de forma simples e acessível, para que se tornem cogitação popular: plasmando a ânsia de melhorar seu corpo, sua família, sua pátria (NUNES, 1946, p. 34).

O governador do TFA criticava a ribeiridade⁷², percebida como entrave ao “progresso” nacional. A crítica ao modo de vida do ribeirinho estava baseada na ideia do “atraso” amazônico. Tal ideia era compartilhada por Igreja e Estado, e foi fator-chave da aliança dessas frações do bloco do poder local. Os agentes estatais se orientavam pela “mística do caboclo sadio”, liberto do nomadismo e cheio de “amor ao trabalho”. Esse pensamento hegemônico se nutria de um imaginário amazônico cujos motes eram, entre outros: natureza selvagem, vazio demográfico e primitivismo social. Algo que advinha de narrativas fabricadas muito antes, e repletas de estereótipos. A política educacional janarista, negando o valor das vivências ribeirinhas, intentava formar trabalhadores disciplinados, tendo como parâmetro os grandes centros do capitalismo. Em vista da exploração das potencialidades das riquezas minerais do Amapá, com destaque para o manganês de Serra do Navio, o governo territorial esmerou-se em formar uma classe operária apta a atuar como força de trabalho orientada pela ética do trabalho (LOBATO; FERREIRA, 2020).

⁷² *Ribeiridade amazônica* é uma categoria de análise que põe em evidência o *modus vivendi* do homem rural da Amazônia. Rente Neto e Furtado (2016) definem os *ribeirinhos* como grupos amazônicos de terra firme, áreas de várzea, residentes na floresta ou nas cidades. Compreendem que, com a noção de ribeiridade, é possível superar a definição de Amazônia em termos meramente territoriais. Por isso, ribeirinhos, segundo os autores, incluem caboclos, indígenas, imigrantes e quilombolas. Essa noção abarca, portanto, a heterogeneidade sociocultural existente na região, o que, inclusive, influencia as relações de produção.

3.2 A cruzada moralizadora dos padres do Pime e as discordâncias entre clero e governo do TFA

Quando, em maio de 1948, chegaram ao Amapá Aristides Pirovano e Arcangelo Cerquea⁷³, acompanhados por Dom Anselmo Pietrulla, o governo territorial já havia iniciado a realização de sua política de natureza modernizadora e autoritária. Tal chegada se inscrevia num projeto de “reconquista espiritual da Amazônia”⁷⁴, protagonizado pela Igreja, mas firmemente apoiado Estado. A cultura ribeirinha, dessa vez, seria atacada em sua dimensão religiosa, que incluía também seus saberes e suas tradições orais. Para caracterizar o que, na sua visão, era uma “situação escandalosa”, Bubani usou a expressão *bordel de São José* (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 139). Segundo ele, no Território Federal do Amapá, o profano e o sagrado conviviam livremente no dia-a-dia dos populares. Assim, o maior bordel da cidade de Macapá havia recebido o nome do padroeiro dela: *Bar São José*. Padre Lino Simonelli⁷⁵ advertia que essa dissonância não era algo incomum: “aqui e por todo o Brasil, há salões de bailes com nomes de santos e casa do espiritismo com o nome de Santa Terezinha ou do Menino Deus” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 139). E completou com indignação:

essa é a anemia perniciosa do Brasil: até o ateísmo é preferível. Mas como criar um novo ambiente, onde o cristianismo encontre seu lugar de honra? Servindo de apêndice para qualquer malandro: não é a mesma coisa que a legitimidade do bar São José direcionado a bordel? E é inegável que alguns de nossos marianos possam tirar conclusões das prostitutas que conheço e de outras pessoas. Ou é o número que nos preocupa? Ou a capacidade de excluí-los mais tarde? Além do fato de que todo eliminado se tornará nosso inimigo, inegável que haveria de alguns deles serem eliminados. Todavia, não podemos, pois conhecemos as razões das formas que amarram nossas mãos. Mas onde está o erro? Talvez seja culpa da pressa e de pouca seleção. Um poderia arrastar o outro indivíduo e vice-versa, só que é muito mais fácil para ele também se adaptar a um ritmo medíocre, sendo assim o esforço seria muito maior. Afinal, constatou-se que qualidade vale cem vezes mais do que quantidade. A questão central não está somente nesse aspecto, como também o quantitativo influencia o

⁷³ Anos depois, Aristides se tornaria bispo da Prelazia de Macapá e seu amigo, Arcangelo Cerqua, bispo da Prelazia de Parintins.

⁷⁴ Arthur César Reis publicou, em 1942, *A conquista espiritual da Amazônia*. Mata e Tada (2005) retomam esses termos para caracterizar o processo de romanização da Diocese de Manaus.

⁷⁵ O italiano padre Lino Simonelli nasceu em 1913. Considerado o padre mais velho na *missione Amapá*, atuou na Amazônia e no Sul do Brasil por mais de meio século. Com idade avançada, ele voltou para a Itália ficando hospedado na casa de repouso do Pime, na cidade de Lecco (GHEDDO, 2007, p. 51).

aumento de outros integrantes: desse modo, só assim o número será formado por pessoas valorosas. Em outras palavras: isso só será sustentável através de um propósito de seriedade. Só assim, prepararemos o solo para dar bons frutos. Semear entre os espinhos para fazer mais rápido é obter o resultado que o Evangelho nos fala. Por que depois de cinco anos de trabalho, se uma filha de Maria ou uma Cruzada se afastam, elas riem imediatamente, e não pela boca das esquisitices? Por que, chegando aqui, um padre brasileiro que não celebra missa de desobriga ao Território ou que vai ao cinema desperta as maravilhas de todos, homens e mulheres, que talvez em outras ocasiões nos chamam de intransigentes e agora nos tenham como um incômodo? Isso significa que é possível criar um ambiente cristão. Mas é com consistência e seriedade que chegaremos lá; e isso deve aparecer primeiro por aqueles que são ‘escolhidos’ e, em seguida, no exemplo vivo para qual a massa deve olhar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 139).⁷⁶

Lino Simonelli lastima o “catolicismo imaturo” das freguesias do Amapá e do Brasil. Essa condenação do *Bar de São José* elucida muito da ótica dos missionários a respeito da moralidade local. Para os missionários do Pime, os amapaenses eram pessoas imersas em costumes sincréticos e profanos. Na avaliação deles, mesmo depois da presença clerical mais constante, assegurada pelo pe. Júlio Maria de Lombaerde e seus coirmãos da Sagrada Família, a Igreja ainda não alcançara os mais altos degraus do disciplinamento da vida do povo. Ao lamentar esse quadro, os padres do Pime se viam impelidos a buscar interferir mais robustamente na educação dos moradores do TFA.

Quando da chegada do Pontifício Instituto, o Amapá detinha só um templo de alvenaria, com quatro paróquias e algumas poucas capelas, “todas em estado de decadência material e espiritual”,⁷⁷ avaliadas como indignas de serem chamadas de recinto sagrado.⁷⁸ Na ausência de padres-residentes, os leigos tinham agido com grande liberdade em termos religiosos e morais. Diante disso, o superior da *missione* Amapá, padre Aristides Pirovano, inferia que o processo de reorganização da vida religiosa, nas freguesias locais, demandaria invulgar investimento, algo que exigiria recursos que a

⁷⁶ Lino Simonelli escrevia ao Administrador Apostólico da Prelazia de São José de Macapá, em 13 de setembro de 1953.

⁷⁷ Ao assumir a paróquia de Oiapoque, o novo administrador relatou que encontrou no lugar apenas um altar tosco de madeira com um crucifixo horrendo, “dois castiçais desconjuntados, uma pequena estátua de Nossa Senhora da Conceição e outra de São Benedito, todas [as imagens] cobertas de fitas, uns bancos velhos e vaguejantes” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 41).

⁷⁸ Até a década de 50 do século XX, existia no Amapá uma igreja e quatro extensas paróquias: São José, na cidade de Macapá, erigida em 1752; Nossa Senhora da Assunção, na cidade de Mazagão; Divino Espírito Santo, na cidade de Amapá; Nossa Senhora da Conceição, na Vila e Ilha de Bailique (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A segunda igreja construída em Macapá foi a de Nossa Senhora da Conceição, no bairro do Trem, desenhada e fundada por AntonioCocco (Pime), em 1950 (GHEDDO, 1998, p. 76).

missão não dispunha naquele momento, pois o Pontifício Instituto, tanto em sua sede na Itália, quanto em outros países, enfrentava grave crise financeira.⁷⁹

Como organização religiosa recente no Brasil, o Pime ainda aspirava a um espaço no clero brasileiro que lhe garantisse o financiamento para seus empreendimentos romanizadores. Subsidiada por relatórios dos bispos do Pará e documentos da Prelazia de Santarém, a Direção Geral do Pime avaliava com preocupação a situação religiosa do norte brasileiro. Discutindo o assunto, padre Mantelli escreveu que, na Amazônia, “você tem a clara sensação de que não houve evangelização”, uma vez que o catolicismo popular “tem tradicionalmente um fundo pagão, encoberto por um véu de crenças e devoções” (GHEDDO, 2000, p. 868). Em entrevista, Aristides Pirovano apresentou a questão nos seguintes termos:

As pessoas se proclamavam católicas, mas sua religião foi reduzida ao batismo e a algumas festas religiosas uma vez por ano ou até menos, isso quando o padre passava para visitá-las. Encontramos dificuldades consideráveis para impor obrigações morais cristãs, mesmo as mais simples, como a missa dominical, orientação religiosa, concepção indissolubilidade do casamento, confissão e comunhão pelo menos uma vez ao ano (GHEDDO, 1998, p. 32).

Aristides projetava modificar essa mentalidade reinante por meio de um conjunto de aparelhos e práticas de educação. Colombo (2008) foi o último a ter a oportunidade de entrevistar esse missionário. Esse autor registrou as memórias de D. Pirovano no livro *O Bispo de dois mundos*. Aí atestamos que o superior da missão Amapá e seus companheiros arquitetaram diversas estratégias de penetração na forma de pensar e agir dos amapaenses, um povo que “se professa católico e ora a Deus de modo direto, simples e espontâneo”. Um povo “de fé, baseada em grande parte no Antigo Testamento, que se exprime unicamente no batismo e em alguma procissão”, conforme relatara Aristides (COLOMBO, 2008, p. 106-107).

⁷⁹ “Depois de 1945, ao final da última guerra, o Pime na Itália e suas missões no Oriente encontravam-se em situação de extrema pobreza e foi inútil reconstruir residências, seminários, igrejas, escolas, destruídas por bombardeio. Nos seminários do Pime na Itália (para falar só destes) adoecíamos por falta de alimentação e aquecimento” (GHEDDO, 2000, p. 673). “Depois da guerra (e até meados dos anos sessenta), o Pime viveu em estado de grande pobreza: literalmente, os superiores não tinham meios para pagar as viagens dos missionários, e, portanto, tiveram que se contentar em enviar-nos a missões por meio de passagens doadas pelo governo brasileiro (em navios mercantes como o ‘Cuiabá’, velhos navios avariados que nos transportavam gratuitamente) ou por meios dos próprios missionários” (GHEDDO, 1998, p. 45).

Gheddo (1998) destaca que o amazônida apresentara feito mais devocional do que propriamente sacramental. Aristides ressalta que “absurdas superstições levam [os populares] a considerar a confissão como um remédio contra a doença” (COLOMBO, 2008, p. 107). Para o clérigo, faltava-lhes a definição correta de família, pois a maioria “dos núcleos familiares vive em total promiscuidade sexual, com homens abandonando frequentemente as suas casas e pais não se interessando pelos filhos”, situação quase comum de se assistir (COLOMBO, 2008, p. 107). Oliveira (2009, p. 548) também aponta que o catolicismo praticado na Amazônia não diferia daquele do restante do Brasil, algo composto por “uma malha de práticas num ambiente ritual que sobrevaloriza as exteriorizações”, assentadas num excesso devocional maturado cotidianamente pelo sincretismo religioso.

Em viagem pelos rios da Amazônia amapaense, padre Arcangelo Cerqua⁸⁰ narrou que partindo de carona em lancha do governo para a região das Ilhas do Bailique (GHEDDO, 1998), surpreendeu-se quando manteve contato com o catolicismo popular dos ribeirinhos. Ele destacou:

Às onze horas pisamos na tão esperada ‘terra firme’. Estávamos em Santa Luzia - muito longe daquela de Nápoles. Alguns barracos de troncos e palhas ante alguns metros de altura, à beira de um platô sem limites de bosques e pastagens. Chamadas pelo barulho do motor pessoas malvestidas, com rosto amarelado em decorrência da malária, vinham às pressas ao nosso encontro. As crianças fugiam, não estavam acostumadas a ver um missionário e um barco movido à motor. De fato, fora um desafio! Só chegamos na localidade depois de cinco dias dessa extensa viagem. O funcionário do governo que nos cedeu carona terminou sua tarefa e seguiu retornando para Macapá com seu motor. Para mim a verdadeira jornada em busca de almas estava apenas começando. Então, sem perder tempo, me nutri de peixe e mandioca, depois fui para a água em uma montaria típica (um barco cavado em um tronco de árvore), deslizando na água forçava a mim e ao outro remador. Tinha-se que se esforçar para manter o equilíbrio para não virar a embarcação. Meu plano era voltar para o rio e avisar da minha presença, depois parar pelo menos um dia nos lugares mais habitados e assim chegar até os locais mais distantes, a fim de poder

⁸⁰ Em 1954, Cerqua foi nomeado Superior da Missão do Pime em Manaus. Em 1961, ele foi sagrado bispo prelado de Parintins. Dom Arcangelo teve forte participação nas audiências do Concílio Vaticano II. A ele é indicada a inclusão da nota nº 37 (Capítulo VI do Decreto Conciliar *Ad Gentes*) no texto final, tratando dos problemas enfrentados pelas prelazias da Amazônia, no que tange à falta de legislação canônica mais adequada às prelazias *nullius*. A encíclica “*Ad Gentes*” atualizou o campo das missões, promovendo o reconhecimento do papel das prelazias na atualização da evangelização rumo aos novos tempos (GHEDDO, 1998, p. 30). Entre as obras de Dom Arcangelo Cerqua, incluem-se o hino da cidade de Parintins (AM) e o livro *Clarões de fé no Médio Amazonas*.

medicar a todos, quer fosse no corpo ou na alma (CERQUA, 1951, p. 177).⁸¹

Encontramos, nesse relato, aspectos da dificuldade do Estado e da Igreja para se ter contato com os interioranos. Indo ao encontro do fiel residente nas beiras de rio distantes da capital, o religioso observava a ausência dos serviços públicos essenciais. Ao mesmo tempo, essas viagens ajudaram os missionários do Pime a melhor definirem o sentido de sua atuação. A indisponibilidade de dinheiro para a construção de templos e obras sociais ou para adquirir meios de transporte levou o superior da *missione* Amapá a buscar apoio junto aos governos local e central. Conforme demonstraremos adiante, padre Aristides abriu diversas vias de colaboração com Janary Nunes.

Imagem n. 3: Missionário e moradores durante desobriga religiosa



Fonte: Piero Gheddo (1998, p. 59).

A expressão “desobriga escolar” é encontrada no relatório paroquial da Igreja de São José (datado de maio de 1949), no trecho em que se assegura ter o padre, naquele mês, batizado alunos previamente preparados pela professora da escola de Oiapoque. Em outra circunstância, os padres Arcangelo Cerqua e Angelo Negri visitaram moradores do rio Vila Nova, registrando no diário de viagem que “realizaram

⁸¹ Em Gheddo (1998), é possível encontrar fragmentos de relatos sobre as desobrigas inaugurais de padre Arcangelo pelos rios do Amapá.

ótima primeira comunhão na escolinha da Foz do Camaipi” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 66). Algo similar ocorreu quando o padre Simão Corridori “presidiu desobriga escolar na escolinha da Serraria da Contreiras”, momento em que batizou todos os alunos daquela escola (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 71). Angelo Bubani observou que, quando assumiu a vigaria da região de Amapá, a “paróquia era extensíssima, chegamos a ter 40 escolas para ensinar catecismo. As pessoas eram muito devotas e queriam a presença do padre, mas éramos apenas dois para uma paróquia de 40.000 km²” (GHEDDO, 1998, p. 51).

Descrições de desobrigas nas escolas não faltam nas páginas do *Livro do Tombo*. Com o passar do tempo, a desobriga escolar passou a integrar a rotina da *missione* Amapá. Angelo Bubani registrou que, quando desobrigou na Vila de Sucuriju, ficara muito contente por ter ministrado o catecismo, sem exceção, a todas as crianças da escola e da vila (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Entusiasmo idêntico ele teve quando visitou Oiapoque, a fim de batizar alunos previamente preparados nas aulas de catequese, ministradas pela professora da cidade (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).⁸² Observamos que as visitas e as ministrações de sacramentos pelos padres se combinavam com a atuação de moradores locais, que garantiam a preparação catequética das crianças.

Porém, nem sempre as desobrigas ocorriam conforme previsto pelo missionário. No cumprimento de um circuito de visitas, Angelo Bubani fora surpreendido pelo humor das marés, quando “o pequeno reboquinho à vela que o trazia, por falta de vento, ficou andando e voltando por três dias”, até que, por fim, conseguira encontrar o caminho do vilarejo que haveria de visitar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 92).⁸³ Outra adversidade ocorreu quando, “na região de Amapá pe. Angelo Bubani teve dificuldades em evitar festas”, o povo revoltoso ameaçou represálias e, “temendo pela [própria] vida o padre passou a andar armado”

⁸² Em sua visita pastoral inaugural, Aristides Pirovano exortou: “não posso não consignar um louvor particular a todos os Padres que desenvolvem suas funções nessa difícil Paróquia da Prelazia [...]. Recomendo particularmente que continuem incansáveis no ensino do catecismo aos adultos e, de maneira toda especial às crianças do Grupo Escolar, lembramos que o futuro espiritual da Paróquia está nas crianças de hoje” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 231).

⁸³ Por ser o organizador do *Livro do Tombo* da Prelazia de São José de Macapá, as reminiscências, os *causos*, os fatos vividos e presenciados por Angelo Bubani ganham maior espaço e relevo na obra.

(PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 71).⁸⁴ Em desobriga na Vila de Sucuriju, o mesmo religioso proibiu veementemente a venda de bebida alcoólica durante sua estada na festa do padroeiro.⁸⁵ Por não declinar de sua decisão, o missionário provocou a ira de moradores, sendo inclusive ameaçado de morte por populares mais exaltados (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Os missionários foram surpreendidos em desobrigas até pelo fenômeno natural da pororoca:

Quem fez a experiência da força das águas foi padre Simonelli, que um dia foi surpreendido pela pororoca enquanto visitava algumas ilhas na foz do Rio; o missionário se salvou por milagre, ficando pendurado por mais de uma hora no ramo de uma árvore, enquanto a água zunia raivosa embaixo dele. Ao voltar para casa, pe. Simonelli foi até seu Superior Pirovano dizendo: ‘Da próxima vez que for necessário ir pra para aquele lugar, manda outro em meu lugar!’ (COLOMBO, 2008, p. 111).⁸⁶

A desobriga mostrou-se uma estratégia educativa viável para se chegar a moradores espalhados pelos longínquos cursos d’água. Em 1º de fevereiro de 1949, Pio XI expediu a Bula *Unius Apostolicae*, erigindo “oficialmente a *Prelatura Nullius* de Macapá” (COLOMBO, 2008, p. 108). O papa confiou essa administração eclesiástica a

⁸⁴ No mesmo lugar, a comunidade local deu um susto num padre da Sagrada Família. “Aconteceu que padre João Lentnez fora obrigado a embarcar sozinho e sem remo numa montaria e solto rumo ao oceano, a sabor da vazante. Coitado do Padre naufragara à altura do Macacoary e errara por mais de uma semana pelas praias antes de encontrar quem o auxiliasse” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 71).

⁸⁵ Em 1951, na 5ª edição da Expofeira do TFA, o padre Angelo Pighin (Pime) montou um bar, que ficou conhecido como o *Bar do Padre*, para conseguir angariar recurso para a construção da Igreja de Fazendinha (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Para uma parcela mais conservadora do Pime, a bebida alcoólica estava associada à libertinagem e às práticas nefastas do homem sem integridade moral. Para outros missionários mais progressistas, fazer uso da bebida para distração e consumo festivo não era prática reprimível. O italiano Fúlvio Giuliano (Pime), primeiro padre diocesano de Macapá e um dos principais responsáveis pelos projetos arquitetônicos das obras da Prelazia de São José (alternando seu tempo entre as funções religiosas e de habilidoso pintor), foi destacado pintor sacro e profano. No conjunto de sua obra pictórica, Giuliano produziu um quadro abordando um momento de descontração em que confrades de seu instituto missionário estão à mesa jogando baralho, bebendo e fumando, em trajes despojados. Talvez o padre pintor quisesse mostrar que ele e seus coirmãos eram sujeitos de seu tempo, providos de humanidade, desejos e aspirações. Segundo a Irmã Maria José, religiosa que conviveu muito tempo com o padre Giuliano, o quadro em questão “ficou por anos guardado na casa paroquial da Igreja Nossa Senhora de Fátima e Sant’Ana - no município de Santana-AP”. Ir. Maria José afirma que, com a demolição do prédio, a pintura acabou tendo paradeiro incerto (Relato feito em uma entrevista concedida ao pesquisador pela irmã Maria José Colares, em 20 de novembro de 2020, na cidade de Santana-AP).

⁸⁶ Segundo padre Aristides: “O perigo da pororoca nasce quando a maré do oceano atinge improvisamente os rios do interior: a água do mar sobe encontrando-se com a água do rio que desce, provocando uma onda gigantesca que se abate sobre as margens e destrói tudo aquilo que encontra pela frente” (COLOMBO, 2008, p. 111).

D. Anselmo Pietrulla - que passou a acumular a função de bispo de Santarém e de São José de Macapá. O ato pontífice desmembrou a Igreja de Macapá da Prelazia de Santarém (GHEDDO, 1998). Os historiadores da Igreja, Gheddo (1998), Negri (199?) e Colombo (2008), afirmam que a Prelazia de Macapá nascera do reconhecimento do trabalho desenvolvido pelos missionários do Pime, algo sucedido em curto tempo. No entanto, as articulações do cardeal Dom Carlo Carmelo e do bispo D. Anselmo Pietrulla foram também fundamentais para a ereção da prelazia.⁸⁷

A zona pastoral amapaense não coincidia com o espaço físico do TFA, nem se limitava às linhas esboçadas pelo Vaticano, quando imaginou criar a Prelazia de São José. Comunidades das ilhas do estuário do Amazonas, excluídas dessa composição, acabaram sendo assistidas pelo Pime.⁸⁸ Os missionários se sentiam sobrecarregados por terem que atender as demandas de vastíssima área via desobrigas (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).⁸⁹

Os efeitos imediatos do ato de ereção da prelazia se fizeram sentir tanto na vida religiosa⁹⁰, quanto na vida secular do TFA. Janary ordenou que se fizesse festa para comemorar tal acontecimento. O evento reuniu autoridades, funcionários do governo local e população em geral, que acompanhara atentamente a palestra “Comunismo face a questão social”, bem como a entoação do canto *Chistus Vincit* e a execução do hino nacional (BUBANI, 1980, p. 72; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 45). Na cerimônia, “o repique festivo dos hinos e o ribombar dos canhões da fortaleza recordaram mais [de] uma vez aos macapaenses o grande acontecimento” e marcaram a abertura de uma nova etapa das núpcias entre governo e Igreja (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 46). O governador explorou politicamente o fato,

⁸⁷ Em 12 de fevereiro de 1949, Dom Mário Vilas Boas, Arcebispo do Pará, comunicou ao chefe da *missione* a ereção da nova Prelazia (BUBANI, 1980, p. 72). A Prelazia de São José nascera com extensão territorial de 160.000 km², com limites que se estendiam do Leste do Oceano Atlântico; tendo ao Norte o rio Oiapoque (limite com a Guiana Francesa) e a Oeste o rio Jarí (GHEDDO, 1998, p. 65).

⁸⁸ Ilhas esparsas entre “o Norte com o Canal do Norte, ao Sul com o Canal do Viera Grande, ao Leste com o canal que separa a Ilha da Queimada do Arquipélago do Jurupari e ao Oeste” lhes servindo de confins os Igarapés Cutia e Bacabal, na Ilha do Pará, e em seguida o Furo do Moura com Rogério Alicino (A Prelazia de Macapá, **Cadernos InforPime**. n. 11, março de 1978, p. 14). Inclusive encontramos esse atendimento realizado em paragens do Gurupá e Cameté (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 246).

⁸⁹ Vendo que essas comunidades não eram atendidas por religiosos do Amapá e raramente pela Prelazia de Santarém, os missionários do Pontifício Instituto passaram a assisti-las até o momento em que ocorreria redefinição das áreas pastorais na Amazônia no final dos da década de 50.

⁹⁰ Em Macapá, foram implantadas pelo Pime as devoções ao Cristo Morto, ao Sagrado Coração de Jesus, Santa Maria Goretti (padroeira das Cruzadinhas), Santa Cecília (padroeira dos músicos), São Cristóvão (padroeiro dos motoristas), sem esquecer-se da propagação da reza do terço nas famílias.

considerando a criação da prelazia um fruto da visibilidade de sua “campanha de progresso” no TFA.

Nesse Território, havia a paróquia de São José (Macapá), a de Nossa Senhora da Assunção (Mazagão), a de Divino Espírito Santo (na região de Amapá) e a de Nossa Senhora da Conceição (arquipélago de Bailique).⁹¹ Logo começaria um movimento de ampliação do número de paróquias e de serviços educativos. Em 10 de março do ano da criação da Prelazia de São José, padre Aristides, juntamente com Papaléo Paes e José Maria, esboçou o projeto arquitetônico da Sede Social da Igreja de Macapá (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 59). Questões basilares da agenda romanizadora, como a “baixa moral” dos moradores, suas expressões festivas, com danças e superstições, seguiriam sendo centrais na fase da prelazia.

As festas e as danças foram combatidas com afinco pelos religiosos. Moradores locais acusavam os missionários de incluírem, em seus sermões, ataques verbais aos que se opusessem a suas doutrinações. Comumente, os casos de conflito paravam na mesa de trabalho de Janary (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Este governante afirmava que, na pressa de restaurar a moral do povo, os padres criavam certo tumulto. Defendendo a diversão popular, Gentil Nunes rogou a um dos missionários: “Padre, eu entendo seus motivos, mas espero que você compreenda os do outro lado. Essas pobres pessoas não têm nada, apenas apreciam pular e dançar, sendo oportuna a prática da diversão, em vista do Amapá em termos de entretenimento ter possibilidades limitadas” (GHEDDO, 1998, p. 75).

Em março de 1949, Janary ausentou-se do governo territorial para retomada de seus estudos na Escola Superior de Guerra.⁹² Quem assumiu interinamente seu posto foi seu primeiro secretário, Raul Montero Valdez. Este governante viu os conflitos entre agentes do catolicismo popular e missionários do Pime se intensificarem. Os padres engajaram-se com afinco numa “campanha de combate às festas e danças” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 68). Em correspondência interna, o vigário do município de Amapá, pe. Jorge Basile, disse ter ficado surpreso com a eficácia da luta

⁹¹ Eis alguns movimentos de leigos existentes à época de criação da prelazia: Ação Católica (grupo masculino e feminino), Apostolado da Oração, Obra do Tabernáculo e Cruzada Eucarística.

⁹² Em telegrama direcionado ao governador interino, Raul Valdez, Janary desmentiu boatos que diziam que ele se licenciou do Amapá para assumir o governo do Pará, no lugar de Coronel Magalhães Barata. Janary encerrou o comunicado afirmando que “meu trabalho é exclusivamente orientado pelo progresso do Amapá” (HÁ UM ANO mantido no Governo o Capitão Janary. **Amapá**. 19 de abril de 1945, p. 1).

contra a dança iniciada na prelazia. Mas, avaliando o avanço da cruzada contra a diversão popular, o padre ressaltava que alguns moradores relutavam em aceitar essas orientações.⁹³ Para os missionários, suprimir as festas populares era fundamental para a hegemonia do catolicismo romanizado. Tanto na região missionária de pe. Basile, quanto nas demais freguesias, os relatórios das paróquias dão conta das mesmas adversidades: a persistência das danças e dos bailes, percebidas como práticas pagãs.

A festividade do padroeiro da capital do TFA foi um ponto alto do conflito entre padres e moradores. Em 1953, as primeiras novenas de preparação à Festa de São José de Macapá teriam arranjos novos. Para evitar “iniciativas imorais” – fundamentalmente danças, confraternizações e encontros festivos –, a diretoria da festa redigiu um termo de compromisso que foi lido e assinado pelos participantes do evento. No documento, constavam advertências sobre as práticas dignas de um cristão autêntico. Padre Lino Simonelli, vigário da Igreja de São José, declarou que: “Seria do parecer de aproveitar do ajuntamento do povo, provocado pela Festa, para realizar um curso tipo ‘Quaresmal’, deixando apenas uma ou outra prática para comemorar São José” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 132). Mesmo assim, Lino Simonelli elogiou o suposto fato de, pela primeira vez na história de Macapá, a festividade ter tido um caráter religioso mais positivo (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 132). “Pela primeira vez” e “única vez” são expressões que visam dar credibilidade aos missionários da prelazia, um eco da retórica do “tudo estava por fazer”, usada tanto pelo Pime quanto pelo governador do TFA.

Para os missionários, o baile popular com danças favorecia o uso indiscriminado do consumo de álcool e outros inconvenientes à moral cristã. Nessa perspectiva, a dança era condenada como forte empecilho ao processo de refinamento da vivência da fé pelos amapaenses, “uma barreira intransponível” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 81). Os clérigos afirmavam que caso senhoras do Apostolado da Oração ou de qualquer outra agremiação católica ousassem, por alguma razão, ceder suas residências para encontros dançantes, mereceriam ser expulsas da Igreja e afastadas dos serviços religiosos. Os padres denunciavam que grande parcela dos moradores organizava festividades religiosas com exterioridade profana. Caracterizavam o Marabaixo como “uma espécie de romaria [passando] diante da Coroa

⁹³ Correspondência datada de 2 de julho de 1949 e endereçada ao Superior do Pime no Território Federal do Amapá.

do Espírito Santo” ao toque de caixas, marcando ritmicamente a fé errônea daquele povo necessitado de apropriada condução moral, que somente os ensinamentos do clero poderia assegurar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 66).

Coelho e Diniz (2016) destacam que o Marabaixo e o batuque reproduzem “elementos [ancestrais] singulares da cultura afro-brasileira e ‘afro-indígena’” em localidades do Amapá. Mas, para os missionários do Pime, essas manifestações indenitárias serviam somente de pretexto para os populares protagonizarem momentos de violência e bebedeira desenfreadas. Os padres classificavam danças e bailes como aquilo que deveria ser absolutamente interdito aos católicos. Neste atinente, padre Aristides escreveu que:

A tradição do carnaval brasileiro é antiga e penetrou em todos os lugares, mesmo nas regiões mais remotas e isoladas. Por muito tempo o carnaval ganhou forças, resultado de um relaxamento moral geral, com ele vem brigas, embriaguez, esfaqueamentos ou espancamentos [...]. A única diversão que aquelas pobres pessoas tinham era o baile comunitário e em todas as circunstâncias eram boas para organizá-lo, mesmo nos momentos de festas religiosas (GHEDDO, 2007, 53).

Não concordando com a intransigência dos missionários do Pontifício Instituto, Montero Valdez queixou-se da cruzada empreendida contra os bailes, classificando-a como desfavorável à harmonia local. Ele também não concordava com a recusa dos padres de batizar filhos de maçons. O governador interino convocou, nos dias 11 e 13 de março de 1949, o superior da *missione* Amapá e seu braço-direito, o vigário geral de Macapá, na esperança de fazer com que compreendessem a gravidade das denúncias formalizadas por moradores. Padre Aristides e seu confrade consideraram oportuno o encontro, pois assim poderiam colocar à mesa o ponto de vista da Igreja. Os missionários procuraram, então, dissuadir o governador quanto à inevitabilidade da repreensão por ser, na visão deles, um processo justo e necessário para moralizar os populares (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Para tentar pôr fim à celeuma, o vigário, o prefeito e o delegado de polícia de Macapá celebraram um acordo, desconsiderando integralmente o clamor popular. A autoridade policial ficava, então, incumbida de não expedir licença pública para festas com danças durante as manifestações religiosas (GHEDDO, 1998). Essa foi uma forma autoritária de o Estado tentar acalmar os ânimos. Com tal decisão, o governo procurou, principalmente, contemplar exigências de um importante aliado: o clero. Mas não tardou para que o acordo fosse rompido, pois, no dia 1º de junho de 1949, por ocasião

da comemoração cívico-religiosa do aniversário de Janary Nunes, sobrevieram conflitos intensos. Janary e sua comitiva então visitavam o município de Amapá, quando, ao anoitecer, “o povo organizou festa dançante em sua homenagem, contrariando a determinação da Igreja” (GHEDDO, 1998, p. 75). Padre Angelo Bubani, responsável por aquela área pastoral, imediatamente suspendeu a programação religiosa, “dispensou a banda de músicos para bem distante”, juntando seu paramento religioso e se recusando a realizar procissão em ação de graças ao ilustre aniversariante (GHEDDO, 1998, 75).

Prestando contas de seu vicariato, Arcangelo Cerqua escreveu a Aristides, quando este estava na Itália, procurando subsídios para a Igreja de Macapá. Na missiva, Cerqua afirma que os movimentos de leigos estavam progredindo, mas que a relação entre Igreja e governo não caminhava bem, e se deteriorara bastante após o governador ter resolvido não cumprir o acordo feito com os missionários, convidando para a mesma festividade pública padres e marabaixeiros (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O aniversário de Gentil Nunes foi caracterizado como “*scandalo generali*”, pois a noite foi repleta de danças e brigas, com muitos feridos e presos. O teor da carta é de acusação e de condenação à celebração natalícia de Janary. Nela, o Marabaixo é descrito como um “circo da barbárie” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 87-88).⁹⁴

Gheddo (1998, 1996) e Prelazia de São José de Macapá (1979) recordam da carta pastoral de Aristides Pirovano contra a dança. Escrito em final de 1949⁹⁵, esse documento gerou grande contestação. Circularam boatos de que “pe. Arcangelo Cerqua, vigário da prelazia é quem de fato teria escrito o documento” que recriminava a dança e os costumes dos moradores do TFA, cabendo ao padre Aristides apenas assiná-lo (GHEDDO, 1998, p. 75). A carta pastoral, que doravante chamaremos de Circular 49, condenou as danças populares tradicionalmente realizadas no início e no final dos feriados religiosos. Nela, “os brincantes sofreram ameaças de queda de raios sobre suas cabeças e o temor de excomunhão” (GHEDDO, 1998, p. 75). A Circular acusava as

⁹⁴ “Pela primeira vez, o governo não organizou festas oficiais durante a execução solene e piedosa de missa [...]. Mesmo que fosse no interior, os chefes de polícia tinham ordens expressas de ajudar os padres, respeitando-os de maneira a não permitir danças durante feriados religiosos. Por enquanto, estamos indo bem. [...] Por ocasião do retorno de Janary, impus a regra: “ou missa ou danças”, mas eu insisti que eles preferissem a missa e passassem a abolir a dança”. Carta de Aristides Pirovano ao Superior do Pime, relatando o comportamento do administrador do TFA, datada de 7 de abril de 1951.

⁹⁵ A recomendação pastoral foi redigida e assinada em 1949. Gheddo (1998) dá ênfase ao período em que a Circular 49 teve autorização eclesiástica para sua publicação nas vicárias no começo de 1950.

danças de propagarem “distúrbio moral, estimulando rinchas e bebedeiras” em encontros que quase sempre terminavam em agressões físicas. Desse modo, disse Bubani em entrevista a Gheddo (1998, p. 75), parecia que a Circular49 havia suscitado a implosão do mundo, pois “os missionários experimentaram toda a dureza da reação popular”.

A Circular 49 foi um desdobramento da crise gerada no município de Amapá, pela citada atitude do padre Bubani, considerada desrespeitosa em relação a Janary Nunes. Aristides declarou que o governador licenciado concorrera para o agravamento da discórdia, incitando os populares a confrontarem o clero. Dom Anselmo Pietrulla⁹⁶ pediu que padre Aristides agisse com serenidade e paciência no trato com o seu rebanho e com o governador. Além disso, Dom Anselmo propôs que o superior do Pime no Amapá aguardasse novas orientações, tendo em vista que, em breve, seria nacionalmente lançada a campanha de moralização dos costumes, conforme pactuado no Congresso Nacional na Bahia. No final de sua carta-resposta, D. Anselmo escreveu: “Desta maneira, vocês poderão agir em Macapá sobre base mais sólida e terão o episcopado todo a seu favor” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 75).

Dom Anselmo já não tinha mais jurisprudência eclesiástica relativa à Prelazia de Macapá nem à de Santarém, pois havia sido transferido para o bispado de Campina Grande, na Paraíba. Para não deixar Macapá sem uma orientação, ele afirmou que a pessoa ideal para tratar de assunto tão delicado seria o arcebispo de Belém. Acreditava-se que, se a repreensão viesse da autoridade máxima da Igreja do Norte do Brasil, isso teria maior peso e eficácia. De outro modo, contra as determinações da Igreja local, “as pessoas mais apaixonadas pela dança certamente continuariam a fraquejar e continuariam a desobedecer” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 75). D. Anselmo Pietrulla tinha motivos para se pronunciar assim, pois os agentes das festas populares não se intimidavam ante as duras palavras dos padres do Pontifício Instituto.

A tentativa de controle pelo clero da festividade da Santíssima Trindade, componente religioso central do Marabaixo, gerou momentos muito tensos. Na ótica clerical, na festividade do Marabaixo, “o povo dançava uma espécie de romaria levando consigo a coroa do Espírito Santo com vários elementos que descaracterizavam uma festa religiosa” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 66), pondo em

⁹⁶ Carta resposta datada de 13 de novembro de 1949.

evidência um catolicismo “rudimentar”. Tal percepção motivou “várias expulsões [de integrantes] do Apostolado da Oração que aceitaram receber, nos dias passados, coroa, ladainha e marabaixo” em suas residências (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 66). O folguedo em honra à Santíssima Trindade era conduzido por trabalhadores negros dos bairros do Laguinho e da Favela. Os padres procuravam disciplinar a festa, norteados por concepções eurocêntricas e romanizadoras. Padre Angelo Cerqua acompanhou a edição de um desses folguedos e relatou que a festividade possuía diretoria independente, com incumbências renovadas anualmente. Em outras palavras, a “festa é realizada na casa do festeiro de turno”, com objetivo de comprar bebidas e contratar músicos para tocar nos encontros (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 67).

O vigário geral finalizou a carta externando seu desapontamento para com seu rebanho. Indignação maior sobreveio quando, no desenrolar do Marabaixo, o padre se viu rodeado de “um bando de bêbados”, todos “fazendo balbúrdia” diante das imagens dos santos. Eventos como esse motivarão os padres a insistir que o amazônida tinha muita devoção, porém lhe faltava fé sacramental (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O vigário de Macapá deu como improcedentes as queixas de Janary contra os religiosos. Gentil Nunes, então, autorizou que o jornal *Amapá* publicasse o artigo “O Governo do Território e as diversões populares”, em oposição à Circular 49. Em termos gerais, o texto convidava os amapaenses a continuarem cultivando suas tradições e a desconsiderarem as determinações dos missionários do Pime.⁹⁷ Em ato de solidariedade a seus governados, naquele ano, Janary resolveu não participar das festividades em honra ao padroeiro de Macapá (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 82).

Os religiosos ainda tentavam explicar que agiam daquela forma por fidelidade à doutrina católica, que condenava todo tipo de manifestação pagã. Nesse sentido, consideravam seu dever desabonar festas realizadas em recintos públicos ou privados que estivessem em desacordo com a recomendação da Santa Sé. Os missionários asseveravam que eles estavam investidos do sagrado dever de garantir a renovação dos costumes, exortando os católicos a bem sustentarem a fidelidade ao papa (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). As explicações não convenceram Janary,

⁹⁷O GOVERNO do Território e as diversões populares. *Amapá*, nº. 257, de 11 de fev. de 1950, p. 1.

tampouco o governador interino Raul Valdez. Ao final, cada uma das partes manteve seu próprio ponto de vista.

3.3 Igreja e Estado de mãos dadas pela ampliação da rede escolar

Instalado o clima de desconfiança, em 31 de julho de 1949, o padre Aristides Pirovano renunciou à função de superior da missão Amapá.⁹⁸ Entre os motivos da renúncia, ele apontara o “fato de não ter sido atendido em seu pedido de irmãos que pudessem desempenhar a responsabilidade das obras da Prelazia e dos orfanatos” públicos; além do desgaste derivado do conflito com autoridades do Território (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 71).⁹⁹ Aristides estava preocupado com a demora do repasse de verbas do orçamento da União. Ele tinha firmado convênios para o ano de 1949 no montante de “Cr\$ 300.000,00 para obras sociais, outros Cr\$ 300.000,00 para a construção de um ‘colégio interno’ e ‘escola agrícola profissional’ a ser construída em Oiapoque”. Inquietava-o a prestação de contas do ano subsequente, pois ele temia reduções de recursos. Dizia ter recebido Cr\$ 800.000,00, “sendo pouco considerando o tamanho de todas as obras a serem originadas” (GHEDDO, 1998, p. 58).

É importante pôr em destaque que os desentendimentos entre o clero local e o governador não estorvaram as ajudas mútuas já acordadas para o campo das políticas educacionais. O governo territorial havia alocado Cr\$ 1.200.000,00 para as ações combinadas entre Estado e Igreja, no ano de 1949.¹⁰⁰ Aristides Pirovano tentava não proceder como outrora, quando perdera Cr\$ 150.000,00 obtidos junto ao governo do Pará, por não ter conseguido iniciar a execução do contrato dentro do prazo. Entretanto, ele informou a seus superiores que se sentia incomodado, pois considerava ser um “jogo perigoso” celebrar acordos envolvendo recursos do orçamento público e faltar com esses compromissos (GHEDDO, 1998, p. 59). Ao fim e ao cabo, esses números revelam

⁹⁸ É possível que a carta compilada por Bubani, no *Livro do Tombo*, seja o único registro abordando a questão da primeira renúncia de Aristides da *missione* Amapá.

⁹⁹ A pobreza local era entendida como problema estrutural da missão. Bubani escreveu que a região de “Amapá é um nó em nossa garganta, trata-se de numa pobreza e indigência que acredito não ter outra igual. Não tínhamos comida, morávamos em um pequeno cubículo fora da igreja entre ratos e baratas. Teríamos de ter reparado o teto da igreja porque estava chovendo lá dentro, mas como comprar os materiais necessários? Uma vez Pirovano veio até nós, ele me deu seu anel episcopal para vender para consertar o telhado da igreja. Ele também já não tinha mais nada” (GHEDDO, 1998, p. 59).

¹⁰⁰ AGPIME, XXXVI I, p. 323-324.

que a colaboração entre Igreja e Estado no TFA foi muito além do campo dos discursos. Aristides caracterizou essa parceria nos seguintes termos:

o trabalho entre jovens foi facilitado por duas circunstâncias, primeiro, naquela época não havia organização interessada em cuidar de meninos nem dos jovens. Segundo, quando chegamos ao Amapá o governador do Território havia acabado de iniciar um grande plano de desenvolvimento da educação, fundando escolas em diferentes locais. Então nos tornamos seus colaboradores criando centros de recreação e depois as escolas. Naturalmente, uma vasta ação de educação religiosa começou imediatamente, com o catecismo nas escolas e nas famílias (GHEDDO, 1998, p. 38).

Na avaliação de Aristides, o governo territorial estava em vias de ampliar exponencialmente as atividades educacionais voltadas ao público infante-juvenil, o que implicava na integração do estudante a modelos e regulamentos, à padronização de horários e até de vestimenta, entendida como meio de identificação cívico-patriótica. Em síntese, procurava-se introduzir os filhos e as filhas de trabalhadores na forma escolar estruturada e regulada para gerar um homem novo.

Imagem n.4: Alunas da Escola de Prendas de Macapá



Fonte: Acervo dos Municípios Brasileiros (IBGE, 1952).

A ampliação do ensino profissional era parte fundamental da política educacional janarista¹⁰¹. No orçamento de 1945, havia a previsão de créditos para a construção de uma escola profissional masculina e de uma escola doméstica (NUNES, 1946) – ambas ficariam depois sob a administração da Igreja. O programa educativo específico para o alunado feminino ganhou forma na Escola de Prendas, depois transformada em Escola Doméstica (Imagem n. 4).¹⁰² A Escola de Prendas foi criada em 29 de maio de 1944, visando à produção em série de uniformes para estudantes do Grupo Escolar¹⁰³. Isso era parte de uma *démarche* para padronizar a apresentação da estudentada:

toda campanha higiênica estaria prejudicada se não fosse tornada acessível a aquisição de roupa e sapatos próprios. Não havia costureiras suficientes. Pensou-se então em estabelecer uma Escola, dirigida pela melhor artífice local, onde aprendessem a produzirem, simultaneamente, as alunas mais velhas do Grupo. A 2 de junho [de 1944] começou [a funcionar]. Houve a princípio uma grave falta de material. As máquinas eram emprestadas, até a aquisição de 5 que chegaram de Belém em agosto. Foram matriculadas as meninas de certa idade e pendor, ao todo 43. O trabalho foi muito intenso, e aos poucos, era forçoso produzir mais e mais uniformes, sobretudo depois que se marcou o 7 de setembro para a uniformização completa. Sucedeu o previsível. A escola teve de ser transformar em numa pequena oficina (NUNES, 1946, p. 49).

Janary lastimava que as famílias negligenciassem o asseio das crianças que, segundo ele, careciam de “limpeza e bom gosto no vestuário, cuidadosa e cotidiana higiene pessoal” (NUNES, 1946, p. 49). Em agosto de 1944, o governo determinou aos “professores que devolvessem ao lar os meninos demasiados sujos” acompanhados por uma nota aos responsáveis (NUNES, 1946, p. 49). Procurando estimular “o hábito da limpeza” e a boa aparência das crianças, o DEC lançou a premiação de higiene ao aluno “que melhor se apresentasse”(NUNES, 1946, p. 47)¹⁰⁴.

Foram excluídas do quadro de aprendizes da Escola de Prendas as “meninas que se tornavam um estorvo”, que de algum modo afetavam o compasso e a qualidade

¹⁰¹ A REALIDADE educacional do Amapá. **Amapá**, nº 287 13 de set. 1950, p. 1.

¹⁰² ESCOLA Doméstica de Macapá. **Amapá**, nº 290, de 30 de set. de 1950, p. 6.

¹⁰³ ATOS do Governo do Território Federal do Amapá: Decreto de criação da Escola de Prendas de Macapá e de Mazagão. **Amapá**, nº. 6, de 28 de abr. de 1945, p. 4.

¹⁰⁴ Em “15 de novembro, o prêmio de higiene foi dividido entre 6 alunos, de tal forma os professores não estavam certos de qual o melhor”, observando o “melhoramento” do hábito das crianças (NUNES, 1946, p. 47).

da produção desejada, permanecendo somente as que atingissem bons resultados, “e estas eram poucas”, como relatou Janary (NUNES, 1946, p. 49). A Escola de Prendas disputava seus integrantes com atividades da Cooperativa Agrícola, do Teatro Educativo e com práticas de exercícios físicos. Pressionado pela diminuição do número de estudantes (teria caído de 40 a 4), em junho de 1944, o governador resolveu modificar o projeto, passando a remunerar “as moças mais hábeis”. Naquele primeiro ano de funcionamento, o investimento público nessa aprendizagem semifabril foi de Cr\$ 6.898,40, incluindo gratificações e ordenados para as professoras (NUNES, 1946). A administração territorial esperava retomar a Escola de Prendas quando iniciasse o ano de 1945, introduzindo no “currículo primário aulas de Economia Doméstica”, inclusive “todos os tipos de costura e bordado”, empregando na ação professores do novo Grupo Escolar (NUNES, 1946, p. 49).

Oliveira e Ferreira (2017) não concordam com a afirmação de Lobato (2009) de que a Escola Doméstica derivara da Escola de Prendas. No *Livro do Tombo* (p. 93), da Igreja de Macapá, é destacada a iniciativa do governo de “inaugurar uma escola feminina para assegurar formação com ideal de mulher zelosa e recatada do lar, uma escola doméstica”. Antes da inauguração dessa escola e do hospital de Macapá, Aristides e Janary acordaram que os serviços ali prestados seriam geridos por freiras (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em 6 julho de 1950, o vigário geral de Macapá recebeu correspondência assinada por Aristides, informando que a superiora da Congregação Santa Bartolomea Capitanio e Santa Vicência Gerosa (chamada na documentação pelo nome de Congregação das Irmãs de Maria Menina) havia aceitado gerir a Escola Doméstica.

Entre idas e vindas ao Rio de Janeiro, padre Aristides Pirovano enviou, em 2 de dezembro 1950, um segundo telegrama ao padre Arcangelo Cerqua, anunciando que chegaria no dia seguinte a Macapá e que, em sua companhia, viajavam três irmãs da Congregação de Maria Menina (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).¹⁰⁵ Prestando contas de sua administração ao Cardeal Carlos Chiarlo, Aristides ressaltou que em Macapá atuavam “seis Irmãs de Maria Menina”, que brevemente assumiriam a direção da Escola Doméstica de personalidade pública (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE

¹⁰⁵ Até a conclusão da edificação do prédio do educandário, as irmãs ficaram alojadas na casa de hospedes do Governo Territorial do Amapá, situada junto à Praça Barão do Rio Branco (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

MACAPÁ, 1979, p. 171). Pirovano relatou que conhecera a Madre Angiolina Reali – superiora das Irmãs de Maria Menina da Casa Mãe de Milão – desde os tempos da Segunda Guerra Mundial e que lhe escrevera: “Madre, em Macapá temos tanta necessidade de religiosas...” (COLOMBO, 2008, p. 114). Ela respondeu que muitos bispos lhe tinham solicitado ajuda, e todos haviam recebido um “não” como resposta. E completara: que para o Aristides não tinha coragem de negar apoio. Concluindo o comunicado a Carlos Chiarlo, padre Aristides informou que as freiras iriam ajudar nos movimentos femininos de leigos e no Oratório Feminino.¹⁰⁶

As freiras da Congregação das Santas Capitanio e Gerosa estabeleceram-se definitivamente no TFA em meado de 1951 (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). As religiosas realizavam a catequese nos espaços educativos, público e privado, com relativa autonomia. No ano de 1954, o educandário dirigido por elas atendia 40 meninas internas e 65 externas (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O grande envolvimento das freiras na seara educacional limitava o tempo destinado à pastoral da prelažia. Participar da vida religiosa, cuidar da catequese infantil e ainda dirigir educandário e hospital eram pesada carga.

Oliveira (2017) afirma que a Escola Doméstica fora criada em agosto de 1951. Ela tinha sido idealizada “desde o início como uma escola que conjugaria as características de orfanato e colégio interno, com a oferta de alojamento e alimentação”. A autora destaca que a instituição proveria o ensino formal comum assim como o “ensino de prendas do lar”. Até ser transformada em Ginásio Feminino (em 1964), ininterruptamente, a gestão e controle dos docentes ficou na responsabilidade das irmãs de Maria Menina (OLIVEIRA, 2016, p. 84 e 88).

No seu plano de ação, Janary classificou a Escola Doméstica como de ensino profissional. Educadas em regime de internato ou não, as educandas eram preparadas para serem “boas esposas e mães”, assim como empregadas domésticas nas casas de funcionários do *staff* do governo territorial e de outros amapaenses abastados. Em maio de 1952, as irmãs de Maria Menina concluíram o primeiro ciclo do Curso Básico de Costura para senhoras, nas dependências da Escola Doméstica (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 115). O programa governamental previa a existência de

¹⁰⁶ Carta datada de 13 de julho de 1951.

duas escolas domésticas, mas a segunda delas só foi inaugurada no final da década de 1960, no município de Amapá.

A cooperação entre Igreja e Estado, no campo educacional amapaense, entre 1948 e 1956, foi alvo também de graves polêmicas. Por exemplo, em 19 de julho de 1951, Coaracy Gentil Nunes, representante do Território Federal do Amapá no legislativo federal, notificou seu irmão, o governador Janary Gentil Nunes, de que uma escandalosa matéria circulava no Rio de Janeiro. O jornalista Edmar Mariani escreveu que “transformaram a caridade em indústria rendosa”, denunciando o que ele chamou “de derrame de recurso público sem fiscalização ou qualquer tipo de controle, por mãos da Igreja de Macapá” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 105). Opositores de Coaracy Nunes o interpelaram com falas ofensivas, julgando que talvez o governador do Amapá estivesse envolvido no caso. Tendo conhecimento disso, imediatamente o superior da *missione* Amapá redigiu um texto rebatendo as denúncias. Assim, Aristides apresentou os dados dos repasses efetivados e dos que ainda estavam pendentes:

Em 12/1949 - a Prelazia recebeu auxílio de Cr\$ 200.000,00 (concedidos pelo Ministério da Educação e Saúde) direcionado a construção do Abrigo Caetano da Silva em Oiapoque, e insuficiente para o orçado total do custo da obra que gira em torno de Cr\$ 1.500.000,00; para o exercício de 1950 foi-nos concedido mais o auxílio de Cr\$ 300.000,00 sendo Cr\$ 200.000,00 pelo Ministério e da Educação e Cr\$ 100.000,00 pelo Ministério da Agricultura. (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 105)

Aristides afirmou que toda essa quantia foi creditada nas contas da prelazia somente em dezembro de 1950, e que, no ano que então corria, nenhuma outra soma de recurso fora repassada aos caixas da Igreja local.

A cooperação entre Igreja e Estado também foi abalada quando Janary reprovou uma publicação da revista *La Missione*. O periódico italiano divulgou fotografias que expunham o estado de pobreza em que viviam muitos moradores do TFA, contradizendo as narrativas de sucesso pleno da modernização local, difundida pela classe dirigente amapaense. O artigo de *La Missione* tematizava igualmente medidas autoritárias do governo territorial para com famílias amapaenses. Aristides garantiu que a Igreja de Macapá não tinha conhecimento do artigo e que nenhum religioso dessa prelazia era responsável pelas afirmações divulgadas naquela revista. No fim das contas, na capital do TFA, não circulou nenhum exemplar da revista

(PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Mas, membros da classe dirigente local acusaram o padre Antônio Cocco de ter redigido uma carta contendo declarações contra a administração de Janary. Esta missiva teria sido publicada na citada revista, que pertencia a Marcelo Cândia, benfeitor do Pime (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).¹⁰⁷

Não vamos repetir aqui a desgastante polêmica em torno da reprovação dos bailes dançantes pelos missionários. Mas cabe ainda elucidar que, na sua cruzada romanizadora, os padres do Pontifício Instituto não ficaram adstritos ao espaço escolar. Angelo Bubani, por exemplo, escreveu que a atuação dos pioneiros da *missione* Amapá podia ser comparada a verdadeiras “missões populares”, atingindo ruas e bairros com entusiástica participação de fiéis. Arcangelo Cerqua e Jorge Basile foram nomes de destaque na realização da chamada catequese volante (GHEDDO, 1998), que, segundo o *corpus* documental examinado, era uma estratégia educativa e catequética voltado à mudança radical dos costumes populares. Padre Lino Simonelli relatou, em entrevista a Gheddo (1998, p. 49): “No começo, tivemos de aprender o idioma com um ex-seminarista, fazendo-o de papel de nosso professor. Mas, acima de tudo treinávamos diariamente o idioma conversando com moradores”. E acrescentou:

vivíamos o dia a dia criando algo novo para proclamar Jesus Cristo e conhecer os moradores. O bispo Pirovano tinha essa grande qualidade: sempre nos deixou muito à vontade, permitindo a máxima autonomia em nossos trabalhos, incentivando para que todos criassem algo, expressando-se seu melhor no campo religioso e social. Plantávamos uma cruz em determinado local da cidade e toda noite pregávamos ao ar livre na intenção de estimular as pessoas a rezarem. Os dois grandes artistas do projeto foram pe. Cerqua e pe. Basile (GHEDDO, 1998, p. 49).

A catequese volante geralmente culminava em “dramatização catequética”, na qual um personagem fazia papel de ignorante lançando perguntas e objeções, enquanto outro representava o sábio e respondia a todas as indagações. Simonelli destacou que muitas pessoas paravam seus afazeres para acompanhar a encenação, que, para os religiosos, era uma forma exitosa de pregação. Para os católicos, ainda segundo

¹⁰⁷ Para maiores esclarecimentos da vida e da obra do “Dr. Macapá”, ver: GHEDDO, Piero. **Marcello dei lebbrosi**. EditorialeNuova, 1984; GHEDDO, Piero. **Marcello Cândia, o empresário dos pobres**. 2ª ed. Missão Jovem - Pime, 1997; SICARI, Pe. Antônio Maria. **Marcelo Cândia: servo de Deus, servo dos pobres (1916-1983)**. Macapá, s/d.; e PISTELLATO, Rino. **Uma gota no rio Amazonas - a figura de Marcelo Cândia**. Editora Salesiana Dom Bosco: São Paulo, 1982.

Simonelli, isso “significava apresentação teatral” numa cidade em que “não existia outras formas de entretenimento” (GHEDDO, 1998, p. 49). A catequese volante atraía crianças e pequenos grupos de adultos curiosos:

Padre Vitorio Galliani veio de Milão e tinha a tradição do oratório nas veias. Desde o primeiro dia, ele disse: ‘aqui é necessário um oratório!’. Tudo começou com um belo campo de futebol e os meninos vinham de todos os cantos. Depois, ele fez filmes, realizava aula de catecismo, depois encontros na escola... Lembro-me de quando fizemos o primeiro filme (de oito milímetros) da vida de Jesus. Homens e mulheres choravam de emoção, até o governador Janary estava chorando. Depois, fizemos o teatro e a opereta Corona, após meses e meses de ensaios. Não tínhamos piano, padre Vitorio era quem tocava um acordeão. Foram shows maravilhosos (pelo menos naquele contexto), penso que os americanos vinham de Serra do Navio para assistir nossos espetáculos. Os artistas eram todos meninos ou meninas de nossas igrejas. Na peça eu fiquei embaixo do palco fazendo muito barulho simulando sons de trovões: tínhamos colocado uma caixa d’água e eu batia ritmicamente nela, Dário Salvalaio fazia o barulho relâmpagos (GHEDDO, 1998, p. 50)¹⁰⁸.

Arrebanhar os filhos dos trabalhadores para a catequese era o objetivo desse teatro de rua. Na documentação, identificamos as seguintes esquetes e operetas: *Caduquicedo avô*, *Flor de lodo*, *O condão do papagaio*, *O Salvador*, *Nasceu o Salvador*, *Uma linda pastorinha*, *Era uma vez* (de autoria dos missionários Lino Simonelli e Vitorio Galliani) etc. (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 231, 117, 135, 152, 231, 235, 167). A opereta *Branca de Neve*, de Romulo Corona, foi apresentada ao público macapaense em 16 de novembro de 1951, quando foi oficialmente inaugurado o novo salão paroquial da Igreja de São José Macapá, no quintal da casa paroquial.

Esse salão foi construído em madeira e comportava, aproximadamente, 300 pessoas. A propaganda da inauguração foi feita “em megafone pelas ruas da cidade”. Bubani destacou que os “padres Simonelli (tradutor e ator na peça) e Vitorio Galliani (músico)” realmente conseguiram uma façanha. *Branca de Neve* foi reprisada em outras cinco apresentações (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 108). Pouco depois da inauguração do salão, na noite de véspera do Natal do ano de 1951, moradores de Macapá se reuniram nesse lugar para assistir à opereta *Marcos*, o

¹⁰⁸O oratório foi concebido, no século XIX, pelos salesianos como uma prática da recreação para crianças, adolescentes e jovens após os momentos de oração. O local era um lazer educativo em geral oferecido para os catequizandos.

pescador. O espetáculo infantil foi muito aplaudido. O governador, que ainda não havia tido a oportunidade de assistir ao teatro infantil, disse aos padres que gostaria de prestigiar a encenação. Acolhendo tal pedido, em 6 de janeiro de 1952, os missionários realizaram uma sessão exclusiva para Janary e seus familiares (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Naquela mesma noite, em Mazagão, as crianças ensaiadas pelos padres do Pime apresentaram a peça *As Pastorinhas* (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O Padre Salvalaio construiu, em 1952, ao lado do salão, dois pequenos vestuários para facilitar a preparação dos atores-mirins. No dia 12 de outubro, depois do Círio de Nazaré em Macapá, estreou-se a apresentação infantil *O pequeno Tirolês*, “opereta de Romulo Corona, traduzida do italiano pelas meninas da Cruzada Eucarística” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 121).

As operetas e o teatro infantil-catequético eram financiados pela renda de pequenos arraiais, promovidos durante as festividades religiosas pelos participantes. O vigário geral da Prelazia, Arcangelo Cerqua, e o padre Jorge Basile, inspirados pelas missões populares dos capuchinos, decidiram ampliar o alcance da atividade catequética em Macapá, criando micro zonas de evangelização (GHEDDO, 1998, p. 48). A catequese volante levava aos moradores educação religiosa conjugada com o entretenimento (Imagem n. 5). Graças a essas visitas nas casas das famílias, os missionários perceberam que os casais dificilmente contraíam o matrimônio, pois eles apenas “se uniam, tinham filhos e depois iam embora para formar outros relacionamentos” (GHEDDO, 1998, p. 49-50). Por meio da catequese, os padres procuraram introduzir entre os moradores o casamento civil e o religioso.

Os missionários foram muito bem sucedidos no Salão do Teatro (como ficou conhecido o salão paroquial da igreja matriz), pois o público oscilava entre perto de 600 e 700 crianças (PIROVANO, 1952).¹⁰⁹ Após as missas matinais das crianças, a formação religiosa seguia pelo horário da tarde, com nova rodada de “instrução catequética”. À noite, era a vez dos adultos. Nas escolas primárias:

dos 4 maiores Centros do Território, na Escola Profissional e na Escola Magistral [ginásio], o catecismo é ministrado pessoalmente pelos padres (50 minutos por turma, todas as semanas com horários integrados no próprio horário da escola). Dessa forma, Macapá foi dividida em setores e cada uma dessas zonas está confiada a um grupo

¹⁰⁹ Relatório enviado ao Ministério da Justiça e Negócios do Interior por Aristides Pirovano, em 30 de agosto de 1952.

de catequistas especialmente treinadas para diariamente ministrarem aulas de catecismo um dia em uma rua e outro momento em outro logradouro (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 176).

Os dados dos balanços das paróquias a respeito da catequese escolar eram promissores. Por exemplo, o Relatório da Igreja de Oiapoque (de 1949) afirma que os padres atendiam semanalmente as turmas do grupo escolar. Em outras localidades, por causa das condições desfavoráveis de acesso aos educandários, eles optavam por passar três dias consecutivos ministrando o catecismo escolar. Era comum realizarem, no período da noite, o encontro catequético com os adultos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Imagem n. 5: Educadoras, educandos e missionários em atividade lúdica



Fonte: Fonte:Piero Gheddo (1998, p. 59).

Em Macapá, também no ano letivo de 1949, as aulas de catecismo foram adas no Grupo Escolar Barão do Rio Branco e no Ginásio Amapaense. No município de Amapá, semanalmente, um missionário rezava as “missas festivas na capela do Janga na Escola de Iniciação Agrícola”, explicando o catecismo “tanto aos alunos do [ensino] primário quanto para os da escola agrícola” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 78). A catequese escolar era combinada com ensaios de peças de teatro. Por exemplo, “em Oiapoque pe. Vitorio Galliani e Dona Nair Penafort ensaiaram

as crianças para apresentação da peça *As Pastorinhas*” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979), que foi apresentada no prédio do Grupo Escolar, às vésperas do Natal. Ao mesmo tempo, ocorria a introdução de práticas religiosas romanizadas, reorientando o Natal das famílias para longe das festas e dos bailes. Lino Simonelli afirmava que, na Macapá dos anos 1950, a encenação teatral prendia a atenção, pois “não existiam outras formas de diversão” (GHEDDO, 1998, p. 49). O padre ignorava de propósito as festas dançantes e outras formas do lazer popular.

Por tudo isso, podemos afirmar que a *missione* Amapá impactou bastante a educação escolar do TFA. O catecismo escolar era complementado pela realização de operetas, por meio das quais também se transmitiam os valores da família patriarcal higienizada e cristianizada. A escola era transformada em espaço de pregação e culto, com a colaboração direta dos agentes do Estado. Na Amazônia setentrional, as fontes tornam evidente a emergência de uma forma escolar na qual o espaço educativo passa a ser utilizado para a consolidação da romanização empreendida pelo clero. *Escola genuflexada* é como denominamos tal forma. Trata-se de uma escola que se desnuda do caráter laico, explicitando sua meta de recristianizar os educandos, ao mesmo tempo em que se combina com a modernização autoritária protagonizada pelo poder estatal local.

Os missionários visavam levar “a verdadeira fé” aos escolares, introduzindo, nas unidades de ensino, atividades como representações teatrais e ensino do catecismo volante. A *escola genuflexada* promovia experiências ainda não abordadas pela historiografia da Educação na Amazônia. Ao lançarmos luzes sobre tais experiências, cremos estar trazendo uma contribuição original ao mais amplo entendimento das empreitadas da Igreja no campo educacional, num contexto em que o Estado assume o protagonismo na seara da escolarização

O empenho dos padres do Pime para suplantarem o catolicismo popular também ganhou corpo na formação de uma “elite católica”: um grupo restrito de leigos, forjado nos cursos de preparação de catequistas destinados, entre outros fins, à catequese escolar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).¹¹⁰ Ao término do curso, o clero pretendia constituir a Associação das Catequistas da Prelazia de Macapá. Acerca desse tema, lemos no relatório financeiro da Prelazia que:

¹¹⁰ Em 1952, Arcangelo Cerqua deixou a Prelazia de Macapá para ir atuar em Manaus, ocasião em que Lino Simonelli assumiu o vicariato de Macapá.

A formação das Catequistas é de extrema necessidade, especialmente para atingir os moradores do interior que, em sua grande maioria encontram o padre poucas vezes ou apenas uma vez ano, em [certas] épocas. Ficando sua religião comparada a dos índios. É bem verdade que desde a nossa chegada no Território nos preocupamos com a formação de Catequistas e já estamos com um bom grupo pronto (PIROVANO, 1955)¹¹¹.

O curso era uma credencial para a atuação mais autônoma do catequista na escola. Assim, na ausência do missionário no espaço escolar, os professores-catequistas asseguravam a continuidade do ensino religioso. O curso preparatório nasceu em 16 de setembro de 1953, por iniciativa de padre Lino Simonelli. Tal experiência resultou numa maior organização do laicato. A Associação teria prerrogativa de planejar e realizar ações voltadas aos estudantes da rede escolar do TFA. No geral, atendiam-se três categorias: crianças do ensino primário nas 3ª, 4ª e 5ª séries; educandos do ensino secundário; e catecúmenos em preparação para receber os sacramentos. Para maior controle dos “alunos-catequizandos”, criou-se “uma caderneta especial” que servia ao registro de frequências e de grau de aprendizagem nas aulas de catecismo escolar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 139).

A desobriga escolar, a catequese volante e o catecismo escolar foram estratégias centrais na atuação dos missionários do Pime na seara educacional. Antonio Cocco¹¹² adaptou o canteiro de obras da construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição (bairro do Trem, em Macapá) a fim de realizar também ali espetáculos teatrais (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). No entanto, outros projetos, como o da construção de uma sede para a assistência social da prelazia, ficavam enfraquecidos. De fato, os missionários abriram uma impressionante quantidade de frentes de trabalho. No dia 31 de julho de 1948, padre Aristides Pirovano escreveu para a Sede Geral do Pime, afirmando sentir-se abandonado, doente e cansado. Seus superiores não tinham, até então, atendido a seu pedido, enviando provisões e irmãos qualificados em carpintaria, tipografia, mecânica e construção em alvenaria.¹¹³ Em

¹¹¹ Relatório financeiro da prelazia de São José de Macapá do ano de 1955.

¹¹² Graças a Antonio Cocco, em março de 1950, a comunidade católica comemorou a autorização de dois programas radiofônicos semanais (com meia hora cada) nas instalações da rádio do governo. As fontes não detalham os desdobramentos dessa iniciativa. Mas, ao que parece, os dois programas criaram as condições para o nascimento da rádio católica em Macapá, no ano de 1962, por iniciativa do padre Jorge Basile (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

¹¹³ Na estrutura do Pime, “irmão” é uma categoria de missionários que exerce trabalhos mais voltados à logística de suporte às missões. Nos anos 1950, para viabilizar as obras da prelazia, chegaram ao Amapá

entrevista concedida em 1964, ele falou da dificuldade de se obter trabalhadores qualificados no Amapá:

realmente era quase impossível a vinda de irmãos missionários [...]. Em 1950, voltando de missão da Itália levei comigo quatro leigos que se haviam apresentado espontaneamente. Mas em pouco tempo somente um ficou em Macapá, um pedreiro da Bergamo que eu havia contratado por um valor combinado: um homem cheio de músculos e de nervos aflorados, colossal nas obras com uma capacidade excepcional de trabalho. Basicamente, foi ele quem garantiu começar os prédios com dois andares e as igrejas da missão (GHEDDO, 1998, p. 62)¹¹⁴.

Em geral, o discurso dos padres do Pime descreve o nativo como alguém desinteressado em sua transformação social, cabendo aos missionários investir na “importação” de trabalhadores italianos, pois estes eram “nutridos por espírito de trabalho” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 70). Continuamente, o administrador da prelazia refazia seu pedido de envio de mestres construtores europeus pelo Instituto, destacando que:

é quase absolutamente impossível conseguir trabalhadores por essas bandas. Além disso, os homens da região não sabem fazer nada, são caros e não retornam ao serviço. Os trabalhadores “brasileiros, especialmente os daqui do Norte, são todos amigos do trabalho realizado [...]. Por essa razão os “Irmãos” são muito necessários, caso contrário não serei capaz de resolver todos os problemas das obras. [...] Para o momento necessito de mais irmãos do que padres (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 70).

Aristides sentiu-se ainda mais frustrado quando soube que os irmãos que ele havia indicado – por conhecer de perto “suas competências e dedicação” – ao Superior Geral do Pime tinham sido deslocados para outras missões (GHEDDO, 1998, p. 59). Sentindo-se traído por essas decisões, em letras garrafais, Aristides afirmou que, caso

os italianos Martinho Minelli (“irmão do Pime”) e Venázio Azário (mestre de obras). Junto com eles, desembarcou o empresário milanês do ramo da indústria, Giancarlo Bertieri Bonfanti, que excursionava para averiguar as necessidades dos projetos de Aristides e, assim, colaborar com o amigo. Irmão Martinho foi enviado para o Brasil depois de ter trabalhado por longos anos da tipografia do Pime, em Milão. Quanto a Venázio, este fora contratado por Aristides Pirovano como mestre-de-obras para dirigir os “trabalhos de construção da Sede da Prelazia e do Abrigo Caetano da Silva” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 96). A ele também é atribuída a responsabilidade pela edificação do prédio da paróquia de Nossa Senhora das Graças, em Oiapoque.

¹¹⁴ Entrevista com Mons. Aristide Pirovano: Amapá, missão da Amazônia brasileira. **Revista Missões Católicas**, abril de 1964, p. 256-277 (usamos a transcrição que consta em: GHEDDO, Piero. **Missione Amazonia: I 50 anni Del Pime nel Nord Brasile (1948 1998)**. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1998, p. 62).

realmente o papa lhe confiasse o bispado de Macapá, não aceitaria (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A ameaça de deixar a missão Amapá e de abandonar a prelazia foi suspensa.¹¹⁵ Na verdade, definitivamente essa intenção ficou no passado, pois, em 5 de fevereiro de 1950, o “padre Aristides foi nomeado administrador apostólico da *Prelatura Nullius* de Macapá” (COLOMBO, 2008, p. 112).

No dia 30 de março, ocorreu a posse de Aristides, abençoada pelo Arcebispo de Belém, D. Mário Miranda Villas Boas.¹¹⁶ Em maio, Pirovano viajou à Itália para prestar contas de suas obrigações e também para animar sua rede de contatos (com pessoas e entidades ligadas ao campo missionário), visando o desenvolvimento da missão (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Sua sagração episcopal ocorreu em Erba, em 13 de novembro de 1955, na mesma igreja em que pe. Aristides celebrou sua primeira missa e de onde foi libertado do cárcere, durante a guerra (NEGRI, 199?, p. 37). O brasão episcopal de Dom Aristides Pirovano fora encomendado a um jovem pintor erbês, Giovanni Brambilla, amigo da família. Artista e homenageado pensaram numa alegoria que resumisse sua obra missionária: um barco em cujas velas sopradas pelo vento se destaca a imagem da cruz a guiá-lo, assim como uma particularíssima “estrela polar” representada por um M, testemunho de sua devoção a Maria, tendo ao redor outras doze estrelas (os apóstolos). O lema para a figura fora extraído do Evangelho: *Ut vitam habeant* (do latim: “para que todos tenham vida”) (COLOMBO, 2008, p. 121).

Estando na Itália, D. Aristides aproveitou para visitar os benfeitores da Prelazia de Macapá. Inclusive, ele se encontrou com o rico empresário da indústria química, Marcelo Cândia, fundador e presidente da Associação de Leigos e Auxílio às Missões, dirigente da revista *La Missione* e patrono dos cursos universitários de medicina para missionários. Antes de sua integração ao Pime (na condição de missionário leigo), Cândia visitou várias vezes Macapá, onde tirou fotos e fez filmagens, destacando os trabalhos dos padres da Amazônia setentrional. De volta a Milão, ele apresentou seu acervo de imagens durante palestras e eventos na Europa, promovidos para levantar fundos para a *missione* (GHEDDO, 2007). Cândia filmou e dirigiu, na década de 70, a

¹¹⁵ Aristides retrucou dizendo: “A Nunciatura Apostólica não quer aceitar minha renúncia ou me mudar de Macapá, nessas condições a única possibilidade que tenho a fazer é obedecer”. Carta ao Superior Geral, 15 de novembro de 1958 (AGPME, XXXVI, I, p. 529) e Carta de 19 de janeiro de 1959 (AGPME, XXXVI, I, 557).

¹¹⁶ AGPIME, XXXVI I, p. 33.

produção *Reginaldo*¹¹⁷, fazendo alusão a sua obra educativa – o hospital-escola São Camilo e São Luiz, edificado em Macapá na década de 1960, para o atendimento dos desvalidos.

Imagem n. 6: Mestre Julião Ramos tocando caixa de Marabaixo à direita e de chapéu



Fonte: IBGE (s/d)

Quando Aristides se tornou administrador da Prelazia de São José de Macapá, em 30 de março de 1950,¹¹⁸ estava evidente que o protagonismo da Igreja no campo educacional, vigente no começo do século XX, seria doravante partilhado com o Estado. Os padres também identificavam com clareza as lideranças e os grupos que resistiam à cruzada de formação da neocristandade, com destaque para as irmandades que estavam

¹¹⁷ O curta-metragem de Marcelo Cândia, um documentário (21min29seg), apresenta o hospital-escola, com o nome de São Camillo e São Luiz, inaugurado oficialmente em 1970. São Camilo foi a primeira de uma série de obras, incluindo hospitais, abrigos de hansenianos, centros sociais e de acolhimento, escolas e conventos espalhados no Brasil e no exterior.

¹¹⁸ No dia 12 de fevereiro de 1950, o telegrama do Cardeal do Rio de Janeiro noticiava que padre Aristides Pirovano estava sendo nomeado pelo papa Pio XII ao cargo de Administrador da Prelazia de São José de Macapá (NOMEADO Reverendo Aristides Pirovano, Administrador Apostólico da Prelazia de Macapá. *Amapá*, n.º. 258, de 18 de fev. de 1950, p. 1).

à frente das festividades religiosas do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Os padres já haviam proibido que o Marabaixo fosse executado em frente ou nos arredores da Igreja de São José. Aristides Pirovano advertiu que, em todas as paróquias, não seriam mais toleradas “manifestações folclóricas” que desabonassem a fé e os bons costumes (Imagem n. 6).

Contudo, em 15 de maio de 1950, no prelúdio da festa dos tambores, “os pretos do Laguinho – provavelmente insuflados pelo governador – compareceram à porta da Igreja de São José de Macapá realizando a dança do marabaixo”, deixando os padres perplexos e enfurecidos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 87). Dias depois, a apresentação voltou a se repetir:

o Sr. Julião Ramos, embora desde o último incidente do dia 15 do corrente mês tivesse prometido desinteressar-se do marabaixo, hoje dirigida e encabelada pelo mesmo Senhor, conduziu uma dança de marabaixo em frente à Igreja. Por esse motivo, pe. Arcangelo Cerqua expulsou do Apostolado da Oração, da Diretoria da Igreja, proibindo de receber os Sacramentos, tanto ele, como os demais companheiros de façanha (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 87)¹¹⁹.

Essas linhas evidenciam o grau de esgarçamento das relações entre padres e agentes do catolicismo popular. Os missionários usavam de proibições e punições para desencorajar esses últimos, o que, como vimos, frequentemente não era eficaz. Mais eficiente no concernente ao fazer avançar a agenda romanizadora era a utilização do aparelho educativo, com a ajuda de professores da rede pública.

Conforme já destacamos, o catolicismo popular era classificado pelos missionários do Pime como expressão do “atraso” no processo de cristianização dos amazônidas. O governo do TFA, por sua vez, representava como “atraso” principalmente o modo de vida local, não afeito à ética do trabalho e à acumulação de riquezas. Porém, em escala global, a ideia de progresso (o antídoto para o atraso) entrava numa espiral crítica, fruto da Segunda Guerra Mundial e de seus

¹¹⁹ Em correspondência escrita no ano de 1950, endereçada a Aristides Pirovano, relatou o pe. Cerqua: “Limitei-me a uma serena depreciação de uma Igreja romântica, paterna, em particular ao velho Julião [Ramos]. Considerado chefe, disse que se aposentou da diretoria [do marabaixo] e do Apostolado por motivo de saúde, eu me contive a não publicar nada em atenção a sua excelente pessoa. Julião Ramos pediu-nos desculpas e com mil agradecimentos prometeu não se interessar mais pelo marabaixo” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 87).

desdobramentos.¹²⁰ A maquinaria escolar emergia, nesse contexto, como um importante símbolo da modernização local. Mas, para que a escola fosse, de fato, um aparelho difusor do pensamento hegemônico, seria estratégico investir no preparo dos professores. Assim como a Igreja procurava dar formação mais sólida a seus catequistas, Janary convocava anualmente os professores para o curso de férias.¹²¹ O governador fazia questão de abrir este evento anual e de repassar diárias de Cr\$ 20,00 (vinte cruzeiros) a cada participante, para despesas com hospedagem na capital do TFA. O curso de formação cumpria a função de munir os professores de ferramentas pedagógicas a serem mobilizadas no cotidiano escolar (NUNES, 1946).

O governador do TFA também transformou tal curso num espaço de explicitação de sua aliança com o clero. Na 11ª edição¹²², esse evento contou com a participação de 205 docentes. Nessa ocasião, os missionários distribuíram subsídios mimeografados em formato de caderno (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A iniciativa visava oferecer orientações para o ensino religioso realizado por professores das séries primárias que trabalhavam nas zonas urbanas e rurais do Território. Isso, inclusive, pouparia os missionários de fazer desobriga escolar em locais remotos, onde a catequese já estivesse sendo realizada pelos próprios professores da rede de ensino (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). O subsídio apresentava instruções de natureza moral e religiosa, bem como de iniciação à fé cristã, embasadas nos preceitos da Igreja. A este respeito, lemos no *Livro do Tombo*:

Foi avisado aos professores da entrega, todos se apressam a vir retirá-los e a pedir orientações para as aulas de catecismo. Na conclusão do Curso de Formação de professores de 1954 já foi tirado indicativo para que a próxima rodada seja elaborada um pequeno jornalzinho – sempre mimeografado - com orientações pedagógicas, catequéticas e pequeno noticiário ajudando a manter melhor coordenação entre escola, professores e prelazia (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 154).

¹²⁰ Em maio de 1945, foram inaugurados alto-falantes em Macapá, por onde se ouviam comunicados retransmitidos pela B.B.C. de Londres, que noticiavam a captura de tropas inimigas, o resgate de compatriotas, as investidas da Força Expedicionária Brasileira etc. O jornal *Amapá* publicou notícias vindas diretamente do *front* europeu. Este “sistema estatal de informação” propalava, continuamente, a necessidade de inclusão de todos no esforço de guerra pela “restauração da sociedade amapaense” (O NOTICIÁRIO de guerra da B.B.C e o nosso Serviço de Alto-falantes. *Amapá*, n.º. 5, de mai. de 1945, p. 5).

¹²¹ Em 15 de maio de 1944, teve início a primeira jornada de férias dos professores.

¹²² No ano de 1954, esse curso teve início no dia 11 de janeiro (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Iniciativas como essa evidenciam como governo e Igreja combinaram esforços para combater um adversário em comum: o *modus vivendi* dos amapaenses. Nesse sentido, os professores eram percebidos como agentes fundamentais na difusão de novos valores e práticas – razão pela qual se investiu na sua formação por meio de cursos, produção e distribuição de impressos etc. Uma questão que deve ser mais bem pesquisada é o quanto esses trabalhadores da Educação efetivamente aderiram aos chamamentos ideológicos do Estado e da Igreja.

IV A CIDADE DOS MENINOS: UMA EXPERIÊNCIA DE EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA

4.1 A instituição educativa e o projeto social

Esta seção pretende abordar a criação e o funcionamento do Orfanato da Ilha de Santana, a Cidade dos Meninos. Fazemos aqui uma análise mais vertical (concentrada) de uma das instituições educacionais criadas pelos missionários do Pime no TFA. Colocamos em evidência suas diretrizes pedagógicas, assim como os agentes e os instrumentos (materiais e imateriais) mobilizados para seu funcionamento e sua ampliação. Destacamos também os fatores que levaram a sua crise e fechamento. Nossa abordagem aqui toma como referência importante as seguintes palavras de Magalhães (2004, p. 66):

A pedagogia institucional não consigna apenas à instituição enquanto espaço físico, caracterizado por uma determinada arquitetura; alarga-se ao grupo e às representações que subjazem aos intervenientes na relação educativa, bem como aos projetos de vida que a relação dos sujeitos com a instituição permitiu idealizar e tornar realidade.

O autor acima nos convida a situar a análise da instituição educativa no campo movediço em que os sujeitos se encontram com diretrizes, normas e projetos sociais. Como afirmamos anteriormente, o projeto janarista de soerguimento do TFA se alinhava ao nacional-desenvolvimentismo de Vargas. O projeto missionário do Pime no Amapá, por sua vez, trazia ecos da mobilização social iniciada no pontificado de Leão XIII, que visava orientar a classe trabalhadora em todos os aspectos. Um desses ecos pode ser encontrado no plano do padre Jorge Basile de criar, no município de Amapá, um espaço social dedicado aos homens adultos, um lugar que deveria se chamar casa do trabalhador (*casa del lavoratore*): “Trata-se de uma espécie de clube, em que os trabalhadores depois da fadiga do dia, possam encontrar abrigo para conversar e se divertirem” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 68). A *casa del lavoratore* funcionaria em imóvel cedido pelo senhor Mamede Silva e contaria com: “Biblioteca, salas de jogos e um pequeno bar. De vez em quando, seriam administradas

palestras de formação moral e cívica” para a classe operária local (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 68).¹²³

O disciplinamento da classe trabalhadora amapaense era uma preocupação central de Janary, que pretendia construir, no mínimo, cinco internatos voltados ao ensino profissional. A intenção do governador era distribuí-los em polos de formação profissional. Um dos educandários masculinos seria erigido em Macapá, com capacidade para 100 internos e projeção para acolher 100 externos. Nessa mesma cidade, seria construído um internato feminino: a já comentada Escola Doméstica. No município de Amapá, esperava-se instalar uma escola masculina e outra feminina. Outros dois internatos atenderiam às “regiões de Calçoene e do Jari” (NUNES, 1946, p. 35). A política educacional de ensino profissionalizante de Gentil Nunes (1946, p. 35) previa o seguinte: “Nos internatos masculinos, além do curso primário, os jovens aprenderão as profissões essenciais ao futuro da região, especializando-se como horticultores, carpinteiros, alfaiates, sapateiros pedreiros e oleiros”.

Janary queixava-se de não conseguir obter mão-de-obra especializada no TFA. Assim, com os internatos, o governador esperava formar um operariado laborioso e tecnicamente qualificado. Porém, essa política educacional não oferecia formação para a realização dos trabalhos mais valorizados em termos de remuneração e prestígio. Estes seriam feitos pelos que vinham de fora, principalmente da sede do governo federal, no Rio de Janeiro, e de Belém-PA.

Os internatos da Ilha de Santana (distante cerca de 20 km da capital do TFA e perto do Porto de Santana, construído pela Icomi) e do Oiapoque (Caetano da Silva) completariam o arco de instituições amapaenses voltadas à profissionalização. Ambos são expressão da parceria entre Estado e Igreja, um dos focos desta dissertação. Aqui daremos destaque ao primeiro (Ilha de Santana), pois o outro (Caetano da Silva) somente seria edificado na década de 60, portanto, fora do recorte temporal aqui abordado.

Ao longo da pesquisa, encontramos muitos nomes para a mesma instituição: Internato da Ilha de Santana, Orfanato da Ilha de Santana, Abrigo São José, Meninópolis. A intenção de se construir um educandário na Ilha de Santana remonta ao

¹²³ A casa do trabalhador aparece em expediente datado de 2 de julho de 1949 do pároco do município de Amapá. Na hipótese de o projeto ter sido realizado, é possível que a casa do trabalhador tenha sofrido censura literária nas obras do Pime.

período da missão dos religiosos da Sagrada Família. Em 1937, o bispo de Santarém, Dom Amando Costa, aprovou o pedido de construção da casa de veraneio dos padres familianos (BUBANI, 1980, p. 56; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A documentação analisada também aponta que, em 17 de março de 1946, durante visita inaugural à paróquia de São José de Macapá, o administrador apostólico da Prelazia de Santarém, Anselmo Pietrulla, considerou o “refúgio” dos padres na outra margem do Amazonas muito “providencial para a assistência do povo das Ilhas e necessário como casa de repouso dos padres” (BUBANI, 1980, p. 58; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 36). O projeto inicial da casa dos padres previa momentos de descanso e recuperação da saúde após vários episódios de adoecimento ou de quadro de fadiga, decorrentes das exaustivas desobrigas. Entre 24 e 30 de novembro de 1946, em nova rodada de visitas pelas freguesias do Amapá, o bispo vislumbrou a possibilidade de a Igreja estabelecer naquele lugar “um moderno educandário”.¹²⁴ Essa foi a primeira menção à instituição da Ilha de Santana.

Inicialmente, os missionários do Pontifício Instituto começaram a usar a casa de veraneio dos padres para a prática de exercícios espirituais (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em final de fevereiro de 1949, os padres Aristides e Arcangelo Cerqua visitaram Janary para tratar das condições de funcionamento do Orfanato na Ilha de Santana. O padre Aristides intencionou, desde os primeiros dias da missão Amapá, comprar a casa dos familianos a fim de transformá-la em local de apoio aos trabalhos catequéticos do vale do Jari, de Mazagão e das localidades do Gurupá (na faixa territorial paraense) (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em 13 de setembro de 1949, o superior provincial dos padres da Sagrada Família veio a Macapá para vender o terreno que sua congregação tinha na Ilha de Santana. Padre Aristides esperava comprá-lo o quanto antes, visto já se ter promessas de recursos públicos para o empreendimento. Passados três dias de seu desembarque, o provincial da Sagrada Família repassou o imóvel à Igreja de Macapá (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Consta, no contrato de aquisição desse bem¹²⁵, que a “casa [havia sido] construída de madeira de lei e coberta por telhas de barro, edificada na posse de Ponta

¹²⁴ VIDA religiosa. **Amapá**, nº 89, 7 de dezembro de 1946.

¹²⁵ O contrato de compra e venda é de 12 de maio de 1950, no valor de Cr\$ 45.000,00. No *Livro do Tombo*, encontram-se dados da certidão das terras. Em resumo, trata-se do terreno “situado na Ilha de

do Pimenta, localizada entre os Igarapés Panho e Pimenta, contendo três andares”, incluindo, na benfeitoria, uma ala térrea, “com capela e vários compartimentos e mais um de moradia” nos arredores do prédio principal (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 72-73). Somente em 28 de setembro de 1949, após Aristides Pirovano e o padre Simão Corridori verificarem *in loco* as condições de habitação do lugar, deu-se a ocupação do prédio (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em 16 de outubro de 1949, o deputado Coaracy Nunes anunciou ter conseguido verbas, junto ao governo federal, para as obras sociais da Igreja local, sendo: Cr\$ 300.000,00 destinados ao prédio social da Prelazia de Macapá; Cr\$ 150.000,00 ao Orfanato de Santana; e Cr\$ 200.000,00 ao Abrigo Caetano da Silva, de Oiapoque (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Em dezembro do mesmo ano, a Igreja apresentou ao governo garantias de que os trabalhos de reparo e adaptação do prédio tinham avançado. Os padres Angelo Negri e Aristides se encarregaram do deslocamento dos tijolos, fazendo “infinitas” travessias com a lancha *Coração de Detroit*, em vista de cumprir o cronograma de funcionamento do educandário no começo do ano seguinte (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 78).

Nos relatórios paroquiais, o Orfanato São José é apresentado como entidade caritativa indispensável para a missão da foz do Amazonas, servindo de objeto de propaganda da obra missionária do Pime no Amapá, algo realizado com vistas à arrecadação de fundos para as demais frentes de trabalho existentes na prelazia. A documentação indica que o Orfanato da Ilha de Santana era uma instituição confessional para não órfãos. Um abrigo de “crianças reconhecidamente pobres” é a expressão mais citada nos escritos de Angelo Bubani (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 141).

Quem nos ajuda nessa caracterização é Aristides Pirovano. Em suas palavras, o educandário não seria, necessariamente, um orfanato, mas uma entidade de acolhimento de “meninos que não ficavam em suas casas por terem problemas familiares” (GHEDDO, 1996, p. 52). Por não termos encontrado boletins individuais dos

Santana, nas terras chamadas ‘Santa Maria e Ponta do Pimenta’. Os dois lotes juntos formavam uma grande área, o primeiro lote, ‘Santa Maria’ foi adquirido por meio de compra do Sr. Francisco Alves Corrêa e esposa, D. Maria Banha Corrêa, no ano de 1937. A segunda parte do terreno, contém ‘uma área de duzentos e setenta hectares e vinte e cinco ares (270;25;00)’, antes pertencente a Dona Davina Mendes Cavalcante, sendo adquirida por vias de compras em 24 de outubro de 1947” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 72-73).

educandos, nem fichas de matrículas, não conseguimos identificaros “problemas” e os tipos de “conflitos de família” indicados por Aristides Pirovano. O “recolhimento” de garotos no internato pode ter ocorrido em situações diversas, como a de uma criança doente, levada para receber tratamento de saúde em Macapá. Afinal, o atendimento médico-infantil nas localidades distantes da capital do TFA era insuficiente e ineficaz.

O Orfanato começou a ganhar formato de educandário quando, em 25 de outubro de 1949, o padre Simão Corridori passou a residir definitivamente na Ilha de Santana, juntamente com o padre Simonelli e o irmão Francisco Mazzoleni (primeiro leigo consagrado a trabalhar na prelazia – Irmão Caterpila)¹²⁶. Quando terminados os trabalhos iniciais de adaptação da casa, Corridori começou a juntar crianças, “escolhendo-as dentre as famílias mais pobres de Macapá e outras trazidas das suas viagens pelas Ilhas ou do interior de Mazagão” (CERQUA, 1950, s/p). A este respeito, padre Simão Corridori escreveu: “No ano de 1949, nasceu o primeiro estabelecimento educacional da prelazia”, servindo para abrigar “órfãos da região e meninos abandonados”, reiterando o público prioritário (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 149-150).

A imagem do Orfanato da Igreja de Macapá foi diretamente associada à de seu diretor, padre Simão Corridori (Imagem n. 7). A chegada de Corridori, em 15 de dezembro de 1948, atraiu o interesse de seus superiores, devido à experiência daquele em trabalhos com desvalidos em obras formativas junto a crianças e jovens de Milão. Por isso, o vigário de Macapá o escolheu para ministrar aulas de catequese nas casas das famílias (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). A experiência da *casa de catequese*, apresentada anteriormente, estava sendo apropriada pelo Pime. O modo eloquente do jovem padre chamou muito a atenção. Padre Simão interagiu sem

¹²⁶ Irmão Francisco Mazzoleni nasceu em Botta de Sedrina (região de Bergano, na Itália). A literatura missionária afirma que o irmão “dos 10 aos 23 anos de idade trabalhou em fazendas, fábricas de cimento, estradas de rodagem, além de prestar o serviço militar obrigatório” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 38). Durante sua passagem nos seminários do Pime, em Aversa, Monsa e Milão, Mazzoleni sempre foi avistado com semblante alegre e generoso em todo e qualquer trabalho que lhe fosse solicitado, seja durante os serviços na horta ou como pedreiro, marceneiro e cozinheiro. Quando chegou ao Território Federal do Amapá, Mazzoleni executou um trabalho polêmico, chamado por Bubani de “embelezamento” da antiga catedral, onde abriu novas portas e janelas na parede frontal. Assim, aquele Irmão modificou parcialmente o templo original, oriundo do período pombalino na Amazônia. O *Livro do Tombo* sintetiza assim o trabalho do Irmão Mazzoleni: “enquanto os padres começavam a organizar um mínimo de atividade pastoral, irmão Francisco ficou encarregado da organização material e da administração: era carpinteiro, pedreiro e canoeiro nas intermináveis viagens através dos rios que penetravam na mata ou no imenso arquipélago de Bailique, em que o fenômeno da pororoca apresentava ameaça constante” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 55).

embarços com crianças, contando-lhes histórias da Bíblia, narrando contos e ensinando cantos; enfim, envolvendo-as com passa tempos e dinâmicas aprendidas nos grupos de oratório da Itália (BUBANI, 1980; PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Imagem n. 7: Padre Simão Corridori e “cidadãos-mirins” de Meninópolis



Fonte: Cúria Diocesana de São José de Macapá, s.d.

Outro importante sujeito da história do Orfanato foi o já citado Irmão Mazzoeli, um homem de força descomunal. Em situação inusitada, ele “olhava divertido os esforços de quatro homens que tentavam inutilmente levantar um tambor de 200 litros de óleo, para carregá-lo numa camionete”. Pediu, então, para se afastarem e deixarem o peso no mesmo lugar: “sem nenhum esforço, sozinho levantou o tambor e o colocou no carro como se fosse uma pluma”. Assim, Mazzoeli acabou ganhando o apelido de “Irmão Caterpila” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 55). Mesmo contando com eles, Corridori e Caterpila, os primeiros dias não foram fáceis. Formigas, insetos de toda espécie e até cobras já tinham tomado conta da velha casa

abandonada. Além disso, Serino, que para lá fora como ajudante do padre, logo no dia 28 de outubro foi ferrado por uma arraia, o que o obrigou a voltar para Macapá, a fim de se tratar (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

4.2 Uma proposta pedagógica inovadora

Em carta prelatícia¹²⁷, Aristides Pirovano, pela primeira vez, refere-se ao educandário como *città dei ragazzi* (cidade dos meninos). Nessa missiva, ele destaca: “Nosso orfanato masculino segue em bom funcionamento. Temos 35 meninos e os organizamos em uma espécie de ‘Cidade dos meninos’, com muitos resultados positivos” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 104). A proposta do Pime para o Orfanato incluía a organização participativa, com regras de convivência e formação político-social aos meninos abrigados. Os padres propunham que todos ali observassem os princípios da participação nas tomadas de decisão em questões relativas à manutenção do lugar, como: divisão de tarefas, responsabilidade sobre o maquinário da escola de carpintaria e demais rotinas (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

O regime de gestão interna abrangia a figura do “prefeito”, do “juiz” e do “delegado”, cargos ocupados pelos escolhidos e nomeados entre os garotos, através de eleições livres, para cumprir o mandato de três meses, a fim de oportunizar a participação de todos os membros da cidade dos garotos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150). Outros cargos eram bem disputados, como o de “zelador”, “agricultores” e “monitores”. Na perspectiva de ser uma “mini-cidade”, elaborou-se um termo de convivência, pautado no regimento maior: o Estatuto de Meninópolis (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150). Sobre o cotidiano do lugar, Aristides destaca:

Na ‘Cidade dos Meninos’ todos estudam e trabalham guiados por seus próprios líderes, sob supervisão do Padre Diretor que somente intervém com sua autoridade nos casos extraordinários, que, por sorte, são raríssimos.

Todos os trabalhos: plantações, horta, limpeza, caiação da casa, criação de animais domésticos (porcos, galinhas, coelhos, ovelhas, etc), são feitos em regime de ‘empreitada’ (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150).

¹²⁷ Expediente de Aristides Pirovano endereçado ao Núncio Apostólico, no propósito de oferecer boas novas quanto ao avanço das atividades na prelazia. Documento datado de 13 de junho de 1951.

A relação de execução de tarefas por “empreitada” significava que o “prefeito” de Meninópolis remunerava os trabalhadores-mirins segundo acordo previamente estabelecido com os chefes de turmas. O pagamento era efetuado com figurinhas, que dentro da Cidade dos Meninos tinham valor de papel moeda, permitindo assim a circulação monetária e a compra de “petiscos extras e de outras coisas que pudessem ambicionar” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150).

A princípio, nem a Igreja nem o governo esperavam que o recolhimento regular de crianças fosse apresentar grandes problemas. Mas, logo eles apareceram e os mais graves foram o “custo com alimentação; limpeza da casa e do terreno; água; manutenção; ensino e assistência médica” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 223), bem como compasso desgastante da gestão do lugar. Padre Simão Corridori “queria que os garotos fizessem tudo por conta própria, com isso apareceram problemas de saúde tanto nas crianças como nos religiosos” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 93). Os moradores de Meninópolis foram acometidos de doenças tropicais:

o próprio pe. Simão, no começo do mês passado foi obrigado a hospitalizar-se em Belém, quase consecutivamente tinha garoto internado no hospital de Macapá.

Em outros assuntos da escola, o Dr. Marcílio Viana, Diretor da Divisão de Educação do Território, desde o mês de maio, mandou entregar carteiras e lapiseiras; as aulas, porém, eram dadas de maneira muito irregular devido viagens contínuas dos padres que, embora somassem três (pe. Corridori, pe. Negri e pe. Dário Salvalaio), viviam continuamente desobrigando. Então, neste mês de setembro [de 1950] foi contratado o Sr. Expedito das Chagas Ferro que, ao mesmo tempo podia lecionar e servir de assistente para disciplina do educandário. No que diz respeito a alimentação foram organizados um galinheiro, uma pocilga, organizado uma horta, cavado um novo poço e... contratada uma cozinheira. De forma que, quando a meados de setembro o pe. Corridori voltou de Belém encontrou ambiente e possibilidade de dedicar-se melhor e mais serenamente à educação dos meninos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 93).

Esse relato apresenta alguns dos embaraços ocorridos na implantação do arrojado projeto de Meninópolis, assim como as estratégias para a superação disso. Argumentamos que essa instituição era portadora de uma proposta pedagógica bastante inovadora no campo educacional amapaense, uma vez que ela punha em funcionamento um *modus operandi* participativo e voltado ao reforço da autonomia do educando. Ela também destoava bastante das ações clericais romanizadoras, em regra de matriz

autoritária, conforme vimos. Para melhor entender tal inovação, consideramos importante investigar as raízes da Cidade dos Meninos. Uma das possíveis inspirações de Meninópolis pode ter vindo da experiência educativa documentada por missionários do Pime, durante uma desobriga no rio Cunani. Ao retornar da Vila de Calçoene e das comunidades de Cunani, padre Angelo Bubani ficou impressionado:

com uma experiência da Escola Rural observada por ele na foz do Rio Cunani, na fazenda do Sr. Raul Nascimento. Como acontece no interior em geral, também em Cunani as famílias vivem em casas espalhadas ao longo dos rios. Para evitar os transtornos das idas e vindas, as crianças da escola são alojadas durante a semana em barracões levantados ao lado da própria escola. Os meninos obedecem a horários de estudo e de trabalho. Eles mesmos plantam roças, caçam, pescam, fabricam a farinha, cuidam da cozinha... Aos sábados, pela tarde voltam para suas casas, regressando à Escola-colégio nas tardes dos domingos. A professora que é esposa do Sr. Raul e filha do Sr. Eneias Barbosa, Consul brasileiro em Caiena, queixa-se com o padre porque acha que o governo não está apoiando bastante a experiência (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 93).

O registro descreve uma escola nas proximidades da fronteira com a Guiana Francesa em que meninos realizavam a autogestão escolar. Nesse educandário pertencente à fazenda de Raul Nascimento, os educandos passavam parte da semana estudando e, aos finais de semana, retornavam para junto de suas famílias. Fica patente que essa experiência se dava à margem do controle e dos subsídios governamentais. Outra inspiração para a criação de Meninópolis é de cunho religioso e internacional. Trata-se da mundialmente conhecida prática educativa do Monsenhor Edward Flanagan. Assim,

Visando, porém, o futuro destas crianças, o Pe. Simão Corridori procurou imprimir ao novo Educandário uma feição especial, modelando sua estrutura sobre os planos educacionais do afamado e consagrado Mons. Flanagan, USA. Vigora, pois no Colégio o princípio do 'Auto-Governo' e a Instituição recebeu o simpático nome de 'Cidade dos Garotos' (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150).

Edward Flanagan¹²⁸ foi um padre irlandês que emigrou para os Estados Unidos em 1904, onde começou sua preparação ao sacerdócio que terminaria na Europa, sendo

¹²⁸ O processo de beatificação do Padre Flanagan foi aberto pela Arquidiocese de Omaha no dia 25 de fevereiro de 2012. (Avança a causa de beatificação do Padre Edward Flanagan nos Estados Unidos. **Gaudium News**, Omaha - Estados Unidos, quarta-feira, 24-06-2015. Encontrado em:

ordenado em 1912. Nos Estados Unidos, dedicou-se ao apostolado junto a crianças e jovens abandonados, dando maior atenção aos indivíduos com “problemas de delinquência”. Para eles, Flanagan fundou, em 1917, a *Boys Town* (GAUDIUM PRESS, 2015, sp.)

Flanagan adotava o lema “não existe criança má”, difundindo a urgência de “um ambiente adequado à formação dos pequenos” (GAUDIUM PRESS, 2015, sp.). Para ele, a educação certa é aquela que estimula o senso de responsabilidade nos educandos, insistindo que eles exercitem a liderança. A cidade dos meninos estadunidense ficou mundialmente conhecida no campo da Educação e da assistência social a crianças. Por essa razão, em 1937, o Papa Pio XI deu a Flanagan o título de Monsenhor. Esse sucesso o credenciou a assessorar trabalhos na assistência de órfãos vitimados pela Segunda Guerra Mundial, até seu falecimento na Alemanha, em 1948, com 61 anos, em decorrência de um ataque cardíaco. Um filme de 1938, estrelado por Spencer Tracy¹²⁹, apresenta *Boys Town* como legado educativo de Flanagan e como um espaço dedicado ao acolhimento e à educação de crianças em situação de risco social.

Flanagan e seu projeto com meninos inspiraram os criadores da Meninópolis da Amazônia, assim como aquela do bairro do Brooklin, em São Paulo. É importante lembrar que a Igreja no Brooklin era uma rota dos padres do Pime, sobretudo antes da fundação das casas provinciais do Instituto, nas décadas de 1970 e 1980. O Brooklin era um local de apoio aos deslocamentos a missões situadas no norte do Brasil, em Santa Catarina e na grande São Paulo. Além de educandário masculino, o Colégio Meninópolis (CM) do bairro do Brooklin contava com uma casa para receber missionários do Pime, que buscavam resolver questões administrativas de suas zonas pastorais ou tratamentos médicos oferecidos nos grandes centros urbanos do Sudeste.

O estudo de Paulo Miceli, intitulado *A educação como missão e exemplo: o bairro paulistano do Brooklin, o Colégio Meninópolis e as histórias de sua gente*, aponta que esse educandário, por mais de meio século, concorreu à consolidação do

<<https://gaudiumpress.org/content/71001-avanca-a-causa-de-beatificacao-do-padre-edward-flanagan-nos-estados-unidos/>>. Visitado em 3/12/2020).

¹²⁹ Obra dirigida por Normam Taurog. No elenco, estavam o consagrado Spencer Tracy, além de Mickey Rooney, Henry Hull, Addison Richards, Edward Norris e Leslie Fenton. O filme foi produzido nos estúdios da MGM Home Entertainment (1938).

bairro e de uma tradição educativa voltada aos desfavorecidos.¹³⁰ Piero Gheddo (1996; 2000) pesquisou com afinco a trajetória da Meninópolis paulista, tendo para isso explorado correspondências e feito entrevistas com missionários residentes no educandário. A instituição do Brooklin oficialmente nasceu em 1953, com o ensino primário. No começo, foram matriculados 120 alunos. Mas rapidamente, ela expandiu seu raio de ação:

em 1955 foi construído o grande salão do cinema (1.100 poltronas), em 1958 nasceu o primeiro ginásio, em 1962 a escola secundária científica. No ano de 1965 tínhamos 1548 alunos, 25 salas de aula, laboratórios equipados de química, física, biologia, uma biblioteca, departamento didático com máquina reprográfica, aparelho de projetor audiovisual, 48 professores externos. Meninópolis era aberta até mesmo para os meninos da vizinhança, contando com lugar para atividades recreativas, pátio de esporte, ginásio poliesportivo e a bem-organizada escola de catecismo com 400 alunos (GHEDDO, 1996, p. 103).

Aristides Pirovano escreveu que o objetivo da Meninópolis amazônica era educar em vista de garantir um futuro mais digno às crianças e à Pátria por meio do trabalho. A formação de trabalhadores virtuosos era algo central nessa instituição. Nesse sentido, afirmou o superior da missão Amapá: “Em nossos planos prevemos a instalação de oficinas de marcenaria, sapataria, ferraria, funilaria, gabinete de estúdio fotográfico e demais artes”, a fim de que “o menino de hoje possa ser o honesto trabalhador do amanhã” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150). Aqui identificamos o ponto de convergência entre a proposta pedagógica da Cidade dos Meninos e os planos do governo territorial. A instituição se apresentava como um *locus* de formação de trabalhadores para os ramos da “marcenaria, sapataria, ferraria, funilaria, fotografia” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 150). Algo alinhado aos objetivos expressos no Relatório do Departamento de Educação e Cultura do governo do TFA, que previa a criação de internatos voltados à profissionalização.

¹³⁰ Os padres do Pime construíram nova Igreja do Sagrado Coração de Jesus, em substituição ao prédio que existia no local. Isso envolveu garotos da região, a quem se oferecia aulas, cinema e futebol. Padre Atílio Garré, o missionário (pioneiro) que veio ao Brasil, junto com Aristides Pirovano e José Maritano, contando com a boa vontade da família Matarazzo, conseguiu construir o cinema. Segundo Miceli (2005, p. 24), o colégio Meninópolis, “como o próprio nome diz, foi a cidade dos meninos. Este espaço, como uma cidade qualquer, tinha em sua estrutura organizacional e o acesso aos cargos dentro de um processo eleitoral, com campanhas, programas, discursos e comícios. Um processo extremamente democrático, coordenado pelo padre Carlos Acquani”. O missionário Teodoro Negri (um dos cronistas do Pime) dirigiu a Meninópolis de São Paulo por mais de 30 anos.

De um lado, Janary chegou a afirmar que “o internado constituirá o único meio de livrar a juventude da dependência da ignorância e das moléstias” (NUNES, 1946, p. 35). De outro, a prática de recolhimento de garotos durante desobrigas pelos interiores da Amazônia amapaense era justificada pelos padres por meio de um discurso que condenava a suposta incompetência das famílias ribeirinhas para dar correta formação a seus filhos. Nesse sentido, podemos afirmar que a criação de Meninópolis se nutria do discurso hegemônico da modernização autoritária e do higienismo social.

4.3 Crise financeira e fechamento

Como no caso paulistano, a Meninópolis de Santana foi rapidamente ampliada. Em 24 de fevereiro de 1952, padre Pedro Locati mudou-se para a ilha. O missionário integrou o grupo dos pioneiros do Pime no Amapá, fazendo breve passagem pelos Estados Unidos, de onde retornou à Prelazia de Macapá. Nesta prelazia, Locati destacou-se por sua verve literária e investigativa, debatendo inclusive a história da Fortaleza de São José. Na segunda vez em que esteve no TFA, o missionário tornou-se professor da Meninópolis, ensinando Português, Matemática e Ginástica. Ele fez isso até o dia em que Simão Corridori percebeu a dificuldade do padre em lidar com os abrigados (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 179). No dia 24 de setembro, padre Simão recorreu a Aristides, “pedindo o afastamento de Locati das funções de professor, assistente, ou qualquer outra atividade que envolvesse o trato com adolescentes” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 179). O diretor justificou que seu confrade não reunia nenhuma condição para se dedicar à educação dos meninos.¹³¹

O diretor de Meninópolis pediu ao administrador da prelazia que lhe concedesse maior liberdade em suas tomadas de decisão. Padre Simão justificou precisar de autonomia, inclusive no aceite ou no desligamento de menores abrigados. O pedido ainda incluía a aprovação do convite do casal Moura, da Divisão de Educação do TFA, para ampliar o diminuto quadro de docentes do orfanato (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). Mas os problemas mais graves da instituição eram de ordem financeira. Em janeiro de 1954, Aristides trocou correspondência com destinatário não identificado, tratando de assuntos delicados:

¹³¹ Não encontramos detalhes da dispensa do pe. Locatti de Meninópolis.

as verbas federais para o funcionamento do Orfanato continuam difíceis. Recebemo-las em parcelas, com anos de atraso... Mesmo nessas condições o Governo obriga que prestemos contas das verbas anteriores para dar entrada a novo pedido... Ou a gente mente falsificando recibos e balancetes... e recebe alguma coisinha com anos de atraso ou a gente fazendo-se de honesto... não recebe nada (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 154).

Conforme destacamos anteriormente, os atrasos e os descumprimentos de repasses financeiros causavam desgaste nas relações entre governo territorial do Amapá e administração da prelazia. Na mesma correspondência, Aristides Pirovano chega a defender a administração de Janary: “nossa sorte é que durante todos estes anos o governador do Território coopera com despesa de gêneros alimentícios no valor de Cr\$: 4.000,00” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 154). O custo de Meninópolis só aumentava, pois a cada ano o internato incluía novas etapas e áreas de formação.

Evidentemente, o educandário era um polo de muitas atividades religiosas. Em julho de 1954, durante as festividades em honra à padroeira da Ilha, Santa Ana, Janary Nunes acompanhou a procissão fluvial, da qual “participaram além de numerosos pequenas embarcações das redondezas, a lancha ‘Amapá’”, além do iate Stélio Maroja do Governador (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 164). A Igreja registrou um total de dois mil participantes na festa, que contou com “interessante a exposição [e venda] de brinquedos construídos pelos alunos do Orfanato” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 164). A Igreja buscava a autossuficiência financeira de Meninópolis por meio da produção artesanal e da marcenaria.

A boa visibilidade da instituição atraiu colaboradores. Por exemplo, ainda em julho de 1954, a representante da Legião Brasileira de Assistência apresentou proposta de financiamento do educandário: “a presidente da Legião Brasileira de Assistência, ficando impressionada com a exposição de brinquedos observada no dia da Festa de Santana, ofereceu hoje ao pe. Corridori financiamento para algum curso profissionalizante: marcenaria, fabricação de redes etc.” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 164). Agradecido, o diretor de Meninópolis respondeu que precisava submeter a propositura a seu superior, tendo assim de esperar o retorno de Aristides para retomar as negociações. A presidente da LBA disse que a única condição para a realização do convênio era que a administração do educandário enviasse mensalmente “mapas de aproveitamento” dos alunos, bem como peças dos produtos

fabricados nos cursos, para demonstrar as habilidades dos meninos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 164).

Em 7 de agosto de 1954, o diretor do Orfanato de São José informou que a construção do piso do barracão da escola artesanal¹³² estava em vias de conclusão, sendo o cimento utilizado uma doação da Icomi. A empresa colaborava frequentemente com os padres, como fizera na construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição (bairro do Trem, em Macapá), quando forneceu concreto para as fundações. No final do mês, Simão Corridori afirmou, em carta, ter finalmente concluído a instalação do maquinário da marcenaria e a construção do piso do barracão fabril (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

O quadro docente e administrativo tornou-se pequeno diante da amplitude dos afazeres no Orfanato. Aristides Pirovano resolveu, então, apelar à Direção Geral do Pime, pedindo-lhe novos colaboradores, entre eles um mestre-carpinteiro para lecionar técnicas de marcenaria na escola. Em outubro de 1955, padre Angelo Biraghi recebeu autorização para completar o grupo de professores-residentes da instituição. Biraghi também fazia da Ilha de Santana sua base para acompanhar comunidades que surgiam “na redondeza do projeto de embarque e desembarque da ICOMI” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 206), tendo para isso também obtido um terreno no centro da nascente Vila Maia.¹³³

A administração da prelazia insistia em ampliar os cursos, apesar da falta de recursos. A população de Meninópolis alcançou a média de 45 internos em 1955. A cada ano tornava-se mais difícil manter o Orfanato funcionando, sobretudo devido à incerteza do envio das cotas-partes pelos parceiros públicos: os repasses de dinheiro. Esses demoravam até dois anos para chegar à instituição. Os padres tentavam de várias formas honrar os compromissos assumidos e sustentar a instituição. Por isso, em parceria com moradores, Simão Corridori comprou uma vaca da gerência de Divisão de

¹³² A Escola Artesanal oferecia curso profissionalizante em marcenaria e artesanato. Recordando que, na mesma viagem que trouxe as Irmãs de Maria Menina, Aristides Pirovano encaminhou da Itália alguns equipamentos para o funcionamento dessa escola que funcionava dentro do espaço do Orfanato São José, na Ilha de Santana (Meninópolis). Entre os itens constantes, estavam: serra circular para madeira; serra-mestre, plaina e até uma máquina para fabricação de pregos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

¹³³ No terreno obtido por padre Angelo, foi erguida a Igreja Nossa Senhora de Fátima e Santa Ana, em local bem localizado, adjacente ao porto de embarque e desembarque da Icomi.

Produção do TFA para retirada de leite, afim de complementar a nutrição de moradores de Meninópolis (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Frequentemente, o Orfanato de São José recebia doações de amigos do Pime e do setor público. No seu quinto ano de vida, o educandário enfrentava severos obstáculos. Nesse momento, quase não recebendo verbas federais, ainda ficou fora do empenho da cota de coparticipação de recursos da Comissão de Valorização Econômica da Amazônia. Aristides, dirigindo apelo a todos os representantes dos bancos do sul do país, acreditava “conseguir pequena verba anual e auxílios extraordinários para levantar novo prédio” que pudesse abrigar seus educandos (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 220). Em 24 de junho de 1955, a diretoria do Banco do Brasil S/A respondeu que o administrador da prelazia deveria enviar os balancetes de movimentação de receitas e despesas do Orfanato, para instruir o processo de análise do pedido de empréstimo. E assim fez Aristides. A tabela abaixo apresenta a previsão de receitas do educandário para 1955:

Tabela 1: Previsão orçamentária do Orfanato de São José (1955)

Origem	Cr\$
Ministério da Agricultura	100.000,00
SPVEA	300.000,00
Governo do TFA	48.000,00
LBA	60.000,00
Total	508.000,00

Fonte: PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ (1979).

As verbas oriundas da SPVEA (mais da metade da receita total prevista) nunca chegaram. A tabela apresenta o volume de recursos vindos da LBA, presumindo-se que o convênio entre a Igreja e a entidade de assistência tenha sido concretizado. As despesas incluíam alimentação, vestuário, panos de cama, calçados, livros, cadernos, ordenados dos empregados, lavanderia, medicamentos, reparo predial, manutenção de embarcação e motores, totalizando Cr\$ 648.000,00 (seiscentos e quarenta e oito mil cruzeiros). Esse recurso garantiria a manutenção de 60 educandos residentes, equivalente, segundo os cálculos de Pirovano, a Cr\$ 30,00/dia por cada aluno. De acordo com esses números, Meninópolis acumularia, naquele ano contábil, um déficit

de Cr\$ 140.000,00 (cento e quarenta mil cruzeiros). Isso sem contar com a previsão frustrada do repasse da SPVEA.

Tabela 2: Previsão orçamentária do Orfanato de São José(1956)

Origem	Cr\$
Ministério da Agricultura	100.000,00
SPVEA	400.000,00
Governo do TFA	48.000,00
LBA	72.000,00
Total	620.000,00

Fonte: PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ
(1979)

A previsão orçamentária de 1956 (Tabela 2) apresenta um total bem maior do que aquele do ano precedente. Cabe ressaltar que os repasses do Ministério da Agricultura, da SPVEA e do governo territorial estavam pendentes. O único parceiro que vinha mensalmente honrando o compromisso assumido via convênio era a LBA. A previsão do custo por aluno subiu para Cr\$ 35,00/dia, elevando a previsão de despesas para Cr\$ 756.000,00 (setecentos e cinquenta e seis mil cruzeiros). Novamente atestamos um desequilíbrio entre despesas e receitas. A instituição procurava manter o conjunto de suas atividades, mesmo com o caixa no vermelho. Aristides destacara aos diretores do Banco do Brasil:

Como Vossa Excelência pode verificar, tudo correria mais ou menos bem se o Ministério [da Agricultura], a Valorização [SPVEA] e o Governo do Território, estivessem pagando as verbas consignatárias; mas como foi dito acima, nos falta receber ainda Cr\$ 300.000,00 do ano de 1955. No ano de 1956, até o presente [momento], estamos recebendo só as mensalidades da L.B.A., motivo pelo qual o pequeno saldo que ainda temos no Banco está minguando [a] cada dia. Nos vendo na iminência de fechar o Estabelecimento.

Acerca do projeto de construção do novo prédio do Orfanato São José, cuja planta já foi entregue à Presidência do Banco do Brasil [sediada] no Rio, posso inferir que a superfície coberta corresponde a 1.701,00 m². Sendo que a preço estimado pelo D.C., para construção de alvenaria e concreto na Ilha de Santana é de Cr\$: 4.500,00 por metro quadrado, temos pois o seguinte orçamento aproximado: 1.701,00m² x Cr\$ 7.654.500,00. Para esta obra tão necessária e tão urgente para uma melhor educação das crianças órfãs e abandonadas, ainda mais, considerando as precárias condições da atual sede que é toda de madeira e insuficiente às necessidades, NADA TEMOS. Confiando

nos bons ofícios de V.Sa., espero ter satisfeito as exigências e etc. (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 223).

A longa carta do administrador da prelazia evidencia o seu otimismo em relação ao futuro do orfanato, apesar de tudo.¹³⁴ Essa missiva de Aristides Pirovano é um documento valiosíssimo para a História da Educação na Amazônia, pois apresenta dados importantes sobre o financiamento público ao ensino confessional e profissionalizante no TFA.¹³⁵ Cabe ainda destacar que Meninópolis abrigava o Seminário (menor) da Prelazia de Macapá que, em 1956, contava com seis seminaristas realizando os estudos propedêuticos da formação sacerdotal. Desse modo, Simão Corridori, além de gerir o Orfanato, foi o primeiro reitor da casa de formação de novos membros do clero do TFA (PIROVANO, 1956).

Para efeito de propaganda missionária, Aristides escrevia para revistas do Pime de Milão, dando visibilidade à obra que vinha conduzindo no TFA. Por exemplo, ele noticiava os educandários e a catequese escolar, ressaltando: que a Prelazia de Macapá possuía duas escolas primárias, com 284 alunos devidamente matriculados e envolvidos nas atividades paroquiais; que o Orfanato na Ilha de Santana (Meninópolis) tinha 45 internos atendidos com ensino primário e escola profissionalizante; e que, nas escolas paroquiais e do governo territorial, os padres ensinavam pessoalmente o catecismo. Pirovano destacava, ainda, que, na catequese escolar realizada no ensino primário da rede pública, 4.013 estudantes eram atendidos, enquanto, nas escolas secundárias, 628 alunos recebiam regularmente a visita e a pregação dos padres (PIROVANO, 1956). As estatísticas enviadas às revistas do Pime são do ano de 1954. Bubani afirma que se deve acrescentar nelas os alunos das escolas da Igreja e demais crianças participantes dos oratórios. Ele elucida que, nas escolas interioranas, “são as próprias professoras que lecionam o catecismo” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 225).

Aristides chegou a conversar diretamente com o presidente da República¹³⁶, imaginando que, desse modo, teria resultados mais promissores ao fomento do trabalho

¹³⁴ Como já demonstramos, por vezes Pirovano manifestava desalento com relação à burocracia e à falta de compromisso dos entes governamentais para com essa instituição.

¹³⁵ Remetida em 20 de julho de 1956 à direção da revista do Pime.

¹³⁶ Aristides Pirovano esteve em audiência com o Presidente Getúlio Vargas em 6 de novembro de 1951. Na ocasião, o religioso disse ter arrancado inúmeras promessas de Vargas para a inclusão de recursos do governo federal na prelazia. Getúlio Vargas chegou a planejar uma visita para inaugurar as instalações da Icomi, programação que acabou não se realizando. O cerimonial de recepção do presidente em Macapá chegou a ser montado pelo governador Janary Nunes, em 2 de maio de 1954. Disponível em:

educativo realizado em sua prelazia. As notícias dos meses finais de 1956 pareciam indicar a realização dessa expectativa:

no orçamento aprovado hoje pela SPVEA, fica contemplada pela primeira vez com uma dotação para suas obras sociais: [...] ‘para prosseguimento da construção da Escola Agro-pecuária; Colégio São José de Macapá. Abrigo Caetano da Silva de Oiapoque, Escola Doméstica de Amapá e Obras Sociais da prelazia de Macapá: Cr\$ 2.000.000,00’ (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 232).

Mas, Dom Aristides se perguntava quando finalmente, de fato, os subsídios estariam nas contas da prelazia. Pois, sempre quando celebrava um convênio com o Estado, os missionários ficavam receosos se seria mesmo efetivado o repasse das verbas. E quando parecia que eles, enfim, alcançariam o planejado, surgiam notícias inesperadas, produzindo estado de apreensão coletiva.

Em Meninópolis, à sombra dessas incertezas, os educandos plantavam e pescavam para seu sustento. Padre Corridori havia saído para realizar funções religiosas na festa de Nossa Senhora da Conceição, na vila de Ferreira Gomes, quando “durante uma caçada nas matas da Ilha de Santana, um aluno do Orfanato foi ferido por um tiro de espingarda” em uma das pernas, sendo socorrido e posteriormente transferido para um hospital de Belém do Pará (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 234). Além de prover parte da alimentação dos educandos por meio da caça e da pesca, o Orfanato São José vendia sua produção de objetos em madeira para o governo do TFA e particulares. Por exemplo, o “Governador do Território encomendou à marcenaria do Orfanato o altar e os bancos para a capela do Hospital Geral” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 234).

O acidente com o estudante de Meninópolis foi sucedido pela perda daquele que era figura-chave do educandário. Em janeiro de 1957, os missionários do Pime amargaram a morte do jovem padre Simão Corridori, que falecera vítima de atropelamento de carro (GHEDDO, 1998; NEGRI, 199?).¹³⁷ Em seus últimos momentos

<<https://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo-pessoal/GV/textual/programa-para-a-recepcao-de-getulio-vargas-no-territorio-do-amapa-incluindo-relacao-de-pessoas-que-terao-acesso-ao-pavilhao-presidencial-durante-a->>. Visitado em 12/12/2020.

¹³⁷ Padre Simão Corridori se deslocou a Macapá para deixar um ex-aluno do Orfanato que estava de viagem marcada para participar de um curso fora do Amapá. Na volta para Santana, padre Simão, em sua lambreta, teria entrado em uma contramão. Então o jovem missionário de 34 anos teve sua vida ceifada por um caminhão frigorífico da empresa Icomi. Em 11 de janeiro de 1957, Pirovano escreveu ao Superior

de vida, ainda consciente, o missionário falou sobre seu trabalho com as crianças e os problemas do Orfanato, recomendando que todos do abrigo participassem dos sacramentos. “Ele viveu intensamente sua vida missionária e nos deixou ótimos exemplos”, disse Dom Aristides Pirovano (GHEDDO, 1998, p. 78). A morte de Corridori espalhou desânimo em Meninópolis, que já enfrentava graves dificuldades financeiras. Como se não bastasse a aflição instalada entre os abrigados, Dom Aristides informou, em carta encaminhada a Nunciatura Apostólica (datada de 20 de janeiro de 1957), que “50% dos recursos foram cortados pela SPVEA” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 240).

As adversidades econômicas da *missione* Amapá tinham como pano de fundo uma maioria absoluta de moradores locais pobres. A missão na região Amazônica não recebia verbas suficientes da Propaganda Fide. Na condição de órgão tático e administrativo das missões espalhadas nos países “pagãos”, essa instituição tinha reservas quanto a destinar recursos financeiros para zonas que já haviam passado por algum processo de evangelização. Era emblemático, nesse atinente, o caso da Prelazia de Macapá (GHEDDO, 1998). Em 9 de julho de 1956, Aristides já havia alertado por escrito seu Superior, padre Risso:

Recomendo urgentemente levar em consideração a saúde dos nossos missionários: cada viagem a localidade de Mazagão, Amapá, Oiapoque fica a poucas centenas de quilômetros, sendo sempre um verdadeiro martírio, o que devo fazer? Visitas ao interior do Território não podem ser negligenciadas, para isso o único remédio é dividir-nos em zonas de evangelização e buscar aumentar o número de missionários. O melhor seria se melhorasse a disponibilidade de recursos para nossa nutrição, e então dividir o Território para tornar certas jornadas menos cansativas, mas existem algumas dificuldades a superar que eu não tenho como resolver (GHEDDO, 1998, p. 75).

Nessa missiva, percebe-se a angústia de um bispo que carrega a responsabilidade de garantir condições de habitação, alimentação, saúde e segurança para seus colaboradores, desprovido de uma fonte regular de recursos, contando apenas com incertas colaborações de benfeitores privados. Novamente, “Dom Aristides

Geral: “O padre Corridori morreu na noite de 9 às 23h35, serenamente e santo. De fato, ele havia recuperado lucidez suficiente para rezar continuamente, tanto em momentos de lucidez quanto nos instantes de convulsões”(GHEDDO, 1998, p. 78). Falecido em 9 de janeiro, padre Simão foi enterrado ao lado de seu confrade, padre Dario Salvalaio (falecido em 20 de março de 1956 depois de ser mordido por um cachorro contaminado por *Capnocytophaga canimorsus*). Quando faleceu, padre Dário tinha 33 anos de idade.

reclama que não recebe ajuda do Instituto, sendo apenas alguns valores do Estado”, além do fato de que “as ofertas de nossos amigos italianos não são suficientes para manter a missão” (GHEDDO, 1998, p. 75). Em 28 de dezembro de 1956, ele escreve com acidez ao pe. Giovanni Airaghi, Superior Regional do Brasil:

Percebo muito claramente que nenhuma de nossas missões é capaz de manter seus padres, observando que eles pertencem à missão e ao Instituto. Por que você sempre se recusou a me ajudar a melhorar um pouco as condições de nossos irmãos? Por acaso pretendes que dê aos meus padres 500 cruzeiros mensais? Talvez você esteja certo, mas eu não tenho qualquer possibilidade material: você vai nos ajudar? Também se fala contra o chamado processo de motorização incluído na Prelazia. Acredite, não faço isso pelo simples prazer de quebrar a cabeça com os motores ou realmente para dar aos padres meios que facilitem seu trabalho e economize suas forças. Você sabe muito bem que não temos meios de transporte na mesma proporção que vocês têm no Sul, se queremos avançar precisamos de transportes. Experimentamos desde os primeiros dias vida de condenados! (GHEDDO, 1998, p. 81)

São centenas as páginas de relatos e entrevistas de missionários do Pime que expõem o desamparo das missões existentes no norte do Brasil. Por outro lado, a diretoria geral ou “província” brasileira alegava não ter condições de ampliar as ajudas que já estavam em andamento. Nesse quadro, Dom Aristides começou a cogitar o fechamento das atividades do Orfanato de Santana.

De plano, esse passou a ser o tema da correspondência de Aristides encaminhada ao padre Carlos Bassanini, Vigário de Oiapoque. O bispo manifestou ali suas dúvidas a respeito da possibilidade de manter o Orfanato de Santana, em face da enorme quantidade de recursos que o empreendimento continuava a absorver e da falta de seguras fontes de receita. Aristides acreditava que a manutenção do educandário dependeria de novos acordos com o governo, e que, caso isso não ocorresse, a prelazia se veria obrigada a destinar o prédio do educandário exclusivamente para o seminário. O bispo ressalta que, quando o governo falhava com os compromissos financeiros assumidos, era a prelazia que desembolsava a maior parte do dinheiro para pagar despesas de manutenção da instituição (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Depois da morte de Simão Corridori, o cargo de direção do orfanato passou para o missionário Mário Fossati. Porém, sentindo o peso das dificuldades relativas ao gerenciamento dos trabalhos da escola profissionalizante, do seminário religioso e de Meninópolis, no início de 1958, Fossati pediu dispensa (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE

MACAPÁ, 1979). As expectativas dos padres do Pime foram impactadas por acontecimentos inesperados, como os óbitos de religiosos e do representante do TFA na Câmara Federal, deputado Coaracy Gentil Nunes (em janeiro de 1958¹³⁸). A essas perdas somou-se a inesperada saída de Janary Gentil do executivo territorial, para ocupar a direção da Petrobras, no início de 1956.

Na massa documental reunida para a realização de nossa pesquisa, percebemos que, a partir da saída de Mário Fossati da diretoria do abrigo na Ilha de Santana, resta um silêncio a respeito de Meninópolis. Cabe destacar que Aristides trata do tema em relatório enviado a seu superior na Itália, no ano de 1959.¹³⁹ O bispo afirma, então, que o orfanato enfrentava grave crise por falta das verbas não repassadas pelos órgãos públicas e que a prelazia havia recebido apenas Cr\$ 232.000,00 e gastado cerca de R\$ Cr\$ 546.000,00. Pelo que se depreende das fontes, o novo governador do TFA, Pauxy Nunes (irmão de Janary), não cumpriu a promessa de auxílio (verbas).¹⁴⁰ Além disso,

¹³⁸ Coaracy Nunes mediou relações entre a Prelazia de Macapá e o governo federal do Brasil. Ele trabalhou no Amapá desde a criação do governo territorial. Assim, “com a desagregação do Estado Novo em 1945, [Coaracy] participou da fundação do Partido Social Democrático (PSD) no Amapá. Pela legenda foi eleito ao cargo de deputado federal (1947), nos Anais da Casa de Leis consta que, o irmão de Janary Gentil Nunes foi reeleito em mais dois mandatos (1950 e de 1954). Em princípio de 1958 teria sido indicado ao cargo de governador do TFA, no lugar de Amílcar Pereira, nem chegando a assumir, pois falecera num acidente de aviação, em 21 de janeiro” (CAMARA DOS DEPUTADOS. **Anais de 1958 da casa do povo**. C. f.: < <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/coaracy-gentil-monteiro-nunes>>. Visitado em 10 de novembro de 2020).

¹³⁹ Relatório de Dom Aristides Pirovano endereçado ao pe. Alberto Morelli, Superior Geral do Pime em Roma. Expediente datado de 10 de agosto de 1959.

¹⁴⁰ Pauxy já havia tido sérios desentendimentos com padres do Pime. Em 1952, o vigário do município de Amapá e Pauxy Gentil Nunes, então representante do TFA no Rio de Janeiro, tiveram fortes desavenças. O motivo foi ter o representante do clero proibido danças. A contenda por causa da proibição de danças nas festividades dos santos, segundo registrou pe. Angelo Bubani, por pouco não se resolveu “no braço, de homem para homem” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 124). Depois disso, Pauxy redigiu um relatório criticando tal interdição. Bubani acrescentou sua tréplica ao compilar tal documento: “o velho estribilho de padres estrangeiros que criam divisões entre o povo, não colocando maçons e judeus nas programações das festividades religiosas, que não aceitam amasiados como padrinhos e outras besteiras semelhantes... e, novamente volta a falar dos padres estrangeiros, etc... 9º A este ponto eu interrompo toda a conversa, me levanto e, com uma cadeira entre as mãos, percebo que diante das colocações dele, nada nos resta senão resolver a diferença de homem para homem... 10º. O homem, improvisamente se acalma e por uma hora inteira sou obrigado a ouvir uma apaixonada declaração de fé católica e uma exortação a trabalharmos em harmonia com o governo. Novamente relembra os grandes pecados dos padres [de Macapá]: luta contra o marabaixo, que afasta da Igreja os fiéis do Laguinho; publicam artigos em revistas conta o governo; o indesejável episódio do baile ocorrido em Oiapoque por ocasião da visita dos deputados; a luta contra os bailes populares” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 124). O desfecho da discussão foi concluído com forte abraço e apertos de mãos. Segundo o vigário, a discussão não precisou ser levada adiante, pois rapidamente a rusga caiu no esquecimento e ninguém mais deu muita importância ao fato. Bubani teve a oportunidade de ressaltar que, apesar dos atritos, as parcerias entre clero e governo do TFA permaneciam firmes. Tanto que, no mesmo mês da ocorrência narrada, “o governador ofertou ao prelado de Macapá a proposta da Igreja assumir a presidência das obras para proteção da maternidade e infância [Posto de Puericultura?]”

Amilcar Pereira (ex-governador e então deputado federal pelo TFA) pouco visitava o Território e, por essa razão, tinha pouco contato com os padres da Prelazia de Macapá. Nessa situação tão pouco alvissareira, podemos crer que a promessa feita pelo bispo ao pe. Bassanini tenha se concretizado e o fechamento do Orfanato São José, por fim, tenha ocorrido. Como consequência, a intenção de transformar o educandário num seminário ganha materialidade: em fevereiro de 1959, foi fundado o Seminário São Pio X.¹⁴¹ O prédio do orfanato abrigou o seminário da prelazia até 1961, ano em que passou a funcionar na cidade de Macapá, no bairro do Laguinho (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979).

Como bispo, Aristides Pirovano passou a participar da alta cúpula do catolicismo no Brasil, à qual diversas vezes apresentou sua avaliação do governo local.¹⁴² Por exemplo, Aristides foi categórico ao destacar que vários dos desentendimentos entre os padres do Pime e Janary Nunes foram “frutos do autoritarismo do próprio senhor Governador”, que mantinha uma ditadura implacável com feições personalistas. Ainda segundo Pirovano, por vezes, o governador se alinhava aos adversários do clero no campo religioso. Nas palavras dele: “Por querer agradar a todos, o Capitão Janary se mostrava benevolente e compassivo para com as ‘seitas’ [Protestantismo e Espiritismo]” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 56). O bispo de Macapá escreveu à Nunciatura (na ocasião, D. Helder Câmara era bispo auxiliar do Cardeal do Rio de Janeiro e Núncio Apostólico), afirmando que o governador tinha contribuído para confundir a fé do povo, “Já que o pai de Janary foi quem levantou a primeira tenda espírita na cidade de Macapá” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 56-57). Mas, Aristides reconheceu, em outras ocasiões, a importante colaboração desse governante: “Se por um lado existe nele uma clara impressão do problema moral da dança, do matrimônio indissolúvel, da liberdade da Igreja, de outro lado existe também nele um honesto sentimento filo-católico. Além de ter-se manifestado continuamente nosso amigo, cooperando com nossas atividades” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 101).

(PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 124). Ainda que tivesse todo esse acúmulo de cizânias no interior do bloco no poder, as autoridades do campo religioso e governamental procuravam manter o regime colaborativo, elemento substancial à hegemonia desses grupos.

¹⁴¹ Em dezembro desse ano, o seminário constava com 12 garotos em formação religiosa.

¹⁴² Destacamos a documentação expedida por D. Aristides Pirovano ao Núncio Apostólico, tratando das dificuldades que vinha enfrentando na continuidade de seu pastoreio. Assim com os demais expedientes clericais encontrados no *Livro do Tombo*, a carta ao Núncio foi escrita em italiano.

A *missione* Amapá, ao término do governo de Janary (1956), viu ampliar bastante o hiato entre seu planejamento e os trabalhos efetivados, como demonstra o exemplo do Orfanato de Santana, aqui analisado mais detidamente. D. Aristides Pirovano sentiu aumentar o peso das cobranças que consumiam de veras sua já frágil saúde. Isso o levou a renunciar ao bispado do Amapá.¹⁴³ No pedido de dispensa, ele confessou que seu quadro de saúde era precário, seus rins reclamavam dia após dia de sequelas resultantes das vezes em que contraiu doenças tropicais, sem falar daquelas oriundas de quando ele fora prisioneiro no cárcere fascista de Mussolini, no período entre guerras. O desgaste também advinha dos desentendimentos com a direção geral do Pime.

Angustiado com o silêncio do Cardeal Armando Lombardi, em 2 de outubro, Pirovano resolveu sensibilizar a alta cúpula religiosa (tal qual fizera no mês anterior), evocando a “calamitosa” situação do cenário político amapaense, sob nova administração (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 272). Pormenorizando a situação política, o prelado de Macapá afirmou que o Amapá experimentava uma “mini ditadura e um ambiente de intolerância generalizada” no governo de Pauxy Nunes. O representante papal no Brasil respondera que, para o momento, não aceitaria a renúncia do “bispo da floresta”, e pediu-lhe que continuasse no bispado, levando adiante o trabalho iniciado (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 272). Debalde, Pauxy ensaiou mobilizar seu favor membros dos movimentos de leigos. Integrantes da Juventude Operária Católica (JOC), em atenção às proibições do clero local, não cederam ante o pedido do governador de promoverem festas dançantes.

Por falta de consenso entre o governo do TFA e os padres do Pime, no ano de 1958, a cidade de Macapá teve duas festividades em honra a seu santo padroeiro, uma dirigida pelo Estado e outra organizada pela Igreja (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979). D. Aristides já tinha escrito (em 30 de março de 1958) que Pauxy governava por modos arbitrários, sendo “dominado por uma ambição desmedida” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 258). Sem o acesso facilitado aos órgãos do governo central do Brasil, e sem poder contar com o apoio do governo local,

¹⁴³ Armando Lombardi assumiu o cargo de Núncio Apostólico no lugar de Dom Chiarlos Carlos (novembro de 1954). Pedido extemporâneo do bispo titular de *Adriani*, Dom Aristides Pirovano, enviado ao Cardeal Dom Armando Lombardi datado de 29 de setembro de 1958.

Pirovano apontou¹⁴⁴ que a situação financeira da prelazia havia se tornado insustentável, sendo até difícil enumerar os problemas enfrentados. A correspondência detalha que faltavam recursos para sustentar a missão e barrar o avanço de outros credos ou igrejas. O bispo afirma que a saída para o caos financeiro estaria no investimento em uma tipografia: “Um parque gráfico que possa auferir lucros, conjuntamente produzir em larga escala material impresso”, neutralizando “o assédio de outras religiões ao rebanho da Igreja” (PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ, 1979, p. 269).

Por tudo que foi até aqui exposto, a crise financeira da prelazia parece ser a causa maior do fim da Cidade dos Meninos na Amazônia setentrional. O orfanato tinha diretrizes educativas que convergiam para os objetivos da modernização autoritária conduzida por Janary. Para a Igreja local, também importava abrigar meninos (órfãos e desvalidos) cujas famílias não pareciam qualificadas à garantia de uma educação voltada ao trabalho disciplinado e à moral cristã. Como o Estado, os padres do Pime desejavam formar, em regime de internato, operários aptos a atuarem em marcenaria, carpintaria e outras profissões de fácil empregabilidade no TFA. Assim, os objetivos de clérigos e de membros da classe dirigente coincidiam em promover o trabalho como princípio de sociabilidade.

Meninópolis sobreviveu por quase uma década e findou por se render a crônicas dificuldades financeiras acumuladas ao longo do tempo pela Prelazia de Macapá. Essas dificuldades têm relação direta com os contingenciamentos dos repasses de subsídios estatais às obras sociais da Igreja. Outro fator importante do fechamento do orfanato foi o insuficiente número de missionários do Pime em face das crescentes demandas sociais e religiosas do TFA. Esperamos que novas investigações venham elucidar aspectos ainda pouco conhecidos da experiência de Meninópolis. Por exemplo, uma questão a ser mais elucidada é o modo como, no cotidiano institucional, se cultivava a autonomia dos meninos, naquele contexto de Meninópolis, considerados cidadãos.

¹⁴⁴ Correspondência endereçada à cúpula católica brasileira, em 10 de agosto de 1958.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao investigarmos a atuação da Igreja Católica no campo educacional amapaense, entre 1903 e 1956, foi possível abordar alianças e conflitos ocorridos no interior do Estado, tomado aqui na concepção ampliada, de Antônio Gramsci, que abrange tanto a sociedade política quanto a sociedade civil. Na primeira, temos a burocracia estatal e, no caso em foco, a classe dirigente local vinculada ao governo Pará até 1943, quando ocorreu a criação do Território Federal do Amapá, cujo primeiro governador foi Janary Nunes (1944-1956). Já na segunda (a sociedade civil), figuram os aparelhos de hegemonia, com destaque para a Igreja Católica, instituição que, na área da foz do Amazonas, durante o período estudado, foi liderada, inicialmente, pelos religiosos da Congregação Missionários da Sagrada Família (1911-1948) e depois pelos padres Pime (1948 em diante, já durante a existência do TFA).

Sem descuidar da periodização afeita aos marcos consagrados pela história política, levamos também em conta a cronologia dos governos eclesiásticos (dos bispos), algo não muito comum no campo da História da Educação, mas que correspondeu bem a nossas expectativas, posto que os bispos influenciaram bastante na formulação das políticas educacionais entre 1903 e 1956. Dessa forma, o diagnóstico feito a partir dos dados extraídos da massa documental é de que, até 1943, o Estado cedeu ao clero católico o protagonismo no campo da escolarização na Guiana Brasileira. Mas, a partir da criação do TFA, a sociedade política assumiu o papel de protagonista e passou a fazer da ampliação do alcance da forma escolar um importante meio de detração das tradições dos ribeirinhos e de modernização autoritária da sociedade amapaense.

Ficou evidente que a federalização do espaço amapaense estava articulada a um ambicioso projeto de transformação social, que tinha na educação escolar uma estratégia fundamental. É preciso destacar que, para além da crise gerada pela Segunda Guerra Mundial, o momento de criação do TFA fora marcado pela retração da atuação missionária, que vinha causando o esmorecimento de iniciativas no âmbito educativo. A estagnação nos investimentos em Educação e a evasão escolar na rede outrora criada pelos familiares concorriam para formar uma atmosfera de desalento. Contudo, o governo territorial fez da guerra um mote de mobilização dos amapaenses em prol do seu projeto. Estes foram chamados a, por meio da Educação e do trabalho produtivo, destituir barreiras que impediam o Território de superar o “atraso” socioeconômico.

Nessa perspectiva, as forças do Estado conclamaram a comunidade a se apropriar do ideal de progresso, acolhendo as novidades no campo da saúde, da higiene, da assistência e da educação.

A Igreja Católica, por sua vez, afirmava que a maior parte do “rebanho amapaense” estava mergulhada no atraso em termos da correta cristianização, o que, nessa ótica, se desdobrava no predomínio de credices ligadas às encantarias amazônicas. Assim, um dos argumentos centrais dessa dissertação é que a detração e o desejo de superação do *modus vivendi* dos amapaenses pavimentaram o caminho para a aliança entre clero e classe dirigente dentro do bloco do poder e constituiu o principal fundamento do discurso hegemônico. Essa aliança não se resumiu ao plano do discurso, pois várias empreitadas dos missionários foram financiadas por recursos oriundos dos cofres públicos.

A cristianização da região amazônica, feita mormente por congregações e ordens religiosas portuguesas no passado colonial, foi julgada ineficiente pelos missionários da Sagrada Família e do Pime. Para os missionários dessas entidades religiosas, era preciso recristianizar os “caboclos”, pois estes estariam ainda impregnados de crenças pagãs inconciliáveis com o chamado catolicismo oficial, de caráter eurocêntrico. Isso justificava o investimento na romanização das freguesias da foz do Amazonas, protagonizada, entre 1911 e 1948, por familianos e cordimarianas. Mas tal investimento, sem dúvidas, deu um grande salto com a chegada dos padres do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (1948).

Argumentamos que, no movimento de romanização, a maquinaria escolar (de cunho público-confessional) foi o principal instrumento da ação conjugada entre Igreja e Estado. Nesse atinente, constatamos a obstinação dos missionários em colocar o espaço escolar “de joelhos” ante as diretrizes clericais. Desse modo, a rede escolar foi apropriada pela *missione* Amapá por meio da desobriga e da catequese escolar, embora se mantivesse formalmente laica. Os valores apregoados no altar foram levados à escola que, na prática, se transfigurava em *locus* confessional por obra dos missionários e de seus colaboradores. A visitação frequente de religiosos e o engajamento voluntário de professores levaram as instituições escolares a incluir em sua agenda de atividades a catequese, a celebração de sacramentos de festividades religiosas e outras ações congêneres. Educar para professar a “verdadeira fé” tornou-se uma marca da cultura escolar do TFA.

Entretanto, nossa pesquisa também evidencia que o processo catequético-educativo encabeçado pelos padres do Pime estendia-se para além do espaço escolar propriamente dito. A *missione* Amapá alcançava lugares distantes da capital, que comumente os agentes estatais negligenciavam. Além disso, o teatro educativo, a catequese volante e as operetas criavam espaços de sociabilidade com vistas a combater uma “moralidade frouxa”. Mas a educação (em sentido amplo) era uma arena em que atuavam vários outros sujeitos, como festeiros populares, empresas, associações, sindicatos etc., cujas relações com as frações hegemônicas da classe dominante (clero e classe dirigente) não foi objeto de nosso estudo e merece novas investigações. Porém, dentro de suas limitações, nossa pesquisa permite inferir que as instituições escolares amapaenses foram fortalecidas para atender mais e mais às demandas do Estado, em sentido ampliado.

A categoria *escola genuflexada* foi cunhada para evidenciar a orientação, no espaço escolar, de sujeitos imbuídos da aspiração de edificar uma sociedade local romanizada. Essa categoria permite-nos pôr em destaque os desdobramentos da aliança entre Igreja e Estado no chão da escola. Além disso, cabe apontar que a *escola genuflexada* não era obra apenas de religiosos (padres e freiras), pois muitos leigos envolviam-se cotidianamente no processo de transformação do espaço escolar em nome do cultivo dos valores cristãos. Pode-se acrescentar que as atividades da *escola genuflexada* se estendiam para além das salas de aulas, incluindo a realização de festas e outras atividades lúdico-educativas.

Num plano mais abstrato, podemos afirmar que a *escola genuflexada* atua para formar uma nova cristandade, motivando um *envolvimento passivo*, por meio da *negação* do consenso estabelecido, da *contestação* de sociabilidades tradicionais e da *imposição* de uma nova ética que deverá nortear os comportamentos das famílias no âmbito dos prazeres, dos lazeres etc. A *escola genuflexada* também visa o *envolvimento ativo* dos subalternos, fazendo-os incorporar como seus os valores da classe hegemônica. Por essa razão, as mudanças propostas pelas classes dirigentes por vezes encenavam um caráter popular. Nesse trabalho, os leigos limitavam-se ao papel de coadjuvantes, cumprindo tarefas designadas pelo clero nas empreitadas de formação catequética, de mobilização de crianças, de mutirão de letramento e outras ações.

Algo que aparece como central nas fontes analisadas é que as instituições escolares também deveriam ser direcionadas à formação de uma mão-de-obra especializada. Cabe ressaltar que os religiosos da Prelazia de Macapá assumiram a

direção de várias escolas profissionalizantes. É plausível a hipótese de que, sem a cooperação da Igreja, a expansão da educação para o trabalho, ambicionada pelo governo territorial, não teria tido grande alcance. De um lado, os religiosos ofereceram suas expertises e criaram educandários próprios; de outro lado, o governo fornecia recursos e logística à ação missionária nesse campo.

Nossa pesquisa igualmente evidenciou que o clero, por vezes, criava fissuras no tecido social, esgarçando sua relação com agentes do catolicismo popular, percebidos como herdeiros de um sincretismo religioso que se expressava em práticas de profanação e desvio moral. Nos episódios de enfrentamento à cultura popular, os confrades de Aristides Pirovano paulatinamente compreenderam que, sem o apoio do governo, fatalmente eles não alcançariam suas metas de controle da fé nas freguesias do Amapá. Janary Nunes, por seu turno, tinha ciência de que, sem a firme colaboração dos romanizadores, dificilmente se conseguiria a adesão popular às reformas ambicionadas.

Por fim, a pesquisa nos mostrou que a relação entre Igreja e Estado tinha pontos de consenso e de contradição. No período que se inicia com a ereção da Prelazia de São José de Macapá, os acordos entre essas instituições aumentaram em quantidade e alcance. É o que comprovam os convênios de repasse de verbas governamentais às obras educativas da Igreja. Também nesse período, Dom Aristides Pirovano e seus coirmãos ampliaram bastante a mobilização de professores e catequistas para garantir massiva evangelização nas escolas públicas. Se antes os principais espaços de propagação da fé eram as poucas capelas existentes (e, eventualmente, casas de particulares), agora a irradiação do Catolicismo romanizado ocorrerá, sobretudo, via maquinaria escolar.

Esperamos que, a partir deste estudo, surjam novas pesquisas interessadas em desvelar as influências da Igreja na história das políticas educacionais na Amazônia. Pesquisas que venham alargar nossos ainda muito limitados conhecimentos sobre relações de força, ambiguidades, avanços, recuos e desvios na arena das práticas educativas dessa região. Desejamos que as pontas soltas de nossa investigação venham suscitar outros estudos interessados em lançar mais luzes sobre as ações eclesiais no campo educacional, para que a historiografia da educação na Amazônia siga avançando.

FONTES

Artigos de Jornal

A REALIDADE educacional do Amapá. **Amapá**. 13 de set. 1950, p. 1.

ATOS do Governo do Território Federal do Amapá: Decreto de criação da Escola de Prendas de Macapá e de Mazagão. **Amapá**, nº. 6, de 28 de abr. de 1945, p. 4.

COOPERATIVAS escolares de Macapá e de Mazagão. **Amapá**, nº 52, de 16 de mar. de 1946, p. 9.

DOCUMENTÁRIO impressionante. **Amapá**, nº 86, de 9 de novembro de 1946.

ESCOLA Doméstica de Macapá. **Amapá**, nº 290, de 30 de set. de 1950, p. 6.

NOMEADO Reverendo o reverendo Aristides Pirovano Administrador Apostólico da Prelazia de Macapá. **Amapá**, nº. 258, de 18 de fev. de 1950, p. 1.

O GOVERNO do Território e as diversões populares. **Amapá**, nº. 257, de 11 de fev. de 1950, p. 1

O NOTICIÁRIO de guerra da B.B.C e o nosso Serviço de Alto-falantes. **Amapá**, nº. 5, de mai. de 1945, p. 5.

VIDA religiosa. **Amapá**, nº 89, 7 de dezembro de 1946.

Relatórios

CERQUA, Arcangelo. **Relatório do Vigário Geral de Macapá**. Macapá, 1950.

NUNES, Janary Gentil. **Relatório das atividades do governo do Território Federal do Amapá**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

PIROVANO, Aristides. **Relatório da prelazia São José**. Macapá, junho de 1956.

Discursos

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco aos participantes no Capítulo Geral do Pontifício Instituto das Missões ao Exterior (Pime)**. Sala do Consistório, segunda-feira, 20 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190520_pime.html>. Acesso em: 20/06/2019.

VARGAS, Getúlio. **Os problemas da planície amazônica e o futuro do Pará.** Discurso proferido no Palácio do Comércio em Belém durante o banquete oferecido pelas classes conservadoras e produtoras do Estado do Pará, em 6 de outubro de 1940. Brasília: Biblioteca da Presidência da República.

Obras de Padres do Pime

BUBANI, Angelo. **Pistas para a história da evangelização no Território do Amapá.** Macapá: Prelazia de Macapá, 1980.

CERQUA, Arcangelo. **Clarões de Fé no Médio Amazonas:** prelazia de Parintins no seu Jubileu de Prata. 2ª edição. Manaus: ProGraf Gráfica e Editora, 2009.

GHEDDO, Piero. **Il vescovo partigiano:** Aristides Pirovano (1915-1997). Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2007.

GHEDDO, Piero. **Missione Amazzonia:** i 50 anni del Pime nel Nord Brasile (1948-1998). Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1998.

GHEDDO, Piero. **Missione Brasile:** I 50 anni del Pime nella Terra di Santa Croce. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1996.

GHEDDO, Piero. **Pime:** una proposta per la missione. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1989.

GHEDDO, Piero; NEGRI, Teodoro. **1850-2000:** A caminhada do Pime. São Paulo: Mundo e Missão, 2007.

NEGRI, Teodoro. **Dom Arisrtides:** uma aventura humana e missionária. São Paulo: Mundo e Missão, 1997.

Livro do Tombo

PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE MACAPÁ. **Livro do Tombo.** Vol. I. Macapá-AP, 1979.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APLE, Michael. O Estado e as políticas educacionais no tempo presente. *In*: LOMBARDI, José; LUCENA, Carlos; PREVITALI, Fabiani (orgs.). **Mundialização do trabalho, transição histórica e reformismo educacional**. Campinas: Librum, 2014. p. 284-296.
- ALMEIDA, Dóris Bittencourt. A educação rural como processo civilizador. *In*: STEPHANOU, Maria; BASTOS; Maria Helena Câmara (orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- AZEVEDO, Thales de Azevedo. **O Catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFBA, 2002.
- BARDIN, Lawrence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BASTOS, Cecília M. Chaves Brito; MARINO, Telma M. Fonseca Brito. Patrimônio eclesiástico: memória do Acervo da Cúria Diocesana de Macapá. **Tempo Amazônico**, v. 3, n. 1, p. 106-127, 2015.
- BENEVIDES, Marijeso de Alencar. **Os novos territórios federais**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOURDIEU, Pierre.; PASSERON, J. C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- BUONO, Giuseppe. **Vocabolario della missione**: breve saggi di missiologia contemporanea. Bologna: EMI, 2008.
- CARVALHO, Joel Pacheco de; REIS, Marcos Vinícius de Freitas. A Igreja Católica na Amazônia: religiosidade e conflito. *In*: BASTONE, Paula; REIS, Marcos Vinícius de Freitas (orgs.). **Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade**. Macapá: Unifap, 2018.
- CAVALIERI, Ivan Fornazier. **Padre Júlio Maria de Lombaerde na Prelazia de Santarém**: 1913-1923. Juiz de Fora-MG: [?], 1994.
- CAVALIERI, Ivan Fornazier. **Padre Júlio Maria de Lombaerde na Memória do povo de Macapá**. Juiz de Fora-MG: Gráfica Floresta Ltda, 1981.
- COELHO, Clícia Tatiana Alberto; DINIZ, Raimundo Erundino Santos. Batuque, arte e educação na comunidade quilombola São Pedro dos Bois. **Margens**, v. 10, n. 15, p. 133-149, 2016.
- COELHO, Mauro César. De caboclo a brasileiro: Estado e nacionalidade no território federal do Amapá. **Saeculum**, n. 10, p. 141-162, 2004.

COLARES, Anselmo Alencar. **Colonização, catequese e educação no Grão-Pará**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

COLARES, Anselmo. Alencar; COUTO, Raimundo Jorge da Cruz. Dom Amando Bahlmann: o missionário da Educação. *In*: COLARES, Anselmo Alencar; COLARES, Marília Lília I. S. (orgs.). **Educação e realidade amazônica**. Santarém: Ufopa, 2019.

COLOMBO, Mauro. **Aristides Pirovano: o Bispo dos dois mundos**. Porto Alegre: Centro de Espiritualidade e Cultura Calabriana, 2008.

COSTA, Rafaela. Paiva; MORAES, Felipe Tavares. a História da Educação na Amazônia brasileira: um balanço historiográfico recente. **Revista de História da Educação**, v. 2, n. 5, maio/agosto de 2018.

DALLABRIDA, Noberto. Das escolas paroquiais às PUCs: República, recatolização e escolarização. *In*: STEPHANOU, Maria Helena Camara; BASTOS, Maria (orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil (século XX)**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 77-86.

DONEGANA, Costanzo. **Pime: traços de uma bela história**. São Paulo: Mundo e Missão, 2016.

FERREIRA, Frederico de Carvalho. A política cultural no Território Federal do Amapá em meados do séc. XX: histórias e contextos sobre a instalação do cineteatro territorial de Macapá. **Anais do 31º Simpósio Nacional de História- ANPHUR-BRASIL**, Rio de Janeiro, 2021.

FERREIRA, Pollianna Pimentel. **A Educação na Amazônia do “ouro negro”**: o programa educacional da Icomi no Distrito de Santana/AP (1960-1984). 121f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação/Unifap. Macapá, 2019.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Práxis**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

GONÇALVES, E. G. **“Em cima da mula, debaixo de Deus, na frente do inferno”**: os missionários franciscanos no Sudoeste do Paraná (1903-1963). 165f. Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho, 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Carlos Nelson Coutinho (organizador). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GUARIZA, Nádia Maria. Modelos para leigas e religiosas: os livros do pe. Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944). **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 9, n. 27, p. 21-34, 2016.

HOORNAERT, Eduardo. (coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. **Soldados da borracha, das vivências do passado às lutas contemporâneas**. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2013.

LOBATO, Sidney. **Educação na fronteira da modernização: a política educacional no Amapá (1944-1956)**. Belém: Paka-Tatu, 2009.

LOBATO, Sidney. Federalização da fronteira: a criação e o primeiro governo do Amapá (1930-1956). **Revista Territórios & Fronteiras**, v. 7, n. 1, p. 272-286, 2014.

LOBATO, Sidney. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1964). **Tempo**, vol. 21, n. 38, p. 151-170, 2015.

LOBATO, Sidney. Educação e desenvolvimento: inflexões na política educacional amapaense (1944-2002). **Revista Brasileira de Educação**, v. 23, p. 1-20, 2018.

LOBATO, Sidney; FERREIRA, Pollianna. Educação e mundo do trabalho: diretrizes e ações educativas da Icomi no Amapá (1964-1967). **Revista Brasileira de História da Educação**, vol. 20, p. 2-17, 2020.

LOMBAERDE, Júlio Maria de Lombaerde. **Diário missionário do Pe. Júlio Maria**. Belo Horizonte: O Lutador, 1991.

LONDOÑO, Fernando. Cotidiano paroquial e Livros de Tombo. **Revista de Cultura Teológica**, v. 7, p. 95-103, 1994.

LUCA, Tania Regina de. Fontes impressas: histórias dos, nos e por meio dos periódicos. *In*: PINSKY, Carla (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-154.

MACIEL, Lizete. S. B; NETO, Alexandre S. A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas no ensino. **Educação e Pesquisa**, v. 32, p. 465-476, 2006.

MAGALHÃES, Justino Pereira de. **Tecendo nexos: História das instituições escolares**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MATA, Possidônio da; TADA, Cecília (orgs.). **Amazônia, desafios e perspectivas para a Missão**. São Paulo: Paulinas, 2005.

MATA, Possidônio da. A Igreja Católica na Amazônia da atualidade. *In*: HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. Capítulo 5. *In*: ALVES, Paulo César B; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

MESSINA, Marcello. Atraso. *In*: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (orgs.). **Uwakürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan, 2016.

MÉSZÁROS, Itsvan. **A Educação para além do capital**. Tradução Isa Tavares, 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MICELI, Paulo. **A educação como missão e exemplo: o bairro paulista do Brooklin, o Colégio Meninópolis e as histórias de sua gente (1950-2005)**. Campinas: Unicamp, 2005.

MORAES, Roque. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

NERY, Vitor Sousa Cunha. **Colonialidade pedagógica na instrução pública primária da comarca de Macapá (1840-1889)**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2021.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Em favor da virtude: romanização e as Filhas de Maria. **Temporalidades**, v. 1, n. 2, agosto/dezembro, 2009.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Tatiana Pantoja Oliveira; FERREIRA, Norma Iracema de B. A Educação Feminina na fronteira da Amazônia: escolas para as mulheres no ex-Território Federal do Amapá (1949-1964). **Inter-Ação**, v. 42, n. 3, p. 710-725, 2017.

OLIVEIRA, Tatiana Pantoja. **Público/confessional, cultura escolar e formação de habitus: a Escola Doméstica de Macapá/AP (1951-1964)**. 205 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - Unifap. Macapá, 2016.

PAZ, Adalberto. Caboclos, extrativistas e operários: a formação da mão-de-obra industrial na Amazônia nos anos 1940. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 5, n. 9, p. 171-187, 2013.

RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. **Cronologia eclesiástica do Pará**. Belém: Gráfica Falangola, 1985.

REIS, Arthur César Ferreira. **Território do Amapá: perfil histórico**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

RENTE NETO, F.; FURTADO, L. G. A ribeiridade amazônica: algumas reflexões. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 24, n. 24, p. 158-182, 2016.

RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia imperial**. 2004. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SAMPAIO, João de Deus S.; NASCIMENTO, Regina Lúcia d. Silva. História e memória dos grupos escolares amapaenses. *In*: FRANÇA, Maria; NERY, Vítor Sousa Cunha; LOBATO, Sidney (orgs.). **História da Educação na Amazônia: múltiplos sujeitos e práticas educativas**, Curitiba: CRV, 2018, p. 127-142.

SANTOS, Boaventura. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Fernando Rodrigues. **História do Amapá: da autonomia territorial ao fim do jananismo, 1943-1970**. 2006.

SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia. *In*: HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 296-320.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 4ª ed. Campinas: Autores Associados, 2013.

SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11 ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2011.

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de. **Formas e culturas escolares na cidade do Rio de Janeiro: representações, experiências e profissionalização docente em escolas públicas primárias (1870-1890)**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da Filosofia da Práxis**. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2006.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Wellington. T. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. **História Revista**, vol. 13, n. 2, p. 541-563, 2008.

SIMÕES, Daniel Soares. **O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero: o pe. Júlio Maria de Lombaerde e a polêmica protestante no Brasil (1928-1944)**. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPB. João Pessoa: 2008.

SOUZA, Ângelo Ricardo de. A política educacional e seus objetos de estudo. **Revista de Estudos Teóricos y Epistemológicos em Política Educativa**, vol. 1, n. 1, p. 75-89, 2016.

SOUZA, Claudia Moraes. Vida e trabalho no mundo rural: trabalhadores do Movimento de Educação de Base (1961-1964). **Revista Mundos do Trabalho**, v. 2, n. 3, p. 281-306, 2010.

TABRAJ, Marcelo Barzola. A romanização da Igreja Católica no Brasil. *In*: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Demerval; SANFELICE, José Luís (orgs.). **Anais do IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil”**. Campinas, 1997.

VACCA, Giuseppe. **Modernidades alternativas: o século XX de Antonio Gramsci**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), Contraponto e Fundação Gramsci, 2016.

VARELA, Julia; ALVAREZ-URIA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**, vol. 6, p. 1-17, 1992.